الجهاد، الشهادة، الشهيد

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

ملف بحثي

2015 / 11 / 24

إشراف: د. بسّام الجمل
تقديم: أنس الطريقي

المشاركون:

- نبيل صالح
- وليد فكري
- الأسعد النجّار
- موستف يونس
- سهيل الحبيّب
- صابر مولاي أحمد
- حياة اليعقوبي
- فوزيّة ضيف اللّه
- وفاء الدريسي

الفهرس:

تقديـم..... 3
د. أنس الطريقي

مقالات:

دور فكرة «الجهاد» وتأصيل ثقافة التطرف لدى أتباع التيار السياسـي الإسـلامي..... 5
نبيل علي صالح

عن مفهوم «شـهادة» المظلوم..... 13
وليد فكري

الجِهاد والشهادة:
سـؤال الحقيقة أو مدخل إلى المقدّسات «الشاردة»..... 23
الأسعد النجار

بحوث:

الجهاد، جدل الغاية والوسيلة..... 33
موستف يونس

الجهاد ضدّ الوطن
اعتبار البلـدان العربية دار حرب في إيديولوجيا الحركات الجهادية..... 47
سهيل الحبيّب

مفهوم الجهاد في القرآن الكريم..... 57
صابر مولاي عبد الصمد

قراءة في كتب:

مفهوم الجهاد في مخاض ثنائية الديني والسياسي
قراءة في كتاب «الجهاد في سبيل الله»..... 73
حياة اليعقوبي

ترجمات:

تعريب الموّاد «جهاد، شهيد، شاهد، شهادة»..... 87
فوزيّة ضيف الله

حوارات:

حوار مع الباحثة «وفاء الدريسي»..... 99
يوسف هريمة

المشاركون في الملفّ:..... 103

تقديم

د. أنس الطريقي

هل هو القرآن، أم الحديث النبويّ، أم أحداث التاريخ بداية بالفتنة الكبرى، أم تأويليّة معيّنة لها جميعاً وللتاريخ، نضّدتها في عصور الفكر الإسلاميّ الأولى طبقته العالمة من مفسّرين وفقهاء ومحدّثين، أو صاغها في العصر الحديث لهذا الفكر أعلام تسييس الإسلام، أولئك الذين اصطلح على تسميتهم بدعاة الإسلام السياسيّ؟

مهما تكن الإجابة، فإنّه يلوح مؤكّداً أنّ التأويليّة التي أنجزت للعبارات القرآنيّة جهاد وشهادة، وحوّلتها إلى مفاهيم، لقيت ومازالت تلقى في الوجدان الإسلامي صدى قويّاً، قد تكفي للشهادة عليه أحداث القتل الممسرحة التي ينجزها شباب مسلم تكسر عنده حماسته الدينيّة حاجز التفريق بين التديّن والإرهاب.

في عصرنا التأويليّ الرّاهن الذي رفع فيه الحجاب عن وهم الحقيقة، ما عاد ممكناً البحث عن مطابقة الفكرة في الوعي لحقيقة موضوعيّة، لقد بيّنت علوم الإنسان منذ أمد، ولا سيما جذرها العام الذي تمثّله الفلسفة، أنّه لا حقيقة مطلقاً، إنّما الأمر تأويلات.

ينتظر منّا تاريخنا في سيرورته أن نجيب عن أكبر الأسئلة فيه، السؤال القارّ حول معنى الوجود والهدف منه. وفي سياق هذا الوعي المعرفيّ بالطبيعة التأويليّة للحقيقة، قد تكون أوكد مهمّاتنا الحاليّة أن ننبّه إلى كون هذا المعنى هو معنى تأويليّ من صناعة الوعي المتفاعل مع التاريخ. ينطبق هذا على كلّ الأفكار الدافعة للتاريخ، بما في ذلك أبرز الأفكار المتحرّكة في مجالنا الثقافي الرّاهن، ألا وهي فكرتا الجهاد والشهادة.

من هذا المنظور يهتمّ هذا الملفّ البحثي بكشف الالتباس الحاصل في الأذهان بين مفهومي الجهاد والشهادة، وأحد أبرز تأويلاتهما التاريخيّة، تأويلهما الحربيّ القتالي الذي يتجاوز ردّ العدوان الخارجيّ، إلى المبادرة به واعتماده منهجاً في الحياة، لأنّه المنهج القويم في الدين.

سيجد القارئ لهذا الملفّ دراسات شتّى، أنجزها باحثون من أقطار متفرّقة من العالم العربيّ الإسلاميّ، وجّههم هدف واحد، هو توضيح العمليّة التحويليّة التأويليّة والإيديولوجيّة بالضرورة لمفهومي الجهاد والشهادة نحو مدلوله المروّج له بقوّة في الفضاء الإسلاميّ الرّاهن.

فمن سورية المكتوية بنار هذه التأويليّة، عاد الباحث نبيل صالح تحت عنوان "دور فكرة الجهاد وتأصيل التطرّف لدى أتباع التيّار الإسلاميّ" إلى الجذور التاريخيّة الحديثة لفكرة الجهاد الرّاهنة في بلده، فربطها بأصولها في التفكير الإخوانيّ عبر وساطة مروان حديد، وعبد اللّه عزّام، منذ أحداث المدينة السوريّة حماة في الثمانينات. وتصدّى لبيان تهافت هذه الفكرة بكشف الانزياح الذي مورس على النصوص المؤسّسة، عن طريق تحويل الجهاد إلى واجب هجومي لا دفاعيّ، وربطه بالكفر.

ومن مصر حاول الباحث وليد فكري في مقاله تحت عنوان "عن مفهوم شهادة المظلوم" أن يميط اللّثام عن تاريخيّة مفهوم الشهادة، وتحمّله في الحاضر بمدلولات مباينة لمفاهيمه القديمة. فبيّن أنّ المفهوم ليس حكراً على الثقافة الإسلاميّة، كما شرح

كيفيّة تطوّر مدلوله في المجال الإسلاميّ ليصل إلى معناه الحاليّ الجهاديّ، بداية من الفتنة الكبرى وصولاً إلى الحركات المتطرّفة، متعرّضاً في الأثناء إلى العوامل السياسيّة والنفسيّة المتدخّلة في الموضوع.

ومن تونس، وتحت عنوان "سؤال الحقيقة أو مدخل إلى المقدّسات الشاردة" اهتمّ الباحث الأسعد النجّار ببدايات تشكّل مقولتي الجهاد والشهادة بالصيغة العقائديّة السياسيّة الرّاهنة، منطلقاً من لحظة مقتل الخليفة الرّاشد الثالث عثمان بن عفّان، بوصفها اللّحظة الأولى في التاريخ الإسلاميّ التي وجّه فيها مفهوم الجهاد لأوّل مرّة نحو قتل المسلم للمسلم. وقاده البحث فيما ألمّ بتلك اللّحظة من حيثيّات وموجّهات فكريّة إلى الكشف عن القاع التاريخيّ والسياسيّ لما صار اليوم يعدّ من البديهيّات الدينيّة، فأمّا الحيثيّات فهي الصراع السياسيّ على السلطة، وأمّا الموجّهات الفكريّة فهي مفهوما الصحبة والدم.

ومن المغرب تابع الباحث موستف يونس في بحثه المعنون: "الجهاد جدل الغاية والوسيلة" تاريخ مفهوم الجهاد، ليؤكّد أنّ صورته الحربيّة القتاليّة ناتجة عن توظيفه من أجل أهداف إيديولوجيّة، هي في التاريخ الإسلاميّ القديم الصراع على السلطة، وفي التاريخ المعاصر الردّ على أزمة الحداثة في طوريها الاستعماري، والنيوليبراليّ الرّاهن. سيعود يونس إلى القرآن، وإلى فتح اللّه كولن، وأحمد الريسوني، ليتحدّث عن كلّ هذا.

ومن المغرب أيضاً اهتمّ الباحث الشاب عبد الصمد صابر بتقييم شرعيّة التأويل القتالي للجهاد قياساً إلى ما جاء عنه في الخطاب القرآنيّ، فعاد في بحثه المتوسّط المعنون "مفهوم الجهاد في القرآن" إلى نصوص القرآن ليكشف المقاييس القرآنيّة التي يميّز في ضوئها بين العنف الدينيّ المشروع، والعنف الدينيّ غير المشروع، واستنتج من تطبيق تلك المقاييس عمليّة التحريف التي مارسها الفقهاء والأصوليون واللغويّون للمفهوم القرآني للجهاد المشروع الذي لم يكن مطلقاً في صورته الحربيّة يتجاوز ردّ العدوان.

الباحث التونسيّ المتميّز سهيل الحبيّب في بحثه الموسوم بـ"الجهاد ضدّ الوطن" (اعتبار البلدان العربيّة دار حرب في إيديولوجيا الحركات الجهاديّة)، سعى إلى قراءة بنية الفكر الجهاديّ في طوره الرّاهن، والخلفيّات التي تجعله يعتبر البلدان العربيّة الإسلاميّة ومجتمعاتها دار حرب. فبيّن أنّ التنظير القتالي الأساسي للفكرة الجهاديّة في الفترة الراهنة يعود إلى منظّري الإخوان الأوائل، وهؤلاء وإن استمدّوا عناصر تأويليّتهم ممّا كان مستبطناً في المنظومة الفقهيّة، فإنّ ما أضافوه هو أنّهم عقدوا علاقة صميمة بين مفهوم التوحيد الإسلاميّ والحاكميّة بمدلولها السياسيّ، مثّلت المستند النظريّ لمفهوم الجهاد القتاليّ الراهن.

ثلاث باحثات من تونس أيضاً أثرين هذا الملفّ بمساهماتهن، الأولى حياة اليعقوبيّ التي اختارت قراءة كتاب من أبرز الكتب المعبّرة عن الجهات المسؤولة عن ترويج إيديولوجيّة الجهاد الرّاهنة، لا سيما المنشور برعاية جهات رسميّة دون أن يتبنّى تأليفه مفكّر بعينه، هو كتاب جمعت فيه أبرز ثلاث رسائل منظّرة للجهاد القتاليّ الراهن، وهي رسائل البنّا والمودودي وقطب حول الجهاد. سيجد القارئ لقراءتها المعنونة بـ"مفهوم الجهاد في مخاض ثنائيّة الدينيّ والسياسيّ، قراءة في كتاب الجهاد في سبيل اللّه.." تحليلاً للدور التأصيلي الذي أنجزه هذا الثالوث لفكرة الجهاد بمدلولها الحاليّ في الشريعة، وفي العقيدة، حتّى حوّلوه إلى فريضة سياسيّة دينيّة.

أمّا الباحثة الثانية فهي فوزيّة ضيف اللّه التي اختارت التعريب من الفرنسيّة لإحدى المقالات الأبرز في الموضوع، وهي المتعلّقة بمفهومي الجهاد والشهادة، من موسوعة الإسلام (الفرنسيّة). بينما تحاورت الباحثة وفاء الدريسي مع يوسف هريمة حول الدور الأساسي الذي مارسه المفسّر الطبري في التأصيل الدينيّ للمفهوم القتالي الراهن للجهاد.

دور فكرة «الجهاد» وتأصيل ثقافة التطرف لدى أتباع التيار السياسي الإسلامي

نبيل علي صالح

تعود الأسس التأصيلية والبنى التنظيرية الأولى التي يقوم عليها مجمل الخطاب والفكر السلفي الجهادي المتطرف الحديث إلى تفسيرات وشروحات الإسلامي المصري «سيد قطب» الذي يمكن عدّه الأب «الروحي-الفكري» لتنظيمات السلفية الجهادية والجماعات الإسلاموية السياسية الحديثة التي ظهرت منذ منتصف القرن الماضي في أغلب البلدان العربية.

وعلينا ألا ننسى هنا أنّ مرتكزات فكر وشروحات وتأويلات «سيد قطب» نفسه للنص الديني، تمتد في أروقة التاريخ لتصل إلى الفقيه «ابن تيمية» وغيره من رموز الفكر التاريخي الإسلامي المتشدد القائم على ثقافة الرفض للآخر، وثنائية «التولّي والتبرّي».

لقد ظلت تلك الرؤى المتطرفة كامنة في عقول شرائح مختلفة من أفراد ونخب الحركات الإسلامية في القرن الماضي، إلى أن وجدت طريقها إلى الاستلهام والتطبيق في منطقة «بلاد الشام» بالتحديد، عبر التحرك شبه الثوري الذي قاده السوري الإخواني «مروان حديد»، عقب عصيان مدينة حماة السورية عام 1964، **ووجد حديد ورفاقه** - بعدما مانع «إخوان» سوريا تنفيذ مطالبه بالعمل المسلح لإسقاط نظام البعث الحاكم في سوريا- **وجد ضالته في الانضمام إلى العمل المسلح الذي كانت توفره وتتيحه قواعد حركة «فتح» الفلسطينية** في معسكراتها التدريبية، ضمن ما عرف بـ «قواعد الشيوخ» في غور الأردن (1968 - 1970)، التي كان أبرز وجوهها مدرّس الشريعة في الجامعة الأردنية «الدكتور عبد الله عزام» الذي لم يجد في الأردن أو فلسطين بعد أحداث أيلول (سبتمبر) 1970 أية بيئة حاضنة لأفكاره التي شكلت البذور النظرية الأولى للسلفية الجهادية في الأردن، فسافر بها إلى أفغانستان، وصار فيما بعد أحد أهمّ المنظّرين لـ«الجهاد» (وتنظيم القاعدة السلفي) في أفغانستان، وقاتل فيها، وقُتِل[1]. وكان "مروان حديد" قد أعدّ في قواعد "فتح" في الأردن الخلايا الأولى لتنظيمه "الطليعة المقاتلة"، الذي كان البذرة الأولى للسلفية الجهادية في سوريا، حيث قاد في عقدي السبعينات والثمانينات من القرن الماضي المواجهات المسلحة الأولى مع النظام السوري، وقد انضم إليه لاحقاً تنظيم "الإخوان المسلمين" في سوريا، وكانت المواجهة العسكرية بين النظام السوري والتنظيم في أحداث مدينة حماة الشهيرة عام 1982م، وحين أراد النظام تجفيف منابع الفكر الجهادي المسلح في سوريا عمد، إلى جانب العمل الأمني، إلى ترسيخ نمط مهادن من "التدين الشامي" (التدين الاجتماعي الوسطي) غير المعارض، وكانت أفكار محمد سعيد البوطي (الذي قتل في خضم الأزمة والحرب السورية الحالية)، وجماعة "القبيسيات" (نسبة إلى الداعية النسائية: منيرة القبيسي)، ورعاية التوجه الصوفي بعضاً من روافده الأساسية. لكنّ هذه الوصفة (في ظل وجود وهيمنة

1- راجع: برهومة، محمد، «عوامل صعود السلفية الجهادية في بلاد الشام»، مجلة السياسة الدولية، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية في مصر. رابط الدراسة:

http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/3/110/3789

نظام مركزي شـمولي غير ديمقراطي) لم تكبح جماح الأفكار الإسلامية الجهادية المتشـددة، ولم توقف أو تجمّد الرغبة الذاتية المتجذرة للعمل الجهادي-السـياسي، والتي وجدت فيما بعد (في غزو العراق عام 2003) مناسـبةً جديدة لتفتحها وانطلاقتها والإعلان عن نفسها.

وهناك أيضاً قسم كبير آخر من رموز تلك التنظيمات خرج من سجون الأنظمة العربية ميتاً إلى القبور، وقسم أكبر خرج أفراده من تلك المعتقلات وهم يحملون حقداً وكرهاً محضاً شـديداً للآخر، ورفضاً فكرياً وعقائدياً للدولة القائمة (الظالمة الكافرة!) والمجتمع (المهادن المساوم).

إنه إذاً الانغلاق على الذات المبجّلة، وعلى ما تختزنه من أفكار "اللاهوت السياسي الإسلامي" العتيق (إذا جاز التعبير)، الذي أفرز تأويلات سياسية جهادية كان يتمّ اجترارها بين وقت وآخر بلا أدنى مراجعة ومساءلة فكرية لتلك التنظيرات والخطابات والشروحات العائدة لسـيد قطب، وأبي الحسن الندوي، وأبي الأعلى المودودي، وغيرهم من مرجعيات الإسلام السياسي الحركي، حتى وصلت مجتمعاتنا إلى هذه الحالة المرضيّة من الشحن المذهبي والتعبئة الروحية والتشبّع العاطفي بأفكار هؤلاء، حيث الثقافة الخاصة، ثقافة الجماعة أو الحزب أو الفئة.

لقد كان **القاسـم المشترك بين كلّ هذه التيارات والجماعات** ـ التي خرج رموزها من رحم هزائم القومية واليسار العربي عموماً- **هو تشرّبها بثقافة القوة والعنف، وإهمالها لثقافة السـلم والتسامح**. وتتضاعف المشكلة في الجماعات والتنظيمات والأحزاب السياسية بعامة والإسلامية بخاصة، فهذه الأحزاب حينما أرادت أن تثقف أفرادها تثقيفاً سياسياً فإنها وضعت على موائد الأفراد تجارب المجموعات السياسية والمسلحة في أدغال أمريكا اللاتينية، وهي في مجموعها تجمعات يسارية آمنت بالسلاح والقوة طريقاً للوصول إلى الحكم، ولو على أشلاء الناس الأبرياء أنفسهم الذين يدّعون الدفاع عنهم، وبعض الجماعات الإسلامية التي حاولت الابتعاد عن ثقافة العنف القادمة من المجاميع اليسارية تكهّفت بثقافة السلف (الصالح)، ولكن في جانبه العسكري المتزمت فقط، فعرفوا أنّ منتهى التوحيد هو «**حمل النّاس عليه بالسيف**»، فارضين ثقافة «البداوة» على المجتمع العربي المسـلم، وبعض المجموعات المسلحة تتحرك بثقافة وقيم العشيرة لمرحلة ما قبل مجيء الإسلام، حيث كانت سلوكيات الغنيمة والغزو والسطو المسلح (بالسيف طبعاً) على الآخرين مبلغ الرجولة.

وهذه الثقافة الجاهلية المتخلفة كانت (وما تزال) تتكرر بين عصر وآخر، وإن بصور مختلفة، بل وبعضها مشـابه لما كان يفعله بعض السلف، وهذا ما لمسناه في دول عديدة كأفغانستان والجزائر ونجده اليوم في العراق واليمن وسوريا أيضاً، حيث الظهور والسـفور الكلي للراديكالية الإسلامية المتطرفة بأبشع صورها، وأقبح وأفظع سلوكياتها الدموية، من قتل وتدمير واستباحة حرمات الناس، والتي وصل بها الأمر أن جعلت الأطفال يمارسون سلوكياتها العنيفة الهمجية بعد تربيتهم وتدريبهم على كراهية القانون والنظام العام، ورفض كلّ ما هو آخر مختلف، والحقد عليه، ورميه بأقذع الصفات.

إنّ الفكر الثقافي المهيمن على عقل وسلوك هؤلاء هو ـ في أعلى وأجلى وأوضح تعابيره ومعانيه- **فكر رفضي إلغائي**، قائم على تفسيرات وتأويلات مبتورة من سياقاتها، كما في الآية الكريمة التي يرددها أتباع تلك الجماعات «**واقتلوهم حيث**

ثقفتموهم»(البقرة: 191)، في حين يفترض أن يلتفتوا إلى آية أخرى لا تفسّر الأولى إلا بها، وهي آية: «**وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**»(الأنبياء: 107)، وأن يتمعنوا في أحاديث الرسول[2]:

«**إياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين**".

«**لا تشددوا على أنفسكم فيشدد الله عليكم**".

«**وإنّ هذا الدين يسر فأوغلوا فيه برفق ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه فسدّدوا وقاربوا**"... إلخ.

وأن يدركوا أنّ التطرف غير مقبول دينياً وأخلاقياً، بل هو فعل مرفوض ومنهي عنه في الإسلام بدلالة قوله:

"**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**»(البقرة: 185).

«**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**»(النحل: 125).

ودلالة قول الرسول:

«**يسّروا ولا تعسّروا وبشّروا ولا تنفّروا**»[3].

وقوله: «**لن يشادّ الدين أحد إلا غلبه**»[4].

وقوله: «**لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تقاطعوا، وكونوا عباد الله إخواناً**»[5].

لكنّ المشكلة ليست في النصوص المؤسسة لفكرة الوسطية والاعتدال والقبول بالآخر المختلف، المعبَّر عنها بكلّ وضوح وشفافية، بل المشكلة والأزمة قائمة في الوعي المتشكل وآليات التلاعب بالعقول الرافضة لمنطق الاعتدال والتسامح، إنها التبعية للواقع، ومحاولة التفسير بالمزاج والرأي بلا دراية ولا تعقل ولا حكمة.

وفي ظني أنّ الأجيال التي تربّت على هذه الثقافة المعدومة الإنسانية وعلى هذا اللون من التطرف والعنف لا تتحمل بطبيعة الحال المسؤولية وحدها، ولا يمكن وضع اللوم كله على هذا الجيل من الحركيين الجهاديين ككل، لأنّ المادة التي يتثقفون عليها هي مادة التطرف ومادة العنف ومادة الإرهاب، بل وبعض المناهج التربوية تعلمهم كراهية المسلم كما قلنا، وتكفيره، وحتى الجهاد ضده، بمجرد أنه لا يتفق مع هذا المذهب أو ذاك حتى في بعض الفروع الفقهية، وتوزع في بعض

2- راجع هذه الأحاديث في جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، طبعة مؤسسة الرسالة، 1422هـ - 2001م، ج2، ص 257 وما بعدها.

3- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، القاهرة، طبعة دار الريان للتراث 1407هـ - 1986م، ج 1، ص 119، 120

4- فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، القاهرة، ط دار الريان للتراث، 1407هـ - 1986م، ج1، ص 117، 118

5- جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ط مؤسسة الرسالة، 1422هـ - 2001م، ج2، ص 257

المواسم الدينية الملايين من الكتب والكرّاسات والمدونات، وبلغات مختلفة لا تتحدث سوى عن شيء واحد هو تكفير بعض المسلمين من هذا المذهب الفقهي أو ذاك.

وحتى الجهاد نفسه (وهو ركن من أركان الإسلام، ويحفر عميقاً في داخل تربة الاجتماع التاريخي السياسي للإسلام) **لم تفهمه تلك الجماعات المتطرفة والتكفيرية** ـ في المحصلة وبقطع النظر عن بعض التنظيرات المجمِّلة- **إلا كثقافة غزو وسلب ونهب وحرب وغنائم ومقاتل ودماء**، ونسيت أو تناست أنّ للجهاد أسسه وظروفه وأنواعه ودوافعه وموضوعاته وأشكاله ومرتكزاته ومبانيه وأحكامه الفقهية. وهو بالأساس جهاد دفاعي بدئي وقائي، لا هجومي قتالي، فقدّمت الدين كله للآخر على أساس أنه دين الغزوات الحربية، ودين السيف البتّار، دين القوة وأسلمة الناس تحت حدّ الحراب والسيوف.

ولا **شك بأنّ «الجهاد»** ـ كفاعلية إجرائية إسلامية - **يسجل حضوراً متميزاً في داخل المنظومة العقيدية والسياسية التاريخية للإسلام، الأمر الذي يجعل منه على الدوام** ـ وبصرف النظر عن الدرجة والنوع- **موضوعاً دائم الحيوية والتجدد**، خصوصاً في الحالات الحرجة والصعبة التي يمكن أن تمرّ بها الأمة ككل، حيث قد تتطلب الظروف المعقدة استحضار هذه الفكرة (الجهاد) لتشكل نمط حياة، وأسلوب تفكير، ومنهج عمل متواصل، ولكنّ الإسلام لم يدعُ إلى اتباع طريق الجهاد على المستوى الخارجي بمعزل عن معاييره وضوابطه ومحدداته وشروطه، أو بمعزل عن المستوى والكيان الذاتي للإنسان المسلم الذي يشتمل على الروح والفكر والمعنى والقلب والعاطفة والإرادة، بل إنه دعا إلى ضرورة الربط المنطقي والعملي بين المستويين الذاتي الفردي والموضوعي العملي لفكرة الجهاد، أي الربط بين الجهاد الأكبر (وهو جهاد النفس ومجاهدة الشهوات، وهو الجهاد الأساس والقاعدة) وبين الجهاد الأصغر (الذي هو جهاد العدو)[6]. بما يعني أنّ **تحقيق الجهاد الخارجي لا ضمانة له إلا بالنفاذ إلى الخزان الروحي للفرد المسلم**، في أخلاقياته وفضائله وقيمه الرسالية الإسلامية، لإقامة الانسجام النفسي، والتوازن الداخلي، والسير على طريق العدالة والاستقامة، وهذا يحتاج إلى جهاد يتشعب ويمتدّ ويتعمق ليشكل كلّ الآفاق الداخلية لهذا الفرد، في علاقاته الذاتية، وكلّ آفاقه الخارجية في علاقاته مع كافة مفردات حياته في المجتمع والبيئة المحيطة.

إذاً، هذا الربط بين الجهادين، مع النظرة الإسلامية التفضيلية للأول على الثاني، هو المدخل لفهم معنى الجهاد ككل. ولا يمكن بالتالي تفسير الجهاد الأصغر (جهاد العدو) بكل تلاوينه وأشكاله بمعزل عن عمقه وركيزته (الجهاد الأكبر)، وما نشاهده اليوم، أو منذ ظهور تيارات الجهاد الدينية في مجالنا الإسلامي، من تطرف وتعصب وأفعال مشينة وسلوكيات فظيعة تعتمد العنف كسبيل وكمنهج عملي أوحد لدعوتها وخطابها الفكري والسياسي، ما هو إلا نتيجة لفصل الجهاد الأكبر عن الجهاد الأصغر، وتفسير كلّ واحد منهما بمعزل عن الآخر، فتمّ تشويه صورة الجهاد الذي هو كما عبّر عنه الإمام علي بن أبي طالب: «**لباس التقوى، ودرع الله الحصينة، وجنته الوثيقة**»..«**وأنّ من تركه رغبة عنه ألبسه الله ثوب الذلّ وشمله البلاء وديث بالصغار والقماءة، وضرب على قلبه بالإسهاب، وأديل الحق منه بتضييع الجهاد، وسيم الخسف ومنع النصف...**»[7]. ومن

6- فضل الله، محمد حسين. «كتاب الجهاد». (ص: 9)، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/بيروت، طبعة أولى لعام 1416هـ - 1996م.

7- نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي، (الجزء: 2، الباب: 27، ص: 74)، تحقيق: محمد ابراهيم، الناشر: دار الكتاب العربي-دار الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/ بيروت، طبعة عام2007م.

يتعمق قليلاً في هذه الكلمات فسوف يدرك الأهمية الكبرى لفكرة الجهاد، فهو ركن وثيق من أركان الدين، وهو جزء من المنظومة العقيدية للإسلام، ولا يصحّ إيمان المسلم ما لم يعتقد به، ولكن تاريخياً غلبت عليه صورة الغزو والهجوم واستعمال العنف الأعمى لتحقيق الغايات والمصالح والمطامع الخاصة، كما ذكرنا، وسلط المستشرقون الضوء على هذه الناحية المظلمة، فزادوه تشويهاً وتحريفاً في أذهان الناس، سعياً للنيل من سمعة الدين الإسلامي ومكانته ودوره وحضوره في العوالم الإسلامية وغير الإسلامية.

وبالرغم من كون الجهاد (بفرعيه: الأكبر والأصغر) ركناً أساسياً من أركان الإسلام، لكنه ليس سبيلاً دائماً ومستمراً، أو أسلوباً وطريقاً متواصلاً واستراتيجياً (وبالتحديد فرعه الأصغر)، بل هو واجب بشروطه وشرائطه، وهو مرهون بأوضاع المسلمين، وظروفهم وعلاقاتهم وموازين قوتهم، أمّا المبدأ العام الرئيس في السلوك الدعوي الإسلامي على هذا الصعيد (وعلى كلّ الأصعدة)، فهو قائم على قواعد متينة من العدل والتسامح واليسر والإحسان، وهي مفردات قيمية ومعيارية راسخة، تستوعب كلّ تشريعات وقوانين وأخلاقيات هذا الدين، حتى في تفاصيلها الدقيقة، ونحن نجد في القرآن الكريم تأسيساً دينياً لمفهوم وثقافة التسامح، يتمثل في كلّ هذا الحديث الواسع حول مفردات ومفاهيم «الصفح» و«العفو» و«الإحسان» و«الدفع بالتي هي أحسن» و«الإعراض عن الجاهلين»، والدعوة «**بالحكمة والموعظة الحسنة**»، وغير ذلك من المعاني الأخلاقية الدينية التي تنطلق منه وتلتقي معه، فنحن نقرأ الآيات الكريمة التالية:

«**ويدرؤون الحسنة بالسيئة أولئك لهم عقبى الدار**» (الرعد: 22).

«**ادفع بالتي هي أحسن السيئة**» (المؤمنون: 96).

«**ولا تستوي الحسنةُ ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم وما يلقّاها إلا الّذين صبروا وما يلقّاها إلا ذو حظ عظيم**» (فصّلت: 34-35).

«**وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً**» (الفرقان: 63).

«**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة**» (النحل: 125).

«**وإن تعفوا أقرب للتقوى**» (البقرة: 109).

«**وأحسن كما أحسن الله إليك**» (القصص: 77).

«**إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان**» (النحل: 90).

«**وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**» (النساء: 58).

وهكذا نلاحظ أنّ مبدأي التسـامح والعدل يشكلان قلب وجوهر أيّ تشريع ديني، (**حتى تشريع ركن الجهاد**)، فمبدأ «التسـامح» يمثل الأسـلوب المسالم الوديع، الذي يواجه به الإنسان اعتداء الآخرين عليه، وإساءتهم إلى حقوقه، فهو يهدف إلى أن يجعل من الإنسان المُعتدى عليه إنساناً مثالياً تنبع الرحمة من قلبه، لتنطلق في حياة الآخرين محبة وسلاماً، ويتدفق الخير من روحه ليفيض على مجتمعه نعمى وهناء[8].

ولكنّ المشكلة التي حدثت عبر تاريخ تشريع وتأصيل فكرة الجهاد عملياً في تاريخنا السياسي العربي والإسلامي حتى اليوم، هي ارتباط الجهاد بقضيتين تمّ التلاعب بهما:

- **القضية الأولى: اعتبار الجهاد هجومياً وليس دفاعياً**، مع أنّ العداوة المشروعة في الإسـلام لا تنشـأ إلا في حالة وجود عدوان[9]، أي العدوان الذي يتوجّه من فريق إلى فريق، وهو نوع من البغي والتميّز الذي يدفع فريقاً يرى في نفسـه القوة والتفوق ليعتدي على فريق آخر بقصد التجبّر والهيمنة والسيطرة، وهذا ما يحدث بين الشعوب والأمم كما يحدث بين الأفراد، فالعدوّ هو المعتدي، والذاهب في عدوانه إلى الحدود القصوى، وهو الذي يجوز اعتباره عدوًّا، ويجوز قتاله، وفي هذه الحالة يكون هذا القتال نوعاً من «الجهاد». وأساس ذلك هو أنّ **الجهادَ في الإسلام هو جهاد دفاعيّ**، وليس جهاداً هجوميّاً. وعلى هذا الأساس فإنّ الصراع مع العدوّ الصهيوني (من وجهة نظر إسلامية) هو صراع مشروع، وربما يكون واجباً، ولكن أوّلاً ليس بوصف الإسرائيليين يهوداً بل معتدين، لأنّ اليهود بتصنيف الإسلام هم أهل الكتاب الذين قرّر الإسلام الانفتاح عليهم، واحترامهم، واحترام شعائرهم، والسماح لهم بالتعبير عن عاداتهم وطقوسهم وشعائرهم، وممارسة حريتهم الكاملة في الدعوة إلى هذه الشعائر[10]، وأمّا «الصهاينة» بوصفهم يمارسون أعلى صور العداء للمسلمين عموماً وللعرب والفلسطينيين خصوصاً، فهم اغتصبوا الأرض، وشردوا الشعب، ونهبوا الثروات، وارتكبوا ويرتكبون الجرائم والعدوان الحربي، أي قتال المسلمين، وبالتالي فإنّ مثل هذا العداء من قبل المسلمين هو ردّ فعل، وجهادنا لهم هو جهاد دفاع وليس جهاد عدوان.

- **القضية الثانية: ربط الجهاد بالكفر**، وتنامي هذا الاعتقاد خلال القرن الأخير، ممّا شكّل ضربةً قاسيةً لفقه العيش وفقه الدين معاً، واضطرّ ذلك عدداً من كبار الفقهاء، أبرزهم محمود شلتوت شيخ الأزهر، إلى مهاجمة ذلك والردّ عليه في كتابه «القرآن والقتال» (1949)، حيث نبّه إلى أنّ (**القتال لا يكون إلا لدفع العدوان وردّ المعتدين كما جرى التوضيح**)، بل نبّه أيضاً

8- فضل الله، محمد حسين، «كتاب الجهاد»، ص: 33، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/بيروت طبعة أولى لعام: 1416هـ -1996م.

9- لا وجود البتة في الإسلام لمبدأ «العداوة». لأنّ كونه ديناً خاتماً لم يلغ الأديان والمذاهب، بل انطلق من تعدد العقائد واختلاف المذاهب وتنوع الرؤى وشمولية الدعوة، انطلق من ثوابت ومبادئ جوهرية معيارية رصينة «قارة» هي مبادئ التعدد والتسامح والحرية في الاختيار، ولهذا فالاختلاف في العقائد بين الناس هو حالة صحية، ولا يشكّل مصدراً مشروعاً لأيّة صورة من صور الخصام الفكري والعداوة العقدية. تقول الآية: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم». وهي تعطينا فكرة عن إنسانية وشمولية الدين، حيث لا قومية أو عنصرية معينة، وإنما هو دين الإنسانية. والقرآن نفسه يخاطب الرسول مثنياً على تسامحه ومادحاً انفتاحه على الآخر: «فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك»(آل عمران: 159).

10- الحرية المنطلقة أساساً من حرية العقيدة الواردة في قوله: «لا إكراه في الدين..»(البقرة: 256). حيث سعى الإسلام ابتداءً إلى أن يفتح عقول الناس على كل أنواع العلم والمعرفة الواسعة، قبل أن يدعوهم إلى الإيمان به، ليكون لهم إيمانهم والتزامهم الإيماني الحر والمسؤول والواعي والواثق والراسخ، البعيد عن القهر والإكراه والتقليد والتبعية، والاقتداء بسنّة الآباء والأجداد التي رفضها الإسلام. وهذه الدعوة للإيمان الحر تتعارض كليّاً مع ما نسبه (الكثير من المستشرقين ومن لفّ لفهم من مثقفينا) للإسلام من أنه يمارس الدعوة بالقوة والعنف، وأنه أقر الإكراه، واتخذ سبيل القهر سبيلاً من سبل العمل في نطاق الدعوة، كما أنه لا ينسجم مطلقاً مع دعوة هذا الدين للتفكر والتعقل والتدبر واتباع سبل الحكمة والموعظة الحسنة، وإدانة الإكراه، والإشادة بقيم التسامح والرحمة والصفح...، رغم كل محاولات وأعمال تشويهها تاريخياً.

إلى **خطر التكفير وبالتالي الجهاد على الداخل المسلم**، بسبب عودة مفهوم الولاء والبراء، والذي لا يتناول غير المسلمين فقط، بل يتناول مسلمين آخرين أيضاً يختلف معهم المتشددون في الرأي (والاعتقاد!). وقد حصل ما توقعه شلتوت، عندما انتشرت ظواهر تكفير الحكام والأنظمة والمجتمعات، واستحلال ممارسة العنف ضدها، وهكذا فقد تطورت المسألة من دعوى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومكافحة البِدَع، إلى ربط العنف بإقامة الدولة الإسلامية التي تطبّق (الشريعة!).. وبذلك تطرّق الخلل والاختلال لدى فئة من المتشددين إلى مفهوم الدين ذاته، فالشريعة هي الدين، وعندما يقال إنها غير مطبقة، فهذا يعني أنّ الدين لم يعد حاضراً في المجتمعات والدول، وأنه لا بدّ من فرضه بالقوة، وعلى هذا الأساس الفاسد قامت الأحزاب الدينية العنيفة. وهذا التحريف والتحوير لمفهوم الجهاد أخلّ بفقه العيش مع العالم، وأخلّ التحوير في مفهوم الشريعة بفقه الدين. والتحوير في مفهوم الجهاد جعلنا نتصادم مع الجميع، ووضعنا في مواجهة (خاسرة) مع بعضنا بعضاً ومع العالم كله، ما تزال على أشدّها، وأمّا التحوير في فهم الشريعة فقد وضع الدين ذاته في مواجهة الأمّة ككل. وكان الأمر الثاني خطيراً لأنّ كثيرين - بحجة صَون الهويّة- اندفعوا ليس لفصل الإسلام عن العالم وحسْب، بل ولفصل الدين عن حاضنته الاجتماعية. والمعروف منذ أكثر من ألف سنة أنّ «الجماعة» في الاعتقاد الإسلامي هي التي تحتضن الدين، والدين عبادات وأخلاقيات ومعاملات يعيشها المسلمون بالتزام شديد. وها نحن أولاء نتلفت فنجد أنّ عصابات مسلحة (وعن طريق قيامها بالتأصيل اللاهوتي الفكري المحرّف المنحرف)، وأُخرى مسلحة بالأسلحة النارية، تحاول أن تستلب الدين بمفاهيمها الخاصة، ثم تقتل الناس بحجة إقامة الدولة، و(إحقاق الشريعة!). ولهذا نحن محتاجون لأكثر من نقد ومساءلة التراث الضخم، ولأكثر من تجديد «للخطاب» الديني، فالتجديد ينطوي - بحسب الداعين إليه- على جانب واحد هو فتح التقليد، واستحداث تغييرات ونوازل، **وفقه جديد للتلاؤم مع العالم، والسير مع حركة التاريخ.**[11]

11- السيد، رضوان. «دعوات تجديد الخطاب الديني»، مقال في صحيفة الاتحاد الظبيانية، تاريخ: 2015/3/22م. صفحة وجهات انظر.

الرابط: http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=83948

لائحة المصادر والمراجع:

1- ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج. «**جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**». تحقيق: ماهر ياسين الفحل، طبعة مؤسسة الرسالة، ودار ابن كثير، 1422هـ – 2001م.

2- ابن تيمية. «**فقه الجهاد**». تحقيق: زهير شفيق الكبة، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، طبعة بيروت 1992م.

3- برهومة، محمد. "**عوامل صعود السلفية الجهادية في بلاد الشام**». مجلة السياسة الدولية، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية في مصر.. رابط الدراسة: 3789/110/http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/3

4- السيد، رضوان. «دعوات تجديد الخطاب الديني». مقال في صحيفة الاتحاد الظبيانية، تاريخ: 2015/3/22م. صفحة وجهات نظر.

الرابط: http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=83948

5- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. «**فتح الباري شرح صحيح البخاري**». دار الريان للتراث، القاهرة/مصرن طبعة عام 1407هـ 1986م.

6- المعتزلي، ابن أبي الحديد. «**شرح نهج البلاغة**». تحقيق: محمد ابراهيم ، الناشر: دار الكتاب العربي، وداس الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/بيروت، طبعة عام 2007م.

7- فضل الله، محمد حسين. «**كتاب الجهاد**». دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/بيروت، طبعة أولى لعام 1416هـ - 1996م.

عن مفهوم «شهادة» المظلوم

وليد فكري

يزدحم العالم بالمفاهيم المظلومة بفوضى معانيها، من تلك المفاهيم "الشهادة"، حيث يعاني هذا المصطلح تخبطاً وتضارباً وضبابية في فهمه وتفسيره وتحليله والتعايش معه من قبل كثير ممّن يتخذ هذا المصطلح في أنفسهم وفي الوجدان الجمعي لمجتمعاتهم والثقافات والمدارس الفكرية التي ينتمون إليها موقع القيمة الراقية ذات المكانة العالية.

فالشهادة في الثقافة الإسلامية هي صفة يوضع من ينالها في مرتبة تلي تلك التي للأنبياء في الدنيا، ودرجة مساوية لهم في الآخرة، حيث يجمع المسلم في دعائه للميت بين "النبيين والصديقين والشهداء" عند ذكر الدرجة المرجوة له في الآخرة.

وهي تحتل في دعاء المرء لنفسه أعلى قائمة "الرغبات"، فقد قلّ من لا يدعو الله أن ينيله الشهادة في سياق دعائه لنفسه بحسن الخاتمة.

وإذا كان المتوفى قد قضى نحبه مقتولاً في صدام داخلي أو خارجي فعادة ما يقال من طرف الفئة التي كان ينتمي إليها "هنيئاً له الشهادة". ولا تقتصر تلك الكرامة عليه، بل تمتد للأحياء من أسرته، فيقال: "ابن شهيد أو أمر شهيد أو أخو شهيد أو أبو شهيد"...إلخ.

هذا الاحتفاء بالشهادة -على اختلاف الناس في فهمها وإدراكها- إنّما يعكس ما ترسّخ في الوجدان الجمعي للمسلمين من احترام شديد لمن فقد حياته في سبيل قضية أو هدف أو قيمة، على رغم الاختلاف الوارد الوقوع في نصيب هذه القضية من العدالة والصواب.

المعتقد الخاطئ بالنشأة الإسلامية للشهادة:

يخطئ الكثيرون باعتقادهم أنّ "الشهادة" قيمة إسلامية المنشأ، فقبل الإسلام بآلاف السنين عرف العالم القديم هذا المفهوم. والقارئ لقصة الإله المصري القديم أوزوريس يلاحظ ذلك[1]، فأوزوريس الممثل لقيم الحق والعدل قضى مقتولاً بيد «ست» الممثل للشر والبغي، ولكن أوزوريس إن كان قد مات جسده إلا أنّ روحه بقيت حيّة، ثم تنتهي القصة به وقد كرّمه تاسوع الآلهة الفرعونية برفعه معها ليكون شاهداً على البشر ورئيساً لمحكمة الموتى تقديراً لأنه قد ضحى بحياته في سبيل قضية الحق محارباً للشر والطغيان. ونلاحظ هنا أنّ لفظ «الشهيد» يعني لغة من يشهد على الناس، وهي المهمة نفسها التي يتولاها أوزوريس في العالم الآخر.

1- مانيتون السمنودي- الجبتانا. أسفار التكوين المصرية- ص 375 - تحقيق علي علي الألفي- الطبعة الأولى- دار روافد - د. عبدالحليم نورالدين- الديانة المصرية القديمة. المعبودات- ص -102 الطبعة الأولى- دار الأقصى.

كذلك نقرأ في أهمّ ملحمة في تراث الإغريق - وأعني الإلياذة - عن تضحية الجندي اليوناني الذي قدّم نفسه عن طيب خاطر عندما أنذرت الآلهة اليونانيين أنّ أول من تطأ قدمه شاطئ طروادة سيقتل قرباناً لها[2]. وفي ملحمة «قرطاج» نجد قصة الملكة أليسار التي ألقت نفسها في النار فداء لشعبها تحايلاً على تهديد ملك النوميديين لها أن تتزوجه وإلا فسيدمّر شعبها، فوافقت ولكنها طلبت أن تقدّم قرباناً للآلهة وتحايلت عليه أن يتعهد عدم المساس بشعبها، ثم ضحّت بحياتها[3].

والديانة المسيحية[4] كذلك قدّمت للعالم قيمة الشهادة في فترة الاضطهاد الروماني للمسيحيين الأوائل، فالمسيح - في العقيدة المسيحية- هو الشهيد الأول الذي قبل تحمل الآلام ليكفّر بجسده عن خطايا البشر. والحواريان بطرس وبولس الرسول يقضيان نحبهما على يد الإمبراطور الروماني الذي رفض رسالتهما. وساحات المجالدة الرومانية تشهد تعميد آلاف الشهداء ممّن التهمتهم الأسود أو حكم عليهم بالمصارعة حتى الموت. وفي مصر تلقب الكنيسة عصر الإمبراطور دقلديانوس بـ«عصر الشهداء»، وتبدأ به التقويم القبطي. بل إنّ اللفظ «مار» الذي يسبق أسماء بعض الشخصيات التاريخية المسيحية مثل مار مرقص ومار جرجس إنما يعني «الشهيد».

وحتى بعد اعتناق الرومان للمسيحية تبقى قيمة الشهادة قائمة في المسيحية الأرثوذكسية القبطية في سير من ضحوا بأرواحهم مقابل الثبات على المذهب اليعقوبي، ومنهم "مينا" أخو البطريرك بنيامين الذي عذبه البيزنطيون تنكيلاً بشقيقه المختفي في الصحراء، والذي لم يغادر عزلته حتى أمّنه العرب الفاتحون وأعادوه إلى منصبه الكنسي.

والجزيرة العربية[5] التي شهدت نزول الإسلام لم تكن بعيدة عن المفهوم المسيحي للشهادة، فقد كانت الديانة المسيحية منتشرة في شمال الجزيرة، بينما شهد اليمن استشهاد نصارى نجران على يد يوسف ذي نواس الحميري المتهود، في الواقعة المعروفة تاريخياً ودينياً بقصة أصحاب الأخدود التي ذكرها القرآن بعد ذلك.

وحتى في ثقافة العرب من غير معتنقي الديانات الرسالية، فإذا كان لفظ "الشهادة" لم يعرف في عقائدهم فإنّ الاستهانة بالموت في سبيل قيم معنوية أو قبلية كانت أمراً موضع احترام في وجدانهم الجمعي. نستطيع إذن أن نسترجع قول الرسول محمد: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" بأنّ قيمة الاستشهاد دفاعاً عن القضية كان من تلك الأخلاقيات المطلوبة مسبقاً بين العرب، وجاء الإسلام ليصوغها ويوضح معالمها.

2- دريني خشبة - الإلياذة- دار الهلال.

3- باتريك جيرار - ملحمة قرطاج - دار ورد.

4- ستيفين ديفيز - بابوات مصر. البابوية القبطية المبكرة - ص 85 - ترجمة مجدي جرجس - الطبعة الأولى - المركز القومي للترجمة/مصر

- محمود مدحت - مصر القبطية. المصريون يعمدون بالدم - ص-134 الطبعة الأولى - المجلس الأعلى للثقافة/مصر.

- د.صبري أبوالخير سليم- تاريخ مصر في العصر البيزنطي - ص 33 وص61 - طبعة سنة -2009 عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.

5- د. شوقي أبوخليل - أطلس القرآن - ص-111 الطبعة -16 دار الفكر.

- برهان الدين دلّو - جزيرة العرب قبل الإسلام - ص611 وص 616 - الطبعة الأولى - دار الفارابي.

- د.محمد سهيل طقوش - تاريخ العرب قبل الإسلام - ص -265 الطبعة الأولى - دار النفائس.

البساطة الأولى لمفهوم الشهادة

تبدأ الموضوعات ذات الصلة بالأديان أولاً بسيطة سلسة، ثم تصبح مع الوقت أكثر صعوبة وتعقيداً لاتساع مطالب الحياة وجوانبها، ولم تكن الشهادة استثناء من ذلك.

ففي بداية الإسلام كان معنى الشهادة يتلخص في الثبات على الدين في مواجهة التعذيب والتنكيل المفضيين إلى الموت، بدا ذلك في قول الرسول لصحابته، حين شكوا إليه ما يلاقون من قريش، إنّ من كان قبلهم كانوا يوضعون تحت المنشار ويمشطون بأمشطة من حديد لا يزحزحهم هذا عن إيمانهم[6]. وإن كان الإسلام قد أعطى رخصة لمن لم يطق العذاب أن يعطي معذبه باللسان ما أراد من إظهار الرجوع عن الدين، إلا أنّ من رفضوا استخدام تلك الرخصة عُدّوا شهداء، كآل عمار بن ياسر الذين عذبوا حتى الموت[7].

وبعد الهجرة إلى المدينة وإعطاء الإذن الإلهي للمسلمين بالقتال دفاعاً عن أنفسهم وأموالهم، اتسع المعنى ليشمل من لقوا حتفهم خلال القتال، بل وعدّوا في أعلى درجات الشهادة، سواء بالآيات القرآنية التي فرقت بين كونهم قتلى أو موتى، فإن كانت أجسادهم قد قتلت فإنهم مع ذلك أحياء يرزقون عند الله، أو بالأحاديث النبوية التي وصفت بعض ما فيه الشهداء من نعيم - مواساة لأهلهم- أو وضعت بعض التعريفات للشهيد[8].

وإذا كانت الشهادة قد شملت بعض حالات الوفاة لمن لم يقتلوا في حرب أو نتيجة تعذيب بدافع ردهم عن الدين، أو من قضى دفاعاً عن نفسه أو ماله أو عرضه، وكذلك المبطون والغريق والمحترق ومن مات في هدم أو بالطاعون، فإنّ موضوعنا يتركز على الشهيد بمعنى "قتيل الحرب".

وعودة للحديث عن بساطة المفهوم، فإنّ ذلك الاحتفاء الإسلامي بقيمة الشهادة، وما ترتب على ذلك من تطلع المسلمين الأوائل إليها، لا يعني أنّها قد صارت غاية في حدّ ذاتها، فالمقاتل المسلم كان يصنفها باعتبارها "إحدى الحسنين: النصر أو الشهادة" بشكل أوضح، فإنّ ما قد يخطئ القارئ للتاريخ الإسلامي فهمه في "طلب الشهادة" لا يعني أنّ الصحابة كانوا يخرجون إلى القتال لمجرد التعرض للقتل والفوز بالشهادة، كما توحي أقوال بعضهم[9]، وإنّما يعني طلب الشهادة أن يبذل المقاتل أقصى جهده لتحقيق المستهدف من مهمته القتالية، حتى وإن ترتب على ذلك فقده لحياته، ولكنّ الموت نفسه

6- د. محمد سهيل طقوش ـ السيرة النبوية الشريفة ـ ص 75 - الطبعة الأولى - دار النفائس

7- المرجع السابق

8- مجلة البحوث الإسلامية - العدد الحادي والأربعون - الإصدار: من ذي القعدة إلى صفر سنة 1414هـ 1415هـ «البحوث» «الشهادة في سبيل الله في الكتاب والسنّة»، أنواع الشهداء- الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء- السعودية.

- إسلام ويب - مركز الفتوى - فتوى رقم 34588 - التصنيف: تعريف الشهيد - 8 يوليو 2003

- ابن كثير- البداية والنهاية - الجزء الرابع - ص-906-905-904 907-908 - تحقيق سهيل زكار - الطبعة الأولى- دار صادر.

9- سورة التوبة 52

- الطبري- تاريخ الأمم والملوك - ص 533 - بيت الأفكار الدولية.

- ابن كثير - البداية والنهاية - الجزء الرابع - ص-1072-1071 تحقيق سهيل زكار - الطبعة الأولى - دار صادر.

لم يكن غرضاً، والقارئ الجيد للتاريخ الإسلامي ووقائع بعض الغزوات والمعارك التي اضطر المسلمون للانسحاب منها نتيجة تعرضهم للقتل على نطاق واسع، وبالتالي التهديد بالفناء، مثل غزوة أحد أو معركة الجسر أو غزوة مؤتة[10]، يدرك أنّ المخاطرة بالحياة كانت مرهونة فقط بأن تساهم التضحية في تحقيق النصر لا أن يكون المقاتل مجرد قربان بشري للإله. وكبار الصحابة بادر بعضهم إلى الانسحاب في مثل تلك الحالات، ولا يمكن للقارئ في سيرهم أن يتهمهم بعدم الصدق في طلب الشهادة، وإنما قد أدركوا مغزاها الحقيقي فأخذوا به.

بعض الوقائع التاريخية التي ساهمت في مشكلة سوء فهم الشهادة

وبما أنّ الزمن لا يقتصر أثره على الماديات بل يتخطى ذلك إلى المعنويات، فقد واجهت فكرة الشهادة بعض العوامل التاريخية السياسية التي تراكمت عبر الأزمنة، وأدّت مع الوقت إلى ما نشهده من تشويه وفوضى في فهم الشهادة في عصرنا الحالي.

كان الحدث الأول هو بدء أول صراع مسلح إسلامي/إسلامي، واتخاذه شكل الجهاد، عندما أدّت الخلافات حول سياسات الخليفة الثالث عثمان بن عفان إلى اندلاع التمرد ضده، وقد بدت نظرة المتمردين لموقفهم أنّه نوع من الجهاد في قول محمد بن أبي حذيفة لرفاقه خلال معركة الصواري: "لقد تركنا الجهاد حقاً وراءنا"، وعندما سئل عن قصده أجاب إنه الجهاد ضدّ عثمان[11].

وما أضاف للتمرد المذكور بعداً جهادياً هو انضمام بعض كبار الصحابة أمثال طلحة بن عبيد الله وعمّار بن ياسر للجبهة المعارضة للخليفة، باعتبار أنّه قد خالف بسياسته أوامر الشرع وسنّة الشيخين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، خاصة فيما يتعلق بتوزيع المناصب على بني أمية.

بالطبع فإنّ الدوافع الداخلية للثائرين على ابن عفان تنوعت واختلفت، ولكنها اتفقت في الجانب الدعائي منها، حيث أخذت شكل تقويم الإمام الجائر، قبل أن تأخذ الأحداث منحاها المأسوي العنيف الذي انتهى بقتل الخليفة.

وفي المقابل، كان الجانب الآخر المنحاز لرأس الدولة الإسلامية، الذي كان في البداية منقسماً بين موالين للخليفة مثل مروان بن الحكم وحزب الأمويين، وأولئك الذين كانوا يعتبون على عثمان بعض سياساته، وإن لم يقرّوا خلعه أو المساس به، وعلى رأسهم علي بن أبي طالب.

هنا يثار التساؤل: لو أنّ من ثاروا على عثمان بن عفان كانوا يعتبرون أنهم مجاهدون، وبالتالي فإنّ قتيلهم شهيد، بينما ينظر الطرف المضاد لنفسه بالتفكير ذاته، فأي قتيليهما شهيد؟ وتنتهي المأساة بقتل عثمان دون أن يجاب عن هذا السؤال.

فمقتل عثمان ترتب عليه تفاقم الأوضاع واشتعالها على صعيدين: الأول هو صدام الخليفة الرابع علي بن أبي طالب مع المطالبين بالقصاص لعثمان والذين سعوا لنيله بأيديهم، وعلى رأسهم السيدة عائشة والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله، والثاني هو الصراع المرير بين علي ومعاوية بن أبي سفيان الذي طالب بتسليم قتلة عثمان له باعتباره ولي دمه.

10- ابن كثير - البداية والنهاية - الجزء الرابع - ص-1076 تحقيق سهيل زكار - الطبعة الأولى - دار صادر.

11- الطبري - تاريخ الأمم والملوك - ص 740 - بيت الأفكار الدولية.

فأمّا الصعيد الأول فقد شــهد سقوط القتلى من الجانبين في معركة يقدّمر طرفاها حججاً لعدالة قضيتهم[12]، وإن اعترفت السيدة عائشة بعد ذلك بأنها قد حسبت أنها تصلح بين الناس، وفي الوقت نفسه فقد نفى الإمام علي عن خصومه تهمتي الكفر والنفاق، وقال عنهم: «إخواننا بغوا علينا»، ولكنه لم يتحدث في شأن موقع قتلى الفريقين من الشهادة.

وأمّا على الصعيد الآخر، فقد كانت الأولوية عند الناس هي معرفة أي الفئتين باغية على الأخــرى، واعتبروا أنّ موقف عمار بن ياسر هو الفيصل، حيث قال عنه الرسول "تقتله الفئة الباغية"، فلما قتل وهو يحارب في جيش علي تأكد لأنصار هذا الأخير عدالة موقفهم، بينما ردّ جانب معاوية بأنّه "إنما قتله الذي أخرجه". ولأنّ هذه المحنة ـ منذ التمرد على عثمان وحتى استقرار الحكم لمعاوية- كانت أكبر من أن تجد من يتفرغ للتنظير حول موقع الشهادة فيها من الإعراب، مقابل أولوية إيقاف الصراع الداخلي، فقد بقي السؤال معلقاً، خاصة وأنّ القرآن فيما يتعلق بالأمر بقتال الفئة الباغية سكت عن هذا الشق معطياً الأولوية للإصلاح أو لردّ البغاة إلى أمر الله.

الفئة الوحيدة التي تناولت هذه المســألة بشكل ضمني كانت فرقة الخوارج[13] التي اتخذت موقفها المتطرف بإخراج كلّ الأطراف من دائرة الإسلام، واعتبرت أنها الفرقة الناجية التي يقع على عاتقها ردّ الأمّة إلى حكم الله. فقد عدوا نشاطهم المسلح جهاداً، وبالتالي فإنّ قتيلهم شهيد لأنه قضى في سبيل جعل كلمة الله هي العليا، وهو المنطق ذاته الذي استندت إليه كلّ التيارات المتطرفة المسلحة إلى يومنا هذا، وإن اختلفت أفكارها وتوجهاتها وتنوعت.

ولنقف عند الحركات المتطرفة المعاصرة[14]، فإنّ ممّا ينمّ بشدة عن تبنيهم المنطق الإقصائي لمخالفيهم عن الإسلام الصحيح - كما يرونه- هو توظيفهم لمصطلحات مثل «الجهاد، الهجرة، الناجون، الغرباء» في وصف أنفسهم، وهي مصطلحات ارتبطت ببداية الدعوة إلى الإسلام في وسط مشرك أو وثني معادٍ، وبالتالي فقد ورثوا المنطق نفسه القاضي بأنّ قتيلهم شهيد.

ومن نافلة القول إنّ الجانب المضاد -أعني الدولة/النظام- يضفي على من يُقتَل من جانبه الصفة نفسها، باعتبار أنه يقاتل "فئة مارقة" دفاعاً عن الدولة وسيادة القانون...إلخ، سواء كان خطاب الدولة مدنياً بحتاً أو مستنداً على النصوص الدينية الآمرة بطاعة أولي الأمر، أو تلك التي تحدثت عن تلك الفئة التي "تمرق من الدين مروق السهم من الرمية"، أو على موقف الإمام علي من الخوارج في معركة النهروان.

بقيت إشكالية، هي أنّ بين المعسكر الممثل للدولة -أياً كانت- التي تصفها الفرق الخارجة عليها بالطاغوت، والمعسكر الخــارج على تلك الدولة، وبدعوى جعل الحكم لله توجــد جموع من المحايدين أو المحيدين عن الصراع، وهؤلاء القوم من

12- ابن كثير - البداية والنهاية - الجزء السابع ص -1941-1940-1939تحقيق سهيل زكار-الطبعة الأولى- دار صادر.

13- د.محمد عمارة - تيارات الفكر الإسلامي - ص22-17-16

14- كميل الطويل - القاعدة وأخواتها - ص-15-13 الطبعة الأولى - دار الساقي.

- لورانس رايت - البروج المشيدة - ص 47-42-23

- د.سعيد مراد - الفرق والجماعات الدينية في الوطن العربي قديماً وحديثاً - ص-392 -398 399 – 411 415-414- 416- -481- 482طبعة سنة -2007 عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

- جون لويس إسبوزيتو - الخطر الإسلامي خرافة أم حقيقة - ص-292-291- ترجمة د.قاسم عبده قاسم - الطبعة الأولى - المركز القومي للترجمة/مصر.

الوارد أن يتسبب الصراع بينهم في سقوط بعضهم فيما يمكن وصفه بالتعبير الحربي «الخسائر العشوائية»، كما يحدث في بعض التفجيرات أو الهجمات واسعة النطاق، فما هو موقع القتيل منهم من الشهادة؟

إجابة هذا السؤال تقع في منطقة العصور الوسطى، تحديداً في العصر المملوكي، عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون، في فتوى الشيخ تقي الدين بن تيمية التي تحمل اسم "فتوى ماردين"[15]

ففي تلك الفترة كان الصراع على أشدّه بين الدولتين المملوكية والمغولية[16]، فالمغول وإن كان حكامهم قد اعتنقوا الإسلام إلا أنهم بقوا على عقيدة تفوق النوع المغولي، فلم تتوقف هجماتهم على المملكات المملوكية في الشام، ولم يختلف سلوكهم في المدن الواقعة في أيديهم كثيراً عن أسلافهم من خانات المغول الوثنيين، بالتالي فقد كان على السلطة المملوكية أن تتصدى لهم.

هنا ثار الحرج حول الدعوة لـ"جهاد" من طرف مسلم ضد طرف آخر، خاصة وأنّ الفرنجة -المصنفين إسلامياً كفاراً - لم تتوقف هجماتهم البحرية على سواحل الشام ومصر رغم انتهاء وجودهم بطردهم من عكا في عهد الأشرف خليل بن قلاوون. فهل يجوز في ذلك الوقت أن ترتفع الدعوة لـ"حرب مقدّسة" ضدّ خصم مسلم؟

كذلك ثمّة مشكلة أخرى، هي المدنيون من أهل المدن الواقعة في نطاق العمليات الحربية، فمن الوارد - بل والغالب - أن يكونوا عرضة للقتل خلال تلك العمليات. هنا أصدر الفقيه ابن تيمية فتوى ماردين، وهي من المدن التي سيطر عليها المغول، حول وضع المدينة وأهلها، كمقياس للحالات المشابهة.

فقد نصّت الفتوى على أنّ وقوع هذه المدينة في يد سلطة تعادي بتصرفاتها الشريعة يجعل لها وضعاً وسطاً، فلأنّ أهلها مسلمون فهي ليست دار حرب، ولأنّ حكامها خارجون على الشرع فهي ليست دار سلم، بالتالي فإنّ لها وضعاً خاصاً، فهي تصلح كمجال للعمليات القتالية ضدّ السلطة الخارجة عن الشريعة، وعلى أهلها بذل الجهد للجلاء عنها وعدم طاعة حكامها أو مدّ يد العون لهم، إلا من لم يستطع ذلك. ويعامل فيها من ينحاز للشريعة بما يستحق، وفي المقابل فإنّ من يرغب عن الشريعة من حكامها ومن يعينهم يعامل بما يستحق، وفي نص آخر مكتوب "يقاتل بما يستحق".

إذن ففي ذلك الوضع المعقد وضعت حدود تبين من يمكن تصنيفه كمنحاز للإسلام، وبالتالي كمجاهد ثم كشهيد لو قتل، ومن ليس كذلك.

ولأنّ من سمات الفكر المتطرف دينياً فصل النص عن سياقه التاريخي، ولأنّ فتوى ماردين لم تعد ابنة زمانها ومكانها فقد كان من الطبيعي أن تتحول إلى "حصان طروادة" لأصحاب الفكر الجهادي المتطرف في عصرنا الحالي لشرعنة تسببهم في سقوط ضحايا مدنيين، فهؤلاء الضحايا هم إمّا أعوان لـ"الحكام الطواغيت"، - ويتمّ التوسع في هذا الوصف ليشمل موظفي الدولة وجنود الجيش والشرطة والفئات العرقية أو الدينية المعروف تأييد معظمها للنظام الحاكم في بعض الأحوال - أو هم شهداء إمّا

15- ابن تيمية - فتوى أهل ماردين - دار الإفتاء المصرية - فتوى رقم 3757

16- د. محمد سهيل طقوش - تاريخ المغول العظام والإيلخانيين - ص273-232 - الطبعة الأولى - دار النفائس.

لما يحتمل من ميل بعضهم فكرياً لفكر المعسكر المتطرف نفسه، أو لاعتبارهم بمثابة "دروع بشرية" تتمترس خلفها الأنظمة.

إذن، فخلاصة ما سبق أنّ المفهوم الديني البسيط للشهادة قد نالته أيدي الصراعات السياسية بالتشويه والتعقيد، كلّ طرف حسبما يخدم مصالحه وتطلعاته وقناعاته. منذ بداية الفتنة الكبرى وحتى عصرنا هذا، سواء كان ذلك بحسن نيّة أو بسوء نيّة، حتى وإن كان ذلك باستدعاء فتوى عمرها أكثر من 600 سنة. هذا عن العوامل السياسية، فماذا عن تلك النفسية؟

العوامل النفسية المؤدية لتشويه مفهوم الشهادة:

منذ سنوات، قال الكاتب الدكتور أحمد خالد توفيق في إحدى ندواته: إنّ من الحيل التي يهرب بها الناس من واقعهم المؤلم هو "النوستالجيا" أو الحنين المفرط إلى الماضي.

من هذا المنطلق تخرج الصورة الذهنية للشهادة عند قطاع كبير ممّن يتناولونها حديثاً وتفكيراً كغاية في حدّ ذاتها لا مجرد حدث وارد الوقوع للمقاتل/المجاهد. فالنوستالجيا لا تنظر في لُبّ الأشياء وإنما في الهالة المحيطة بها. (بالتأكيد الحديث هنا عن فئة معينة ممّن يطلبون الشهادة أو يتطلعون لها وليس عن الجميع، فالتعميم مرفوض).

هم يريدون الشهادة لذاتها، يريدون «الحالة» بغض النظر عن المقدمات أو العواقب أو الملابسات، لماذا؟

يضيق المجال هنا عن حصر كلّ أسباب ذلك لشدة تعقيد التفكير البشري، ولتباين الخلفيات الفكرية والثقافية، ولكن يمكننا أن نستعرض بعضها اعتماداً على بعض الخبرات العملية والمشاهدات الواقعية التي يتلقاها من احتكوا ميدانياً بنوعيات مختلفة من البشر في فترات الثورات والاضطرابات المسلحة. وألفت نظر القارئ إلى أنّ بعضها قد يبدو طفولياً أو غير ناضج، ولكنها تمثل أمراً واقعاً بالفعل.

فمن ناحية ينظر البعض للأمر باعتبار أنه «انتحار شرعي» - والحديث هنا عن ذوي الأفكار أو الميول الانتحارية[17] - حيث يصل بعضهم إلى مستوى من فقدان الرغبة في الحياة يجعل من المحاذير الدينية الحاجز الأخير - الواهي أحياناً - الذي يمنعهم من ارتكاب فعل الانتحار.

بالتالي فإنّ بعض هؤلاء يحاولون التحايل على الأمر بالتفكير في الشهادة كمخرج شرعي من هذا المأزق، فكلّ ما يحتاج إليه هو معركة يتصدر هو صفوفها الأمامية ليتعرّض لإصابة قاتلة، وبالتالي لينال الشهادة. بالتأكيد هذا تفكير شديد السطحية، ولكننا نتحدث عن شخص بلغ من رفض الحياة درجة فقدان المنطق العقلاني.

ومن ناحية ثانية فإنّ البعض الآخر يعتبر أنّ الشهادة هي بمثابة «تطهير» له أو لنقل «هي خروج آمن من حساب الآخرة». أتحدث هنا عن ذلك الشخص -الشاب غالباً- الذي يشعر دائماً بتأنيب الضمير من تقصيره في العبادات أو ارتكابه بعض المحرّمات الدينية، وخوفه من الحساب الأخروي، وإشفاقه ممّا يقرأ أو يسمع عن أهوال حساب يوم القيامة، مقابل ما

17- د. ماجد موريس إبراهيم -الإرهاب. الظاهرة وأبعادها النفسية - ص255وص259 -الطبعة الأولى - دار الفارابي

يتلقى من معلومات عن أنّ الشهيد يدخل الجنة بلا حساب، بالتالي يكون المخرج هو أن تنتهي حياته شهيداً ليكون قد ضمن حسن الخاتمة ودخول الجنة بلا حساب.

كذلك فإنّ هناك ذلك الشخص الذي يشعر بالانفصال والاغتراب18 عن مجتمعه أو محيطه لأسباب تتنوع بين مادية وفكرية واجتماعية...إلخ، ويريد أن يحصل على ما يعتقد أنه الاحترام والتقدير اللائق به، فما دام لم ينله في حياته فسوف يتلقاه بعد الموت. بالتالي نحن أمام شخص فشل في بناء حياة مشرّفة، فهو يبحث عن موت مشرّف. ومن ناحية أخرى فإنّ بعض المنتمين لتلك الفئة يضيفون لـ«رغباتهم» الرغبة في إثارة ندم من يحبهم أو يرغب في الحصول على اهتمامهم أنهم لم يقدّروا وجوده بينهم. وهو هنا يتشابه أحياناً مع النوع الأول -الانتحار الشرعي- فيما يتعلق بدافع «إثارة الندم»19.

خلاصة القول هنا إنّ قيمة الشهادة لم يتوقف تعرضها لما يمكننا وصفه بـ«ليّ عنق الحقيقة» نتيجة لعوامل مادية سياسية أو فكرية مذهبية فحسب، بل لقد أدّت الألاعيب النفسية الداخلية بكلّ ما فيها من تعقيدات دوراً كبيراً في ذلك التعقيد.

خاتمة

السياسة، والخلاف الفكري والمذهبي، والحيل النفسية، وغيرها، حاول كلّ منها أن يطوّع الشهادة كقطعة الصلصال اللينة لما يتلاءم معه، فلا هي أطاعته ولا هي بقيت على بساطتها، كقصة الغراب الذي حاول تعلم مشية الهدهد فلا هو تعلمها ولا هو تذكّر مشيته.

ما الحل؟ يطول الحديث في هذا الشأن، ولكنه يبدأ بردّ الأمر إلى قواعده، بإزالة الشوائب التي أضافتها تصارعات السياسة وتيارات الفكر حتى تبدو الصورة واضحة كما كانت في البداية، ثم بفصل كلّ حالة وفرضية على حِدة وتقليبها من مختلف الزوايا لتصنيفها و- قدر المستطاع- تجنّب أيّ لبس قد يتعرض له البعض بشأنها.

كذلك فإنّ فكرة الجهاد، وما يترتب عليها كالشهادة، يجب أن تخرج من أسر قياسها على نصوص وفتاوى ترجع لمئات السنين لزمن غير الزمن وأرض غير الأرض وناس غير الناس، وأن يتمّ تناولها بشكل ملائم لمتطلبات الحياة المعاصرة، خاصّة وأنّ صور الفهم الخاطئ لها غالباً ما تسيء للتطبيقات العادلة للجهاد والاستشهاد في حالات المقاومة الشرعية -أخلاقياً وقانونياً- لمحتل أجنبي أو معتدٍ خارجي.

وعلى عاتق كلٍّ من علماء النفس والدين يقع عبء إخراج الاستشهاد خارج نطاق الحيل الدفاعية النفسية، وهو أمر تتطلبه السلامة النفسية للفرد، والأمن العام للمجتمع.

باختصار، من المستحيل على طرف واحد أن ينفرد بالتعامل مع مشكلة ابتذال وتعقيد مفهوم الشهادة. فإن كانت هذه أعراض، فإنها ليست لمرض واحد، وإنّما لما يوصف طبّياً بـ«المتلازمة»، حيث تتفق عدة أعراض يرقى كلٌّ منها لمستوى المرض

18- المرجع السابق- ص 257

19- المرجع السابق - ص 253

تحت مظلة مرض أكبر، بالتالي فإنّ الأمر يفوق إمكانيات صاحب التخصّص الديني أو النفسي أو التاريخي وحده، ويحتاج إلى كلّ هؤلاء للتصدي لتلك الظاهرة.

لائحة المراجع

- القرآن الكريم.
- إبراهيم ماجد موريس - الإرهاب..الظاهرة وأبعادها النفسية-الطبعة الأولى – دار الفارابي
- ابن كثير-البداية والنهاية- -تحقيق سهيل زكار-الطبعة الأولى-دار صادر
- ابن تيمية-فتوى أهل ماردين-دار الإفتاء المصرية-فتوى رقم 3757
- أبوالخير سليم صبري -تاريخ مصر في العصر البيزنطي- طبعة سنة -2009عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية
- أبوخليل شوقي -أطلس القرآن- الطبعة -16 دار الفكر
- إسبوزيتو جون لويس -الخطر الإسلامي خرافة أم حقيقة- - ترجمة د.قاسم عبده قاسم-الطبعة الأولى-المركز القومي للترجمة/مصر
- جيرار باتريك – ملحمة قرطاج – دار ورد
- خشبة دريني -الإلياذة-دار الهلال
- دلّو برهان الدين -جزيرة العرب قبل الإسلام- الطبعة الأولى-دار الفارابي
- ديفيز ستيفين -بابوات مصر..البابوية القبطية المبكرة- ترجمة مجدي جرجس – الطبعة الأولى-المركز القومي للترجمة/مصر
- رايت لورانس -البروج المشيدة- دار كلمات عربية
- عمارة محمد -تيارات الفكر الإسلامي-دار الشروق
- مانيتون السمنودي-الجبتانا..أسفار التكوين المصرية--تحقيق علي علي الألفي-الطبعة الأولى-دار روافد
- مراد سعيد -الفرق والجماعات الدينية في الوطن العربي قديمًا وحديثًا- طبعة سنة -2007عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية
- مدحت محمود -مصر القبطية..المصريون يعمدون بالدم- الطبعة الأولى-المجلس الأعلى للثقافة/مصر
- نورالدين عبدالحليم -الديانة المصرية القديمة..المعبودات-- الطبعة الأولى-دار الأقصى
- الطبري-تاريخ الأمم والملوك- بيت الأفكار الدولية
- الطويل كميل -القاعدة وأخواتها- الطبعة الأولى-دار الساقي
- طقوش محمد سهيل -تاريخ العرب قبل الإسلام- الطبعة الأولى-دار النفائس
- طقوش محمد سهيل – السيرة النبوية الشريفة- -الطبعة الأولى-دار النفائس
- طقوش د.محمد سهيل -تاريخ المغول العظام والإيلخانيين- دار النفائس
- مجلة البحوث الإسلامية-العدد الحادي والأربعون - الإصدار: من ذو القعدة إلى صفر لسنة 1414هـ 1415هـ>البحوث>الشهادة في سبيل الله في الكتاب والسنة>أنواع الشهداء- الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء-السعودية
- إسلام ويب-مركز الفتوى-فتوى رقم -34588التصنيف: تعريف الشهيد- 8 يوليو 2003

الجِهاد والشهادة:
سؤال الحقيقة أو مدخل إلى المقدّسات «الشاردة»

الأسعد النجار

«رُئي أبو سفيان صخر بن حرب وقد وقف على قبر حمزة بن عبد المطلب، وهو يقول: رحمك الله يا أبا عمارة، لقد قاتلتنا على أمر صار إلينا».

تحدّث الشاعر الفلسطينيّ الفذّ محمود درويش عن الموت في واحدة من أخريات قصائده، فوجد نفسه يتساءل في ثنايا نصّه الشعريّ عن فحوى الحقيقة: «ما الحقيقة»؟ ولعلّه قد أدرك ببصيرة الشعراء وبملازمته ـ باعتبار هُويّته الفلسطينية ـ لتجربة الـ«القتل» المتكرّر أنّ موتَ المرء يحمل بيْن طيّاتِه بشكل ما مساءلة للحقيقة في أبرز معانيها: حقيقة الحياة وحقيقة ما بعد الحياة. وتزداد تلك المساءلة حدّة كلما تقدّم بنا الخطوُ نحو دائرة «الموت المشتهَى»، أيْ الدائرة التي تضعنا أمام عتبات مفهوم جوهريّ يمثل في واقعنا الراهن حارقاً حادّاً، وهو مفهوم» الشهادة «. والشهادة بالنسبة إلى طالبيها ـ وأعدادهم اليوم في تزايد يلفت الانتباه حقّاً ـ هي برزخ يصل بيْن فضاءين أوّلهما دنيويّ معيش يكاد يُختزلُ في مفهوم «الجهاد»، وثانيهما أخرويّ مُتخيّل يزخر في أذهان أصحابه بشتى ألوان النعيم.

«الجهاد» و«الشهادة» مقولتان لسنا نرى من بين المقولات الفكرية والسياسية قديمِها وحديثِها ما يُماثلهما خطورةً ونفاذاً، ومردُّ هذه الخطورة وهذا النفاذ ما يُلاحظُ اليوم بمنتهى اليُسر من طاقات تجييشـيّة لا محدودة تختزنها كلُّ مقولة منهما، إذ لا يكاد يخفى على أحد من الدارسين المهتمّين بقضايا الدّين وبتفاصيل الشأن السياسيّ القائم أنّ عشرات الآلاف من الشباب المسلم إنّما أسلمَ نفسه للشبكات الجهادية المنتشرة هنا وهناك، لأنّه قد فشل في النهاية في مقاومة «سحر» الجهاد المقدّس و«جاذبية» الشهادة المنشودة. وبقدر ما تختزن المقولتان من خطورة وفاعليّة فإنّ الباحث المعاصر الذي يروم مقاربتهما بالدرس والتحليل سرعان ما يجد نفسه وقد انغمس في كمّ هائل من المفاهيم والمعطيات والوقائع المتداخلة حدّ التشابُك. فحيثما يُولِّ نظرَه يلْقَ حواليْه صعوبات جمّة تستدعي منه في كلّ حين مزيداً من الدقّة والضّبط والتّمحيص. لذلك ارتأيْنا في هذه الدّراسة أن نوجّه جُلَّ اهتمامنا إلى بدايات تشكّل مقولتيْ «الجهاد» و«الشهادة» على الصيغة التي نراها الأقرب إلى التوظيف العقائديّ/السّياسيّ الرّاهن. فاخترنا من خطّ البدايات نقطة بعيْنها هي اللحظة التاريخيّة التي شهدتْ مقتلَ الخليفة عثمان بن عفان بعد حصار لدارِه بالمدينة دام ما يُناهزُ الأربعين يوماً.

اخترْنا هذه اللحظةَ دون غيرها بالنظر إلى جملة من العوامل التي يمكنُ توضيحُها في النقطتيْن التاليتيْن:

أوّلاً: دشّنتْ واقعة مقتل الخليفة الثالث مرحلة جديدة في تاريخ الدولة الإسلامية الفتيّة، أباح فيها مسلم لنفسه ـ **تحت غطاء الجهاد** ـ أن يقتُلَ مسلماً. وقدْ تمَّ هذا بعيداً عن الإطار التشريعيّ العامّ الذي يضبط فِعْلَ القتل[1] أيْ أنّ بوصلة «الجهاد» قد تغيّر مسارُها تغيّراً مصيرياً، فبعد أن كان منذ الفترة النبوية يسير في اتجاه واحد (مسلمون ـ غير مسلمين) اتّخذ له ابتداء من «يوم الدار»[2] اتجاهاً ثانياً (مسلمون ـ مسلمون). ونظرةٌ سريعةٌ إلى مُجريات الأحداث في تفاصيل واقعنا الراهن ستؤكد لنا حتماً أنّ هذا الاتجاه الثاني قدا غدا اليوم نهجاً رئيسيّاً يتحرك بين جانبيْه فعلُ «الجهاد»، **بما يعني أنّ واقعة مقتل عثمان بن عفّان كانت في عمقها حدثاً مثقلاً بمشاغل لحظته التاريخية الحاضنة، وبالقدر ذاته ستكون لحظة حُبلى بمشاغل الأجيال اللاحقة من المسلمين في مختلف الأمصار**. إنها مثلما يرى المفكر هشام جعيّط «حدث كبيرٌ وخطيرٌ في تاريخ الإسلام الأولي له عواقبُ لا تُعدّ ولا تُحصى، الحدث المؤسّس لانشقاق الأمّة وانقسامِها النهائي»[3].

ثانياً: إنّ المتأمّلَ في وقائع «يوم الدار» وما حفّ بها من أعمال وأقوال سيُلاحظ دون جُهد أنّ استحضار المؤرخين القدامى لهذه الوقائع - وإن تفاوت تفصيلاً وإجمالاً وتصريحاً وإضماراً - كان في مطلق الحالات استحضاراً قلّما كفّ عن الإحالة إلى فضاء «المقدّس». وليس من باب المبالغة في شيء أنْ نقول إنّ «المقدّس» يكاد يخترق النصوص المؤرِّخةَ لحادثة مقتل عثمان من جميع أطرافها، وإنّه يوشكُ أنْ يثوي خلف كلّ سطر من سطورها. ومن أجل هذا رأينا أن نبني مقاربتنا لمفهوميْ «الجهاد» و«الشهادة» على استقصاء مختلف العلاقات القائمة بيْن هذيْن المفهوميْن المَرْكزيّيْن وما ارتبط بهما من مقولات ومفاهيم حافّة. وقدْ رسمْنا لهذه المقاربة هدفاً جوهريّاً هو ملامسة ما يطوف بحادثة مقتل عثمان من أسئلة وإشكاليات ملامسة نريدها أن تكون مدخلاً مُساعداً على إعادة النظر في جملة من المقولات التي ارتدتْ اليومَ لبُوسَ البديهيات، وغدتْ مغذّياً أساسيّاً لنزعة تكفيريّة ما انفكتْ تنجح في استقطاب آلاف العقول والزجّ بها في أتون العنف القاتل.

من بين جملة المقولات الحافّة بمفهوميْ «الجهاد» و«الشهادة» الماثلة مثولاً بيّناً في وقائع «يوم الدار» اخترنا تركيز الاهتمام على مقولتيْن أساسيتين: هما مقولتا «الدم» و«الصّحبة».

1 - الدّم المباح/الدّم الحرام: هل كان «الناقمون على عثمان» والقادمون إلى المدينة من مصر والعراق لمناظرة خليفة المسلمين بدْءاً ولمواجهته وتصفيته جسدياً في مرحلة لاحقة ينظرون إلى أعمالهم تلك باعتبارها فعلاً جهادياً؟

يقول الطبري في تاريخه: «لمّا كانت سنة أربع وثلاثين كتب أصحابُ رسول الله، بعضهم إلى بعض: أن أقْدِموا إن كنتم تريدون **الجهاد** فعندنا **الجهاد**، وكثر الناس على عثمان ونِيلَ منه»[4]. ويمكننا أن نخرج من هذا القول بملاحظتيْن هامّتيْن:

1- جاء في صحيح البخاري: «قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ: لا يحلُّ دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنّي رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفسُ بالنفس والثيب الزاني والمفارق لدينه التارك للجماعة.» انظر، البخاري، أبو عبد الله، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق بيروت، 2002، ص 1701. ولمزيد من التوسّع في موجبات القتل وضوابطه انظرْ: العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث القاهرة، 1987، ج 12، ص ص 209، 213

2- أُطلق هذا الاسم على طول الفترة التي حوصر فيها عثمان بن عفان، والتي انتهتْ بمقتله

3- انظرْ، جعيّط هشام، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، 2000، ص 119

4- انظرْ، الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، بيت الأفكار الدولية، الأردن، ص 757

- أمّا الملاحظة الأولى فهي استعمال مصطلح «الجهاد» في خضمّ التأريخ لواقعة مقتل عثمان. نعمْ كان هذا الاستعمالُ محتشماً غير متواتر، لكنّه في الوقت ذاته قد سجَّلَ حضوره في مصنفات المؤرّخين القدامى. وهذا يعني إقراراً واعترافاً بشكل ما بمشروعية الحديث عن «جهاد» في مقام يكون فيه المتنازعان مسلمَيْن. وبمثل ذاك الاحتشام نجد المصطلح ذاته وقد سيق على ألسنة بعض المفكرين المعاصرين[5] الذين اتخذوا «الفتنة الكبرى» مداراً لاهتماماتهم على غرار طه حسين وهشام جعيّط. **ونلمسُ من خلال هذا التردّد في استعمال لفظة «الجهاد» ضرباً من الرفض الساكن في أعماق اللاشعور لدى النخبة المثقفة قديمها ومعاصرِها للانزياح الناشئ في مدلولات تلك اللفظة. إنّها الخشية من أن يكون الجهاد بالمدارات الجديدة التي يرومِ وُلوجَها مدخلاً لحروب أهلية يقتتلُ فيها المسلون ويبيحُ فيها بعضهُم قتل بعض.** ولا يفوتُنا في هذا السياق أن نشيرَ إلى أنّ دم عثمان بن عفان لن يكون أول دماء المسلمين المُراقة في ساحة صراع يكون فيها الغريمُ مسلماً. فذِكرَى حروب الردّة غيرُ بعيدة، وفيها أمَر خالد بن الوليد بقتل مالك بن نويرة رغم إقامته الصلاةَ وإقرارِه بأركان الديانة الإسلامية مستثنًى منها ركنُ الزكاة. والسيرةُ النبويّة تحتفظ لنا بحادثة قتل أسامة بن زيد لرجل من بني جهينة رغم إقراره بالتوحيد، وما تعرَّض له إثر هذه الحادثة من تأنيب شديد من قبل الرسول صلى الله عليه وسلم. غيْر أنّ ما يجعل مقتل الخليفة الثالث حدثاً مفارقاً لما سبقه متمايزاً عنه هو غيابُ كلّ لبْس من شأنه أن يجعل الصورة ضبابيّة غائمة، المشهدُ ههنا واضحٌ بَيِّنٌ: عددٌ كبيرٌ من مسلمي الأطراف ومعظمُهم من ذوي السابقة في الإسلام والبلاء الحسن فيما سبق من معارك المسلمين ضد الرّوم والفرس يُترجِمون طعونهم الكثيرة على خليفة المسلمين إلى حركة منظّمة تنتهي بحصارٍ مشدّد فاغتيالٍ صريحٍ لا أثرَ فيه لشُبْهة الخطأ أو الالتباس.

هل كان الطبري وهو يَسمُ هؤلاء الثائرين بـ«المنحرفين عن عثمان» يستشعر بأنّ هناك انحرافاً خطيراً آخذاً في التشكّل؟ نميلُ إلى الإجابة بـ«نعم»، فالمدقّق في تأْريخ الرّجل لوقائع سنتيْ 34 هـ و35 هـ لن يخطئَ بأيّة حال نبرة تعاطفه مع الخليفة المنكوب، الخليفةِ الذي بَدَا مستنكراً بشدّة مجابهته بالقتل من قبل الناقمين عليه، والحالُ أنه مسلم لم يبدر منه ما يحلّ سفك دمه. يقول فيما رواه الطبري: «اللهمّ اكفني طلحة بن عبيْد الله فإنه حمل عليّ هؤلاء وألّبهم، والله إنّي لَأرجو أن يكون منها صفراً وأنْ يُسفك دمُه. **إنه انتهك مني ما لا يحلّ له.** سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - يقول: «لا يحلّ دم امرئ إلا في ثلاث: رجل كَفَر بعد إسلامه فيُقتل، أو رجل زنى بعد إحصانه فيُرجَم، أو رجل قتلَ نفساً بغير نفس». **ففيمَ أقتلُ؟**[6]

فيمَ أُقتلُ؟ هو سؤالُ الحقيقة الضائعة في دروب لطالما اختلط فيها العقائديّ بالسياسيّ، سؤالُ ما لا يُحصى من القتلى الذين فارقت أرواحُم أجسادَهم دون أنْ يجدوا تفسيراً يبرّرُ سبب قتلهم، سؤالُ الدم المسفوك لمجرّد الاختلاف في المعتقد والتباين في فهم مقاصد الدين ومقتضياته.

بكثيرٍ من الإطناب خاض المؤرخون القدامى في نقل الجزئيات الدّقيقة المرافقة لمقتل عثمان. ولئن اختلفت الروايات[7] بينهم

5- انظرْ، جعيّط هشام، المصدر نفسه، ص 109. وانظرْ أيضاً، حسين طه، الفتنة الكبرى، ج1، عثمان، دار المعارف مصر، ص 141

6- انظرْ، الطبري، المصدر نفسه، ص 773

7- للاطلاع على مختلف الروايات المتصلة بـ«يوم الدار» انظرْ، ملحم عدنان محمد، المؤرخون العرب والفتنة الكبرى، دار الطليعة بيروت، 2001، ص ص 83، 175

اختلافاً بلغ حدّ التضارب في بعض الأحيان فإنّها تضافرتْ في النهاية لترسم مشهداً قاتماً، كلُّ لحظة فيه تختزن طاقاتٍ عنفيّةً هائلةً ستنفجرُ تباعاً مع الأجيال اللاحقة من المسلمين وصولاً إلى لحظتنا الراهنة. إذْ لم يسلم الخليفة وأهله أثناء الحصار من التجويع كما مُنعوا الماءَ، وقبيْل القتل أحرقت أبواب الدار ورُجم عثمانُ بالحجارة حتى أُفقِد الوعي. وساعةَ الاقتحام طعِن بالمشاقص حدّ الموت. ولم يكن الاغتيالُ خاتمةَ المشهد بل تلتْه عمليّات نهب في محيط الدار، وأعقبَ ذلك امتناع عن الدفن، ربما تواصل حسب بعض الروايات ثلاثةَ أيام.

لسنا نستبعد في الحقيقة أن تكون الوقائع المرويّة قد أحيطت عن قصد بهالة من المبالغة قصد تكريس صورة الإمام/الضحية في المخيال الجماعيّ. غير أنّ الثابت لديْنا هو أنّ ما حصل لعثمان في أيامِه الأخيرة كان انتهاكاً حقيقيّاً للحرمة المقدّسة لدمِ المسلم. **هذه الحرمة التي دافع عنها الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ أثناء حياته بضراوة، لأنّه كان يعلم بحكمة النبيّ وبفطنة السياسيّ أنّ استمرارية الدولة الفتيّة لا يمكن أنْ تُضمن إلا إذا ضُمِنتْ الأنفسُ والدماءُ.** ومكمنُ الخطورة فيما وقع خلال السنة الخامسة والثلاثين للهجرة أنّ قتلةَ عثمان - أو لنقلْ جزءاً هامّاً منهم - كانوا على يقين وهم يمارسون فعل القتل بأنهم يمارسون عملاً جهاديّاً، به ينقذون ما انفصم من أواصر الدين ويفتقون الرّتق الذي أحدثه الخليفة بما خالف به الرسولَ والشيخيْن قبله، **هي الحقيقة إذن تضيعُ مجدّداً بين قاتل يَقتلُ وقدْ ملأه يقين «المجاهد» يسْعى في سبيل إعلاء راية الدين، ومقتول يُقتلُ وقد ملأه يقينُ «الشهيد» الذي لا تفصله عن الجنّة سوى طعنة سهم يتلقّاها صدرُه.**

2 - **الصّحبة: صمتُ المستقبل:** هل كان لدى صحابة رسول الله المستقرّين في المدينة أو الوافدين إليها مع الناقمين على الخليفة وعيٌ، ليس بدقّة اللحظة التاريخية التي يحيكون نسيج أحداثها فقط، بل أيضاً بفارقية تلك اللحظة ومصيريّتها بالنسبة إلى مستقبل الدولة الإسلامية الناشئة؟

قبل الشّروع في مقاربة هذه الإشكالية يبدو من الضروريّ أن نوضّح أنّ الحديث عن الصحبة النبويّة في السياق الذي نحن بصددِه يستدعي بالضرورة تمييزاً بين ثلاثة أضرب من الصحابة شاءت وقائع «يوم الدار» أنْ تجمعهم في فضاء طالما صُبغَ بلون القداسة، وهو مدينة رسول الله.

يضمّ الضربُ الأول صحابة من الرّعيل الأول كان لهم فضل السّبق في الإسلام من غير أنْ يتَمتعوا بسند قبليّ يشدّ أزرهم أيام المحنة في مكة. وتتبادر إلى الذهن ههنا أسماء كلٍّ من عبد الله بن مسعود وأبي ذر الغفاري (وكلاهما مات أثناء خلافة عثمان) وعمار بن ياسر. والمصادرُ تكاد تُجمع على دور هؤلاء في تأليب الناس على عثمان في المدينة أو خارجها تأليباً يُصور في معظم الأحيان باعتباره صادراً عن أنفس لا همّ لها سوى إرضاء الله والذود عن صفاء دينه ونقاوته.

أمّا الضربُ الثاني فيضمّ أيضاً صحابة من ذوي السابقة في الإسلام مع مجْد قبليٍّ تليد ومكانة اجتماعية مرموقة. نذكر في هذا السياق عليّاً وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف. إننا نتحدث عن نخبة قريش المعنيّة بالشأن السياسيِّ العامِّ والمعنيّة أكثر من ذلك بكرسيّ الخلافة ذاته.

ويضمّ الضرب الثالث من الصحابة أولئك الذين طوّحتْ بهم الفتوحات في الآفاق والتخوم، فاستقرّوا في الكوفة والبصرة ومصر، وأعادتهم إلى المدينة معارضتُهم لسياسة الخليفة وثورتهم ضدّ ما رأوا فيه انحرافاً في مجريات تلك السياسة. **إنهم صحابةٌ حَملهم «جهاد» الخارج إلى أطراف الدولة الإسلامية وأعادهم «جهاد» الداخل إلى مركزها**. ومن بين هؤلاء تذكر المصادر أسماء كثيرة من بينها صعصعة بن صوحان وحكيم بن جبلة وعبد الرحمن بن عديس البلوي.

نتحدّث إذن عن نسيج معقّد متشابك. ولا بدّ من الانتباه، إن نحن رُمْنا تفكيكَ خيوطِه، إلى أنّ ما يُعرضُ في واجهة الأحداث من وقائع وأقوال إنّما يخفي خلف الستار تفاصيلَ ودقائق ومراكمات أثّرتْ بشكل مصيريّ في التطوّرات الحاصلة. نعم ينبغي الانتباهُ إلى جزئيات من قبيل إساءة عثمان إلى عبد الله بن مسعود بالقوْل والإيذاء الجسدي مِن على منبر الرسول، وقريبٌ من هذا السلوك ما وقع مع عمار بن ياسر الذي دُعي به فضُرب حتى أغشيَ عليه. **أهو باب الاعتداء على مقتضيات «الصحبة النبوية» وقدسيّتها وقد أشرعهُ الخليفة ذاتُه فلم يتأخر في أن يُطبق عليْه بأسوأ ما يكون الإطباق؟**

ومن التفاصيل الهامّة أيضاً القرارُ الجريء الذي اتخذه الخليفة بإحراق الصحف التي خُطّ فيها القرآن وحملِ الناس على مصحف واحد. دون أن ننسى ونحن بصدد استعراض بعض الجزئيات الفاعلة في المشهد أنْ نشير إلى أنّ عثمان قدْ أنقص عطاء عائشة مقارنة بما كان يعطيها عمر بن الخطاب، مثلما أنقص أعطية صحابة آخرين.

لسنا في الحقيقة نريد أن نتقصّى تفاصيل سياسة عثمان في إدارة الحكم، فالمصادر والدراسات تُغْنينا عن هذا الجهد، لكننّا على يقين من أنّه بمثل هذه التفاصيل الثاوية خلف الستار يزداد المشهدُ وضوحاً، وتزدادُ مقاربتنا له متانة ودقة. والحقّ أنّ تفكيكَ النسيج المتشابك الذي أشرنا إليه آنفاً يدعونا إلى الوقوف على النقاط الثلاث التالية:

أ ـ تُمثّل واقعةُ مقتل عثمان بن عفّان في اعتقادِنا الحدثَ المدشّن لانفجار مفهوم «الصحبة النبوية». **إننا بإزاء انحدار حقيقي بهذا المفهوم من آفاق المقدّس التي وشّحتها آيات القرآن ووقائع السيرة المحمّدية إلى دائرة الدنيويّ التي رسمتْ حدودها أحداث دمويّة رُفع فيها السّلاحُ وسَفَك خلالها الصحابةُ دماءَ بعضهم بعضاً**. سنلاحظ بلا شكّ أنّ نخبة قريش مِن أصحاب رسول الله قد التزموا الحياد وأسلموا بشكل ما «خليفتهم» و«أخاهم في السابقة» إلى الغاضبين، كي يمارسوا ضدّه ما كنا ذكرنا من أصناف التعذيب والدمويّة.

أمّا أن يكونَ عليّ وطلحة والزبيرُ وابنُ عوف وغيرُهم قد وقفوا موقف الحياد السلبيّ أمام رمز الخلافة وهو يتهاوى، فهذا بيّنٌ جليٌّ، وتحدّث فيه جلُّ الدّارسين الذين اهتموا بأحداث الفتنة، لكن **ما لم يقع التركيزُ عليْه فيما مررنا به من قراءات هو أوّلاً صمتُ الصحابة على انتهاك قدسيّة المكان، فمدينةُ نبيّهم كانت تُحاصر واللغطُ قد بلغ حرمَ مسجدِه، وهو ثانياً سكوت ذوي السابقة على حدث خطير آخر تمثّل في إزاحة عثمان عن إمامة الصلاة وتعويضه بأحد الوافدين إلى المدينة من الغاضبين. إنّ رمزيّة إمامة المسلمين في الصلاة بقدر ما توهّجت وارتفع بريقها في حادثة مرض الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وتفويضِه أبا بكر مهمة الإمامة، نراها في واقعة «يوم الدار» وقدْ خفتَ توهّجها وضاعتْ دلالاتها.**

ب ـ لن يتأخّرَ كثيراً ظهورُ التداعيات الخطيرة لما وقع. والحقُّ أنّ هذه التداعيات سوف تسير في اتجاهات متعدّدة، وسوف تضعنا أمام جملة من المفارقات والتناقضات. فما أسرع أن نرى مَن كان مِن الصحابة مستقيلاً أو معارضاً صريحاً لعثمان وقد تحوّل إلى مناصرٍ يطالبُ بدم القتيل ويرفع السلاح من أجل القصاص لذاك الدمِ المسفوك. بهذا المعْنى ستكون واقعة الجمل (36هـ) حدثاً سياسيّاً يحملُ في عمقه انقلابا بيّناً في الأدوار التي اضطلع بأدائها عددٌ من الصحابة. فطلحةُ المناوئ لعثمان، والزبير المكتفي أثناء الحصار بإرسال ابنه عبد الله للمساهمة في حماية الخليفة المهدَّد، كلاهُما سيغدو زعيماً لحربٍ فاتكةٍ، بوصلتُها المطالبة بردّ الاعتبار إلى الدّم الذي أريق دون وجه حق. وبالمقابل سيجد عليّ نفسه وقد تحوّل مِن أكثر الصحابة نصرة لعثمان إبّان محنته إلى أكثرهم دفاعاً عن قاتليه. **ولسنا نملكُ لتفسير هذا الانقلاب في المواقف والأدوار[8] إلا التأكيدَ على أنّ ما كان يُحرّك الأحداث حقاً هو خضوعها لمقتضيات السياسة ومنقلباتها. إنّه الدنيويّ بما يحمله من نسبيّة وتحوّل يتدخّل باعتباره الفاعلَ الرئيسي ويصبغ على الوقائع ألواناً تزداد قتامة، لأنه لن يتوقف عن السّير بها نحو مزيد من القتل والدماء، قتل المسلمين بعضهم لبعض. وغيرُ بعيد عن هذا سنرى قَتَلَةَ عثمان[9] وهم يشكّلون لاحقاً نواة صلبةً لتوجّه عقائدي وسياسي لن يكفّ عن استقطاب عدد متزايد من المسلمين الذين يروْن في حدّ السيف سبيلاً إلى معالجة الاختلاف، وليس خوارجُ القرون الهجريّة الأولى إلا إحدى تعبيرات هذا التوجّه.**

ج - نختم هذا العنصر بالإشارة إلى أنّ الصراع الدمويّ الذي قام بين المسلمين عقب مقتلِ عثمان قدْ اختُزلَ رمزيّاً من خلال مشاركة أبناء الرّعيل الأول من الصحابة في مُجريات أحْداث «يومِ الدار»، ففيما رأينا عبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمر والحسنْ والحسيْن يذودون عن خليفتهم، وجدنا محمد بن أبي بكر ومحمد بن حُذيفة يشاركان بشكل فعّال في عمليّة القتل ذاتها. **إنّ هذا الانقسام في صلب الجيل الثاني من صحابة الرسولِ ينبئ بشكل مبكّر عن انقسام أكبر سرعان ما سيطال جسد الدولة الإسلامية الناشئة فيُشتتها فرقاً وشيعاً متصارعة يحكم بينها حدّ السّيف.**

نروم في خاتمة هذا العمل أن نتناول بالنظر جزئية دقيقة أخرى نراها تحتلّ مكانة هامة في سياق ما نحن بصدده من تحليل للدّلالات الحافّة بمقولتيْ «الجهاد» و«الشهادة». يتعلّق الأمر بأخبار متناثرة في عدد غير قليل من مصنّفات القدامى ما يجمعُ بيْنها هو تركيزُها من جهة على ما ستؤول إليه روحُ عثمان بعد ما تعرَّضَ إليه الجسدُ من تنكيل وقتل، وسعْيُها من جهة ثانية إلى إيجاد ضرْب من المصالحة بيْن الأجيال اللاحقة من علماء السنّة وخليفتِهم الذي سُفِكَتْ دماؤُه وسط حالة من الصمت المتواطئ. ولنبدأ بذكر مثاليْن لهذا الضرب من الأخبار:

ـ الخبر الأول: رَوَى ابن الخيّاط في تاريخه: «حدّثنا يحيى بن أبي الحجاج أبو يعقوب الخاقاني قال: حدّثنا الجُريري عن أبي الورد بن ثمامة قال: أشْرَف عثمانُ فقال: أنشدكم الله هل تعْلمون أنّ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ كان على ثبير(جبلٌ

8- ممّا وجدناه يُعبّر تعبيراً دقيقاً عن الانقلاب في المواقف ما ساقه البلاذري في أنساب الأشراف: «وخرجتْ عائشة رضي الله تعالى عنها باكيةً تقول: قُتل عثمانُ ـ رحمه الله ـ فقال لها عمّار بن ياسر: أنتِ بالأمس تُحرّضين عليْه ثمّ أنت اليوم تبكينه». انظرْ، البلاذري أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، ج6، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت، 1996، ص187

9- نشير في هذا السياق إلى أنّ بعض المساهمين في قتل عثمان سيتحوّلون سريعاً إلى مطالبين بدمه. يقول محمد بن يوسف الكندي: «قال يزيد بن أبي حبيب: فلمّا دخلوا المسجد صاحوا: إنّا لسنا قتلة عثمان ولكنّ الله قتلَه. فلما رأى ذلك شيعةُ عثمان قاموا وعقدوا لمعاوية بن حديج. فكان أوّلَ مَن بايع على الطلب بدم عثمان». انظرْ، الكندي، محمد بن يوسف، ولاة مصر، تحقيق حسين نصار، دار صادر بيروت، ص 42

يقع بين مكة وعرفة) ومعه أبو بكر وعمر وأنا فتحرَّك بهم حتّى همّتْ حجارته أنْ تسّاقط فقال رسولُ الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ: اثبُتْ فإنّما عليك نبيّ وصِدّيق و**شهيد**. قالوا اللهمّ نعم. قال: شهدوا لي وربّ الكعبة».[10]

ـ الخبر الثاني: حدّثني أحمد بن هشام بن بهرام، حدّثنا يزيد بن هارون، أنبأنا فرج بن فضالة عن مروان بن أبي أميّة عن عبد الله بن سلام قال: «أتيتُ عثمان، وهو محصو، فقال حين دخلتُ عليْه: مرحباً بأخي، رأيتُ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ في هذه اللّيلة فقال لي: يا عثمان حصروك؟ قُلتُ: نعمْ. قال: أعْطشوك؟ قلتُ: نعم، فأدلى لي دلواً فشربْتُ منها حتّى روَيْتُ فإنّي لأجدُ بَرْدَ الماء بيْن ثدْيَيَّ وكتفيّ. ثمّ قال: إنْ شئتَ أفطرْتَ عندنا، وإنْ شئتَ نُصرتَ عليهم؟ فاخترْتُ أنْ أفطرَ عندهم.»فقُتلَ ذلك اليوم.[11]

إنّ هذيْن الخبريْن ـ وأمثالُهما في كتب المناقب لا يكادُ يحصيها العَدُّ- تَصْدر في اعتقادنا عن رؤية متكاملة عبّر من خلالها عددٌ هامٌّ من المصنّفين القدامى بمختلف مشاربهم وتوجّهاتهم(*) عمّا يشبه الاعتذار للخليفة عثمان لأنه في النهاية وعلى أرض الواقع وجدَ نفسه وحيداً معزولاً(**) في مواجهة قاتليه. هناك صورة أخرى أريد لها أن تنشأ عن ثالث الخلفاء، صورتُه في حضرة النبيّ الذي بَدا وكأنّه لم يتخلَّ ـ حتّى وهو ميّت - عن «صاحبه»، فنراه يمدُّ إليه من خلال الرّؤيا عوْناً من الثابت في اعتقادنا أنه انتظره طويلاً في داره المحاصرة دون أن يناله. ولعلّنا نميل إلى الاعتقاد بأنّ الروايات والأخبار التي نسَجَ بها المؤرّخون القدامى واقعة مقتل عثمان من بدايتها إلى نهايتها كانت في جوهرها روايات وأخباراً تُضمرُ فكرتيْن في غاية الأهميّة:

- الفكرةُ الأولى مفادُها أنّ الشهادة بما هي تكريمُ إلهيّ لا يمكن إلا أن تكون من نصيب عثمان، لأنّه جاهدَ وصابرَ طيلةَ حصاره، ولأنّه كذلك ـ وربما هذا ما سعى الأسلاف إلى تبليغه - آثَر أنْ يضحّي بنفسه وحيداً على أن يرى المدينةَ حوله وهي تشتعل بنيران حرب بيْن أنصاره والنّاقمينَ عليه. **أوَلسنا نلامسُ في العمق تعاطفاً مع القتيل ونبذاً للقتَلة ورفضاً قاطعاً لفعل القتل؟ إنها الرسالة العميقة التي نرى أنّ النخبة العالِمة من القدامى قد حاولوا أن يواجهوا بها موجات العنف المتكرّرة على أرض واقع قلّما خلا من الاضطرابات والفتن.** والسؤال الذي ليس بإمكاننا في هذا السياق أنْ نردّه هو: **أين الشبابُ المنساقُ اليوم خلْفَ دعوات التكفير والقتل مِنْ هذه الرسالة التي تشكّل فيما نرى ترجمة حقيقيّة لجوهر الدين الإسلاميّ الذي يرفض منذ البدء جميع أشكال الاقتتال الداخليّ؟**

- وأمّا الفكرة الثانيةُ التي نراها ثاوية وراء ظاهر الأخبار والرّوايات فهي العمل على تنزيه صحابة رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ من شُبهة التقصير والتخاذل. فنحن نلمس لدى معظم مؤرّخي «يوم الدار» سعياً خفيّاً إلى إخراج الأحداث

10- انظرْ، ابن خياط خليفة، تاريخ ابن خياط، تحقيق أكرم ضياء العمري، دار طيبة للنشر والتوزيع،1985، ص ص173،172

11- انظرْ، البلاذري، المصدر نفسه، ج 6، ص 201

* سنرى القاضي عبد الجبار المعتزلي يقول بعد أربعة قرون من موت عثمان: «وقدْ رُوي عن أصحاب الحديث أنّه صلّى الله عليه وسلم قال: ستكون فتنة واختلاف، وإنّ عثمان وأصحابه على الهدى». انظرْ القاضي عبد الجبّار أبو الحسن، المُغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمود محمّد قاسم، دار الكتب المصريّة، ج 20،القسم الثاني، ص 44

** يمكنُ استشعارُ شدّة وقع تخلّي الصحابة عن عثمان من خلال سياقات نصية كثيرة في مصنّفات القدامى، ونذكُرُ على سبيل المثال ما جاء في أنساب الأشراف من قول البلاذري: «كتبَ عثمانُ إلى معاوية أنْ أمدّني. فأمدّهُ بأربعة آلاف مع يزيد بن أسد بن كُرْز البَجَلي فتلقّاه النّاسُ بمقتل عثمان، فرجَع من الطريق، وقال: لو دخلتُ المدينة وعثمان حيّ ما تركتُ بها مُحتلِماً إلا قتلْته **لأنّ الخاذلَ والقاتلَ سواء**». انظرْ، البلاذري، المصدر نفسه، ج 6، ص 201

والوقائع إخراجاً يبدو من خلاله عثمان وكأنّه ليس فقط راضياً بمصيره بل إنّه ساعٍ إليْه قدْرَ جهده، لأنّه بمسعاه إلى الموت إنّما يسْعى إلى الشهادة التي وُعد بها من قِبَل النبيّ. **ولمّا كان الموت مقصدَ الخليفة ومبتغاه فإنّ صمت الصحابة سيغدو بشكل ما فصلاً حتميّاً لا تكتملُ رواية الأقدارِ إلا به، إنّه صمتُ المصغي إلى حكمة الله، والمتيقّن من أنّ الخليفةَ يُساقُ إلى قدرِه، حيثُ جنة الخلد.**

حاولنا على مدار الفقرات السّابقة أنْ نرصدَ بتأنٍّ ورويّة لحظة تاريخيّة شائكة تضرب في أعماق تاريخنا وتتراءى لنا غير معزولة عن مشاغل واقعنا الرّاهن الذي تتنامى فيه يوماً بعد يوم نزعات تكفيريّة وجهاديّة تتخذ من فهم مخصوص للماضي التليد مبرّراً يسوّغ العنف والقتل. فكانتْ قراءتُنا فيما أردناه لها مساءلة إشكاليّة لبعض المقولات الحافّة بمفهوميْ "الجهاد" و"الشهادة". من أجل هذا لم نسعَ إلى إطلاق الأحكام ومطاردة الأجوبة بقدر ما عملنا على إثارة جملة من الإشكاليّات التي أردنا من خلالها الدّفع إلى إعادة قراءة المنعرجات الحاسمة في تاريخ حضارتنا العربيّة الإسلامية قراءةً تنأى بنا قدْر المستطاع عن منطق العُنف، وتضع جداراً سميكاً بيننا وبين سياسة التقتيل.

لقد جعَلَنا البحْثُ والتقصّي نواجه جملة من المفارقات لعلّ أهمّها أنّ مشهد قتل الخليفة الثالث وضع وجهاً لوجه ثائرين يملؤهم يقين المجاهد بأنّه يدافع عن راية الحق وشيْخاً أعزل يتمسّكُ إلى آخر رمق بعدم التخلّي عنْ «قميص» الخلافة المقدّس، ويجاهدُ بطريقته وصولاً إلى موته المشتهَى. ومن المفارقات أيضاً أن نرى «الخاذلين» لعثمان في محنته وقد انقلبوا عقبَ موته إلى مطالبين بدمه رافعين بضراوة راية الدّفاع عنه. ومثلُ هذه المفارقات لا يُمكنُ أنْ تُقرأ في اعتقادنا خارجَ إطار «السياسيّ» المتلبّس على الدوام بالتغيّر والتقلّب. ولأنّ الخلاف في عمقه خلاف سياسيّ فإنّنا وجدنا البحث قد أفضى بنا في أكثر من موضع إلى سؤال الحقيقة الضائعة بينَ طلّابها المتنازعين، وسؤال المقدّس «الشاردِ» في ثنايا الصّراعات الدنيويّة. وهنا يكمنُ السؤال الأهمّ في نظرنا: هلْ من سبيل إلى فهم المفارقة القائمة بين مقام «الشهادة» وما يقتضيه من انفتاح على المطلَق وانجذاب نحو الفردوْس المنشود، ومقام «الجهاد» وما يقتضيه من تلبّسٍ بالنسبيّ وانغماسٍ في «جحيم» الدماء المسفوكة؟

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

- ابن خياط خليفة، تاريخ ابن خياط، تحـــقيق أكرم ضـياء العمري، دار طيبة للـــنشر والتوزيع،1985
- البلاذري أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، ج6، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت، 1996
- الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري، بيت الأفكار الدولية الأردن، د ت.
- العسقلاني ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث القاهرة، 1987
- القاضي عبد الجبّار أبو الحسن، المُغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمود محمّد قاسم، دار الكتب المصريّة، د ت.
- الكندي محمد بن يوسف، ولاة مصر،تحقيق حسين نصار،دار صادر بيروت. د ت.

المراجع:

- جعيّط هشام،الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة بيروت، 2000.
- حسين طه، الفتنة الكبرى، ج1، عثمان، دار المعارف مصر، د ت
- ملحم عدنان محمد، المؤرخون العرب والفتنة الكبرى، دار الطليعة بيروت، 2001.

الجهاد، الشهادة، الشهيد

الجهاد، جدل الغاية والوسيلة

موستف يونس

ملخص:

الجهاد، الثورة، المقاومة، الحرب المقدسة، القتال، الإرهاب، الغزو، الخوارج، كلها مفاهيم تصف ظاهرة واحدة مؤثرة في الوقع المحلي والعالمي، لذلك يبدو الجهاد واحداً ومتعدداً.

يبدو مفهوم الجهاد على أنه أحد المواضيع التي تقسم الصفوف وتربك العقول وتضيع بين التيارات والمدارس السياسية الإسلامية: فبين منادٍ "حيّ على الجهاد"، وبين خائف منه متوجس ممّا قد تؤول إليه الأمور، وبين داعية له يبشر بـ"فتح قريب" و"مغانم كثيرة" أو "شهادة"، هناك من يحذّر من "قتل النفس بغير حق" أو "الخروج عن جماعة المسلمين" و"شق عصا الطاعة"، بين هذا وذاك: صراع بوادره بادية للعيان، في بلاد الرافدين وبلاد الشام دماء تنزف وأسر تشرد، وانقسام حاصل في ليبيا، وتهديد قائم في المغرب وتونس والمملكة العربية السعودية والكويت وباقي البلدان.

إننا حين نتناول موضوع الجهاد ومتعلقاته فإننا بصدد دراسة حركات الإسلام السياسي/الجهادي، وهي في حالة فعل، إننا في محاولة لرصد وتحليل ما أسماه أوليفيه روا "المتخيل السياسي الإسلامي"، وكيف يتحوّل إلى واقع ممتدٍ يتعدى المفهوم إلى خلق الحدث. إنه أيضاً بحث في المآل على اعتبار أنّ المآل يكون في أغلب الأحيان بعكس الادعاء، وكما قيل: المجريات تفضح الدعوات، والنتائج تنقض المقدمات، كما أنّ الوسائل تدمّر الغايات.

تقديم

يثير موضوع الجهاد وما يجرّ من مفاهيم مرتبطة به الكثير من الحساسيات[1] ممّا يجعل البحث في مثل هذه المواضيع "يصدم" البعض بما لا يريد أو بما يخشى.

يظهر الموضوع لأول وهلة "محسوماً فيه"، فالبحث والقول فيه للفقيه الملمّ بالغزوات والملاحم والسير. لكن ما يمكن تسميته بـ"ظاهرة الجهاد اليوم" هي ظاهرة تغري كلّ باحث في العلوم الاجتماعية لتسليط ضوء البحث عليها، من أجل ذلك قرّرنا الاشتغال على معطيات وجوده فهماً وتحليلاً.

1- إنّ الموضوع يتجاوز حدود البلدان العربية الإسلامية ليشمل العالم بأكمله، لأنّ التساؤل عنه صار همّ المشتغلين بالعلوم الاجتماعية والمحللين الاستراتيجيين والأجهزة الأمنية.

إذا كان الجهاد قديماً مثل الرّاية الجامعة للأمّة الإسلامية، فإنه اليوم يتخذ صوراً وأشكالاً أخرى، ولعلنا قبل الخوض في تفصيل ذلك نقدّم بين يدي القارئ المقدمات التالية:

المقدّمة الأولى: تعدّد أوصاف ظاهرة الجهاد اليوم، فنجد من يطلق عليها: الجهاد، أو الثورة، أو المقاومة، أو الحرب المقدّسة، أو القتال، أو الإرهاب، أو الغزو، أو الخوارج، وكلها مفاهيم تصف ظاهرة واحدة مؤثرة في الوقع المحلي والعالمي، إنّ الملاحظة التي يمكن أن نقدّمها هنا هي أنّ الجهاد يبدو بذلك واحداً ومتعدداً.

المقدّمة الثانية: الجهاد محلّ تجاذب وصراع: تجاذب من خلال السجال الواقع لتحديد المفهوم وأي الفرق الإسلامية لامست الفهم الصحيح واقتربت من النموذج/النص، وصراع لأنّه يتخذ أشكال "التهمة" أو "التخوين" بين الفصائل الإسلامية، وقد يصل الأمر إلى التكفير/التقتيل. إنّ ما يمكن أن نلاحظه على هذه المقدمة هو أنّ الجهاد صراع داخلي قبل أن يكون صراعاً خارجياً توسعياً[2].

المقدّمة الثالثة: في علاقة مع الغرب يبدو الجهاد إعلاناً أبدياً عن الحرب ودعوة مستمرة للهجرة (الهجرة من بلاد الكفر/الحرب إلى بلاد الإسلام).

المقدّمة الرابعة: الجهاد ليس قالباً مفاهيمياً واجتماعياً مشتركاً: إنّ الجهاد وإن كان يجد أصوله في نصوص الكتاب والسنّة إلا أنّ فهمه وتكييفه اليوم هو وليد العالم الحديث ومجرياته.

يبدو إذاً مفهوم الجهاد أنّه أحد المواضيع التي تقسم الصفوف وتربك العقول وتضيع بين التيارات والمدارس السياسية الإسلامية: فبين منادٍ "حيّ على الجهاد"، وبين خائف منه متوجس ممّا قد تؤول إليه الأمور، وبين داعية له يبشّر بـ"فتح قريب" و"مغانم كثيرة" أو "شهادة"، هناك من يحذّر من "قتل النفس بغير حق" أو "الخروج عن جماعة المسلمين" و"شق عصا الطاعة"، بين هذا وذاك: صراع بوادره بادية للعيان، في بلاد الرافدين وبلاد الشام دماء تنزف وأسر تشرد، وانقسام حاصل في ليبيا، وتهديد قائم في المغرب وتونس والمملكة العربية السعودية والكويت وباقي البلدان.

إننا حين نتناول موضوع الجهاد ومتعلقاته فإننا بصدد دراسة حركات الإسلام السياسي/الجهادي، وهي في حالة فعل: إننا في محاولة لرصد وتحليل ما أسماه أوليفيه روا "المتخيل السياسي الإسلامي"، وكيف يتحوّل إلى واقع ممتد يتعدّى المفهوم إلى خلق الحدث. إنه أيضاً بحث في المآل على اعتبار أنّ المآل يكون في أغلب الأحيان بعكس الادعاء، وكما قيل: المجريات تفضح الدعوات، والنتائج تنقض المقدمات، كما أنّ الوسائل تدمر الغايات[3].

إنّ الإشكال الذي يفرض نفسه وسط تعالي الصيحات والسجال بين المواقف المتباينة والاستراتيجيات المتصارعة ودعاوى الحوار هو سؤال الغاية والوسيلة.

2- اليوم يبدو الجهاد، وعلى خلاف الطريق السياسي الديمقراطي الذي نهجته حركات إسلامية كثيرة، وسيلة داخلية للاستيلاء على السلطة ستتيح تطهير وأسلمة المجتمع الغارق في القيم الغربية واسترجاع المجد الإسلامي المهدور.

3- علي حرب، أزمة الحداثة الفائقة: الإصلاح - الإرهاب - الشراكة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2015، ص 7

إننا سنحاول من خلال هذا البحث تبيّن مفهوم الجهاد من خلال التجربة التاريخية الإسلامية الممتدة من العصر الأموي إلى واقعنا الراهن[4]، مستثنين التجربة النبوية وتجربة الخلفاء الراشدين، منطلقين من فرضية أساسية هي أنّ مفهوم الجهاد مفهوم ما يزال يبحث لنفسه عن هويّة منذ العصر الأموي، وأنّه تراوح بين جهادات: جهاد الداخل (ثورات وانقلابات)، وجهاد الخارج الذي اتخذ صورتين هما: جهاد دفع هجوم خارجي، أو جهاد طلب بهدف توسّع رقعة الدولة، وأنّ جهاد الخارج ما هو إلا مظهر من مظاهر أزمة الحداثة.

أولاً: في دلالة مفهوم الجهاد

إذا كانت الكلمة عنصراً أساسياً للدلالة على المعنى، بل هي الأداة لذلك، فإنّ كلمة الجهاد وإن سهل تحديدها لغة فإنّ دلالتها من الشمول والصعوبة بمكان، حيث إنه ليسهل تصورها ويصعب تعريفها.

الجهاد كلمة مشتقة من الجذر (ج هـ د) بمعنى بذل الوسع.

قال ابن منظور في لسانه: الجُهد والجهد: الطاقة، وقيل الجَهد المشقة[5].

والجهاد: محاربة الأعداء، وهو المبالغة واستفراغ الوسع والطاقة من قول أو فعل أو ما أطاق من شيء[6].

ويعرّفه فتح الله كولن بأنه: "بذل كلّ ما في الوسع من طاقة، وتحمّل المشقة بغية تحقيق غاية انتشار الإسلام والتمكين له"[7].

لقد أورد الجابري تعريفاً للجهاد بأنّه: "استفراغ الجهد والوسع في ما لا يرتضى، وهو ثلاثة أضرب: مجاهدة العدو الظاهر، والشيطان، والنفس"[8].

لقد كان الجهاد في الصدر الأول "مهارة حياتية" تتجسّد في كلّ صغيرة وكبيرة، فإماطة الأذى عن الطريق جهاد، وإعانة الناس ومساعدتهم جهاد، والوضوء جهاد... ولم يكن مقتصراً على الفعل الحربي طلباً أو دفعاً[9].

4- لا ندّعي أننا سنقوم بمسح شامل لكلّ التجربة، لكن يكفينا الإشارة إلى فترات مختلفة من هاته التجربة مركزين على أهم خلاصاتها.

5- ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار المعارف، ص 708

6- نفسه، ص 710

7- محمد فتح الله كولن، روح الجهاد حقيقته في الإسلام، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار النيل للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة 2008م/1428هـ، ص

8- محمد عابد الجابري، «الجهاد في القرآن والحديث»، سلسلة وجهات نظر، انظر المقالة كاملة على الرابط التالي:

http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=49445

بالنسبة إلى محمد عابد الجابري فإنّ "الجهاد من المفاهيم الإسلامية الأصيلة التي تترجم خطأ إلى» الحرب المقدّسة «ويرى أنّ ذلك» غير مناسب وغير دقيق.«

9- من ذاك ما أورده ابن كثير في تفسير الآية 6 من سورة العنكبوت «ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه إنّ الله لغني عن العالمين»، قول الحسن البصري: «إنّ الرجل ليجاهد، وما ضرب يوماً من الدهر بسيف». انظر:

إنّ الرجوع إلى أصل التشريع الإسـلامي كتاباً وسـنّة[10] هو أحد أبواب فهم الجهاد كما جاء في سياقه الإسلامي، ففي القرآن يأتي ورود لفظ الجهاد بمعانٍ متمايزة حسب فترة النزول، ففي القرآن المكي هناك ثلاث آيات مفصلية مؤطرة لمفهوم الجهاد، وكلّها منصرفة إلى غير المعنى المنتشر على الساحة الإسلامية اليوم، بحيث كان المعنى منصرفاً إلى قيم الحجاج والإقناع والمجادلة بالتي هي أحسن، أو بمعنى مجاهدة النفس وقمع الأهواء الجاهلية التي كانت تشكل جزءاً من الشخصية العربية حينها، هذا بالإضافة إلى كلّ معاني كبح الشهوات.

الآية الأولى: "فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهاداً كبيراً"[11].

الآية الثانية: "ومن جاهد فإنّما يجاهد لنفسه إنّ الله لغني عن العالمين"[12].

الآية الثالثة: "والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا، إنّ الله لمع المحسنين"[13].

إنّ التحول إلى الجهاد بمعنى القتال لم يحدث إلا مع التنزيل المدني، خاصة آية الإذن بالقتال:

"إنّ الله يدافع عن الذين آمنوا إنّ الله لا يحب كل خوّان كفور. أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإنّ الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربّنا الله، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها الله كثيراً ولينصرنّ الله من ينصره إنّ الله لقوي عزيز"[14].

إنّ الإذن الإلهي بالقتال جاء لمقاتلة من بدأ ذلك "أذن للذين يقاتلون"، وحكم الله لهم بأنهم يقاتلون ظلماً "بأنهم ظلموا"، وحدّدت الآية مظاهر الظلم:

الإخراج من الديار بغير حق،عدم قبول من خالفهم في دينهم (إلا أن يقولوا ربّنا الله).

إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، الجزء السادس، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1420 هـ / 1999م، ص 264.

10- إنّ مسح كلّ الأدلة من الكتاب والسنّة لهو أمر متعذر في هاته الوريقات، لكن كما تقول القاعدة: ما لا يدرك كله لا يترك جله، سنقتصر على ذكر ما يمكن تسميته «آيات التأسيس» لمفهوم الجهاد في الفترة المكية و»آية النقلة» مع التنزيل المدني.

وللاستزادة حول ما ورد في القرآن من ألفاظ الجهاد بكلّ معانيه ودلالاته نحيل على:

تهاني جبر شعث، ألفاظ الجهاد في القرآن: دراسة دلالية، إشراف صادق عبد الله أبو سلمان، رسالة قدمت لاستكمال درجة الماجستير في العلوم اللغوية، جامعة الأزهر، كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، غزة، 1432 هـ / 2011م.

لأنّ لهذه الثنائية: لحظة التأسيس ولحظة الانتقال أهمية بالغة، بحيث أنه ما زالت كثير من الحركات الإسلامية تعمل وفقها وبناء عليها، إنّ كثيراً منها تتبنى فكرتي الضعف والقوة، فهي الآن في حالة ضعف ومعها يتمّ استحضار الفترة المكية، وبالتالي فالعمل بالجهاد لا يكون إلا بمعاني الصبر والاحتساب في انتظار التمكين المنتظر، وبه تحصل النقلة المرجوة ليكون به الجهاد شريعة حاضرة لا غائبة.

11- سورة الفرقان، الآية 52.

12- سورة العنكبوت، الآية 6.

13- سورة العنكبوت، الآية 69.

14- سورة الحج، الآية 40.

إنّ معالم الأزمة متواجدة في جينات البداية الأولى ممثلة في عدم قبول الآخر المختلف، بما لا يسمح له بإثبات وجوده والانفراد بمعتقداته.

لقد أعطى الإسلام مفهوم الجهاد ميزة أخرى، فصار «علماً على تحقيق إيصال الإنسان إلى الله تعالى بإزالة العوائق بينه وبين الله تعالى»[15].

ويرى فتح الله كولن أنّ الجهاد موجّه إلى جهتين:

الأولى: جهة داخلية يراد بها عملية إيصال الإنسان إلى ذاته وإلى ربه.

الثانية: جهاد موجّه إلى الخارج، وبالتالي لن يكون إلا عملية إيصال لآخرين (مسلمين وغير مسلمين) إلى ذواتهم وإلى ربهم[16].

لقد جرت عادة الفقهاء والمحدثين ترتيب باب الجهاد في مصنفاتهم مباشرة بعد باب العبادات[17]. وبغضّ النظر عن قصد هؤلاء العلماء من ذلك هل هو إدخال الجهاد ضمن العبادات الكبرى أو أركان الإسلام أو قصدوا أنه يليها في الأهمية والمكانة، فإنّ أحمد الريسوني يرى أنّه لا أحد منهم يعتبر أنّ أحكام الجهاد تؤخذ ويتعامل معها كسائر أحكام باقي العبادات من صلاة وصيام وحج وزكاة، ولا بمعنى أنّ تدابير الجهاد توقيفية لا تقبل اجتهاداً ولا تقديماً ولا تأخيراً[18].

إنّ الجهاد عبادة بالنظر إلى القصد واستيفاء العمل للشروط مع البعد الكامل عن الشبه ودوافع النفس، لذلك كانت أحكامه عند الفقهاء ومعالجتهم لها أحكاماً معللة ومرتبطة بمقاصدها وملابساتها ومستجداتها وتقدير المصلحة فيها، كما أنّ مجال الاجتهاد في تنزيلها والتخريج عليها في غاية السعة والمرونة[19].

إنّ إعلان الجهاد قرار سياسي بامتياز: فقرار الحرب والسلم، وعقد الهدنة والصلح، والدخول في معاهدات وأحلاف، وكذلك فسخها وما يندرج تحت ذلك من تفاصيل وشروط، كلها أمور يرجع البتّ والنظر فيها إلى تقدير الظرفية واعتبار المصلحة والمفسدة، بل هي خاضعة لمنطق السياسة.

15- محمد فتح الله كولن، مرجع سابق، ص 21.

16- نفسه.

17- وإن كان أغلبهم يؤخرونه إلى ما بعد أبواب المعاملات، ولعل أول من رتب الجهاد بعد العبادات مالك بن أنس في موطئه، وتبعه في ذلك فقهاء المالكية.

- جاء ترتيب كتاب الجهاد (21) في موطأ مالك مباشرة بعد كتاب الحج، انظر: مالك بن أنس، الموطأ، الجزء الثاني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1406 هـ / 1985 م، ص 434 وما بعدها.

18- أحمد الريسوني، مراجعات ومدافعات، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2013، ص 45

19- أحمد الريسوني، مرجع سابق، 43-44

ثانياً: الجهاد: تاريخ مستمر من الصراع الداخلي الإسلامي

إنّ حركة الجهاد اليوم، وإن كانت تنزع إلى لباس الدين وتتزيّا به، غير أنّها لا يمكن أن توازي أهمية البعد السياسي الحاضر والمساهم فيها.

عبر تاريخنا الطويل[20]، دائماً ما رفعت الفئة الثائرة راية الجهاد ودائماً ما قوبلت بالنفير العام للجهاد، جهاد لإسقاط حكم وجهاد لتثبيته، وبينهما عاشت الدولة الإسلامية العديد من الصراعات[21]، حتى ليتراءى للناظر أنّ أكبر عبادة في الإسلام هي قتل المسلم للمسلم[22].

إنّ الأفكار الانقسامية ما زالت في عصورنا الحديثة، بل إنّ التحولات الكبرى التي شهدها العالم الإسلامي لم تزده إلا انقساماً، لقد أعادت التيارات الإسلامية المعاصرة إنتاج المشكلة ـ الانقسامية- نفسها، فبتنا أمام "أخويات جديدة" صارت هي أساس العلاقات، فالمسلم اليوم صار مطالباً بتحديد هل هو إخواني أم تبليغي أم صوفي أم سلفي أم جهادي.

إنّه الأمر نفسه أعيد إنتاجه في أفغانستان قبل سنوات، مع وصول مجموعة "ربّاني الإسلامية" إلى كابل، حين وُجّهت مدفعية "حكمتيار الإسلامي" إلى كابل لتدكها دكاً، ثم وجهت مدفعية "طالبان الإسلامية" لتقصف كابل بدورها؛ ثم وجّه فيما بعد "الشمال الإسلامي" الذي كان متحالفاً مع الغرب قذائفه نحو طالبان لإخراجها[23]. والكلّ يرفع راية الجهاد!

وفي تونس ومصر وفي لحظة واحدة، إسلاميون يديرون السلطة أو يحاولون في مواجهة إسلاميين في الشارع وعلى وسائل الإعلام على اعتبار أنّ لهم إسلاماً أفضل، وإسلاميون صعدوا الجبل، وآخرون توغلوا في الصحراء لجهاد بني جلدتهم الناطقين

20- شهدت التجربة التاريخية الإسلامية انقسامات وانشطاراً للجماعة الإسلامية، فتقاتل الجميع، وصارت الجماعة جماعات، وتولدت عن ذلك مسميات: الرافضة، النواصب، الخوارج، المعتزلة، المجسمة.

21- فالأوضاع السياسية للدولة الأموية مثلاً بعد وفاة معاوية بن أبي سفيان ما لانت ولا دانت، فمن ثورة/جهادية إلى أخرى: ثورة الحسين بن علي، وثورة عبد الله بن الزبير، وثورة سليمان بن صرد الخزاعي.

التوترات نفسها عاشتها الدولة بعد انتقال الحكم للبيت المرواني: ثورة المختار بن أبي عبيد، وثورة الخوارج، وثورة عبد الرحمن بن الأشعث.

انظر في تفاصيل هذه الثورات: صلاح طهبوب، موسوعة التاريخ الإسلامي: العصر الأموي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن-عمان، 2009

ومثله وقع مع بني العباس بدءاً بمعركة الزاب مع الأمويين، مروراً بحركات كلّ من مروة الكلابي وحبيب بن مرّة المرّي، وصولاً إلى العلويين.

للاستزادة حول هاته الفترة يمكن مراجعة: خالد عزام، موسوعة التاريخ الإسلامي: العصر العباسي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، 2009

وفي المغرب ذكر ابن خلدون ما وقع لصنهاجة حتى قضى عليهم الموحدون. انظر أخبار ذلك في: عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار يعرب، الطبعة الأولى 1425هـ / 2004، ص 314 وما بعدها.

كما جاء في كتاب أخبار المهدي بن تومرت من صراع مع المرابطين وتلقيبهم بالمجسمة، ورمي المرابطين لهم بالخوارج، انظر: أبي بكر بن علي الصنهاجي، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1971، ص 38

غير أنه من عجيب الأثر ما ذهب إليه الكثير أثناء ثورة ابن الزبير وصراعه مع الأمويين، ومن المواقف التي ينبغي تأملها ما رواه نافع عن ابن عمر أنه أتاه رجلان في «فتنة» ابن الزبير فقالا: إنّ الناس قد ضيعوا، وأنت ابن عمر وصاحب النبي صلى الله عليه وسلم فما يمنعك أن تخرج؟ فقال: يمنعني أنّ الله حرّم دم أخي، فقالا: ألم يقل الله: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة»، فقال: قاتلنا حتى لا تكون فتنة، وكان الدين لله، وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة، ويكون الدين لغير الله. أورده أحمد الريسوني، مرجع سابق، ص 52

22- أحمد الريسوني، نفسه، ص 50

23- جاسم سلطان، أزمة التنظيمات الإسلامية: الإخوان نموذجاً، سلسلة أدوات القادة (11)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2015، ص 28

بألسنتهم على اعتبار أنّهم حاملون لإسلام أفضل من الأفضل[24]. إنّ أحداث سوريا والعراق عرّت هذا الواقع المستشري، فالكلّ مستعد ليضحي بروحه لإزهاق روح مخالفه، كلّ ذلك باسم الله والإسلام الحق. حرب جارية باسم الله، إنّه جهاد الكلّ ضد الكلّ.

إنّ التطور التاريخي للمفهوم يفيد أنّ الجماعة الإسـلامية وظّفته في حالات صراعها الداخلي وفي صراعاتها البينية على احتلال مواقع في المجتمع وصولاً إلى استخدامه في الصراع مع السلطة الحاكمة، وبعد استتباب الأمر داخليا تتهيأ الدولة لصراعات إقليمية/طائفية أو دولية تحت تقسيم دار الإسلام ودار الحرب.

وهنا نود أن نشير إلى أنّ مفهوم دار الإسلام ودار الحرب هي تقسيمات مؤطرة بسياقات إنتاجها، غالباً ما يتمّ إغفالها أو تغافلها، وتتمثل هذه السياقات في:

حرية الاعتقاد غير مقبولة.

حرية التعبد مفقودة.

الأصل في العلاقات الدولية الحرب والغزو.

إنّ دار الإسلام ودار الحرب هي حالة وليست رقعة أرضية، فالمسلم حيثما أقام شريعته وقال رأيه بغير خوف فتلك دار إسلامه، ومثله قال به علي الجبائي[25] حين سئل عن دار الإسلام ودار الحرب: "دار الإسلام حيث أقيم شعيرتي وأقول رأيي غير خائف، قيل فبغداد ليست دار إسلام على ذلك، قال: فليكن"[26].

ثالثاً: الجهاد ردّ فعل عن أزمة الحداثة: محاولة في التفسير

تتجاذب علاقة الإسلاميين بالحداثة العديد من المقاربات، غير أنّ "حتمية الحداثة"[27] و"رفض الحداثة"[28] تبقيان المقاربتين الأبرز.

24- جاسم سلطان، مرجع سابق، ص 28

25- هو محمد بن عبد الوهّاب بن سلام الجبائي، المعروف بأبي علي الجبائي، ولد سنة532 هـ/ 948 م في مدينة جُبّى في خوزستان، وتوفي في البصرة سنة 303 هـ/ 619م. وهو من علماء المعتزلة وكبار المتكلمين.

انظر تعريفاً عنه في الموسوعة الحرّة ويكيبيديا مادة: أبو علي الجبائي:

https: //ar.wikipedia.org/

26- أورده جاسم سلطان، مرجع سابق، ص 75

27- من بينها ما تناوله كل من:

- امحمد جبرون ،مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى سبتمبر 2014.

- نوح فيلدمان، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، ترجمة الطاهر بوساحية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2014.

- وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمر عثمان، سلسلة ترجمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى 2014

28- يرى أوليفيه روا أنّ الحداثة تفرز أشكال الرفض الخاصة بها. انظر: أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، دار الساقي، الطبعة الثانية 1996، ص 11

إنّ قيمة الحداثة في العالم الإسلامي قد فقدت مصداقيتها: فالشعارات ولو كانت صحيحة تستهلك من فرط تكرارها ولوكها، فما بالك إن كان الشعار يطرح لكي يجري انتهاكه أو تبخيسه أو تدميره[29]؟ من ثمّة فقدت مفاهيم الحداثة وكلّ ما تجر وراءها من الديمقراطية والأنسنة والعلمانية والعقلنة...حمولتها الدافعة، فلم تعد اليوم تحفز الإرادة نحو الفعل، ولا تجد لها محلاً لدى الشرائح العريضة المنكفئة على ذاتها.

أضيف إلى ذلك أزمة المنشأ داخل التجربة الإسلامية، والتاريخ الطويل من الصراع مع الغرب اتسم بالإلحاق القسري بالنموذج السياسي الغربي سواء بالتدخل الاستعماري الأول نهاية القرن التاسع عشر، أو ذلك الذي خاضته الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها بعد أحداث 11 من سبتمبر 2001، دون مراعاة خصوصية الاجتماع السياسي الإسلامي[30].

لقد تولد عمّا سبق "هجانة الدولة" والمشروع الحداثي: فالدولة الإسلامية الحديثة هي مفهوم سياسي متولد عن التفاعل ما بين معطيين: التاريخ الإسلامي بكلّ حمولته وممانعته والواقع الإنساني بكل تجلياته. يبدو ذلك جلياً مع تجارب الإسلاميين ما بعد أحداث الحراك العربي سواء في تونس بقيادة حركة النهضة أو الإخوان المسلمين في مصر أو العدالة والتنمية في المغرب، إذ لم تستطع بلورة نموذج إسلامي كما كانت تدعو إليه من قبل، نموذج مغاير في تصوره، ولا التبني الكلي للنموذج الغربي الديمقراطي[31].

يرى علي حرب أنّ هناك أمراً آخر، وهو المتعلق بالسياق العالمي الذي تخضع له المجتمعات المعاصرة خاصة في الغرب من انهيار القيم الحديثة التي شكلت "أطر النظر ومحركات العمل" لدى حملة مشروع الحداثة والداعين لـ: العلمانية، العقلانية، الاستنارة، التقدم، النزعة الإنسانية، ممّا يخشى معه أن تكون الشعارات ذاتها قد قضت نحبها وفقدت جاذبيتها على يد حملتها[32].

إنّ أزمة الحداثة الغربية في ديارها هي من أهمّ أسباب تحول الشباب الأوروبي إلى "حلم الجهاد الداعشي"، بحيث استهلكت الإجابات عن العديد من الأسئلة الوجودية من قبيل:

ـ هل الحياة الحديثة هي الحياة الناجحة؟

ـ كيف صارت هذه الحياة الحديثة مصدر قلق وخوف بدل أن تصير حياة أمن ورفاه؟ ولماذا نطرح القضايا ولا نلتزم بها (قضايا البيئة، حقوق الانسان...)؟

ـ كيف ندعو للحرية وأنظمتنا تدعم الاستبداد؟

29- علي حرب، مرجع سابق، ص 14

30- امحمد جبرون، مرجع سابق، ص 273

31- سبق لأوليفيه روا أن أشار إلى أنّ أيّ انتصار للإسلاميين اليوم لن يتعدى أن يكون سراباً خادعاً، فقد «استحالت الإسلاموية إلى سلفية جديدة لا يشغلها شاغل سوى إقامة القانون الإسلامي، أي تطبيق الشريعة، دون أن تخترع أشكالاً سياسية جديدة، الأمر الذي حكم عليها بألا تكون أكثر من واجهة لمنطق سياسي يفلت منها»، انظر: أليفيه روا، مرجع سابق، ص 7

32- علي حرب، مرجع سابق، ص ص 14- 15

بناء عليه يتمّ تفسير تنامي الجهاد والداعين إليه على أنّه نتيجة مباشرة لإخفاق المسلمين في التحوّل إلى الحداثة، ممّا زاد مـن حنقهم على الغـرب، وزاد لديهم الرغبة في الانتقام بإحلال "المهانة الحضارية" على الآخرين، وما الجهاد وفق هذا الطرح سوى تشييد الجهود وشحذ الهمم للانتقام من الغرب المتقدّم. يستلزم هذا الأمر توحيد الجهود الغربية للحدّ من حركة الجهاد والوقوف في وجه ذلك، لأنّه السبيل الوحيد لتحديث الإسلام[33].

على النقيض من الطرح السابق هناك طرح آخر يرى أنّ الجهاد هو تعبير عن أزمة الحداثة، لكن ليس لصعوبة التحوّل نحوها، بل ما حركة الجهاد إلا ردّ فعل ضدّ السياسات الغربية، فالحركات الإسلامية عامة والجهادية خاصة هي حاملة لواء الاحتجاج ضدّ الغرب وصورته وصداه في الشرق، وما الحلّ إلا مدّ الجسور بين الشرق والغرب وإنهاء الهيمنة الغربية والتوزيع العادل للثورات[34].

رابعاً: الجهاد من منظور دولة الإسلام: أو تحقيق السيادة على الكون

إنّ من الوظائف السياسـية للدولة الإسلامية، حسب المنظرين التاريخيين لأسسها، يتمثل من ضمن ما يتمثل فيه تحصين الحدود، وجهاد من عاند الإسلام[35].

لقد صار الجهاد اليوم مدخلاً لتقديم نموذج لمجتمع آخر يعد المؤمنين به بغَدٍ إسلامي مشرق، يغاير كلّ الأنظمة الموجودة على الساحة. إنّه يُقدّم اليوم على أنّه سبيل إحياء الخلافة وأمجادها، وهو وسيلة لإيجاد مجتمع سياسي إسلامي كشرط للارتقاء إلى الفضيلة المنشودة. من أجل ذلك ينبغي أن تُسال الدماء لغسل "الخطيئة السياسية الإسلامية" ممثلة في التجربة السياسية الإسلامية الديمقراطية[36].

وليتمّ ذلك ينبغي العمل على تقديم:

واجهة لمنطق سياسي جديد بإعادة إنتاج مفهوم الخلافة.

تغير خطاب المشروعية: بحيث صار يعتمد على الشرعية الجهادية بدل الشرعية الانتخابية أو التاريخية.

إنّ هذا يؤدي إلى نتيجتين أساسيتين:

الفكرة الشمولية: شمولية النظام وسيطرة فكرة التوسّع والتمدّد.

فكرة الاستحواذ: أي الاستحواذ على المجتمع طوعاً أو كرهاً، ليصبح قتل المخالف أو المعاند أمراً مشروعاً.

33- ماهر الشريف، تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي، دار مدى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2008، ص 8

34- ماهر الشريف، مرجع سابق، ص 9

35- أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، الطبعة الأولى 1409 هـ / 1998 م، ص ص 22-23

36- يقوم التغيير المجتمعي وفق هذا المنظور على التخفف من كلّ ما هو سياسي ديمقراطي ليبيرالي/فرداني، ومن التجربة الإسلامية ديمقراطية على استحيائها.

على هذا الأســاس ســيتمّ النظر إلى الجهاد على أنّه وسيلة لحاكمية الأرض، هكذا عنون فتح الله كولن أحد فصول كتابه "روح الجهاد"، ليقول بعدُ ناطقاً بضمير وإيمان المسلم: "إنني لا بدّ وأن أجعل من أمّة الإسلام عنصر توازن بين أمم الأرض جميعاً. فإن لم يؤخذ كلامي أساســاً بين القرارات التي تتخذ بين طبقات البشر، ترتب إذاً مذلة شــنيعة، فيذلّ الأعزاء ويسمو الأذلاء. ولهذا فلا بدّ أن يكون القرار والحكم صادراً مني وأكون أنا مصدر الموازنة. وعلى الدول أن تحدّق في اجتماعاتها إلى إصبعي أنا حيثما أشير، وأن يقدّم كلامي على الكلمات التي تطلق هنا وهناك، ولا يتخذ قرار إلا بعد أخذ رأيي فيه"[37].

إنّ المقولات أعلاه تعكس تصوّر أحد الفاعلين الإسلاميين الذين يوصفون بالتصوف و"التساهل" في الأحكام الشرعية من طرف باقي الفصائل الإسلامية[38]، ولهذا دلالته. إننا نلمس في الاقتباس أعلاه بحثاً عن المجد الضائع والتاريخ المنشود ليصير علامة على المستقبل، هذا ما يؤكده بقوله: "ولقد كنا ردحاً من الزمن حكام الأرض، فما تحقق أمس يمكن أن يتحقق غداً. وما علينا إلا بذل الجهد والسعي المتواصل وحصر الهمّة به، وعلى الأقل نثير همّة أولي العزم من الرجال لوضع أهداف من أجل تحقيق الحاكمية"[39].

إنّها حاكمية الإسلام على الحياة كما يراد تقديمها من طرف بعض الحركات الإسلامية تحقيقاً لسيادة الدنيا قبل سيادة الآخرة، على الرغم من أنّ القرآن ناطق بـ"لست عليهم بمصيطر"[40]، "وما أنت عليهم بجبار"[41]، بل حتى من اتخذ من دون الله أولياء قال فيهم: "والذين اتخذوا من دونه أولياء الله حفيظ عليهم وما أنت عليهم بوكيل"[42].

إنّ تحقيق حاكمية الإسلام بالجهاد[43] أمانة مقدّسة في أعناق المسلمين، وآفاق نشرها وتحقيقها في العالم دَين في أعناق كلّ مسلم، يقول فتح الله كولن: "فالمؤمن يعيش طول حياته لأجل الغاية وينطلق لبلورتها إلى البحر الساخن والبحر البارد، ويستشعر بقوته في كلّ بقعة من الأرض، حتى لو كانت مجمدات سيبيريا ومجاهل أمريكا الجنوبية وصحارى أمريكا الشمالية"[44].

ثم يقرّر أنّ الله لا يقبل من المسلم أن يظلّ تحت سيطرة الكفار، أمّا إن رضي بذلك فهذا معناه أنه فقد كلّ ما يملكه من إيمان وإسلام، وبالتالي فلا حقّ له في الحياة[45].

37- فتح الله كولن، مرجع سابق، ص 82

38- انظر على سبيل المثال النقاش على منتدى أهل الحديث على الرابط التالي حول سؤال: ما قول أهل العلم في منهج الشيخ فتح الله كولن؟:

http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=199943

انظر أيضاً: نيكولاس بيرش، «صوفية فتح الله كولن والكماليون الجدد: الإسلام المتسامح»، موقع مجلة العرب الدولية، انظر الرابط التالي:

http://arb.majalla.com/

39- فتح الله كولن، مرجع سابق، ص 85

40- سورة الغاشية، الآية 22

41- سورة ق، الآية 45

42- سورة الأنعام، الآية 107

43- يقول فتح الله كولن: لأنّ الجهاد «لا يمكن تركه ما لم يعمّ الإسلام الأرض كلها»، مرجع سابق، ص 88

44- فتح الله كولن، مرجع سابق، ص 85

45- فتح الله كولن، مرجع سابق، ص 85

إنّ السؤال الذي يُطرح هنا: متى ما توافرت فرصة الدعوة إلى الله ومكنت الحكومة لكلّ أهل ملة أن يقيموا شعائرهم ويتقاضون لمن يرونه ويرتضونه، فما مبرر فكرة السيطرة على الآخرين أو قتالهم؟[46].

فعلى سبيل المثال: تدعو الحكومة البرازيلية كلّ أصحاب الديانات إلى تقديم كتب تعبّر عن دياناتهم على أن يتمّ تدريسها للطلبة، مرادها من ذلك تمكين الطلبة من الاطلاع على مختلف الديانات وتسهيل إمكانية اختيار الديانة التي يرونها مناسبة[47]. إنّ بعض منظومات التدين تعيد نشر صورة الإسلام شاهراً سيفه ضارباً الأعناق محرّقاً للعباد، جاعلاً من هاته الممارسات فلسفة للدين وروحاً له.

خاتمة:

استشرفت الدولة الإسلامية بداية العصر الحديث وهي متلبسة بعدة أزمات، خاصة عجزها وعدم مردودية قيامها بوظيفتها السياسية.

فبحث الإسلاميون عن بلورة نموذج للدولة، فتمّ الاشتغال على نموذج شبه متماهٍ مع نموذج الدولة الوطنية في الغرب، قبل التدرّج نحو إقامة نموذج دولة جديد أقرب إلى الإسلام ولا يتعارض مع الجماعات الدينية ولا يثير سخطها وانتقادها. لقد حققت جماعات الإسلام السياسي صاحبة الرؤية الديمقراطية "فتحها" الانتخابي، لكنّ الممارسة السياسية جرّدتها من مثلها. فظهر الإسلاميون مفتونين بالدولة ولا يقاومون إغراء السلطة، وإن تخلوا عن الشعارات التي شكلت ردحاً من الزمن هويتها.

إنّ خيبات الأمل من فشل الإسلاميين الديمقراطيين[48] وتعثر عملية النهوض الداخلي[49] تحوّل إلى إدانة للعالم ـ عن فشلنا الداخلي ـ مع تحميله المسؤولية عن ذلك.

فتنامت حركات الجهاد ونصبت الرايات، وهذا على خلاف من قال بحتمية الحداثة الإسلامية وإنها السبيل الوحيد. فإن كان أوليفيه روا قد سبق وقال منطلقاً من فرضية اعتبرت بعدها مسلّمة، وهي أنّه "باستثناء الثورة الإيرانية لم تغير الإسلاموية شيئاً في عمق الساحة السياسية شرق الأوسطية"[50]، وأضاف: "اعتقادنا أنّ الحقبة الإسلاموية أغلقت باباً هو باب الثورة والدولة

46- جاسم سلطان، مرجع سابق، ص 70

47- المثال أورده جاسم سلطان، نفسه.

48- أدت هذه الوضعية إلى إذكاء نار التوترات الاجتماعية وتبلور مطالب سياسية جديدة أدّت بدورها إلى إعلان الجهاد من الطرفين: طرف يزعم جهاداً يرفع الظلم وطرف يجاهد للحد من التسيب، وبين هذا وذاك يحق قول العرب القديم: «إذا التقى السيفان فلا خيار».

49- زاد في ذلك:

- انسداد الأفق السياسي في الدول العربية والإسلامية.
- هشاشة الحريات العامة في البلدان العربية والإسلامية.
- التحولات العالمية، خاصة هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية والانكسارات العربية والإسلامية؛ ممّا يؤشر على ولوجنا زمن صراعات لا منته.

50- أوليفيه روا، مرجع سابق، ص 7

الإسلاميتين، ولكن تبقى بلاغة خطابها"[51]. غير أنّ فرضيته قد هدمتها الأحداث الجارية، بل رأينا تأسيس كيان جديد أسمى نفسه الدولة الإسلامية في العراق والشام.

هذا التأسيس الذي يتخذ من الجهاد أساساً أيديولوجياً لوجوده واستمراره وتمدّده، يضطرنا إلى إعادة البحث في الموقف العميق من الدين وروحه، وهل الدين سياق من الاختيار العفوي/العقلاني، وبالتالي فوظيفة المسلم البلاغ المبين، أمر السيطرة وجمع الغنائم؟

51- نفسه، ص 9

المراجـــع

كتب:

ـ أبو بكر بن علي الصنهاجي، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1971.

ـ ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار المعارف، ت.ن.غ.

ـ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، الطبعة الأولى 1409 هـ / 1998 م.

ـ أحمد الريسوني، مراجعات ومدافعات، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2013.

ـ إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، الجزء السادس، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1420 هـ / 1999م

ـ امحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى سبتمبر 2014.

ـ أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، دار الساقي، الطبعة الثانية 1996

ـ تهاني جبر شعث، ألفاظ الجهاد في القرآن: دراسة دلالية، إشراف صادق عبد الله أبو سلمان، رسالة قدمت لاستكمال درجة الماجستير في العلوم اللغوية، جامعة الأزهر، كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، غزة، 1432 هـ / 2011م.

ـ جاسم سلطان، أزمة التنظيمات الإسلامية: الإخوان نموذجاً، سلسلة أدواة القادة (11)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2015.

ـ خالد عزام، موسوعة التاريخ الإسلامي: العصر العباسي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، 2009.

ـ صلاح طهبوب، موسوعة التاريخ الإسلامي: العصر الأموي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن ـ عمان، 2009.

ـ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار يعرب، الطبعة الأولى 1425هـ / 2004.

ـ علي حرب، أزمة الحداثة الفائقة: الإصلاح ـ الإرهاب ـ الشراكة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2015.

ـ مالك بن أنس، الموطأ، الجزء الثاني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1406 هـ / 1985 م.

ـ ماهر الشريف، تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي، دار مدى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2008.

ـ محمد فتح الله كولن، روح الجهاد حقيقته في الإسلام، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار النيل للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة 2008م/1428هـ.

- نوح فيلدمان، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، ترجمة الطاهر بوساحية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2014.

- وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمر عثمان، سلسلة ترجمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى 2014.

مقالات:

ـ محمد عابد الجابري، «الجهاد في القرآن والحديث»، سلسلة وجهات نظر، انظر المقالة كاملة على الرابط التالي:
http//:www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id49445=

ـ نيكولاس بيرش، «صوفية فتح الله مولن والكماليون الجدد: الإسلام المتسامح»، موقع مجلة العرب الدولية، انظر الرابط التالي:
http://arb.majalla.com

الجهاد، الشهادة، الشهيد

الجهاد ضدّ الوطن

اعتبار البلدان العربية دار حرب في إيديولوجيا الحركات الجهادية

سهيل الحبيّب

الملخّص:

تقدّم هذه الورقة قراءة في البنية الفكرية الإيديولوجية التي ترتكز عليها الحركات الجهادية الإسلامية المعاصرة، محاولة استكشاف الخلفيات التي تجعل أنصار هذه الحركات يعتقدون بأنّ البلدان العربية والإسلامية ومجتمعاتها المعاصرة دار حرب وأرض جهاد. وقد حاولت هذه القراءة أن تبيّن العلاقة الصميمية التي أسّس لها منظور الحاكمية بين الإسلام، أو التوحيد الإسلامي، باعتباره تحكيما للشرع الإلهي من جهة، والجهاد باعتباره فريضة من أجل تكريس هذا التوحيد/الحاكمية من جهة ثانية، ونقض الفكرة الوطنية الحديثة، بما في ذلك فكرة وجود وطن يجمع جزءا من المسلمين يشتركون في الدولة والأرض والسيادة من جهة ثالثة. وعلى هذا النحو تمثّل فكرة الحاكمية مفتاحا من مفاتيح فهم الظاهرة الجهادية الإسلامية الراهنة في البلدان العربية والإسلامية.

تعليقاً على اغتيال أسامة بن لادن زعيم تنظيم القاعدة في مايو/أيار 2011، قال الشيخ راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة الإسلامية التونسية: إنّ "الحديث عن بن لادن هو حديث عن منهاج القاعدة، هذا المنهاج لا يجد سنداً حقيقياً في الجهاد الإسلامي، إنّه استخدام سيّئ غير مشروع لمفهوم إسلامي صحيح هو مفهوم الجهاد". بهذا المعنى، فإنّ القاعدة، حسب تقدير الغنوشي، "قد انتهت قبل أن يموت بن لادن من خلال الثورة التونسية المباركة وما تلاها من ثورات فتحت أمام المسلمين الطريق أمام العصر"[1].

بيد أنّ التطوّرات السياسية والاجتماعية والأمنية التي عرفتها بعض البلدان العربية خلال السنوات الأخيرة جاءت بما يناقض تقديرات الشيخ الغنوشي واستشرافاته. ذلك أنّ الفكرة الجهادية أو المنهاج الجهادي القاعدي، نسبة إلى تنظيم القاعدة، أخذ نفساً جديداً خلال الفترة التي أعقبت اندلاع الحراكات الثورية العربية واغتيال أسامة بن لادن، وظهر ذلك خاصة في تنامي الحركات والجماعات التي تتبنّى هذه الفكرة الجهادية وفي استقطابها لعدد أكبر من الشباب العربي والمسلم، وفي بروز تنظيم داعش (دولة الإسلام في العراق والشام) باعتباره الجناح الأكثر راديكالية الذي تربّى في حضن القاعدة، قبل أن ينفصل عنها ويغدو، في ظرف فترة وجيزة، التنظيم الأبرز في اجتذاب الجهاديين والحركات الجهادية الإسلامية.

1- «ماذا بقي من القاعدة بعد الثورات؟ تصريح صحفي لراشد الغنوشي رئيس حركة النهضة»، **الفجر** (أسبوعية تصدر عن حركة النهضة) 06/5/2011

حوّلت هذه التطوّرات شـطراً من البلدان العربية، وتحديداً البلدان التي اندلعت فيها ثورات، إلى "دار حرب"، لا على مستوى التنظير والتخيّل الإيديولوجيين فحسب، بل على المستوى العملي والواقعي، أي حوّلتها إلى مسارح لعمليات مسلّحة دامية، يسـمّيها منفذّوها جهاداً في سبيل الله وحرباً على الطاغوت، ويسمّيها الآخرون إرهاباً وقتلاً وحشياً. واللافت للانتباه أنّ دار الحرب أصبحت واقعاً سوسـيولوجياً، ليس في سوريا فحسب التي لم يسقط نظامها الاستبدادي ومصر التي أُجهض فيها مسار التحوّل الديمقراطي، بل كذلك في اليمن وليبيا اللتين انحدرتا إلى وضع الفوضى الشاملة والحرب الأهلية، وفي تونس التي مازال فيها مسار الانتقال الديمقراطي قائماً. لقد أصبحت جيوش المجاهدين وخلاياهم المتيقظة والنائمة لاعباً رئيساً في مسارات بلدان الثورات العربية، وإن بدرجات متفاوتة. هذا فضلاً عن العراق الذي ما فتئت الظاهرة الجهادية تتوسّع وتتغوّل فيه منذ احتلاله وإسـقاط نظام حزب البعث سـنة 2003، والجزائر التي مازلت تعالج بقايا البنية التنظيمية الجهادية التي تشكّلت في تسعينات القرن الماضي.

لقد بان بوضوح أنّ ما حدث في بعض البلدان العربية من زوال لأنظمة الاستبداد وإشاعة للحريات العامة والخاصة لم يؤدِ إلى أفول العمل الجهادي أو تقلّصه في هذه البلدان، بل أدّى إلى تطوره وتناميه فيها، وهذا واضح في حالات العراق وتونس وليبيا. وهو ما يدعونا إلى قراءة بنية الفكر الجهادي وتتبع الخلفيات التي تجعله يعتبر البلدان العربية والإسلامية ومجتمعاتها المعاصرة دار حرب وأرض جهاد.

الجهاد الفريضة الدائمة

بصرف النظر عن مشروعية القول إنّ حركة "الإخوان المسـلمين" التي أسّسها حسن البنّا في مصر سنة 1929 تمثّل الحضن الذي تفرّعت منه جميع الحركات الإسـلامية الراهنة، الجهادية "المتطرّفة" منها والسياسية "المعتدلة"، فمن الثابت أنّ الفكرة الجهادية، بالمعنى الذي تعتمده الحركات المقاتلة اليوم، تشـكّل إحدى العناصر الرئيسة في الإيديولوجيا الإخوانية التي أسّس لها البنّا، الذي خصّ موضوع الجهاد برسالة من رسائله المرجعية، وقد أكّد فيها أنّ الله "فرض الجهاد على كلّ مسلم فريضة لازمة حازمة لا مناص منها"[2].

وحين نتأمل جيّداً في متن رسالة الجهاد التي ألّفها حسن البنّا نراها تنطوي على عناصر أساسية في بنية الفكر الإيديولوجي الذي تعتنقه التيارات الإسلامية الجهادية المعاصرة، ومن هذه العناصر خاصة:

التمسّك بفقه الجهاد القديم، من حيث هو منهج استدلال يغلّب النصّ على المقاصد، ومن حيث هو تراث من الأحكام المخصوصـة[3] تنتهي إلى أنّ الجهاد، بمعنى القتال، فريضة تعبّدية. فالله قال في القرآن الكريم **"كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ"**[4]، تماماً كما

2ـ حسن البنا، **مجموع رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: المكتبة التوقيفية، د.ت)، ص 283

3ـ انظر بنية رسالة البنا في الجهاد كيف تنتقل من سرد الآيات القرآنية وشرحها إلى سرد الأحاديث النبوية وشرحها إلى سرد جملة من أحكام الجهاد في الأدبيات الفقهية القديمة التي تفيد إجماع «علماء الأمّة» على فريضة الجهاد. انظر: المرجع نفسه، ص ص 284 - 296

4ـ البقرة 216/2

قال "**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**"[5]. وينصّ البنّا، من أجل بيان التسوية بين فريضة الصيام وفريضة الجهاد، على أنّ الآيتين وردتا «في السورة نفسها، وبنفس العبارة والتركيب»[6].

فكرة الجهاد باعتباره الفريضة التي لم تصبح غائبة إلا في هذا العصر، ذلك أنّ «المسلمين في أيّ عصر من عصورهم، قبل هذا العصر المظلم الذي ماتت فيه نخوتهم، لم يتركوا الجهاد ولم يفرّطوا فيه، حتى علماؤهم والمتصوّفة منهم والمحترفون وغيرهم»[7].

فكرة أنّ البلدان التي يقطنها المسلمون إنّما هي ديار حرب وأرض جهاد، باعتبار أنّ المسلمين «الآن مستذلّون لغيرهم محكومون بالكفّار، قد ديست أرضهم وانتهكت حرماتهم وتحكّم في شؤونهم خصومهم وتعطّلت شعائر دينهم في ديارهم»[8].

قطع الطريق أمام أيّ تأويل آخر للجهاد في الإسلام يخالف معنى القتال المادي للكفّار، من قبيل القول بوجود جهاد أكبر يتعلّق بجهاد النفس أو القلب في مقابل الجهاد الأصغر. فالأثر[9] الذي يستند إليه أصحاب هذا التأويل، كما يقول البنّا، «ليس بحديث عن الصحيح»[10]. ومن ثمّة فإنّ «شيئاً... لا يوجب لصحابه الشهادة الكبرى وثواب المجاهدين إلا أن يَقتل أو يُقتل في سبيل الله»[11].

إنّ جملة هذه العناصر المكثّفة في رسالة حسن البنّا حول الجهاد ستتحوّل إلى تنظيرات مكتملة البناء، مع كتابات سيّد قطب، وخاصة مع كتاب **معالم في الطريق**. والملاحظ أنّ قطب يتّخذ، تماماً كالبنّا، من الجهاد في المدوّنة الفقهية الإسلامية القديمة مستنداً ومنطلقاً. فهو يعود لما كتب ابن قيّم الجوزية في **زاد المعاد** بشأن مرحلية التشريع للجهاد في القرآن على قاعدة الناسخ والمنسوخ، أي أنّ الأحكام اللاحقة تنسخ الأحكام السابقة. وخلاصة فهم ابن القيّم الذي يستعيده قطب هو أنّ القتال «كان محرّماً، ثمّ مأذوناً به، ثمّ مأموراً به لمن بدأهم القتال، ثمّ مأموراً به لجميع المشركين»[12].

لقد كان من الواضح أنّ قطب استدعى فقه ابن القيّم للردّ على الذين «يسوقون النصوص القرآنية للاستشهاد بها على منهج هذا الدين في الجهاد، ولا يدركون طبيعة المراحل التي مرّ بها هذا المنهج وعلاقة النصوص المختلفة بكلّ مرحلة منها»[13].

5- البقرة 183/2

6- البنا، ص 284

7- المرجع نفسه، ص 296

8- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

9- الحديث المنسوب إلى الرسول الذي رواه البيهقي: «رجَعْنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا: وما الجهاد الأكبر؟ قال: جهاد القلب».

10- البنا، ص 299. لكن في مقابل ذلك يتجاهل البنا أحاديث صحيحة تفيد قطعاً وجود ضروب أخرى من الجهاد غير القتال، مثل: «أقبلَ رَجُلٌ إلَى نَبيِّ الله - صلى الله عليه وسلم، فَقَالَ: أُبَايِعُكَ عَلَى الهِجْرَةِ وَالجِهَادِ أَبْتَغِي الأَجْرَ مِنَ الله تَعَالَى. قَالَ: فَهَلْ لَكَ مِنْ وَالِدَيْكَ أَحَدٌ حَيٌّ؟ قَالَ: نَعَمْ، بَلْ كِلاهُمَا. قَالَ: فَتَبْتَغِي الأَجْرَ مِنَ الله تَعَالَى؟ قَالَ: نَعَمْ .قَالَ: فارْجِعْ إِلَى وَالِدَيْكَ، فَأَحْسِنْ صُحْبَتَهُمَا. وهذا لَفْظُ مسلِم. وفي رواية لَهُمَا: جَاءَ رَجُلٌ فَاسْتَأذَنَهُ في الجِهَادِ، فقَالَ: أَحَيٌّ وَالِداكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ» رواه مسلم والبخاري.

11- المرجع نفسه، ص 300

12- سيّد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: دار الشروق، د.ت)، ص 75

13- المرجع نفسه، ص 64

وهؤلاء يظنون الجهاد «شـأناً عارضاً مقيّداً بملاباسـات تذهب وتجيء، ويقف عند حدود الدفاع لتأمين الحدود»[14]، في حين أنّ مبدأ نسخ الأحكام اللاحقة للأحكام السابقة يفيد أنّ الجهاد «هو الشأن الدائم لا الحالة العارضة».[15]

منظور الحاكمية وإعادة إنتاج ثنائية دار الإسلام ودار الحرب:

لا بدّ أن نستحضر السياق التاريخي المخصوص الذي أسّس فيه حسن البنّا لشرعية الجهاد، على قاعدة توصيف لواقع المسلمين من حيث أنهم ـ كما مرّ بنا في قول البنّا ـ «مستذلّون لغيرهم محكومون بالكفّار، قد ديست أرضهم وانتهكت حرماتهم وتحكّم في شؤونهم خصومهم وتعطّلت شعائر دينهم في ديارهم». ينطبق هذا التوصيف على واقع البلدان العربية التي كانت في النصف الثاني من القرن العشرين ترزح تحت الاستعمار المباشر، الأمر الذي جعل الفريضة الجهادية الغائبة التي يدعو البنّا إلى إحيائها تبدو وكأنها مندرجة في باب ما كان يسمّيه الفقهاء القدامى بـ«جهاد الدفع» الذي يعني "أن يدهم العدو بلاد المسلمين فيدفعونه". وقد استخدم الفقهاء القدامى مفهوم "جهاد الدفع" في مقابل مفهوم "جهاد الطلب"، أو "جهاد الابتداء" الذي يعني أن تطلب الكفار في عقر دارهم ودعوتهم إلى الإسلام وقتالهم إذا لم يقبلوا الخضوع لحكم الإسلام[16].

لم يكن حسن البنّا، في تقديرنا، يؤسّس للفريضة الجهادية عند الحركات الإسلامية المعاصرة على معنى جهاد الدفع دون جهاد الطلب، بل كان يستغّل المعطيات التاريخية الموضوعية في عصره التي كانت تشرّع لجهاد الدفع من حيث هو فرض عين بإجماع فقهاء المذاهب، من أجل إحياء الفكرة الجهادية برمتّها، بما فيها العناصر والدلالات التي وضعها القدامى ضمن باب جهاد الطلب. ودليلنا على ذلك أنّ الجهاد، في معنى دفع العدو عن ديار الإسلام، لم يكن فريضة غائبة خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين كما زعم البنّا، فقد جسّدته تلك الحركات والثورات الجهادية المسلحة التي عرفتها الكثير من الأقطار العربية في مواجهة الجيوش الاستعمارية الغازية، من قبيل حركة الأمير عبد القادر بالجزائر (1822-1847)، والحركة المهدية بالسودان (1881-1898)، والحركة السنوسية بليبيا بقيادة عمر المختار (1912-1925)، وثورة الريف بالمغرب بقيادة عبد الكريم الخطابي (1925)، وثورة العشرين في العراق، وثورة المجاهدين السوريين (1925)، وثورة عزّ الدين القسّام بفلسطين (1935). إنّ جميع هذه الحركات والثورات «التي قامت في مواجهة الاحتلالات المباشرة المتزامنة تقريباً ارتكزت على الموروث الديني، فتعبأت قواها حول فكرة الجهاد، كما انتظمت جماهيرها في الأشكال الشعبية المعاشة كطرق صوفية أو عبادات وشعائر، أو صيغ تقليد لفتوى مجتهد مرجع. هذا دون أن نغفل أو نقلل من أهمية العامل الاجتماعي- العصبوي المتمثل بالبنى القبلية المقاتلة والسائدة»[17].

حينما كتب سيّد قطب عن الجهاد كان السياق التاريخي قد تغيّر جذرياً بالمقارنة مع السياق الذي كتب فيه حسن البنّا. فمع سـتينات القرن العشرين تخلّصت جلّ الأقطار العربية من الاستعمار المباشر، وكانت ثقة الجماهير العربية عالية في

14- المرجع نفسه، ص 76

15- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

16- انظر مثلاً: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، قام بشرحه وتصحيح تجاربه وتحقيقه: محب الدين الخطيب (القاهرة: دار الريان للتراث، 1986)، ج6، ص 45

17- وجيه كوثراني: ثلاثة أزمنة في مشروع النهضة العربية والإسلامية. **المستقبل العربي**، السنة 11، عدد 120 (شباط 1989)، ص ص 6-7

الأنظمة العربية التي تسلّمت مقاليد السلطة في تلك الأقطار زمن ذاك، وخاصة الأنظمة التي رفعت شعارات القومية العربية. في هذا السياق الجديد لم تعد المستندات المشرّعة لفريضة الجهاد في البلدان العربية والإسلامية بالبداهة نفسها التي كانت لها زمن أن كانت هذه البلدان مستعمرة استعماراً مباشراً. فكيف يمكن الحديث، بعد أن انسحبت سلطات الاحتلال وجيوشها، عن أرض يدوسها العدوّ، وعن مسلمين يحكمهم الكفّار، وعن شعائر إسلامية معطّلة في ديار الإسلام... إلخ؟

مع سيّد قطب لم يعد من الممكن التشريع للجهاد والدعوة إليه في الدول العربية بالمعايير الحسّية والإيديولوجية التي استندت إليها الحركات الجهادية الوطنية زمن الاستعمار المباشر. فلا بدّ من معايير إيديولوجية جديدة تستحيل بموجبها الدول العربية المستقلة إلى أرض جهاد وديار حرب. ومن هنا مثّلت فكرة الحاكمية التي نقلها سيّد قطب عن أبي الأعلى المودودي الخلفية الصلبة التي تأسّست عليها، وما تزال تتأسّس عليها، فريضة الجهاد في إيديولوجيا الحركات الجهادية الإسلامية المعاصرة. والحاكمية عند قطب والمودودي فكرة عقدية أكثر منها فقهية، لأنها ترتبط ارتباطاً صميمياً بأسّ الأسس في العقيدة الإسلامية، وهو التوحيد.

ومؤدّى فكرة الحاكمية عند سيّد قطب هو أنّ «إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كلّ صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرّد الكامل على كلّ وضع في أرجاء الأرض، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور، أو بتعبير آخر مرادف: الألوهية فيه للبشر في صورة من الصور، ذلك أنّ الحكم الذي مردّ الأمر فيه للبشر ومصدر السلطات فيه هم البشر، هو تأليه للبشر، يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله»[18].

ينطوي مفهوم الحاكمية على تحديد مخصوص لماهيّة الإسلام يختلف عن تلك التحديدات الغالبة التي اعتمدها، وما زال يعتمدها، أغلب المتكلّمين والأصوليين والفقهاء السنّة خاصة، وأشهرها التحديد الذي يستند إلى ما يُعرف بـ"حديث جبريل"[19]. فالإسلام، في منظور الحاكمية، يُحَدّ باعتباره "منهجاً إلهياً، جاء ليقرّر ألوهية الله في الأرض، وعبودية البشر جميعاً لإله واحد، ويصبّ هذا التقرير في قالب واقعي، هو المجتمع الإنساني الذي يتحرّر فيه الناس من العبودية للعباد، بالعبودية لربّ العباد، فلا تحكمهم إلا شريعة الله، التي يتمثل فيها سلطان الله، أو بتعبير آخر تتمثل فيها ألوهيته"[20]. من هنا فإنّ "هناك مسافة هائلة بين اعتبار الإسلام على هذا النحو، واعتباره نظاماً محلياً في وطن بعينه، فمن حقه فقط أن يدفع الهجوم عليه في داخل حدوده الإقليمية"[21]

18- سيد قطب، سبق ذكره، ص 67

19- عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: «يا محمد أخبرني عن الإسلام»، فقال له: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً، قال: «صدقت»، فعجبنا له يسأله ويصدقه، قال: «أخبرني عن الإيمان» قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره، قال: «صدقت»، قال: «فأخبرني عن الإحسان»، قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، قال: «فأخبرني عن الساعة»، قال: ما المسؤول بأعلم من السائل، قال: «فأخبرني عن أماراتها»، قال: أن تلد الأمة ربتها، وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان، ثم انطلق، فلبث مليا، ثم قال: يا عمر، أتدري من السائل؟ قلت: «الله ورسوله أعلم»، قال: فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينك. رواه مسلم.

20- سيد قطب، ص 88

21- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

على هذا النحو نرى أنّ سيّد قطب، إذ يعرّف الإسلام، وتحديداً التوحيد الإسلامي، تعريفاً ماهوياً من جهة الحاكمية، فإنّه ينسف في الصميم كلّ أشكال الفكرة الوطنية الحديثة، بما فيها الشكل الذي جسّمته عملياً الحركات الجهادية المقاومة للاستعمار في البلدان العربية خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وهو شكل من الوطنية تماهى فيه وعي الدفاع عن الوطن مع وعي الدفاع عن الإسلام، في ضرب من ضروب تجسيد فريضة جهاد الدفع التي قال بها الفقهاء القدامى. وهكذا نستخلص أنّ منظور الحاكمية يبطل تماماً التصنيف الثنائي للجهاد (جهاد الدفع وجهاد الطلب) الذي يعتمده الفقه القديم والتقليدي. فالجهاد في هذا المنظور يغدو "الشأن الدائم لا الحالة العارضة. الشأن الدائم أن لا يتعايش الحق والباطل في هذه الأرض، وأنّه متى قام الإسلام بإعلانه العام لإقامة ربوبية الله للعالمين، وتحرير الإنسان من العبودية للعباد، رماه المغتصبون لسلطات الله في الأرض ولم يسالموه قط، وانطلق هو كذلك يدمر عليهم ليخرج الناس من سلطاتهم ويدفع عن "الإنسان" في "الأرض" ذلك السلطان الغاصب. حال دائمة لا يقف معها الانطلاق الجهادي التحريري حتى يكون الدين كله لله"[22].

إنّ أحد أهمّ مفاتيح فهم الظاهرة الجهادية الإسلامية المعاصرة في البلدان العربية والإسلامية إنّما يكمن، حسب تقديرنا، في فهم هذه العلاقة الصميمية التي أسّس لها منظور الحاكمية في الإسلام، أو التوحيد الإسلامي، باعتباره تحكيماً للشرع الإلهي من جهة، والجهاد باعتباره فريضة من أجل تكريس هذا التوحيد/الحاكمية من جهة ثانية، ونقض الفكرة الوطنية الحديثة، بما في ذلك فكرة وجود وطن يجمع جزءاً من المسلمين يشتركون في الدولة والأرض والسيادة من جهة ثالثة. إذ "لا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة الله فتقوم الروابط بينه وبين سكانه على أساس الارتباط في الله، ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضواً في الأمّة المسلمة"، في "دار الإسلام"، ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله، فتصل الوشيجة بينه وبين أهله في الله"[23].

وفي مقابل هذا فإنّ "كلّ أرض تحارب المسلم في عقيدته، وتصده عن دينه، وتعطل عمل الشريعة، فهي "دار حرب"، ولو كان فيها أهله وعشيرته وقومه وماله وتجارته... وكلّ أرض تقوم فيها عقيدته وتعمل فيها شريعته فهي "دار الإسلام"، ولو لم يكن فيها أهل ولا عشيرة ولا قوم ولا تجارة"[24].

لم يكن من الغريب، في تقديرنا، أن يعيد منظور الحاكمية المعاصر إنتاج الرؤية الفقهية التقليدية التي تقسّم العالم إلى دار إسلام ودار حرب. فعند التأمل الجيّد في الخطاب الفقهي الإسلامي القديم المؤسس لهذه الرؤية نجده يستبطن جذور الفكرة الحاكمية، كما أسّس لها أبو الأعلى المودودي وسيّد قطب. فقد قال أبو يوسف ومحمد بن الشيباني، صاحبا أبي حنيفة: "إذا أظهروا [سكّان بقعة ما] أحكام الشرك فيها، فقد صارت دارهم دار حرب، لأنّ البقعة تنسب إلينا [إلى المسلمين] أو إليهم [إلى المشركين] باعتبار القوة والغلبة. فكلّ موضع ظهر فيه حكم الشرك فالقوة في ذلك الموضع للمشركين، فكانت دار حرب،

22- المرجع نفسه، ص 76

23- المرجع نفسه، ص 151

24- المرجع نفسه، ص 159

وكلّ موضع كان الظاهر فيه حكم الإسلام فالقوة للمسلمين"[25]. على هذا النحو نرى كيف يستبطن هذا التعريف الفقهي القديم لداري الإسلام والحرب جذور الفكرة الحاكمية في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، فقد جعل مناط الحكم على الدار هو نوع الأحكام المطبقة فيها. وقد جاء في **أحكام أهل الذمّة** لابن القيم الجوزية: «قال الجمهور دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها، فهذه الطائف قريبة إلى مكة جداً ولم تصر دار إسلام بفتح مكة»[26].

الحركات الجهادية المعاصرة والراهنة:
بين إعادة إنتاج مقولة الحاكمية وإنتاج مقولة «تقديم قتال المرتدّين»

مثّل فكر سيّد قطب معيناً رئيساً للأدبيات والمؤلفات المرجعية التي استندت إليها الحركات والجماعات الجهادية المعاصرة والراهنة التي شرّعت، وما تزال تشرّع، لواجب القتال في البلدان العربية والإسلامية. ومن أهمّ هذه الأدبيات والمؤلفات المرجعية التي ظهرت خلال العقود الثلاثة الأخيرة نذكر **رسالة الإيمان** لصالح سرية، وكتاب **الفريضة الغائبة** لمحمد عبد السلام فرج، وكتاب **الجهاد والاجتهاد** لأبي قتادة الفلسطيني، وكتاب **ملّة إبراهيم** لأبي محمد المقدسي، وكتابين من تأليف أيمن الظواهري: **فرسان تحت راية النبي**، و**الحصاد المرّ**، وكتابين من وضع عبد القادر عبد العزيز: **العمدة في إعداد العدّة**، و**الجامع في طلب العلم الشريف**. هذا فضلاً عن منشورات حملت توقيع حركات، مثل جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية، أهمّها: ميثاق العمل الإسلامي، وأصناف الحكّام وأحكامهم، وحكم قتال الطائفة الممتنعة عن شرائع الإسلام وحتمية المواجهة[27].

إنّ جانباً أساسياً من الخطاب الذي كرّسته هذه المدونة الجهادية لم يكن غير إعادة إنتاج لفكرة الحاكمية كما صاغها كلٌّ من أبي الأعلى المودودي وسيّد قطب، وهي الفكرة التي تجعل العمل بالشريعة أساساً عقدياً من صميم عقيدة التوحيد. فهذا أبو محمد المقدسي يقول: «هذا التيار يجعل على رأس أولوياته دعوة الناس إلى التوحيد، الذي هو حق الله على العباد، ونحن نسعى جاهدين إلى تقريب وشرح هذا التوحيد للناس لإخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ونركز بهذا المجال على نواقض التوحيد المعاصر مثل أن يصرف التشريع لغير الله عزّ وجلّ، والتحاكم إلى القوانين الوضعية وتعطيل حكم الله، وهذا ما يطلق عليه بالحاكمية في مصطلحات العصر، والحاكمية جزء أساسي من التوحيد»[28].

يذهب خطاب الحركات الجهادية المعاصرة والراهنة بفكرة الحاكمية إلى مداها الأقصى المتمثّل في تكفير المسلمين والمجتمعات الإسلامية المعاصرة التي لا يتحاكم أفرادها إلى الشريعة. يقول عبد القادر عبد العزيز: «فإذا علمت أنّ المراد من كلمة التوحيد هو تحقيق معناها بإفراد الله بالعبادة، تبين لك أنّ الذي يدّعي الإسلام وهو يصلي ويصوم ولكنه يحكم أو يتحاكم بغير شرع الله أنه ليس بمسلم لأنه قالها بلسانه ونقضها بأفعاله، والحاصل أنّ من صلى وصام لله وأعطى حق التشريع

25- شمس الدين السرخي، **كتاب المبسوط**، تصنيف: الشيخ خليل الميس (بيروت: دار المعرفة، 1986)، م5، ج 10، ص 114

26- ابن القيّم الجوزية، **أحكام أهل الذمّة**، حقّقه وعلّق حواشيه: صبحي صالح (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، ج1، ص 366

27- انظر: مروان شحادة، **تحوّلات الخطاب السلفي الحركات الجهادية حالة دراسية** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، ص 71 – 72

28- أبو محمد المقدسي في حوار صحفي، نقلاً عن المرجع نفسه، ص 73

أو الحكم لغيره أو تحاكم لغير شريعته فقد عبد الله وعبد غيره. وهو بهذا مشرك كافر ليس بمسلم، وهذا هو الشأن في المجتمعات الجاهلية المعاصرة يصلي الناس ويصومون لله، وهم مع ذلك يعطون حق التشريع لغيره، وهذا شرك في الربوبية، ويحكمون ويتحاكمون إلى غير شرع الله، وهذا شرك في الألوهية. ودساتيرهم تفصح عن هذا الكفر غاية الإفصاح»[29].

كان يكفي الخطاب الجهادي الراهن أن يعيد إنتاج الفكرة الحاكمية ويذهب بها إلى مداها التكفيري الأقصى على هذا النحو، كي يصنع جماعات ذات أتباع متشبّعين عقدياً وإيديولوجياً بروح معاداة بلدانهم، ومنفصلين نفسياً ووجدانياً عن مجتمعاتهم الوطنية التي تتألف من أغلبية غالبة من المسلمين. فمنظور الحاكمية يسوّي تسوية مطلقة، تحت مفهوم الطاغوت، بين جميع البلدان والمجتمعات التي لا تطبّق الشريعة الإلهية كما يراها هو. ذلك أنّ «الطاغوت هو الطاغوت، عربياً كان أم أمريكياً أم أفغانياً أم روسياً، فالكفر ملة واحدة، والذين يشرّعون بغير ما أنزل الله كفار، وإن صلوا وصاموا وأقاموا الشعائر الدينية، والقانون الذي يحكم في الأعراض والدماء والأموال هو الذي يحدّد هويّة الحاكم من حيث الكفر والإيمان»[30].

إنّ الفكرة الحاكمية عند المودودي وقطب، بأفقها التكفيري الأقصى، كانت كافية في حدّ ذاتها، إذن، لأن تصنع أتباعاً مهيئين لأن يحوّلوا أوطانهم ومجتمعاتهم إلى ساحات يمارسون فيها شتى ضروب القتل والتدمير والتخريب تحت عنوان جهاد الكفرة الذين يصلّون ويصومون دون أن يتحاكموا لشريعة الله. وذلك باعتبار أنّ «التقتيل فرع على التكفير» كما يقول أبو مصعب الزرقاوي[31]. بيد أنّ الخطاب الإيديولوجي المنظّر للحركات الجهادية خلال السنوات القليلة الماضية لم يكتفِ باستثمار فكرة الحاكمية والذهاب بها إلى مداها التكفيري الأقصى، بل أضاف إليها فتوى أساسية أخرى تلعب، في عصرنا الحاضر، دوراً هامّاً وخطيراً في جعل الظاهرة الجهادية الراهنة ظاهرة مدمّرة ومخرّبة للمجتمعات العربية الإسلامية أكثر منها ظاهرة مستهدفة لـ«المجتمعات الكافرة». ونعني بهذه الفتوى تلك التي تقول بتقديم «جهاد الكافر المرتدّ» الذي يمثّل «العدو القريب» على «جهاد الكافر الأصلي» الذي يمثّل «العدو البعيد».

قامت هذه الفتوى الخطيرة التي جاء بها منظّرو الحركات الجهادية في السنوات الأخيرة على قاعدة التفريق، في نطاق الملة الكفرية عامة، بين «الكفّار الأصليين» و«الكفّار المرتدّين». الأمر الذي فسح المجال إلى إدراج الفعل الجهادي في البلدان والمجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة ضمن باب من أبواب الفقه الإسلامي التقليدي، وهو المتعلّق بأحكام الردّة والمرتدّين. ضمن هذا السياق المخصوص أفتى قطاع من زعماء الحركات الجهادية بأنّ «قتال المرتدين مقدّم على قتال غيرهم، أي الكفار الأصليين، وعقوبتهم أشدّ من عقوبة الكفار الأصليين في الدنيا والآخرة، فلا تُعقد لهم ذمّة ولا أمان ولا عهد ولا صلح ولا هدنة، ولا يُقبل منهم إلا التوبة أو السيف»[32].

29- عبد القادر عبد العزيز، **الجامع في طلب العلم الشريف**. نقلا عن المرجع نفسه، ص 104

30- أبو عبيدة الأنصاري، **مفهوم الحاكمية في فكر الشهيد عبد الله عزّام**، نقلاً عن المرجع نفسه، ص 102

31- أبو مصعب الزرقاوي، «أينقص الدين وأنا حيّ»، شريط صوتي من إصدار تنظيم قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين (آذار/مارس 2004)، نقلاً عن المرجع نفسه، ص 99

32- **ميثاق الجماعة الإسلامية للدعوة والقتال**. نقلاً عن: **خلاصات أهم ما كتب عن الجماعات الإسلامية** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011)، ص 55

وحكم جهاد المرتدّين عند عدد من الحركات الجهادية الإسلامية المعاصرة يطابق حكم جهاد الدفع في الفقه الإسلامي التقليدي. ذلك أنّ «الجهاد لتغيير هذه الحكومات وإقامة الدولة الإسلامية فرض عين على كلّ مسلم ومسلمة، لأنّ الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة، والجهاد هو الطريق لإقامة الدولة الإسلامية، لأنه لا يجوز موالاة الكافر والأنظمة الكافرة»[33].

أسّس خطاب الحركات الجهادية خلال السنوات الأخيرة بنية استدلالية أدمج بموجبها فقه الردّة التقليدي في منظور الحاكمية المعاصر، فأصبح يتحدّث عن أنّ «الدليل على ردّة هؤلاء الحكام وردّة طوائفهم هو بسبب تبديلهم شريعة الرحمن وموالاتهم اليهود والنصارى والشيوعيين، ومعاداتهم المؤمنين والموحدين وأتباع الرسل، ومن فعل هذه الأفاعيل فهو بإجماع الأمّة المسلمة التي خلت أنه كافر مرتد»[34].

وانطلاقاً من إدراج عدم الاحتكام إلى الشريعة في البلدان الإسلامية ضمن نطاق مفهوم الردّة، غدا في مقدور خطاب الحركات الإسلامية الجهادية المعاصرة استثمار كلّ تراث فقه الردّة التقليدي، لا من أجل التأسيس لمشروعية الجهاد في هذه البلدان فحسب، بل كذلك من أجل التشريع لأولوية هذا الجهاد على الجهاد في البلدان «الكافرة». فقد «استقرت السنّة بأنّ عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة، منها أنّ المرتد يقتل وإن كان عاجزاً عن القتال بخلاف الكافر الأصلي، الذي ليس هو أهل للقتال، فإنه لا يقتل عند أكثر العلماء كأبي حنيفة ومالك وأحمد، ومنها أنّ المرتدّ لا يرث ولا يناكح ولا تؤكل ذبيحته بخلاف الكافر الأصلي، إلى غير ذلك من الأحكام. وإذا كانت الردّة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين، فالردّة عن شرائعه أعظم من خروج الخارج الأصلي عن شرائعه»[35].

خاتمة

إنّ تشريح البنية الإيديولوجية التي تستند إليها الحركات الجهادية الراهنة، على النحو الذي قمنا به أعلاه، يفيدنا بأنّ جوهر المشكل عند هذه الحركات يكمن في منظور الحاكمية الذي ينسف في الصميم كلّ أشكال الفكرة الوطنية الحديثة، بما فيها فكرة وجود مجتمعات إسلامية أو بلدان إسلامية تقوم كلّ واحدة منها على اشتراك جزء من المسلمين في الدولة والأرض والسيادة. ومن ثمة فإنّ أخطر ما تقوم به الحركات الجهادية هو كونها «تصنع» أناساً متشبّعين عقدياً وإيديولوجياً بروح معاداة بلدانهم، ومنفصلين نفسياً ووجدانياً عن مجتمعاتهم الوطنية. فمنظور الحاكمية يسوّي تسوية مطلقة، تحت مفهوم دار الحرب، بين جميع البلدان والمجتمعات التي لا تطبّق الشريعة الإلهية كما يراها هو.

إنّ استحضار طبيعة هذه البنية الإيديولوجية يفسّر لنا لماذا اقترن زوال أنظمة الاستبداد وتكريس الديمقراطية والحريات العامة والخاصة، في بعض البلدان العربية، بتطوّر العمل الجهادي وتناميه. ذلك أنّ مثل هذه التحوّلات السياسية لا تعني شيئاً بالنسبة إلى الجهاديين غير شروط تسهّل عليهم النشاط والحركة من أجل أن يحوّلوا أوطانهم ومجتمعاتهم إلى ساحات يمارسون فيها شتى ضروب القتل والتدمير والتخريب، تحت عنوان جهاد الكفرة الذين يصلّون ويصومون دون أن يتحاكموا لشريعة الله.

33- صالح سرية، **رسالة الإيمان**، نقلاً عن: مروان شحادة، سبق ذكره، ص 116

34- عمر محمود أبو عمر (أبو قتادة)، «لماذا الجهاد»، نقلاً عن: المرجع نفسه، ص 92

35- محمد عبد السلام فرج، نقلاً عن: المرجع نفسه، ص 113

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن القيّم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، حقّقه وعلّق حواشيه: صبحي صالح (بيروت: دار العلم للملاين، 1987)،
- البنا حسن، **مجموع رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: المكتبة التوقيفية، د.ت).
- **خلاصات أهم ما كتب عن الجماعات الإسلامية** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011)، ص 55
- السرخي شمس الدين، **كتاب المبسوط**، تصنيف: الشيخ خليل الميس (بيروت: دار المعرفة، 1986).
- شحادة، مروان، **تحوّلات الخطاب السلفي الحركات الجهادية حالة دراسية** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010
- العسقلاني أحمد بن علي بن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، قام بشرحه وتصحيح تجاربه وتحقيقه: محب الدين الخطيب (القاهرة: دار الريان للتراث، 1986).
- الغنوشي راشد «ماذا بقي من القاعدة بعد الثورات؟»، تصريح صحفي في: **الفجر** (أسبوعية تصدر عن حركة النهضة) 2011/5/06
- قطب سيّد، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، د.ت).
- كوثراني وجيه، «ثلاثة أزمنة في مشروع النهضة العربية والإسلامية»، **المستقبل العربي**، السنة 11، عدد 120 (شباط 1989).

مفهوم الجهاد في القرآن الكريم

صابر مولاي عبد الصمد

ملخّص:

عرف العالم عدة تحولات في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والعسكرية، وذلك بعد سقوط المعسكر الشرقي الذي قادته روسيا، وانتصارالمعسكر الغربي الذي جسّدته الهيمنة القطبية الأحادية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، وهذه التحولات نتجت عن العولمة الغربية ومعادلة الصراع العربي الصهيوني، والتي كان لها انعكاس واضح على العالم العربي في علاقته مع العالم الغربي، حيث نما في العالم الإسلامي اتجاه إيديولوجي يميني متطرف محرّض على العنف انطلاقاً من تأويل شاذّ لـ«مفهوم الجهاد في القرآن الكريم»، فكانت النتيجة أن أغرقت الساحة الإعلامية والدينية بخطاب متشدد متجاوز لحدود المعقول الإنساني في العيش المشترك واحترام الآخر الديني والحضاري.

وإذا كان الجهاد في جانب من جوانبه عنفاً، فإننا هنا سنركز على دائرة مشروعيته من عدمها في فهومات وتأويلات اللغويين والفقهاء وجماعات الإسلام السياسي للخطاب القرآني الذي جاء بهذا الخصوص، وذلك بالنظر إلى القيم الإنسانية والحضارية والدينية المجمع عليها في كلّ الديانات والحضارات الإنسانية التي لا يمكن للخطاب القرآني أن يتعارض معها، انطلاقاً من كونه خاتم الرسالات ومهيمناً عليها.

ومن ثمّ يكون «الجهاد» في إحدى جوانبه عنفاً وعملاً غير مشروع بالنظر إلى كونه استعمالاً للقوة للمطالبة أو الاحتفاظ بحق مزعوم أو لانتزاع حق قابل لأن ينتزع دون استعمال عنف.[1] فالعنف كان متواجداً منذ العصور الغابرة، ويأخذ شكلين: شكلاً همجياً ومذموماً لأنّ هدفه النهب والقرصنة والاعتداء على الأموال والأشخاص، فهو يعكس صورة الإنسان في صورته الطبيعية المتوحشة، حيث يغدو ذئباً لأخيه الإنسان حسب مقولة هوبز المشهورة، من هنا برزت أهمية السلطة والهدف من تواجدها، أي تحقيق العدل والحفاظ على الملكية الخاصة وحقوق الأفراد، وفقاً للتحليل الهوبسي، أمّا الشكل الثاني فهو عنف مشروع ضد الظلم والتسلط، ومن بين أهم العوامل المنتجة له في الماضي وفي المرحلة الراهنة، طبعاً مع اختلاف السياقات التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية والمرحلة التي وصل إليها نضج الحضارة الإنسانية، طغيان وفساد الأنظمة الحاكمة المتسلطة.

لا يكون «الجهاد» في أحد جوانبه عنفاً مقبولاً إلا في حالة استثنائية مقيدة بضوابط وأخلاقيات، أجمعت عليها الأعراف الإنسانية، وهي حالة الدفاع الطبيعي والشرعي عن النفس، حيث ينقلب العنف في هذه الحالة إلى عمل مشروع، في حدود

1- عبد الإله بلقزيز: العنف والديمقراطية، منشورات الزمن، ماي، 1999، ص 26

الاستثناء الذي لا يخلّ بالقاعدة التي هي عدم المشروعية، وذلك حينما يهدف إلى استعمال القوة لانتزاع الحقوق أو إقرارها على النحو الذي يرفع الظلم والجور.

لذلك فإنّ العنف «السلبي» غير المشروع لا يعتبر جهاداً انطلاقاً من الخطاب القرآني، وهو ما سنعمل على توضيحه، بل يرادف ما يطلق عليه اليوم في الغرب اسم «الإرهاب»، الذي تنفذه جماعات إسلامية على أساس أنّه جهاد في سبيل الله، في حق الأفراد المدنيين الأبرياء والدولة والمجتمع والمؤسسات.

فهذا العنف سلبي يرمي إلى انتزاع المطالب بالقوة وإكراه الآخر على التنازل عنها أو الاعتراف بها، بحيث يحوّل القوة الفكرية والمادية والمعنوية والروحية من طاقة ضرورية للإنسان لبناء ذاته ومجتمعه وحضارته إلى طاقة تدميرية وقوة سلبية، وهو الأمر الذي لا يمكن اعتباره بأيّة حال من الأحوال جهاداً كما جاء في الخطاب القرآني.

فهذا النوع من العنف لا قواعد تضبطه ولا منطق يحكمه، وتزداد خطورته حينما يستند إلى «تدين» معين يشرعنه ويبررّه، ويجعله «مقدّساً»[2]، فيصبح الموت عقيدة وخياراً بديلاً عن الحياة، والتدمير والهدم بديلاً عن البناء، والإفساد في الأرض غاية وبديلاً عن الإصلاح، وهو ما يتناقض مع مقاصد الشريعة الإسلامية وأهدافها وغاياتها النبيلة.

إذا كان الدين الإسلامي كباقي الأديان السماوية قد جاء ليعم في الأرض الأمن والسلم في إطار الاعتراف بالآخر، بناء على مبادئ «التعارف» و«الحوار» و«التدافع» و«التفاعل» و«التسامح»، فكيف يمكن أن يكون نفسه دعوة إلى الحرب والإقصاء والتعصب؟

ولمقاربة هذه الإشكالية، سنحاول الإجابة عن الأسئلة التالية: كيف يمكن تفسير التقتيل الجماعي والتفجير والتخريب، خاصة عندما يتحوّل الأمر إلى عنف «ديني مقدّس»، يمارس بـ«اسم الله» و«نيابة عنه في الأرض»، ما يسميه مرتكبوه: «أعمالاً جهادية»؟

إذا كان الأمر راجعاً إلى تفسيرات مغلوطة للنصوص الدينية في التراث الإسلامي، فأين يتجلى ذلك؟ وما الأسباب التاريخية التي تكون قد عملت على الخروج عن الفهم الحقيقي لتلك النصوص؟ وتبعاً لذلك كيف يمكن التمييز بين العنف الديني «الجهاد» الذي قد يكون عنفاً مشروعاً إذا لم يخرج عن ضوابطه الشرعية، على اعتباره حق دفاع عن النفس، والعنف السياسي الذي قد يتجاوز العنف المشروع إلى دائرة العنف غير المشروع ليصبح عدواناً؟

للإجابة عن هذه الأسئلة سنعتمد الخطة التالية:

أولاً: مفهوم الجهاد بين تفسير الأصوليين والقرآن الكريم.

1ـ مفهوم «الجهاد» في الخطاب الفقهي.

2ـ مفهوم «الجهاد» في الخطاب القرآني.

ثانياً: انعكاس تفسير الأصوليين للجهاد على تصورات «الإسلام السياسي».

1ـ في فهم جذور عنف جماعات الإسلام الراديكالي.

2ـ في التمييز بين الجهاد والعنف السياسي.

2- روني جيرار renier Gérald، العنف والمقدّس، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009، ص 19

أولاً: مفهوم الجهاد بين تفسير الأصوليين والقرآن الكريم.

إنّ البحث في هذا الموضوع يثير حساسية لدى الأوساط المحافظة، خاصة عندما يتعلق الأمر بالخوض في المجال «المقدّس»، الذي يظلّ له خصوصيته، غير أنّ ما نعيشه اليوم من أحداث عنف متوحشة أشد خطورة، خاصة حين يصبح المقدّس مشرّعاً لها، وهو ما يدعو إلى البحث والتنقيب عن كلّ ما يفيد في تفسير هذه الظاهرة، قصد تصحيح المنابع المعرفية التي تقتات منها أو اجتثاثها، وهو أمر غير سهل بالنظر إلى المكانة التي أصبح يحتلها القائمون على تفسير النصوص الدينية وتأويلها، وإنتاجاتهم الفكرية في ذهنيات وتمثلات الجمهور الإسلامي، مقارنة مع نصوص الوحي نفسها التي قلت أهمية النظر إليها من جديد بعقل ومنهج نقديين جديدين، وكأنها ماتت بموت مبلغها.

1- مفهوم الجهاد في الخطاب الفقهي

إنّ هدفنا هنا هو إعادة قراءة النصوص المؤسسة بأعين نقدية تفرض مسافة بين الذات الدارسة والموضوع المدروس، بشكل يعمل على جعل الإنسان غاية تلك المعرفة لا العكس. فبالرجوع إلى بعض الكتب اللغوية والفقهية التي تناولت مسألة العنف في الإسلام، تفسيراً للنصوص الدينية في هذا المجال، نجد أنّ هناك غموضاً وحدوداً غير دقيقة بين العنف السلبي غير المشروع وبين العنف الإيجابي المشروع، هذا الأخير الذي يشكل الاستثناء في مجال الدفاع الطبيعي والشرعي عن النفس، وذلك على مستويات عدة:

ففيما يتعلق ببعض الكتب اللغوية، نجدها تخلط بين عدة مفاهيم: من قبيل الجهاد والجهد، الجهاد والقتال، القتال والقتل: فإذا كان ابن تيمية مثلاً قد عرّف الجهاد بكونه: «بذل الوسع، وهو القدرة في حصول الحق ودفع ما يكرهه الحق»،[3] وهو تعريف أقرب إلى الوسطية والاعتدال التي تميز به القرآن الكريم في معالجة الأمور. فإنّ في تعريفات أخرى نجد الأمر غير ذلك، بحيث تتأرجح بين هذا المعنى وبين معنى العنف بمعناه المطلق. فقد عرّفه «علاء الدين الكاساني» في كتاب بدائع الصنائع فقال: «يستعمل في بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله تعالى بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك أو المبالغة في ذلك».[4]

لكنّ القراءات التي ربما جانبت الصواب وخرجت بالمعنى الحقيقي للجهاد إلى معنى آخر مناقض له، غير بعيد عن العدوان والإرهاب بمفهومه الحديث (الحرابة كما اصطلح عليه القرآن) هي التي عملت على الخلط بين القتال في القرآن الكريم كحق في صدّ العدوان والدفاع الطبيعي عن النفس، وبين القتل الذي هو عدوان منهي عنه في القرآن نفسه، بل حاولت تعريف الجهاد على أساس أنه غزو.

3- شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، دون طبعة، ص 191

4- علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1982، الجزء السابع، ص 97

ففـي مـا يخصّ الخلط بين الجهاد والجهد نجد «ابن حجر» يعرّف الجهاد، ببذل **الجهد** في **قتال** الكفار في كتابه المعنون بـ«فتح الباري في شرح صحيح البخاري»، في الجزء السادس منه بقوله: «...الجهاد شرعاً بذل الجهد في قتال الكفار»[5]. وهو ما أكده «وهبة الزحيلي» في كتابه «آثار الحرب في الفقه الإسلامي»، حيث عرّفه بأنه: «هو بذل الجهد والكفاح المسلح».[6]

كما نجد البعض الآخر يخلط بين مصطلحي الجهاد والقتال، ومن ذلك قول «القسطلاني» في كتاب شرح صحيح البخاري في الجزء الخامس منه: الجهاد في الاصطلاح يعني قتال الكفار لنصرة الإسلام وإعلاء كلمة الله.[7] وهو المعنى نفسه الذي ورد فيما روي عن «علي عليه السلام»، إن صحت روايته، حيث قال: أمّا بعد فإن الجهاد باب من أبواب الجنة فتحه الله لخاصة أوليائه...ألا إني قد دعوتكم إلى قتال هؤلاء القوم.[8]

يقول محمد شحرور في هذا الصدد: لقد تحوّل الجهاد إلى الجهد عند أهل اللغة والمعاجم، حيث يعرّفون الجهاد بالجهد والقتال بالقتل، ويردّونه إلى الفعل الثلاثي «فعل»، أي جهد وقتل. كما يعتبرون «الألف» زائدة في الفعل الرباعي «جاهد «وفي الفعل الرباعي «قاتل». إنّ كلمتي «الجهاد» و«القتال» مصدر للفعل الرباعي «جاهد» و«قاتل» على وزن «فاعل»، وليس على وزن «فعل».[9] وذلك لأنّ الوزن الثلاثي في الفعل الثلاثي «قتل» يحيل على العدوان والاعتداء، على عكس الفعل الرباعي«قاتل»، الذي يفترض طرفين: الأول معتدٍ، والثاني مقاوم للعدوان.

ويزداد تحديد مصطلح الجهاد غموضاً وتعقيداً في القولة المنسوبة إلى الإمام الشافعي وابن كثير، والتي قد تفتح التأويل نحو الاعتداء على الآخر المختلف دينياً أو مذهبياً أو فكرياً، يقول هذان الفقيهان في كتاب تاريخ البداية والنهاية، الجزء الثاني منه، والمنسوب إلى الأول، وكتاب الأم، الجزء الثالث منه، والمنسوب إلى الثاني: «الجهاد فريضة يجب القيام به سواء أحصل اعتداء أم لم يحصل».[10]

فإذا كان القرآن الكريم لا يتحدث عن مفهوم الجهاد إلا في معنيين: الأول في سياق مقاومة النفس والهوى والشيطان، أي بما يعنيه الأمر من إلزام المرء نفسـه ومخاصمته لها في عدم رضاها والرقي بها، عبر تنميتها روحياً بالصبر على مشـاق العبادة والتزام الاستقامة، والثاني في إطار مقاومة العدوان ودفع الأذى، الذي ليس بالضرورة أن يكون عنفاً. فإنّ بعض الفقهاء في فترات تاريخية معروفة، قد وسّعوا من هذا المفهوم ليشمل مفاهيم تنقضه من أساسه، من قبيل الغزو والقتل، قصد فرض الدين أو جلب المنافع المادية والاقتصادية، وهو ما يتضح ممّا قاله على سبيل المثال «الشوكاني» فيما يلي: «..أمّا غزو الكفار ومناجزة أهل الكفر، لحملهم على الإسلام أو تسليم الجزية أو القتل فهو معلوم من الضرورة الدينية، وأدلة الكتاب والسنّة في هذا لا يتسع

5- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1999، الجزء السادس، ص 2

6- وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي «دراسة مقارنة»، دار الفكر العربي، دمشق، الطبعة الرابعة، سنة 1992، ص 24

7- شرح صحيح البخاري، الجزء الخامس، ص 30

8- علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، الخطبة 27

9- محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2008، ص55-91

10- ابن كثير، في تاريخ البداية والنهاية، الجزء الثاني ص 5، والإمام الشافعي في كتاب الأم الجزء الثالث، ص 168

لها المقام ولا لبعضها، وما ورد في موادعتهم وفي تركهم إذا تركوا المقاتلة، فذلك منسوخ باتفاق المسلمين، بما ورد من إيجاب مقاتلتهم على كلّ حال، وقصدهم في ديارهم، في حال القدرة عليهم والتمكن من حربهم.»[11]

إنّ معنى هذا النص صريح لا يحتاج إلى جهد كبير من طرف قارئه للفهم، فتوسيع مفهوم القتال بما يعنيه من حق في مقاومة العدوان وفق ضوابط وحدود وقواعد حددها القرآن الكريم، إلى معنى مناقض له وهو العدوان أي الغزو والقتل كما ورد بالنص أعلاه. إذ كيف يمكن للقتال أن يفسر قتلاً؟ ممّا يمكن القول معه إنّ الأمر انقلب من صد العدوان إلى عدوان، وهو ممنوع بحكم المبادئ الثابتة في القرآن.

2 - مفهوم الجهاد في الخطاب القرآني

أ - مفهوم العنف في إطار المبادئ العامة للإسلام

إنّ ما جاء في النصوص الفقهية أعلاه يتنافى مع توجهات الإسلام، الذي عمل من البداية على نشر القيم الرفيعة في المجتمع بإشاعة روح الرفق والعدل بين أبنائه، يقول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «إنّ الله رفيق يحب الرفق».[12]

لذلك نجد النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد تعامل مع مشكلات المجتمع من حوله بمقاربة متكاملة، بداية من غرس المراقبة في النفس الإنسانية، فعن معاذ أنه قال: قلت: يا رسول الله، أوصني، قال: «اعبد الله كأنك تراه»[13]، وترسيخ مبدأ الأخوة بين الناس، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: لا يؤمن أحدكم حتى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه[14]. وكذلك إشاعة روح الرفق والعدل بين أبناء المجتمع، حيث يقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «إنّ الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف».[15] وإشاعة قيمة الوسطية والاعتدال وعدم الغلو في الدين، يقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «إنّ الله يسر».[16] وكذلك قيمة المسالمة بين أبناء المجتمع، يقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده».[17]

كما أنه يتنافى مع الحرية الدينية التي يسمح بها القرآن الكريم بجعله الإيمان مبنيّاً على الاقتناع والاختيار الطوعي لا على الإكراه، كما يتضح من قوله تعالى: «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»[18]، وكذلك من خلال قوله تعالى: «لا إكراه في الدين،

11- كتاب السبل الجرار، الجزء الرابع، ص ص 518-519

12- مسلم عن عائشة، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الرفق (2593)، وأبو داود (4807)، وابن ماجه (3688).

13- أحمد عن عبد الله بن عمر (6156) وقال شعيب: إسناده صحيح على شرط الشيخين، والطبراني: المعجم الكبير (17131) 175/20، وابن أبي شيبة: المصنف 128/8

14- رواه البخاري ومسلم، الحديث الثالث عشر، ابن رجب الحنبلي، كتاب جامع العلوم والحكم، الجزء الأول، مؤسسة الرسالة، دون طبعة، 2001، ص 303

15- مسلم عن عائشة، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الرفق، مرجع سابق.

16- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري في شرح صحيح البخاري 95/1، مرجع سابق.

«البخاري عن أبي هريرة: كتاب الإيمان، باب الدين يسر (39)، والنسائي (5034)، وابن حبان (351).

17- مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل (42)، والترمذي (2504)، وأحمد (6792)، وأبو يعلى (2273).

18- سورة الكهف، الآية: 29

قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى»[19]، وكما يتضح من قوله تعالى: «ولو شاء ربّك لآمن مَنْ في الأرض كلّهم جميعاً أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين».[20]

وهو ما يتنافى مع قول الشوكاني، والذي سبقت الإشارة إليه: «أمّا غزو الكفار ومناجزة أهل الكفر، لحملهم على الإسلام فهو معلوم من الضرورة الدينية».

كما يتنافى مع الرحمة التي أرسل بها الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى الناس أجمعين، كما جاء في قوله تعالى: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»، والمنهج الذي كلف باعتماده في تبليغ رسالته وحلّ الخلافات، الذي يتمثل في الحوار والجدال بالتي هي أحسن، كما جاء في قوله تعالى: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن».[21]

وأيضاً يتنافى مع دعوة الإسلام إلى الأمن والسلم، التي ترجع إلى كونه يقوم على التعارف والتعاون، مصداقاً لقوله تعالى: «يا أيّها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم إنّ الله عليم خبير».[22] فالنداء هنا موجّه من الخالق سبحانه وتعالى إلى كلّ الناس، مهما اختلفت دياناتهم وأجناسهم وشكل تجمعاتهم، يخبرهم أنّ الغاية من خلقه لهم هو أن يحققوا التعارف بينهم، والتعارف هنا لا بدّ أن يكون له دور كبير في الحيلولة دون وقوع حوادث العنف والنزاع والصدام، وهو يكفل نسبة كبيرة من نجاح لقاءات التفاهم والنقاش والتحاور.

إنّ المبدأ القرآني في الدعوة إلى التعارف هنا يجب أن يكون مبدأ إنسانياً حضارياً متسامياً، لا مكان فيه لاستخدام العنف أو الصدام أو الاعتداء أو الإقصاء أو التكفير. فالتعارف يقرّب الأفكار والمسافات وينسج أواصر التعاون والتقارب بين بني البشر، ويدعو إلى الحوار الهادف، الذي يهدف إلى إبداء الرأي وتبادل وجهات النظر، يقول الله تعالى: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن».[23] ويقول تعالى أيضاً: «ادفع بالتي هي أحسن، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم».[24] ويقول أيضاً: «وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً».[25]

كما أنّ الدعوة إلى التعارف أيضاً تتعارض مع التعصب للرأي المؤدي إلى التطرف والغلو والتشدد وإنكار حق الآخر في الرأي والفكر والاعتقاد، ومن ثمّ في الوجود، الأمر الذي يتعارض مع وسطية الإسلام، كما جاء في قوله تعالى: «وكذلك جعلناكم

19 ـ سورة البقرة، الآية: 256
20 ـ سورة يونس، الآية: 99
21 ـ سورة العنكبوت، الآية: 46
22 ـ سورة الحجرات، الآية: 13
23 ـ سورة النحل، الآية: 125
24 ـ سورة فصلت، الآية: 34
25 ـ سورة الفرقان، الآية: 63

أمّة وسطاً»،[26] وأيضاً في قوله تعالى: «اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم ولا الضالين»،[27] فالوسطية هنا بمعنى العدل والتوازن، وسطية تقع بين تطرّفين: تطرّف المغضوب عليهم، وتطرّف الضالين. فاليهود حادوا عن الصراط المستقيم بقتلهم الأنبياء والغلو في التحريم، والنصارى حادوا عن الصراط المستقيم بتأليه الأنبياء.

إنّ سنّة الاختلاف في القرآن الكريم سنّة كونية، تقرّ بقبول الآخر ونفي الاعتداء عليه، حيث نبّه الله تعالى في كتابه الكريم إلى تنوع واختلاف مظاهر الكون وأجناس البشر وألسنتهم وألوانهم، وعقائدهم ومذاهبهم. فالاختلاف إذن سنّة لا سبيل إلى إلغائها وتجاوزها، بل ينبغي فهمها واستيعابها، وفي ذلك يقول الله تعالى: «ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم»،[28] وقال سبحانه: «لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً».[29] كما قال عزّ من قائل: «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين».[30]

فالإسلام يقبل الآخر، ولذلك فهو ليس في حاجة إلى أيّ شكل من أشكال العنف لاحتواء الآخر بعد الإقرار بقبوله، سواء على مستوى الاعتقاد أو الفكر أو الرأي، فهو يدفع إلى التحاور معه والتفاهم، ويمنع ممارسة العنف تجاهه.

إنّ الجهاد من خلال الخطاب القرآني له دلالته وسياقه وفق البناء القرآني الخاص، والذي ليس بالضرورة أن يكون عنفاً، حيث لا يمكن مثلاً مجاهدة الآباء قتالاً في قول الله تعالى: «وإن جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما[31]».

ب - مقاومة العدوان في القرآن

قبل أن ينصّ القرآن الكريم على إمكانية اللجوء إلى العنف كوسيلة لصد العدوان والدفاع عن النفس، حثّ على إعطاء الأولوية للسبل السلمية في حلّ الخلافات، وهو ما يتضح من الآيات القرآنية التالية: «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله».[32] انطلاقاً من كون القرآن الكريم لم يسمح بالعنف كوسيلة للدفاع عن النفس وصد العدوان إلا مكرهاً ومضطراً.

فالعنف في القرآن يستند على فطرة كراهية القتال، فالفطرة الإنسانية تنبذ العنف وتكره استعمال القوة أو الإفراط فيها، إنها فطرة سلمية ومسالمة، قال الله تعالى: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون[33]».

26- سورة البقرة، الآية: 143

27- سورة الفاتحة، الآية: 6-7

28- سورة هود، الآية: 118

29- سورة المائدة، الآية: 48

30- سورة يونس، الآية: 99

31- سورة العنكبوت، الآية: 8

32- سورة يونس، الآية: 25

33- سورة الحج، الآية: 39

وهو ما يدلّ على أنّ فكرة القتال حالة استثنائية، لم تكن مباحة إلا بعد أن بلغ عدوان المشركين على المؤمنين حداً لا يطاق في بداية الدعوة المحمّدية، لم تنفع معه بدائل أخرى من قبيل الحوار والجدال بالتي هي أحسن، لذلك فإنّ اللجوء إلى استعمال القوة في الإسلام هو على سبيل الاستثناء، وفي حالات محددة حصراً، تعود كلها إلى حالة الضرورة، لأنّ أول آية شرعت القتال ربطته بردّ الظلم والعدوان، قال تعالى: «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله».[34]

إنّ الإذن بالقتال نزل في سياق الدفاع عن النفس، وهو حالة اضطرارية تتوقف فور توقف دواعيها، قال تعالى: «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها»،[35] و«الفاء» هنا تعني السرعة والعجلة، فبمجرد ما يكفّ العدو عن الاعتداء، على المسلم أن يتوقف فوراً عن عملية ردّ هذا الاعتداء.

كما أنّ الإسلام يضبط الأخلاق المصاحبة له لهذا القتال الاضطراري، وشدد عليها، لذلك نجد النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد نهى عن قتل النساء والأطفال والشيوخ والأسرى، ونهى عن التشهير والتنكيل بجثث القتلى، فالإسلام يأمر بالإحسان وبالرفق حتى في حالة الاضطرار إلى القتال.

ج - تحريم العدوان في القرآن

على العكس ممّا جاء في النصوص الفقهية التي تمّ التطرّق إليها سابقاً، خاصة النص المنسوب إلى «الشوكاني» والذي نصه: «..أمّا غزو الكفار ومناجزة أهل الكفر، لحملهم على الإسلام أو تسليم الجزية أو القتل.. وما ورد في موادعتهم وفي تركهم إذا تركوا المقاتلة، فذلك منسوخ باتفاق المسلمين..». نجد القرآن الكريم عندما يتحدث عن ضبط العلاقات مع الآخر، يحددها تحديداً عملياً على محدد واحد، وهو درجة استعماله للعنف، قال تعالى: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إنّ الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم».[36]

إنّ القرآن الكريم كان واضحاً في نبذه للعنف بشكل عام، لمّا عمل على إشاعة ونشر روح الأمن والسلم والاستقرار والطمأنينة داخل المجتمع الإنساني بمختلف مكوناته الدينية والثقافية والحضارية في إطار التعددية، التي تضمن سنّة التدافع الحضاري التي هي أساس التطور والتقدم. وذلك حينما نجد آيات قرآنية واضحة في هذا المجال، يقول الله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة، ولا تتبعوا خطوات الشيطان، إنه لكم عدو مبين».[37]

34- سورة الحج، الآيتان: 39-40

35- سورة الأنفال، الآية: 61

36- سورة الممتحنة، الآيتان: 8-9

37- سورة يونس، الآية: 25

إنّ الحرب في القرآن الكريم، وفقاً لهذه الآية، شرٌّ من إيحاء الشيطان، وهي بعيدة عن الصراط السوي المستقيم الذي هو الاعتدال والوسطية، فالإسلام لا يمكن أن يدعو إلى العدوان، وهو ما يتضح من قوله تعالى: «والله يهدي إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم».[38] ومن ثمّ فإنّ كلّ اعتداء ظلم، استناداً لقوله تعالى: «ولا تعتدوا إنّ الله لا يحب المعتدين».[39] وأيضاً الآية التي جاء فيها: «فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين».[40]

لذلك فإنّ القرآن الكريم حرّم قتل النفس، كما جاء في قوله تعالى: «ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق».[41] فقد أكد الله تعالى على أهمية النفس البشرية حينما ربط حياتها بحياة الناس أجمعين وموتها بموتهم، وهو هنا يؤكد مدى خطورة قتل النفس البشرية، ومدى ارتباطها بأمن وسلامة المجتمع الإنساني ووجوده واستقراره ككل، وهو ما يمكن أن نفهمه من قوله تعالى: «من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً»[42].

وإذا كان لا يمكن بأية حال من الأحوال الاستسلام للعدوان، فإنه في القرآن الكريم يجب عدم ردّه بمقدار مبالغ فيه، وإلا تحول ردّ الاعتداء إلى عدوان آخر، وهذا غير جائز من وجهة القرآن الكريم، وهو ما يتضح من خلال قوله تعالى: «فاعتدوا عليهم بمثل ما اعتدوا عليكم[43]».

انطلاقا ممّا سبق، يمكن ردّ مسألة العنف (القتال) في الإسلام، إلى فكرة ردّ الاعتداء، كما جاء في قوله تعالى: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم»،[44] والتي اعتبرت واجبة في الإسلام طبقاً لقوله تعالى: «كتب عليكم القتال»[45] مع مراعاة مبدأ التناسب في ردّ العدوان وعدم المبالغة فيه، كما جاء في قوله تعالى: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم».[46]

ويمكن تصنيف استعمال العنف المشروع في القرآن الكريم كاستثناء بعيد عن المعنى الذي جاء في النصوص الفقهية المذكورة أعلاه إلى صنفين: الصنف الأول، وهو الدفاع عن النفس، وذلك استناداً للعديد من الآيات، ومنها قوله تعالى: «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإنّ الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله».[47]

- الصنف الثاني: وهو الإغاثة الواجبة لشعب مسلم أو حليف عاجز عن الدفاع عن نفسه، وهو ما يقابل الدفاع الشرعي الجماعي في القانون الدولي العام طبقاً لقوله تعالى: «ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء

38- سورة البقرة، الآية: 208
39- سورة البقرة، الآية: 190
40- سورة البقرة، الآية: 193
41- سورة الأنعام، الآية: 151
42- سورة المائدة، الآية: 32
43- سورة البقرة، الآية: 194
44- سورة البقرة، الآية: 190
45- سورة البقرة، الآية: 216
46- سورة البقرة، الآية: 194
47- سورة الحج، الآية: 38

والولدان، الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها، واجعل لنا من لدنك ولياً، واجعل لنا من لدنك نصيراً».[48] وأيضاً في قوله تعالى: «وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق».[49]

ثانياً: انعكاس تفسير الأصوليين للجهاد على تصورات «الإسلام السياسي»

لقد تمّ تحويل الجهاد من قبل الفقهاء، كما اتضح فيما سبق، إلى غزو وتحويل القتال إلى قتل. اعتماداً على قاعدة فقهية تُسمّى: الناسخ والمنسوخ، كما يتضح من النص نفسه، وكما هو ثابت في كتب علم أصول الفقه، لتبرير جميع عمليات الغزو التوسعية تحت ستار نشر الدعوة، وهو ما أنتج بالضرورة تمثلات ترسخت لدى الآخر مع مرور الزمن مفادها: أنّ الإسلام دين السيف والعنف والإرهاب والقهر والتسلط والانتقام، زاد من ترسخها حالات العنف المتوحشة التي تنفذها الجماعات الإسلامية الراديكالية، المستندة إلى هذا الفهم الفقهي المتطرف لمبادئ الشريعة الإسلامية.

1 - في فهم جذور عنف جماعات الإسلام الراديكالي

إنّ النصوص الفقهية السابق ذكرها، والتي تخلط كما اتضح سابقاً بين الجهاد والقتال وبين القتل والقتال وبين القتال والغزو، خاصة النص المنسوب إلى «الشوكاني» الذي اتضح أنه دعوة صريحة إلى غزو المختلفين دينياً وإباحة قتلهم قصد فرض دين الإسلام عليهم بالقوة والهجوم عليهم في ديارهم، إذا لم يريدوا دفع الجزية، لها علاقة واضحة مع الفكر الأصولي الذي يؤصل من خلالها للإرهاب بمعناه الحديث الذي حدّده القرآن الكريم في معنى الحرابة في قوله تعالى: «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا...»،[50] لذلك فإنّ الذي يعمل على إشاعة العنف ضداً على مبادئ الشريعة الإسلامية هو من ضمن المحاربين لله ورسوله.

وإذا كان القرآن الكريم قد تحدث في سياقات عديدة عن ضبط العلاقة مع الآخر المختلف دينياً في ضرورة الإحسان إليه ومعاملته معاملة إنسانية، كما في قوله تعالى: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم[51]. فإنّ ذاك النص الفقهي كما هو واضح تجاهل كلّ ذلك، وقّرر قاعدة الناسخ والمنسوخ، حيث اعتمد أصحابها كما يبدو من النص، على «الإجماع» في تبرير نقيض ما قرّره القرآن الكريم في تحديد مجال العنف.

وإذا كان الإجماع، كما ورد في هذا النص نفسه، قد حصل وهو ما يتضح في عبارة: باتفاق المسلمين، بحيث تدلّ كلمة «المسلمين» على جماعة من المسلمين اتفقوا في زمن معين ومكان معين على أمر معين، لكن حتى وإن حصل ذلك، فهل هذا ملزم لباقي الجماعات المسلمة التي كانت قد عاشت في ذلك الزمن وللجماعات الأخرى التي تلتها في أزمنة بعدها؟

48- سورة النساء، الآية: 75

49- سورة الأنفال، الآية: 72

50- سورة المائدة، الآية: 33

51- سورة الممتحنة، الآية: 8

إنّ مع ذلك الخلط بين الجهاد والقتال والقتل والغزو...، وكما لاحظنا في تلك النصوص الفقهية التي عملت على تأصيل العنف السلبي في الدين الإسلامي، ووسعته من الاستثناء -الذي يقتصر كما يتضح في القرآن الكريم على حق الدفاع عن النفس بالشكل الذي أطره وقنّنه القانون الدولي على سبيل المثال- إلى عنف مطلق حيث أصبح مع تلك التفسيرات الفقهية غزواً وقتلاً للآخر المختلف فكرياً وعقائدياً.

وهو ما نفهم من خلاله حقيقة العنف الذي تتبناه اليوم الجماعات الإسلامية السلفية الراديكالية كالقاعدة وتنظيم الدولة الإسلامية (داعش)، الذي لا يبتعد عن هذا المعنى، لأنّ أساليب هذه الجماعات في قتل من يرونهم معارضين ومخالفين في الرأي والعقيدة وتفجيرهم وإحراقهم قد تكرّر أكثر من مرّة، وكذلك خطف الرهائن والمدنيين وتفجير الآمنين، كله يدخل عندهم في الجهاد لمحاربة الكفار والمنافقين، فمحاربتهم بكلّ الوسائل واجبة حسب تلك الجماعات، «أمّا ما ورد في موادعتهم» حسب النص نفسه فهو منسوخ بإجماع المسلمين.

وإذا كان التأطير الإيديولوجي وتعبئة الأفراد والجماعات، وشحنهم عاطفياً للقيام بالفعل الإرهابي كان منذ القدم، إلا أنّ ما تطوّر واستجدّ هو إيجاد صيغة نظرية تؤصله وتحثّ على القيام به واعتناقه[52]. فإنّ المتأمل في تراثنا الديني، قد يسهل عليه فهم من أين يتغذى الفكر المتطرف المعاصر اليوم، والذي يشحن طاقات تدميرية للإنسان وللحضارة. لأنّ مثل هذه النصوص أيضاً هي التي أصّلت لنظرية السيد قطب الذي انفرد بصياغة نظرية تكفيرية شاملة، أهمّ مفرداتها الحكم على المجتمعات الإسلامية المعاصرة بأنها مجتمعات جاهلية، ودعوته إلى الانقلاب المسلح على الدول القائمة لفرض تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية لإخراجها من الجاهلية إلى الحضارة، وبتكفير الحكام والمجتمعات الإسلامية لأنها لا تطبق الشريعة الإسلامية، وتكفير غير المسلمين، والمسلمين بشروط معينة. هؤلاء الذين في نظره يجب قتالهم وفق فهمه لمصطلحي الجهاد والإرهاب.[53]

لذلك لا يمكن أن نستغرب تبني الجماعات والحركات الأصولية اليوم هذا التوجه الخطير والمتطرف في تحديد مفهوم العنف الديني - هذه الجماعات والحركات التي ولدت نتيجة تقهقر وتأزم الحضارة والفكر، لا نتيجة تطور مجتمعي سليم - هذا الفهم المغلوط للجهاد الذي تسعى من خلاله إلى الاستيلاء على السلطة التي شهدت انقساماً وتأزماً منذ ما سُمّي تاريخياً بالفتنة الكبرى التي انتهت باغتيال الخليفة عثمان بن عفان. وشهدت احتكاراً من طرف الأمويين والعباسيين من بعده، فاتخذت طرقاً كثيرة للتأويل المتطرف للنصوص الإسلامية قصد إرجاعها في صورتها القديمة التي هي الخلافة الراشدة.

لكلّ ذلك فهناك اليوم من يؤصل للإرهاب بالمعنى الذي حاربه القرآن ونبذه (الحرابة)، وبمعناه الغربي المتداول، انطلاقاً من تأويل الآية القرآنية «ترهبون به عدو الله وعدوكم[54]». وهذا بدون شك ضلال عن المنهج القويم: منهج فهم الآية في سياقها

52- برز ذلك مع الاتجاه الفوضوي Anarchiste وهي حركة فكرية وعملية تدعو إلى تحرير الفرد من سلطة ووصاية الحكومة، كما ترفض كلّ هيمنة أو سيطرة على الإنسان من خارج ذاته، حيث غيرت هذه الحركة مفهوم الإرهاب كما هو عند الجاكوبيين (إرهاب الدولة الفرنسية إبان الثورة)، فأضحى الأفراد والمجموعات متخصصين في هذا الدور، وقد تفسر دواعي هذا الإرهاب على أنه رد فعل تجاه الإقصاء والتهميش والفقر والقمع ... وقد يتضمن أهدافاً انفصالية نظراً لما قد تتأثر به من مواقف قومية متطرفة، فمنظمة «إيطا الباسكية» هي خير مثال على هذا النموذج، فهي تعادي النظام السياسي الإسباني، وترغب في انفصال إقليم الباسك فقامت لتحقيق أهدافها بشن مجموعة من العمليات المسلحة، ضد مؤسسة الجيش لأنها تدعم الموقف المعارض لانفصال إقليم الباسك، وقد كان لاغتيال الأميرال كريربلانكو رئيس الوزراء الإسباني سنة 1973 خطوة في استراتيجية الإرهاب الممارس من طرف إيطا للضغط على الحكومة الإسبانية.

53- سيد قطب، معالم في الطريق، http://www.twhed.com/books/sayed-kttp/m3alm.pdf (تمت زيارة الموقع الثالثة والنصف صباحاً من يوم 2015/5/4).

54- سورة الأنفال، الآية: 60

الصحيح، فهناك نزع للآية من سياقها المنهجي والاستشهاد بها لتسويغ الإرهاب الفاجر، على أساس أنّ القرآن الكريم يدعو إلى العنف والإرهاب.

فالإرهاب كظاهرة، قديم برز مع نشأة المجتمعات البشرية، فقد كان متواجداً كفعل وممارسة يستخدم من طرف أفراد أو مجموعات أو عشائر أو دول...، وتمّت دراسته من طرف فلاسفة سياسيين كأرسطو الذي عرف الطغيان كإرهاب مرتبط بالملكية المطلقة المستبدة، القائم على إخضاع وإذلال الرعايا أو السلطة المطلقة بدون أيّة مسؤولية. أمّا الإرهاب السياسي كفعل وعمل فهو إدخال الهلع وإرعاب الأفراد والجماعات، والاستحواذ على ممتلكاتهم المادية والرمزية، من خلال ما تخلفه هذه الأفعال من نتائج شنيعة ومرعبة.

كما شهدته المجتمعات العربية الإسلامية، بدءاً بما كانت تقوم به فرق الخوارج، منذ إعلانها الانشقاق عن علي بن أبي طالب، ثم عبر ممارسات جماعة الحشاشين ذات الانتماء العقدي الشيعي والمنحدرة من الطائفة الإسماعيلية خلال القرن الحادي عشر الميلادي، كما مورس من طرف بعض الحكام المستبدين الذين استولوا على الحكم بسفك الدماء والاغتيالات والمذابح الجماعية، فقد شكلت السلطة والحكم محور الصراع والنزاع في المجتمعات التقليدية، أو الحديثة بين مختلف العشائر والعصبيات والقبائل، أو الطبقات والشرائح الاجتماعية، نظراً لما يخوله هذا الأخير من مكاسب مادية أو رمزية.

وإذا كان معنى الإرهاب وفق المفهوم الغربي ينطوي على عدد من الوقائع والدلالات المغمسة بالتطرف والعنف ونشر الذعر والقتل والسفك في سبيل نشر فكر سياسي أو ديني، فإنه في القرآن الكريم يأتي من راهب من الله، أي خائف من عقابه، وترهبه أي توعده.[55] فمعنى الإرهاب في القرآن الكريم ينصرف إلى الفزع والخوف والخشية والرهبة من عقاب الله، وهو ما جاء في الآيات القرآنية التالية: «وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإياي فارهبون»،[56] «إنما هو إله واحد فإياي فارهبون»،[57] «إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغباً ورهباً».[58]

كما جاء بمعنى الردع في الآية التالية: «ترهبون بِهِ عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم».[59] فيكون معنى: «ترهبون بِهِ عدو الله «بمعنى تعدّون من القوة ما يجعله يخاف من الحرب فيرتدع عن ممارسة العنف الذي قد يدفعكم إلى العنف المضاد.

لذلك فإنّ الوظيفة الأساسية من وراء التأويل المتطرف لمفهوم الجهاد وربطه بالإرهاب (بمفهومه الغربي) من طرف الجماعات الأصولية المتطرفة، هو محاولة لإضفاء الشرعية الإسلامية على أساليب العنف التي تتبعها تلك الجماعات الدينية المتشددة التي تتبنّى اتجاهاً عدائياً إزاء غير المسلمين، وإزاء المسلمين أنفسهم، الذين لا يؤمنون بأفكارهم المتطرفة[60].

55- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأول بيروت للطباعة والنشر 1995، ص 1374

56- سورة البقرة، الآية: 40.

57- ورة النحل، الآية: 51

58- سورة الأنبياء، الآية: 90

59- سورة الأنفال، الآية: 60

60- محمد أبو القاسم حاج حمد، جذور المأزق الأصولي، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، دار الساقي، الطبعة الأولى، سنة 2010، ص 55

2 - في التمييز بين «الجهاد» والعنف السياسي

لقد سجل التاريخ أنّ الأنبياء سعوا جاهدين إلى تهذيب الأخلاق وترسيخ القيم المثلى، فالأنبياء لم تنجح دعواتهم بالقوة أو بالأسلحة والحصون، بل بمدى تمسّكهم بالحكمة والفضيلة. ولا شك أنّ غاية الدين الإسلامي، كباقي الأديان السماوية، تكمن في إسعاد الناس لا في الدفع بهم إلى القتل والحروب. ولا شك كذلك بأنّ العنف لا يمثل إلا مسلكاً من المسالك التي لجأ إليها الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهو لما قام بذلك قام به مكرهاً مدافعاً عن وجود رسالته، كما أكدت على ذلك الآيات القرآنية أعلاه.

هذه الآيات القرآنية التي كانت واضحة في تحريمها استخدام القوة ضدّ أي طرف كان، (باستثناء القراءات الشاذة للشريعة الإسلامية في هذا المجال، والتي صاحبت التوسع والغزو الذي قام به الحكام المسلمون، وبرّره الفقهاء، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً).

لقد عبّر ابن خلدون بحق عن حقيقة الواقع السياسي الذي ساد التاريخ الإسلامي، الذي غلب عليه الصراع على السلطة، وتقهقرت فيه القيم التي جاء بها القرآن الكريم. وفي خضم ذلك الصراع كان لا بدّ للغالب من الاستنجاد والاستعانة بفقهاء البلاط لإعادة تأويل مبادئ الشريعة الإسلامية،[61] ووضع ضوابط لها حتى تخدم السلطان وتوسّع نفوذه واستمرارية حكمه.

فأصبح سائداً في ذلك الوقت أقوال من قبيل: إنّ الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، وأصبحت الطاعة واجبة، ولو لسلطان جائر، فمن لم يبايع مات ميتة جاهلية، وكان لا بدّ من إيجاد قواعد فقهية (الناسخ والمنسوخ مثلاً) يتمّ بواسطتها التخلص من آيات قرآنية.

إذا كان الاستناد الاجتماعي والسياسي للعنف من طرف الدولة اليوم في المجتمعات المتقدمة، يستند إلى فرضية أنّ للحكام الحق في اللجوء إلى القوة أو العنف المشروع وفقاً للشرعية العقلانية القانونية بمفهومها الفيبري: «الشرعية العقلانية - القانونية»، حيث يحقّ للحكام اللجوء إلى القوة شرط أن يتمّ استعمالها وفقاً لقواعد واضحة ومتفق عليها، فقد كان للدولة الإسلامية بالمقابل السلطة الكاملة لتدجين المجتمع والهيمنة التامة والمطلقة عليه، سياسياً وإيديولوجياً، ومراقبته والتحكم فيه.

لكلّ ذلك نجد كتب الفقه الإسلامي منذ نشأته في القرن الثاني الهجري تخلط بين الجهاد والقتال والقتل والحرب والغزو والإرهاب، وذلك بسبب تسييس هذا الفقه وتبعيته للسلطة المستبدة، منذ اجتماع سقيفة بني ساعدة. فربما ارتبط العنف السياسي آنذاك بأفعال سياسية بالمعنى الدسيس للسياسة من التحايل والضبط أو التطويع الاجتماعي والتخدير الإيديولوجي، كما يمكن أن نفهم من كتاب حنا أراندت.[62]

61- انظر بخصوص هذه الفكرة محمد أبو القاسم حاج حمد، جذور المأزق الأصولي، (الفصل3: فقهاء الأنظمة أخطر من الأصوليين)، مرجع سابق.

62- حنا أراندت، في العنف، مرجع سابق، ص 40

فأصبحت للسياسة قواعدها الخاصة بها، التي لا علاقة لها بالقيم الدينية والأخلاقية كما يمكن أن نفهم من كتابات ماكيافيلي، ومن هذه القواعد التي يجب أن يتمسك بها الحاكم: اللجوء إلى العنف. ولم تعد السياسة بعد ذلك كما كانت سابقاً حكيمة وقويمة، تهدف إلى إسعاد الإنسان، حيث كان من خصال الخليفة أن يكون محبّاً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم كما قال الفارابي.[63]

فالعنف يصبح غير مشروع عندما يتجاوز هدفه الغايات السامية والنبيلة، وحينما يتحول إلى استراتيجية سياسية، تعتمد على مبدأ الاستعمال النسقي للأفعال العنيفة بغرض خلق جو من عدم الأمن، وهو ما يمكن تسميته: بـ»إرهاب الدولة»، لذلك فإنّ ما ميّز الدولة الإسلامية منذ واقعة ما سُمّي بحروب الردة، هو احتكارها لممارسة العنف المشروع المادي منه والرمزي - وفقاً للمنظور الفيبري- الذي تحوّل إلى سلوكات منحرفة ضمن أشكال تسلطية واستبدادية، لعل أهمها إبادة المعارضين وتصفيتهم جسدياً والتمثيل بجثثهم تخويفاً وردعاً للآخرين.

خاتمة

هذه التفسيرات والتأويلات التي شكلت أيديولوجية معرفية دينية تشرعن للقتل والإرهاب، هي نفسها اليوم التي تعمل عملها فينا، إن لم نسارع إلى القضاء على المنابع التي تتغذى منها. إنّ التأويلات والتفسيرات الفقهية التي حاولت تفسير مفهوم العنف من داخل الإسلام لا يمكن فصلها عن سياقها التاريخي الذي أنتجت فيه، سياق معروف بتأزمه السياسي والاجتماعي، كان له بالغ الأثر في حضور الثقل السياسي في هذا التفسير، والذي كان هدفه بطبيعة الحال التوسع السياسي والعسكري وضمّ أراضٍ جديدة وخيرات وغنائم جديدة وجلب المنافع الاقتصادية إلى خزينة الدولة الإسلامية الفتية، وذلك للتغلب على المشاكل والصراعات الداخلية الدائرة على السلطة، وذلك بالعمل على تصدير الصراع نحو الخارج، وكلّ هذا طبعاً لا بدّ له من سند ديني يبرره ويشرعنه، هذا السند الديني هو ما تمّت تسميته بالفتح الإسلامي، والذي تحوّل عند البعض إلى الغزو بما قد يصاحبه من قتل وإرهاب وعدوان. فالدولة هنا تركيز لتصور وحيد يضفي على نفسه القدسيّة، فهو الذي يعرف ما يتطلبه المجتمع، وما يصلح له وما قد يتعارض معه، كما أنّ تواجد معارضة سياسية أمر محال، وإن وجدت فتصنف ضمن الفئات المخربة والمهددة لأمن الدولة، بحيث من السهولة بمكان أن يتمّ تجاوز المبادئ السامية للإسلام كرسالة سلم وأمن ورحمة، بما فيه من مبادئ تحرّم الاعتداء والظلم، وتؤطر حقّ الدفاع عن النفس، ومبادئ أشرنا إليها سابقاً من قبيل حرية الاعتقاد وعدم الإكراه في الدين والحثّ على الجدال مع أهل الكتاب بالتي هي أحسن.

63- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، المرجع نفسه، ص 124

المراجع المعتمدة:

- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأول، بيروت للطباعة والنشر، 1995.
- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، الجزء السادس، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 199.
- ابن تيمية، مجموع الفتاوى جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، مكتبة المعارف الرباط، المغرب، دون طبعة.
- ابن رجب الحنبلي، كتاب جامع العلوم والحكم، الجزء الأول، مؤسسة الرسالة، دون طبعة،2001.
- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، دار ومكتبة الهلال، 1995.
- إريك فروم، تشريح التدميرية البشرية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، الجزء الأول، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، دمشق، 2006.
- باربارا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة ممدوح يوسف عمران، عالم المعرفة، العدد 337، مارس، 2007.
- بثينا شـميدت، أنغو دبليو شرودر، إشراف، مؤلف جماعي، أنثروبولوجيا العنف والصراع، ترجمة، هناء خليف غني، بيت الحكمة، بغداد، 2013.
- ابن كثير، في تاريخ البداية والنهاية، الجزء الثاني.
- حنا أراندت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، 1992.
- روني جيرار، العنف والمقدس، ترجمة، سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009.
- سـيد قطب، معالم في الطريق، kttp/m3alm.pdf -http://www.twhed.com/books/sayed (تمت زيارة الموقع الثالثة والنصف صباحاً من يوم 2015/5/4).
- الشافعي، كتاب الأم، الجزء الثالث.
- عبد الإله بلقزيز: العنف والديمقراطية، منشورات الزمن، ماي، 1999.
- عبد الرحمن خليفة: أيديولوجية الصراع السياسي، دراسة في نظرية القوة، كليّة الآداب، جامعة الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1999.
- علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الجزء السابع، دار الكتاب العربي بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1982.
- القرآن الكريم، رواية حفص عن عاصم.
- علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، الخطبة 27.
- محمد أبو القاسم حاج حمد، جذور المأزق الأصولي، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2010.
- محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2008.
- مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الرفق.
- مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأي أمورهِ أفضل.
- وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي «دراسة مقارنة»، دار الفكر العربي، دمشق، الطبعة الرابعة، 1992.

الجهاد، الشهادة، الشهيد

مفهوم الجهاد في مخاض ثنائية الديني والسياسي

قراءة في كتاب «الجهاد في سبيل الله» لـ: "أبي الأعلى المودودي" و"حسن البنا" و"سيد قطب"

حياة اليعقوبي

تقديم

تستمد الكتابة في مسألة الجهاد أهميتها اليوم من عدة عوامل، نوجزها كالتالي:

أولاً: تنامي الحديث عن مشروعية الجهاد في ظلّ انتشار الحركات الإرهابية في العالم، وقد استندت في مشروعية وجودها ومقولاتها أساساً على ذلك الارتباط بين الإسلام والدعوة إلى الجهاد حدّ التماهي.

ثانيـاً: أنّ مفهوم الجهاد على انتمائه المتأصل إلى المجال الديني لم يبتعـد عن التوظيف في خطابات متعددة في خلفياتها وتلويناتها الإيديولوجية والثقافية إلى حدّ الإرباك المعرفي والأخلاقي أحياناً، خاصة أمام سـؤال مشروعية مقولة الجهاد في الخطابات الأكثر علمانية ودعوة للتحرر الوطني والانتصار للقضايا العادلة...إلخ. فالجهاد كما استندت إليه الحركات الإسلامية الأكثر إرهاباً ودموية استندت إليه وما تزال أهم التيارات والحركات التي تنتصر للقضية الفلسطينية وكلّ الحروب التاريخية ضدّ إسرائيل. بل إنه سبق ووُظّف من قبل نظام صدام حسين في حرب الخليج الثانية. ولا ننسى كم لعبت مقولات الجهاد والشهيد من دور في مقاومة الاستعمار وحركات التحرر الوطني في العالم العربي.

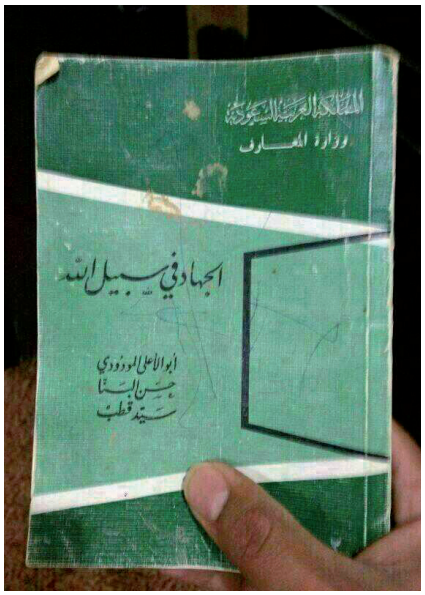
لكنني أرى وجود عامل ثالث على غاية من الأهمية لا بدّ من أخذه بعين الاعتبار، وهو أنّ القرآن لم يحسم موقفه من مسألة القتال، إلى حدّ أنّ من رأوا فيه الدعوة إلى ذلك جعلوا من آيات السلم منسوخة بالآيات الداعية للقتال. وأكتفي في هذا السياق بالإشارة إلى أنّ لفظ الجهاد في القرآن ذكر باشتقاقات مختلفة (41) مرّة في سور مختلفة، وجاء في غالبه إمّا مرتبطاً بالمعنى اللغوي: بذل الجهد والطاقة (في 10 مواقع)، أو في ارتباط بسبيل الله (13) مرّة، أو في سياق القتال.

والجهاد وإن أعطى خصوصية وشرعية ما للقتال في الإسـلام، فإنه يظل أقلّ ذكراً مقارنة به. إذ تعرّض القرآن للفظ القتال (178) مرّة، وذلك باشتقاقات وسياقات مختلفة، تنهى عنه أحياناً، وتحفز عليه أحياناً، وتكتفي بالتعرّض له أحياناً أخرى، مثل التعرّض له في القصص القرآني. وهذه الكثافة كمّاً ونوعاً قد نفهم منها تجذّر عقلية وواقع القتال في واقع تلك المجتمعات.

وربما تحمل هذه الكثرة أيضاً خلفية ما لإعادة تنظيمه تنظيماً يخرج عن السائد لكن لا يقطع معه، خصوصاً إذا نحن اعتبرنا بالمقابل رمزية وجود مفردة السلم باشتقاقاتها المختلفة (140) مرّة في مواضع مختلفة من القرآن.

والعامل الرابع هو أنّ الجهاد منذ أحداث الفتنة الكبرى حضر في الحروب التي خاضها المسلمون مع أعداء الخارج والداخل، في "الفتوحات" كما في "إخماد الفتن". فكان التوظيف السياسي ملتبساً بالديني إلى أقصى حد في قلب كلّ المعارك الدموية التي خاضها المسلمون هجوماً أو دفاعاً. ولعل ما نعيشه اليوم في ظلّ عودة ما يُسمّى بتنظيم الدولة الإسلامية بعد أحداث الربيع العربي وصعود نجم الإسلام السياسي يعطي أهمية كبيرة لهذا الكتاب[1] الذي قرّرنا تقديمه. إذ يمثّل من حيث كتّابه ومسألته مرجعية هامة مازالت الحركات الجهادية في علاقة وطيدة معه.

كتاب **الجهاد في سبيل الله** عبارة عن ثلاث رسائل صغيرة الحجم لثلاثة كتّاب، أول ما يجمعهم أثرهم الفكري والسياسي التنظيمي في حركات الإسلام السياسي في التاريخ المعاصر في العالم الإسلامي. وسنعرض في هذا المقال لقراءة للكتاب حافظنا فيها على ترتيب هذه الرسائل.



كتاب الجهاد في سبيل الله عبارة عن ثلاث رسائل لـثلاثة كتّاب مختلفين هم على التوالي: "أبو الأعلى المودودي، وحسن البنا، وسيد قطب".

وهو كتيّب من الحجم الصغير، يحتوي على 152 صفحة.

لم يحتو الكتاب على مقدمة، كما لم ينص عن مصدر أو جهة تجميع الرسائل الثلاث. طبع أكثر من مرّة في دور نشر مختلفة. من طبعاته ما نُشر سنة 1991 في دار عمان للنشر والتوزيع.

1- كتاب «الجهاد في سبيل الله» اشترك في كتابته: «أبو الأعلى المودودي»، «حسن البنا»، «سيد قطب»، صدر عن دار الراية للنشر، 1981-1401، د. ط، ص 5

مفهوم الجهاد عند أبي الأعلى المودودي: من تنقية المفهوم نحو استعادة الشرعية:

لم تخصّص صفحة مستقلة لعنوان الرسالة مثلما سيحصل للرسالتين التاليتين، رغم ورود اسم الكاتب: أبي الأعلى "المودودي" في الصفحة الأولى للكتاب مع بقية المؤلفين. قد لا نجد تفسيراً لذلك غير السهو أو اعتبارها رسالة تأطيرية للرسالتين السابقتين تعطي للرجل قيمته الفكرية والتاريخية باعتباره مرجعاً هامّاً في أدبيات الإسلام السياسي وحركات الإخوان المسلمين.

يعرض "المودودي" منذ المقدمة سبب إقباله على التأليف في مسألة الجهاد. ويعود ذلك أولاً إلى ما لحق المفهوم من مغالطة وتشويه وتمويه عند الإفرنج، وثانياً إلى استيراد هذا المفهوم الخاطئ والتفاعل معه من قبل المسلمين. بمعنى أنّ الهدف من هذه الرسالة هو العمل على تنقية المفهوم ممّا ناله من مغالطة وتشويه، "وقد كانت كلمة الجهاد عندهم عبارة عن شراسة الطبع والخلق والهمجية وسفك الدماء"[2]، بكل نتائجها، وأهمّها حمل الناس بالسيف على الاختيار بين حياتهم أو النطق بالشهادتين. وهي صورة يسوّقها الغرب عن المسلمين للتشريع لكلّ ما ارتكبوه من جرائم في حركات الاستعمار. وسيتخذ "المودودي" من الربط بين الجهاد وشرعية الاحتلال عند الإفرنج مدخلاً يشرّع به وبشكل معكوس للجهاد من جديد. خصوصاً إذا ما بدا لنا الفرق بعيداً بين الاستعمار كما مارسه الإفرنج، والجهاد كما دعا إليه الإسلام ومارسه المسلمون[3].

لا يقتصر الكاتب على منح الجهاد شرعيته التاريخية كما مارسها الأوائل، بل أيضاً شرعيته الواقعية التي لا توحي بالفصل بين الإسلام: الرسالة والدعوة، والإسلام: التاريخ والممارسة. فقد نجح الغرب في أن يسوّق لنا ذاك الشعور بالدونية والنقص وحملنا على الخجل والاعتذار، وكون الجهاد هو المظهر الأوفى لذلك، فالجهاد في قلب مشكلة الهويّة بالنسبة إلى "المودودي": "فما الجهاد اليوم إلا مواصلة الجهود باللسان والقلم، وليس لنا إلا أن نلعب بمرهفات الألسنة وأسنّة الأقلام. أمّا المدافع والدبابات والرشاشات وغيرها من آلات الحرب واستخدامها فأنتم أحق بها وأهلها[4]. هذا المفهوم هو ما سيعمل الكاتب على دحضه طيلة الكتاب لصالح مفهوم آخر سيعمل على تثبيت شرعيته.

رغم أنّ ما ذهب إليه الإفرنج في التسويق لمفهوم الجهاد كما مارسه المسلمون باعتباره من باب مكايدهم السياسية، فإنّ "المودودي" في تقييمه "العلمي" - والعبارة له - للمفهوم يرجع خطأهم إلى سببين:

الأول إلى اعتبارهم الإسلام نحلة، والثاني إلى اعتبارهم المسلمين أمّة. ويبدو أنّ وجه اعتراض "المودودي" على المفردتين هو مساواة الإسلام بباقي الأديان والمسلمين بباقي الأمم[5]. لذلك فالإسلام ليس مسألة شخصية لا علاقة له بالسيف والقتال. إذن القول إنّ الإسلام مسألة عامة هو شرط أساسي يجعله في علاقة بالسيف والقتال وبالتالي في ارتباط بمسألة الجهاد كما يراها "المودودي". وكذلك فالمسلمون ليسوا طائفة لا تلجأ للجهاد إلا دفاعاً أو اعتداء. هاتان النقطتان هما ما سيبني عليهما

2- المرجع السابق، ص 5

3- المرجع السابق، ص 7

4- المرجع السابق، ص 9

5- المرجع السابق، ص 10

"المودودي" مفهومه للجهاد، أو ما أسماه: حقيقة الجهاد دفعاً لكلّ مفهوم مغلوط آخر. يرتبط مفهوم الجهاد عند "المودودي" بحقيقة الدين أو الإسلام نفسه. إذ هو "فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره ويأتي بنيانه من القواعد، ويؤسس بنيانه من جديد حسب فكرته ومنهاجه العملي"[6]. هذا المفهوم هو الذي سيؤسّس لوظيفة الجهاد ويشرّع له باعتباره ذلك "الكفاح الانقلابي عن تلك الحركة الدائبة المستمرة التي يقام بها للوصول إلى هذه الغاية وإدراك هذا المبتغى"[7]. بل إنّ الجهاد هو ميزة الإسلام التي تجعله مختلفاً عن كلّ الديانات، كما يختلف بها عن أي نوع من القتال أو سائر الحروب الأخرى.

إنّ التأكيد بهذا الشكل على الترابط بين الدين والجهاد يعطيه بُعداً سياسياً باعتباره سلطة بالأساس، لا يمكن أن نتصوره خارجه. ويستنجد الكاتب بمعجمية سياسية تحيل على الحاضر أكثر من الماضي رغم ما أشعرنا به دائماً من احتراز. فيرى أنّ "كلّ حكومة مؤسسة على فكرة غير هذه الفكرة ومنهاج غير هذا المنهاج يقاومها الإسلام ويريد أن يقضي عليها قضاء مبرماً"[8]. وهي فكرة لا يحدّها مكان ولا زمان. وكلّ رافض للجهاد هو رافض للدين، ولا بدّ من مقاومته بالجهاد. هكذا يتداخل الدين بالجهاد تداخلاً كبيراً، يستمد شرعيته منه.

إنّ الدين كما يراه "المودودي" لا يمكن أن يحقق أهدافه إلا بالجهاد. والجهاد فكرة جامعة تشمل كلّ أنواع المقاومة وتتسع لها بالقلم واللسان والسيف. وقد لا نفهم لماذا كلّ هذا التمسك من "المودودي" باستعمال "حدّ السيوف" إلا على نحو المزيد من الاستثارة وتحريك الأنفس للجهاد، كما ورد في النصوص الدينية الداعية إليه قرآناً وسنّة، في مقابل استعماله مثلاً لمفردة الحكومة بالمنطق السياسي. وهو تذبذب بين راهنية الواقع وسطوة شرعية الماضي، قد يصعب أن نستشف انسجاماً بينهما. ورغم أنّ "المودودي" يحرص على عدم إقصاء كلّ المعاني الحافة بالجهاد، إلا أنّ فكرة الانقلاب واستعمال السيف تبقى الأصل والجوهر، وهو ما سوف تتأسس عليه جملة من الاستعمالات والمترادفات المرتبطة بالجهاد.

1- في سبيل الله

ويماهي فيه "المودودي" بين الجهاد وغايته من أجل إعطائه أقصى ما يمكن من الشرعية. إذ يرى أنّ سبيل الله ينفي عنه إكراه الناس على عقيدة الإسلام وربطه بغاية تحقيق المصالح العامة وسعادة المجتمع، ويتحقق ذلك بـ"القضاء على النظم البالية والباطلة وتكوين نظام جديد حسب الفكرة الإسلامية. وإنّ "سبيل الله" ينفي عن الجهاد أيّ غرض أو هوى أو نزعة شخصية. وهي أسباب قامت عليها الأنظمة المخالفة للنظام "الإسلامي" أو الجماعة قبل أن تقوم عليها فكرة الجهاد. واحتاج "المودودي" من أجل تأصيل فكرة الجهاد وغايته معاً (سبيل الله) إلى الاستدلال بالقرآن. وهي آيات تربط الجهاد بغاية "سبيل الله". وإذا كان الكاتب لا يعترف ضمنياً بأسباب نزول تلك الآيات، فإنه عمل بالمقابل على توظيف السياق التاريخي الراهن

6- المرجع السابق، ص 13

7- المرجع السابق، ص 13

8- المرجع السابق، ص 15

ـ الجغرافي والسياسي ـ لجعل الآيات شهادة على كفر كلّ من يعتبر بالأغراض النفسية والطائفية والقومية. بل إنّ سبيل الله تحمل تمييزاً بين الإنسان والحيوان، بمعنى أنّ الجهاد يحقق إنسانية الإنسان التي لا يراها "المودودي" خارج الإسلام نظاماً انقلابياً بالأساس[9]. هذا المفهوم الانقلابي كان بالنسبة إلى "المودودي" حاجة أكيدة يتفرد هو بمعرفتها، إذ قلما يتفطن له الناس في هذا العصر[10]. تبقى مفردة "في سبيل الله" يشوبها الكثير من الغموض، يتداخل عندها المجاهد بالشهيد والقاتل بالمقتول، تماماً مثلما يتداخل القتال مع "في سبيل الله".

2- دعوة الإسلام الانقلابية

أقام "المودودي" مبررات الجهاد على الدعوة الانقلابية للإسلام. وتبدأ الدعوة الانقلابية عنده من الدعوة إلى التوحيد نفسها.

يجعل الكاتب الآية 21 من سورة البقرة[11] منطلقاً للربط بين الإسلام والتوحيد. فتوجه الخطاب إلى الناس كافة كما جاء في قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" (21 من سورة البقرة) يؤدي إلى أنّ التوحيد اعتقاداً وممارسة بدأ مع الإسلام. والانتقال بالآية من التوحيد إلى الجهاد هو عمق المعركة التأويلية. والربط على هذا النحو بين التعبدي والسياسي سيحمل «المودودي» على الاستدلال له بآيات كثيرة، ربما تشرع للجهاد الداخلي والانقلاب على الحكام أكثر من أي شيء آخر.

ويستدلّ بآيات كثيرة يسقط عنها كلّ أسباب النزول للاستدلال بها مجردة في مقابل الإصرار على الربط بينها لتفيد مقصداً واحداً: الحاكم، مهما اختلفت المفردات وتنوعت: المسرف ـ من أغفل قلبه عن ذكر الله ـ الظالم – الرب - الملوك.... [12]. وهي كلها جعلت من شرعية الجهاد تنبني أساساً على الانقلاب على الحاكم وإسقاطه. بمعنى أنّ «المودودي» اعتمد قطعاً مزدوجاً: قطع الآيات عن أسباب نزولها، وقطع الجهاد عن سياقه التاريخي، حتى يوجّهه كليّاً إلى الداخل النصي والمجتمعي في آن واحد.

الرسالة الثانية: الجهاد في سبيل الله لـ«حسن البنا»

يبدأ هذا القسم من الكتاب من الصفحة 59 حتى الصفحة 93. ويضم الرسالة الثانية في الجهاد لـ«حسن البنا». (1906- 1946)

يعلن الكاتب عن موقفه من مسألة الجهاد منذ الجملة الأولى للرسالة. وذلك عندما يقدّم الرسول وهو يصلي عليه باعتباره أفضل المجاهدين، ويربط بين الجهاد والشريعة ربطاً يمتدّ إلى يوم الدين. وهذا التأصيل التاريخي والديني الشرعي لمسألة الجهاد ستمثل مقدّمة مهمة لما سيبني عليه «حسن البنا» رؤيته للمسألة، وتقوم على جملة من النقاط:

9- المرجع السابق، ص 21

10- المرجع السابق، ص 21

11- المرجع السابق، ص 21

12- المرجع السابق، ص 26

1- الجهاد فريضة على كل مسلم

يعود الكاتب بالجهاد إلى القرآن باعتباره المصدر الأول للتشريع، ويبين أنّ هذه الفرضية هي شيء محسوم لا يقبل النقاش، ويعطي بعض الأمثلة لصور الجهاد في القرآن دون تعرض لهذه الآيات، ويبني موقف القرآن من الجهاد ودعوته إليه على ثنائية الترغيب والترهيب والثواب والعقاب.

يستدلّ «حسن البنا» على فصاحة ووضوح الدعوة إلى الجهاد بجملة من الآيات والأحاديث النبوية. ورغم أنه يعلن أنّ الآيات لا تحتاج في بيانها إلى شرح وتوضيح، فإنه يتعهد بهذا الشرح وتبيين المقصود. وبالتالي الجمع في الاستدلال بين رمزية النصوص علامة على الوضوح: المقياس الأوفى للاستدلال، واكتفاء النص بنفسه، دون اعتماد على النصوص المحايثة مثل علوم القرآن أو حتى الحديث أو تفسير الفقهاء. وبالتالي قطع النصوص عن أي مرجعية سوى سياق الكاتب ونظرته للمسألة، هكذا وجهاً لوجه مع النص نفسه قرآناً وسنّة. والنصوص كما أوردها الكاتب هي على سبيل التمثيل لا الحصر، بمعنى وجود نصوص كثيرة غيرها. و»الكم» يشهد طبعاً ويسند هذه الدعوة للجهاد بكل خصائصها. تماماً مثلما تشهد لها جزالة اللفظ وبيانه ووضوحه، ووضوح المعنى وقوة الروحانية[13].

تحت عنوان: بعض آيات الجهاد في كتاب الله، يسرد الكاتب جملة من الآيات نكتفي أمامها بالتعليق التالي: يوحي العنوان بوجود آيات أخرى غير التي سيقع سردها، كما أنّ لفظة الجهاد في ورودها معرفة تحيل على عظمة المسألة. خصوصاً ولفظ الآية كما يحيل على الجملة القرآنية، يحيل أيضاً على الدليل الذي يستغرق المسألة.

لقد تمّ من خلال انتقاء الآيات التأكيد في معنى الجهاد على الخير والحكمة الإلهية والأمر الإلهي، ربما بهدف إعطاء المسألة طابع الحسم غير القابل للنقاش أو الشك، فهي مسألة منتهية بالنسبة إلى المسلم. ربما لهذا سيعتمد «حسن البنا» على القرآن نفسه لتفسير فعل كتب في الآية 216 من سورة البقرة: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ**، فيستشهد بكتابة الصيام (سورة البقرة 183) للتأكيد على أنّ الجهاد فرض وعبادة. لكنّ هذا التقليد لم يعتمد في تفسير كلّ الآيات، بل نرى الكاتب يتدخل أحياناً ليعطي تفسيراً للمفردات لا للجمل دون الإحالة على مرجع بعينه. إذ يفسر مثلاً «إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ» من آية 156 من سورة آل عمران بـ»خرجوا فيها مجاهدين»، دون أن يعلل لنا وجاهة هذا الاختيار، ولو بالعودة إلى أسباب النزول أو التراث التفسيري. وهي جرأة أو مغامرة لا بدّ أن تقرأ في سياقها. ولا بدّ أن نلاحظ أنّ الاستناد على السياق الخارجي في التفسير يكاد لا يأخذ حظه مطلقاً مقارنة بالسياق الداخلي. فعندما يستدل الكاتب بالآيات المعروفة في الاستشهاد وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (169) من المقطع: (آل عمران 169-175)، يدعو إلى ضرورة الاحتكام إلى تمامها في المصحف من سورة النساء (71- 78) دون أن يخبرنا وفق أيّ مقياس اختار هذه الآيات لتكون تتمة للأولى. فالذين «قتلوا في سبيل الله» يتطابقون تماماً مع «فليقاتل في سبيل الله» في قوله: «فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَن يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا». ولا يجمع بين الآيتين سوى «سبيل الله»، وإلا ففرق بين فاعل القتل ومن وقع عليه الفعل. وعليه قد نتساءل عن الفرق بين المجاهد والشهيد. وهو فرق قد لا يعني كثيراً «حسن البنا».

13- المرجع السابق، ص 61

يستند الكاتب إلى ارتباط الجهاد بسياقات من قبيل: توبيخ القاعدين واستثارة الهمم وربط القتال بالصلاة والصوم ووجود سـور برمّتها تحث على القتال (الأنفال - التوبة - الفتح)، وبالتالي الاسـتفادة من العلاقات الداخلية القريبة والبعيدة للنصوص وقطعها عن سياقاتها الخارجية. وهذا يسقط الاعتبار بأنّ المعنيّ بالنص/المتلقي ليس هو نفسه في أزمنة مختلفة، وأنّ التعامل بهذا الشكل مع النص الديني لا يعني أنّ المفسر لم يتغير فعلاً، حتى وإن أراد أن يثبت غير ذلك ولو على سبيل الادّعاء.

ورغم توسعه في التعليق على الآيات، فإننا نرى الكاتب في «نماذج الأحاديث النبوية في الجهاد» يكتفي بسردها وشرح بعض المفردات بشكل مقتضب. في مقابل الحرص الشديد على ذكر مصدر إخراج الحديث، ويعتمد أساساً على البخاري ومسلم في إخراج كلّ الأحاديث الحاثة على القتال دون التعرض إلى الأحاديث الحاثة على السلم. فالمسـألة تتعلق بصحة الحديث ودعمه للقرآن بعيداً عن المعاني والدلالات.

2- حكم الجهاد عند فقهاء الأمة[14]

يتحول الجهاد في هذا المستوى من الطرح من النص قرآناً وسنّة إلى حكم وشرع وفتوى. وبالتالي إلى قراءة فقهية للنصوص سبق ونبّه "حسن البنا" إلى وجوب الاكتفاء بظاهرها لوضوحها في تناول المسألة. فلماذا رأى الحاجة إلى البحث فيها من منطلق شرعي؟

إنّ الاعتماد على مرجعية ثالثة هي دون المرجعية الأولى والثانية، لكنها قارئة لها ومفسرة، ولن تكون خارج دعم الموقف المبدئي من الجهاد. وكلّ المرجعيات الفقهية التي يستشـهد بها الكاتب لن تكون ذات علاقة بزمنه. وكأنّ الرجل يكتفي باتخاذ نفسه مرجعاً فقهياً في المسألة، أو ينفي عامل الاختلاف الزمني تماماً.

وقد عمد وهو يعرض لرأي الفقهاء أن ينوّع في المدارس الفقهية: المالكية والشافعية والأحناف والحنابلة. وهو تنويع يأتي ضمن التأكيد على الإجماع في الموقف من الجهاد[15]. والمسـألة لم تتعلق فقط بشرعية الجهاد بل أيضاً بارتباطه بالقتل أولاً، ثم كونه فرض عين يتساوى شرعياً مع باقي العبادات ثانياً. وبالتالي فرفضه، على هذا النحو وبهذا المفهوم، هو كفر. ولا يتعلق الجهاد بالخارجين على الدين من الكفار بل يشمل أيضاً المرتدين، حتى وإن لم يبادروا بالقتال. وفي هذا السياق يحضر الواقع الذي يعيشـه الكاتب باعتباره مؤسسـاً لحركة الإخوان، يرى في الجهاد ضرورة يفرضها الواقع السياسي والعالمي. يقول: "والمسلمون الآن كما تعلم مستذلون لغيرهم محكومون بالكفار، قد ديست أرضهم وانتهكت حرماتهم وتحكم في شؤونهم خصومهم وتعطلت شعائر دينهم في ديارهم، فضلاً عن عجزهم عن نشر دعوتهم"[16]. هذا يستبطن أنّ المشكلة مع الآخرين تتعلق فقط بالدين بإيماننا وإسلامنا مقابل كفرهم. وهو ما يشرّع لضرورة الجهاد وفرضيته. ويبدو أنّ الجهاد موجّه إلى المستعمر أساساً لا علاقة له بتغيير الأنظمة القائمة كما هو الشأن عند "المودودي". وهي فكرة تلتقي عندها مع الكثير من

14- المرجع السابق، ص 80

15- المرجع السابق، ص ص 81-80

16- المرجع السابق، ص 84

حركات الدعوة إلى التحرر الوطني. ولا ننسى أنّ مقولة الجهاد قد وقع توظيفها من أكثر الأنظمة تعلمناً. فالدفاع كان عن فكرة وشرعية الجهاد أكثر من أيّ شيء آخر.

لكنّ الجهاد وإن توجّه إلى الخارج فقد ارتبط بالدعوة إلى الدين. وهذا يحيل على مرجعية بأكملها، بل إنّ الجهاد لم ينقطع عن ممارسة المسلمين في أيّ مرحلة من تاريخهم، مهما كانت فرقهم وتوجهاتهم والتباكي على المحن عند غيابه. فالجهاد هو السبيل الوحيد لإعادة المجد المسلوب لهذه الأمّة الإسلامية[17].

3- لماذا يقاتل المسلم؟

ما عرضناه من خلال ما سبق كان تمهيداً للإجابة عن الجهاد في الحاضر وأهدافه. ويبني الإجابة في البداية على ثنائية القتال والسلم. ويستدل على ذلك من القرآن وممارسات الصحابة زمن الرسول. فغاية القتال علويّة كلمة الله التي يجعل منها ذات أولوية على الغنيمة[18].

يخوض الكاتب في معنى سبيل الله ويحصرها في كونها "إرشاد الخلق إلى الحق حتى تكون كلمة الله هي العليا"[19]. ويستحضر لتفسيرها جملة من الوقائع عن تاريخ الصحابة في الجهاد. ويستدلّ بها على عزوفهم عن المطامع والأهواء. وهي فكرة تحمل محاولة لدحض فكرة أنّ الجهاد هو الاستبداد والحصول على الأرزاق. وهي فكرة دافع عنها المستشرقون. وقد خاض فيها "المودودي" بأكثر توسع وانفعالية. وقد نفسر هذا الهدوء في خطاب "حسن البنا" - مقارنة بالمودودي- بزعامته لحركة في ظرف سياسي يجعل الجهاد يتوجه إلى الخارج لا إلى الداخل.

4- الرحمة في الجهاد الإسلامي

يخوض "حسن البنا" في ارتباط بغايات الجهاد: النبل في مسألة الوسائل والآداب وأساسها عدم الاعتداء. ويستدلّ على ذلك بالقرآن: "**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**) المائدة8 . ويسرد جملة من الآداب للجهاد. «فهم في حربهم خير محاربين كما أنهم في سلمهم أفضل مسالمين»،[20] ويعطي أمثلة على هذه الآداب (اجتناب الغلو والغدر والتمثيل...) دون أن يجيبنا بدقة عن مسائل الغنيمة وسبايا وأسرى الحرب.

وانطلاقاً من الحديث النبوي في آداب الحروب كما روي في صحيح مسلم[21]، يخوض الكاتب مطولاً في آداب الحروب عند

17- المرجع السابق، ص 85
18- المرجع السابق، ص 87
19- المرجع السابق، ص 88
20- المرجع السابق، ص 88
21- المرجع السابق، ص 89

المسلمين ليقارنها بـ«غارات المتمدنين الخانقة وفظائعهم الشنيعة»[22]. وقد احتاج «حسن البنا» في تأكيد هذه الصورة للجهاد إلى ردّ بعض الشبهات التي التبست بهذا المفهوم، وهو ما فعله «المودودي» في بداية نصّه.

5- ما يلحق الجهاد

هل ردّ الشبهات في مفهوم الجهاد يخصّ المستشرقين أم المسلمين أنفسهم؟

يجيبنا البنّا في بداية النص أنّ المسألة تتعلق بما «شاع بين كثيرين من المسلمين»[23]. وهو نفسي بالأساس: جهاد القلب والنفس.

ويرى «البنا» أنّه لا معنى للجهاد خارج القتال في سبيل الله. وينتهي من ذلك إلى أنّ «الجهاد حسن صناعة الموت»[24] باعتباره طريقاً للحياة.

6- الخطاب حول الجهاد

ينهي «حسن البنا» نصّه بالدعوة إلى الجهاد وتدبّر مفهومه، باعتباره قتالاً له جملة من الأهداف والمزايا والدفاع عن شرعيته من داخل النص الديني قرآناً وسنّة وأحكاماً فقهية. لكنّ هذا النص هو دعوة إلى الجهاد موجّهة ضدّ غير المسلم: مقاومة الاستعمار من أجل التحرر في مطابقة شبه تامة بين لحظة نزول النص واللحظة الراهنة في غياب للاعتبار بالتغير التاريخي بدءاً باستعمال المفردات. والدعوة إلى الجهاد على هذا النحو، كونه بديلاً جاهزاً وممكناً وحيداً للتفوق التاريخي، أسقط منه كلّ اعتبار واقعي وتاريخي المتلقي المعني بالجهاد، كذلك الذي سيجاهد ضدّه. من هنا تأخذ مقولة الجهاد تعبيرها الأكثر طوباوية على الإطلاق.

«سيد قطب» وانبلاج المفهوم من الديني إلى السياسي

رغم أننا لم نعثر على أيّة معلومة دقيقة تخصّ من سهر على جمع هذه الرسائل الثلاث في الجهاد، إلا أننا نرجح أن يكون «سيد قطب» وراء ذلك، خصوصاً وقد تتلمذ علمياً وسياسياً على الرجلين: «المودودي» و«البنا». وسيكون توقفنا عند الرسالة الثالثة مدفوعاً بعض الشيء بهذا الترجيح. خصوصاً وقد اخترنا نهج المقارنة بين هذه الرسائل من جهة، واستقراء مدى تأثر «سيد قطب» (1906-1966) بالرسالتين السابقتين من جهة ثانية.

22- المرجع السابق، ص 90

23- المرجع السابق، ص 84

24- المرجع السابق، ص 91

يفتتح «سيد قطب» رسالته بتلخيص الإمام ابن القيم[25] لسياق الجهاد في الإسلام. ويتمثل في آيات متتالية نزلت على الرسول تعدّ للدعوة للجهاد. وهو نص مطول سيكون منطلقاً لينتقد الكاتب طريقة التعامل مع الآيات بقطعها عن سياقها في تأويل مضاد. فـ«الذين يسوقون النصوص القرآنية للاستشهاد على منهج هذا الدين في الجهاد يراعون هذه السمة فيه ولا يدرون طبيعة المراحل التي مرّ بها هذا المنهج وعلاقة النصوص المختلفة بكلّ مرحلة منها، ويحمّلون النصوص ما لا تحتمله من المبادئ والقواعد النهائية»[26]. لكنّ هذا يتمّ لفائدة مفهوم الجهاد المتنوع والمتطور الحركي وضدّ القول «إنّ الإسلام لا يجاهد إلا للدفاع». إذ «يحسبون أنهم يسدون إلى هذا الدين جميلاً بتخليه عن منهجه وهو إزالة الطواغيت كلها من الأرض جميعاً، لا يقهرهم على اعتناق عقيدته، ولكن بالتخلية بينهم وبين هذه العقيدة، تعتنقها أو لا تعتنقها بكامل حريتها»، ويرتبط ذلك بقاعدة إخلاص العبودية لله، وهي قاعدة لا تقبل المساومة ولا اللين[27].

وتتأتى ضرورة الجهاد بالمعنى المادي من عدم كفاية الجهاد الدعوي من أجل تحقيق حاكمية الشريعة وقيام مملكة الله في الأرض وإزالة مملكة البشر وانتزاع السلطات من أيدي مغتصبيها من العباد وردها إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وحدها، وإلغاء القوانين البشرية»، وهذا لا ينفع معه التبليغ والبيان.

ويستمد الجهاد مفهومه الحركي من ارتباطه بأهدافه، والتي يراها «سيد قطب» رغم غلافها الديني (إقامة شرع الله) سياسية بالأساس. وتكاد مسألة العقيدة تأفل أمام الطابع السياسي للجهاد. فالإسلام ليس القصد منه إكراه الناس على اعتناق عقيدته، ولكن الإسلام ليس مجرد عقيدة.

والبدء بإزالة الأنظمة وترك الأفراد أحراراً في عقيدتهم لا يعني بالنسبة إلى سيد قطب «أن يجعلوا إلههم هواهم، أو أن يختاروا بأنفسهم أن يكونوا عبيداً للعباد وأن يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله، لايعني ذلك أنّ النظام الذي يحكم البشر في الأرض يجب أن تكون قاعدته العبودية لله وحده، وذلك بتلقي الشرائع منه وحده، ثم ليعتنق كلّ فرد في ظلّ هذا النظام العام ما يعتنقه من عقيدة، وبهذا يكون الدين كله لله»[28]. فالأولوية دائماً هي للخضوع والاستكانة للنظام السياسي الذي يحكم الجميع مهما تنوعت هذه الجماعات واعتنقت أو لم تعتنق عقيدة الإسلام.

يظهر مفهوم جدّية النصوص بمثابة ملجأ للاستدلال على ذلك المفهوم للجهاد الذي يقطع مع الدفاع أو الانهزامية، كما يلحقها به الواقع الحاضر والهجوم الاستشراقي. ودون أن يفهمنا تماماً معنى الجدّية التي اختار أن يصف بها هذه النصوص، هل وجدت نصوص دينية تتحدث عن الجهاد غير جدّية، شأن دائم أصيل في طبيعة، أم أنّ أيّ نص يخرج عن النص الديني قرآناً وسنّة لا يعتدّ به بالنسبة إلى «سيد قطب»؟

25- هو ابن القيم الجوزية 691)هـ - 751 هـ / 1292م - 1349م) من فقهاء المدرسة السلفية في القرن الثامن الهجري وصاحب المؤلفات العديدة، عاش في دمشق، ودرس على يد ابن تيمية الدمشقي.

26- كتاب الجهاد، مرجع سابق، ص 101

27- المرجع السابق، ص 106

28- المرجع السابق، ص 110

تبدو فكرة أنّ الأمر بالقتال هو الأصل في الإسلام وما دونه عارض مسألة أصيلة وأصلية. والقرآن بالنسبة إلى «سيد قطب» هو الذي سيدعم هذه الفكرة ويؤصلها. ومن الآيات التي تشهد على ديمومة وأصالة القتال في الإسلام[29]: «**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ**»، (الحج39). ويبرر سياق هذا الاستشهاد أنّ الحق لا يتعايش مع الباطل، وأنّ الإعلان العام للإسلام سيؤدي إلى عدم مسالمته، وبالتالي إلى جنوحه إلى «التدمير». وهي مبررات احتاجت من «سيد قطب» إلى مبررات مقابلة يجيب فيها عن هذا «العارض» الذي لم يجنح فيه الإسلام إلى القتال. وهي مرحلة يعتبرها طارئة في تاريخ المسلمين. فالكفّ عن القتال في مكة أوفي المدينة كانت له مبرراته الجيو سياسية والاجتماعية والتربوية. مثل التركيبة الاجتماعية وغياب العوائق أمام الدعوة[30]...إلخ. ويطنب «سيد قطب» في تحليل هذه المبررات، وينتهي منها إلى أنّ «رؤية الموقف من خلال ملابسات الواقع لا تدع مجالاً للقول إنّ الدفاع بمفهومه الضيق كان هو قاعدة الحركة الإسلامية، كما يقول المهزومون أمام الواقع الحاضر وأمام الهجوم الاستشراقي الماكر»[31].

قد نتساءل في هذا السياق ما الذي يبرر إطلاق نص الدعوة إلى الجهاد في العصر الحاضر دون أن تسحب عليه مبررات الكف عن القتال؟ خصوصاً وهو لم يستوقفنا في الاستدلال بآية عند عبارة «بأنهم ظلموا» باعتبارها السبب الأول القادح للإذن ـ لا للأمر ـ بالقتال؟

يعتمد «سيد قطب» على مقطع قرآني طويل من سورة النساء (74-76) والأنفال (38-40) والتوبة (29-32)، وتتساوى في هذه الآيات مبررات الدعوة إلى القتال - وهي مبررات داخل النص لا خارجه - بـ«مبررات التحرير العام للإنسان في الأرض، بإخراج الناس من العبودية للعباد إلى العبودية لله وحده بلا شريك»[32]. وهي مبررات تنفي أيّ مبرر آخر مثل ردّ عدوان خارجي أو الدفاع عن الوطن. فوحدها إقامة حكم الله في الأرض تعطي مبرراً للجهاد وديمومته معاً. تماماً مثلما يبدو تحرير الإنسان من العبودية هو الحقيقة والمبرر الذي يتجاوز دفاع الإسلام عن وجوده. قد نفهم بهذا تجاوز مفهوم الجهاد كلّ محدودية زمنية ومكانية معاً تبدو معه فكرة الوطن غريبة ومستحدثة هجينة. «فالعقيدة والمنهج الذي تتمثل فيه والمجتمع الذي يسود فيه هذا المنهج هي الاعتبارات الوحيدة في الحسّ الإسلامي»[33].

يمنح الجهاد الإسلام مبررات انطلاقه وعالميته وتكسير حدوده وعنصريته، على أساس من كونه منهج الله وليس منهج الإنسان. فالإسلام نظام عالمي عليه أن يكسر كلّ الحواجز السياسية والاجتماعية من أجل ذلك. لهذا لا يمكن أن يكون موقفه دفاعياً، و«من حق الإسلام أن يتحرك ابتداء»[34]، لا يهاجم الأفراد بل الأنظمة. وينتقد «سيد قطب» بشدة ذلك التصور المستورد

29- المرجع السابق، ص 115
30- المرجع السابق، ص ص 115-116
31- المرجع السابق، ص 122
32- المرجع السابق، ص 125
33- المرجع السابق، ص 127
34- المرجع السابق، ص 132

من الغرب الذي يجعل من الدين مجرد عقيدة يفرضها الإسلام بالسيف على الضمير. وهو مفهوم لا يعنيه من جانبين: أولاً قوله بحرية الضمير، وثانياً أنّ الدين تجاوز العقدي إلى ما هو سياسي، وهو ما يفرضه الجهاد بحد السيف.

ولا ندري كيف يمكن أن نفصل مع «سيد قطب» بين حرية العقيدة وحرية العبادة، فلا يهاجم الأفراد ليكرههم على اعتناق عقيدته، لكن من حقه أن يخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده؟ كيف يمكن التوفيق بين قهر العقيدة وقهر النظام؟

قد لا يتسنى لنا في رأيي حلّ هذه المفارقة إلا على نحو أنّ المقوم الأول للنظام الإسلامي عند «سيد قطب» هو التشريع، بما هو نظام للحكم يخضع له الجميع بقطع النظر عن عقائدهم. وهو نظام يتطلب الادعاء والاعتراف. وكلّ خروج عن هذا النظام يستدعي التكفير. بهذا يتجاوز الإسلام العقيدة - بل لا يأبه بها أصلاً - إلى ما هو نظام. وبهذا أيضاً يجد الجهاد شرعيته في شكل دولة كليانية ثيوقراطية يطغى فيها السياسي، ويبتلع كلّ شيء.

هل معنى هذا أنه يكفي للمسلم الخضوع للنظام الإسلامي ليكون مسلماً حتى لو لم يكن مؤمناً بالله؟ إنّه سؤال لا يجيبنا عنه «سيد قطب»، ربما لأنّ إقرار العقيدة أمر تأتي به سلطة النظام على مراحل أو مع الوقت. قد نستدل على ذلك باعتقاده أنّ سلمية الجهاد هي دلالة مرحلية لا بدّ أن تخضع للدلالة العامة لخط الحركة. والجهاد في الدلالة العامة لا يخرج عن القتال وفرض النظام ليس دفاعاً فقط بل ابتداء. وهذا هو خط الحركة الإسلامية الثابت والطويل[35]. ألا يتطلب هذا الثابت والمتحول في آيات الجهاد تحديداً لمقاييس هذه التحولات التي لا نرى أحداً أباحها غير العقل البشري نفسه: العقل المشرع للجهاد؟

استنتاجات عامة: توقفات نقدية

يلتقي الكتّاب الثلاثة عند رؤية للجهاد ترى فيه المنقذ لمجد المسلمين، به كان مجدهم وبه فقط يمكن أن يستعاد. والعلاقة بين الإسلام والجهاد هي علاقة تخرج عن حركة الزمن السائرة نحو الأسوأ لتعيد ترتيب الزمن على نحو تتحول فيه تلك العهود الأولى هي الأصل والمرجع الذي يستغرق كلّ شيء. فقط الوعي بلحظة تلك العهود الأولى كما تلقاها أو كما يفترض أنّه تلقاها الأوائل وفهموها هي الحرية بالاستعادة. لهذا لا مجال مثلاً للحديث عن التوفيق بين مظاهر التطور العلمي والتكنولوجي كما ينبئ به واقع الغرب وتعاليم الدين المطلق الذي يعلو على أي وعي تاريخي ممكن. ولا مدخل غير الجهاد للانتصار والسيطرة واستعادة مجد الإسلام. وهي فكرة أساسية في الرسائل الثلاث حملت كتّابها على إقامة رؤيتهم على الدفاع عن شرعية الجهاد في الإسلام عموماً وربطه بالقتال على وجه الخصوص، ولو بصفة متفاوتة وطرق مختلفة.

يلتقي «سيد قطب» مع «المودودي» في تلك الرؤية الانقلابية التي ترى الجهاد في إسقاط النظام وأسلمته لكنّ «المودودي» في ظلّ الاستعمار البريطاني للهند وتواجد المسلمين أقلية من الأقليات، وعدم الاستقرار السياسي والنفسي الذي عاشه، كان معنياً بنظام أوسع من نظام دولة بعينها أو حكومة بعينها، الجهاد هو طريق للدفاع عن الهويّة المسلوبة، ولا يمكن أن يتمّ ذلك

35- المرجع السابق، ص 135

دون أسلمة المجتمع. لكنّ سيد قطب الذي عانى من السجن والتعذيب في عهد عبد الناصر كان الجهاد لإسقاط النظام ذا أولوية مطلقة تسبق كلّ الأولويات. و«المودودي» هو المرجع والمدرسة الأولى التي استلهم منها سيد قطب مفهومه للحاكمية التي من أجلها استمات في الدفاع عن الجهاد قتالاً. إلا أنّ الانفعالية التي طبعت خطاب الرجلين في مسألة الجهاد سنراها تخبو مع «حسن البنا» مؤسس حركة الإخوان المسلمين. فإذا كنا سنراه يدافع عن الجهاد في ضيقه واتساعه، فإنه من أجل الإقناع والترويج الدعوي حتى يوجهه ضد المستعمر الإنجليزي أولاً وقبل كلّ شيء، فوحده الغرب كافر يستحق الجهاد ضده، ووحدها فكرة أخلاقيات الجهاد في الإسلام كان يراها تسويقاً جيداً له.

استندت النصوص الثلاثة في استدلالها على شرعية الجهاد و«حقيقته» إلى النص الديني قرآناً وسنّة، وإن ركزت عملها على القرآن. وهي استدلالات التقت في قطع تفسير الآيات عن أسباب نزولها وإخضاعها لعملية انتقاء مقصودة في الآيات والأحاديث معاً. لكنها تفاوتت من حيث كمّ النصوص وطولها بين الرسائل الثلاث، كما اختلفت أيضاً من حيث منهج التعامل مع هذه النصوص، تبعاً لما سبق وسنراه من أهداف وسياقات مختلفة. فـ«حسن البنا» مثلاً بدا أكثر حرفية وهو يربط بين الآيات ويتدخل في أكثر من موضع ليضفي شرعية عقلية ويعتمد منهجاً متماسكاً في التعامل مع الآيات وتوظيف علاقاتها الداخلية. وهو ما بدا باهتاً مع «المودودي»، ربما لأنّ الجانب الدعوي كان رهاناً يحتاج لرؤية أكثر إقناعاً. لكنّ سيد قطب اختلفت رهاناته وخرجت عن مجرد رفض الجهاد في المطلق أو اتخاذه أداة لتشويه الإسلام، إلى صوت آخر يرى فيه مجاهدة من أجل التحرر الوطني وبناء الدولة القومية المستقلة، ولجوء نظام عبد الناصر لتوظيف هذا الخطاب ضدّ خطاب الإخوان المسلمين. فكان عليه أن يجيب عن تلك الفترات التي تخلى فيها المسلمون عن القتال ليؤكد أنها الطارئ والاستثناء وليست الأصل. ويبقى مع ذلك التعامل اللاتاريخي نقطة قوة تحتكم إليها الرؤى الثلاث في الجهاد، رغم ما وقفنا عليه من التعامل مع النص الديني لم يكن سالباً بقدر ما كان يؤسس لتاريخية ما، أهمّ واجهاتها هذه الظروف السياسية التي حتمت العودة اللاتاريخية إلى الجهاد في واجهته السياسية وإن بتوظيف ديني.

لم يتسع المجال لرؤية نقدية أكثر عمقاً لتعامل الكتّاب الثلاثة مع النص القرآني، لكننا نكتفي بالتنبيه إلى هذه الحركية المتناهية في توظيف النص مقابل افتراض صورة للمتلقي جامدة ولا تاريخية، لا يمكن أن نبررها إلا بهذه الوصاية السياسية بغلاف ديني. فلم يستطع الكتّاب الثلاثة أن يتخلصوا ممّا أوقعتهم فيه براغماتيتهم السياسية من إرباك فكري وحتى سياسي ومن مآزق أراها دينية بالأساس. فماذا لو تحوّلت هذه الدعوة إلى الجهاد إلى دعوة معولمة تستند في دعوتها إلى كلّ الوسائل وكلّ المرجعيات، لا لتضفي شرعية على مقولاتها فهذا أمر حسمته مع منظريها الأوائل، بل لتكون قوة أكثر عنفاً ودموية وشراسة ونجاعة في الانتشار والسيطرة كما يحصل اليوم؟

الجهاد، الشهادة، الشهيد

تعريب الموّاد «جهاد، شهيد، شاهد، شهادة»

موسوعة الإسلام، طبعة جديدة أُعدّت بمساعدة المستشرقين الرّائدين، المجلّد الثاني والمجلّد التاسع، باريس، بريل، 1977-1988.

فوزيّة ضيف اللّه

I- تعريب مادّة "جهاد" (Djihad)، الواردة ضمن: **موسوعة الإسلام**، طبعة جديدة أُعدّت بمساعدة المستشرقين الرّائدين، ب. لويس، بلاّت وج.شاشت، برعاية الاتحاد الأكاديميّ الدوليّ، المجلّد II، باريس، ليدين، بريل، 1998، ص ص. 551-553[1].

جهاد، يعني اشتقاقياً "مجهوداً ينزع نحو هدف محدّد" (انظر، **اجتهاد** (*idjtihād*): اشتغال الفقهاء في البحث عن حلول شرعيّة، - **مجاهدة** (*mudjāhada*) أو أيضاً، **جهاد** (*djihād*): مجاهدة النفس توقاً نحو اكتمال أخلاقي وديني.

يصف بعض المؤلفين هذا الجهاد - خصوصاً ضمن المذهب الشيعي -، بـ"جهاد الأنفس" وبـ"الجهاد الأكبر"، في مقابل الجهاد موضوع السؤال هاهنا، وهو المسمّى "جهاد الأبدان"، "الجهاد الأصغر". غير أنّ لفظ "جهاد" يُشير إلى هذه الصورة الثانية من "المجهود".

أمّا قانونيّاً - حسب المذهب الكلاسيكي العامّ، وضمن التقليد التاريخي- فيتمثّل الجهاد في الفعل المسلّح الذي ينزع نحو انتشار الإسلام، والدّفاع عنه عند الاقتضاء.

ينشأ [الجهاد] عن المبدأ الأساسيّ لكونيّة الإسلام، فهذا الدّين، وما ينجرّ عنه من اقتدار زمانيّ، ينبغي أن يمتدّ نحو الكون كلّه، وإن اضطرّ إلى القوّة. غير أنّ هذا المبدأ ينبغي أن يقترن جزئيّاً بمبدأ آخر يتسامح مع الوجود، داخل المجتمع الإسلامي، من أتباع "الأديان في الكتب المقدّسة"، نصارى ويهود ومجوس. فيتوقف الجهاد بالنسبة لأولئك عندما يتوافقون على الخضوع لسلطة الإسلام السياسية وعلى دفع الجزية وضريبة الأملاك (الخراج). وبما أنّ السؤال، في الواقع، [قابل] لأن يُطرح مجّدداً، فقد قام جدل ـ وقع حلّه على جهة السلب عموماً- حول معرفة إن كان للنصارى واليهود في شبه الجزيرة العربية حقّ في هذه المعاملة. أمّا بالنسبة إلى من ليسوا من أهل الكتاب (les non-scripturaires)، لاسيّما من المشركين، فإنّ هذا التدبير مستبعد، وفقاً لرأي الأغلبيّة: فيكون اعتناقهم للإسلام إلزاميّاً خوفاً من الموت أو [خوفاً] من ردّهم إلى العبوديّة.

1- Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle édition établie avec le concours des principaux orientalistes, par B. Lewis, Ch. Pellat et J. Schacht, sous le patronage de l'union académique internationale, Tome II, (C-G), Paris, G-P. Maisonneuve & La Larose S.A, 1977, pp.551-553.

أمّا من حيث المبدأ، فالجهاد هو الصورة الوحيدة الممكنة للحرب في الإسلام، لأنّ الإسلام ـ نظريّاً ـ ينبغي أن يُكوّن تجمّعاً واحداً منظّماً تحت سلطة واحدة، ويحظّر أيّ صراع بين المسلمين.

ولكن على إثر انحلال الوحدة الإسلامية وظهور دول مستقلّة تكاثرت شيئاً فشيئاً، ابتداء من منتصف القرن II/القرن VIII، فإنّ السؤال المطروح متعلّق بالتأهّل للحروب المتوقّعة بينها. إذ لم يتمّ إدماجها ضمن فكرة الجهاد الصّارمة ـ حتىّ في حالة الحروب بين الدول ذات الأديان المختلفة ـ فهذه التسمية لا تنطبق عليهم أحياناً إلا عبر شطط في اللغة، على الأقلّ وفق المذهب السنيّ العامّ، - فالمؤلفون الذين يتوخّون مصطلحاً دقيقاً، لا يصفونه إلا بـ **قتال**، **مقاتلة**، (صراع، حرب). قد نتردّد حتّى في تسمية القتال ضدّ الجماعات المرتدّة عن الإسلام **جهاداً**. غير أنّ وجهة نظر المذاهب الشيعية ليست هي نفسها، بما أنّها تعتبر رفض الانضمام إلى تعليمها مرادفاً للكفر (kufr)، والأكثر من ذلك أنّنا إزاء الأمر نفسه ضمن المذهب الخوارجي [انظر **تكفير**(Takfir) أيضاً].

إنّ الجهاد هو إلزام . وقد نُودي بهذا الأمر في جميع المنابع. نتبيّن دون شكّ في القرآن نصوصاً متباعدة بل متضاربة. [وفيما يلي] المذهب، الطبقات، ضمن أربع مقولات متتالية، باستثناء بعض المتغيّرات الجزئيّة: - أولئك الذين يأمرون بغفران الإساءة، ويحثّون على الدعوة إلى الإسلام بالإقناع،- أولئك الذين يأمرون بالقتال لصدّ العدوان،- أولئك الذين يأمرون بالمبادرة إلى الهجوم، لكن خارج الأشهر الحُرم الأربعة، -أولئك الذين يأمرون بالمبادرة إلى الهجوم على الإطلاق، في أي زمان أو في أي مكان. إجمالاً، تتوافق هذه المتباعدات مع تطوّر فكرة محمّد، ومع تغيّر الأوضاع: المرحلة المكيّة التي اكتفى خلالها محمّد بالتعليم الأخلاقي والدّيني عموماً، المرحلة المدنيّة لمّا أصبح قائداً لجماعة سياسيّة - دينية، فيمكنه أن يشنّ، تلقائيّاً، القتال ضدّ الذين يرفضون الانضمام إليه أو الخضوع لسلطته. يعتبر المذهب أنّ النصوص اللاّحقة تُلغي النصوص السابقة المناقضة (نظريّة النسخ) بحيث لا تظلّ صالحة إلا المقولات الأخيرة، وبالتالي، فإنّ القاعدة في هذه المسألة، صيغت في هذه العبارات المطلقة: "القتال إلزاميّ حتّى لو لم يشرعوا (الكفّار) فيه هم أنفسهم".

ومع ذلك، حاولنا أن نُقدّم بعض الخاصيّات لهذه القاعدة، ضمن رأيين منفردين: نُسب أحدهما إلى عطاء (114م/ 732-3)، ويظلّ فيه التحريم القديم للقتال خلال الأشهر الحُرم الأربعة، - أمّا حسب الرأي الآخر المنسوب إلى سفيان الثوري (ولد سنة 715/97) فإنّ الجهاد ليس إلزاميّاً إلا من جهة كونه وسيلة للدّفاع، فيُوصى به (ندباً) للغزو. وضمن رأي معتمد لدى العلم المستشرق الحديث، فإنّ الجهاد-الغزو لم يكن يتصوّره محمّد إلا بالنظر إلى سكّان العرب، وقد تمّ تعميمه بالإجماع (اتفاق عامّ) بعد ذلك مباشرة. وأساساً، يظلّ السؤال القائم دوماً هو معرفة إذا كان محمّد قد تصوّر الإسلام من جهة كونه كونيّاً أم لا.

يبدو أنّ رأي الثوريّ قد استعاده الجاحظ. تذهب حركة الأحمدية المبتدعة في أواخر القرن التاسع عشر أبعد بكثير من الثوري، من جهة رفضها الاعتراف بشرعيّة الجهاد، ولو كمجرّد توصية. انظر، في المعنى نفسه، المذهب الشاذّ للبابيّة (Bābisme) [انظر باب].

ونظراً لأنّ عقيدة المذهب الشـيعي العام قائمة على "غياب الإمام"، الذي يُخوّل له وحده أن يأمر بالحرب، فإنّ تمرين الجهاد وقع تعليقه إلى حدّ معاودته الظهور أو إلى حدّ التأسيس الظرفي لوكيل شرعيّ يُفوّض نفسه لهذا الغرض. ومع ذلك، فإنّ الفئة الزيدية (zaydite) التي لا تقبل بهذه العقيدة اتّبعت تعليم المذهب السنيّ نفسه.

خصائص إلزاميّة الجهاد: ليس الجهاد غاية في حدّ ذاته، إنّه وسيلة في ذاتها، إنّه شرّ (فساد)، ولكنّه يُصبح شرعيّاً وضروريّاً بالنظر إلى الهدف الذي يصبو إليه: تخليص العالم من شرّ أكبر، إنّه «خيّر» بما أنّ هدفه «خيّر» (حسن لحسن غيره).

إلزام دينيّ: ينزع الجهاد إلى نشر نفوذ الدّين، وقد شرّعه الله ورسوله، يسخّر المسلم نفسه للجهاد، مثلما يسخّر الرّاهب نفسه، في المسيحية، لخدمة الله، وكذلك نقول في مختلف الأحاديث، إنّ «الجهاد هو مَلكية الإسلام»، الجهاد هو «فعل عبادة محضة»، إنّه «أحد أبواب الجنّة»، والذين يهبون أنفسهم له سيُجازون ثوابات سماويّة كبرى، إنّ الذين يموتون هم شهداء الإيمان... إلخ.

يضمّ جانب كبير من المذهب الجهادَ إلى أركان الدّين نفسه، مع الصّلاة، والصّوم،... إلخ. فهو ملزم لكلّ مسلم، من جنس الذّكر، الحرّ، الصّالح. يُقبل عموماً أن يُطلب من غير المسلمين مساعدة المسلمين في الجهاد.

إلزام «جماعيّ» (فرض كفاية)، فرض كفاية (kifāya fard)، في مقابل فرض عين (ayn fard)- هو الذي يُفرض على الجماعة معتبرة في مجموعها، وهو الذي لا يُصبح إلزاميّاً على كلّ فرد مخصوص إلا بقدر ما يكون تدخّله ضروريّاً لتحقيق الهدف الذي يُريده الشرع. وهكذا، منذ أن يتوفّر فريق من المسلمين بأعداد كافية لتأمين حاجات القتال، فإنّ الإلزام بالجهاد يصحّ على الآخرين جميعاً. إنّ ما يدرّس عموماً هو كون الجهاد أمراً يُفرض على نحو فرديّ أوّلاً، على سكّان المنطقة الأكثر قرباً من العدوّ، ويسـمّى فرض عين، والأمر نفسه أيضاً بالنسبة إلى سكّان المدينة المحاصرة. ومع ذلك، ففي الدّولة المنظمة، يرتبط تقدير اللّحظة التي يتحوّل فيها الجهاد إلى فرض عين بقرار الأمير، إلى حدّ أن يفقد الجهاد في حالة التعبئة العامّة خاصيّته المتمثلة في فرض كفاية ليصير فرض عين، بالنسبة إلى كلّ أعضاء الجماعة.

في الأثناء، ينجرّ عن ذلك، أنّ الجهاد هو دوماً إلزام فرديّ، بالنسبة لجميع الأشخاص الذين يمتلكون ضمائر السلطة، وخصوصاً الأمير، بما أنّ تصرّفه الشـخصيّ ضروريّ في جميع الحالات. وفي حالة وجود دول عديدة مسـلمة ومستقلّة، فإنّ هذا الإلزام يتوجّب على قائد الدّولة الأكثر قرباً من العدوّ.

في هذا المعنى المزدوج، يكون الإلزام بالجهاد نسبيّاً وعرضيّاً أيضاً، فلا يُفرض إلا إذا كانت الظروف ملائمة ومن طبيعة تجعلنا نأمل في النفاذ إلى النصر، وإذا كنّا نستطيع أن نتنازل عن إنجازه مقابل دفع العدوّ قدراً مُعيّناً من الخيرات - من جهة أخرى- إن بدا هذا نافعاً في هذه اللحظة.

خاصيّة ملحقة: لم يكن الجهاد إلا وسـيلة للوصول إلى اعتناق الإسـلام أو الخضوع لسلطته، فلا مجال للشروع فيه إلا إذا كان الأشـخاص الذين يُواجههم قد تمّت دعوتهم من قبل إلى اعتناق الإسـلام. لقد ناقشنا إن كان من الضروريّ، في هذا الغرض،

أن نرسل للعدوّ نداء صورياً. منذ أن انتشر الإسلام كفاية في العالم، يُعلّم المذهب العامّ أنّه يُفترض على كلّ الشعوب أن تعرف أنّها مدعوّة إلى اعتناقه. ومع ذلك، نرى أنّ تكرار الدّعوة سيكون مرغوباً فيه، باستثناء الحالة التي نخشى أن يستغلّها العدوّ -كما هو متوقّع- لتنظيم دفاعه بشكل أفضل، فيُجازَف عندئذ بالنهاية السعيدة للجهاد.

خاصيّة دائمة: يستمرّ الإلزام بالجهاد طالما لم تتحقّق كونيّة الإسلام، «إلى حدّ يوم القيامة»، «إلى حدّ نهاية العالم»، كما تقول الأمثال. إذاً ليس السلام مع الأمم غير المسلمة إلا حالة ظرفيّة، فالظروف الحادثة وحدها هي التي يمكن أن تُبرّره ظرفيّاً. كما لا يمكن أن تُجرى معاهدات سلم حقيقية مع هذه الأمم، فلا يسمح إلا بالهدنات التي لا تتجاوز مدتها، مبدئيّاً، عشر سنوات. غير أنّ هذه الهدنات نفسها غير مستقرّة، إذ يمكن أن يتمّ إلغاؤها من جانب واحد قبل زمن انتهائها، إن كان يبدو من الأجدر للإسلام أن يستأنف القتال. ومع ذلك، فإنّه أمر مفروض، رغم أنّ البلاغ ينبغي أن يعلم به المشركون وأن تكون المدّة كافية حتى يتسنى لهم نشر الخبر على جميع أراضيهم [انظر صلح].

خاصيّة دفاعيّة وهجوميّة في الوقت نفسه: للجهاد خاصيّة هجوميّة أساساً، لكنّ الجهاد نفسه هو الذي يدافع عن الإسلام ضدّ أعدائه. ذلك هو الموضوع الأساسيّ للرباط [ribāt] الذي تُؤمّنه جماعات أو أفراد منعزلة، مستقرّة في جوار الإسلام. إنّ الرباط مخصوص، هو فعل مستحقّ التقدير.

ثمّة أطروحة ذات خاصيّة دفاعيّة نُوقشت راهناً، مفادها أنّ الإسلام لا يستند في انتشاره إلا على الإقناع وعلى وسائل أخرى سلميّة، وأنّ الجهاد لا يسمح به إلا في حالة «الدّفاع عن النفس»، أو «لإغاثة حليف أو أخ معزول». فتجاهلت (هذه الأطروحة) المذهب السابق كلّه والتقليد التاريخيّ، بما في ذلك نصوص القرآن والسنّة التي تكوّنت عنهما (المذاهب والتقليد التاريخي)، مدّعية البقاء في حدود الأرثوذوكسية الضيقة، وقد عاينا أنّه لا توجد في هذه الأطروحة إلا نصوص بدائيّة متناقضة.
(إ.تيان)

II- تعريب مادّة «شـهيد» (SHAHĪD)، الواردة ضمن **موسـوعة الإسلام**، طبعة جديدة أُعدّت بمساعدة المستشرقين الرّائدين، بوسورث، فون دونزال، هاينرايش ولكونت، برعاية الاتحاد الأكاديميّ الدوليّ، المجلّد XI، باريس، ليدين، بريل، 1998، ص ص.209-213[2].

شـهيد (« شاهد»، الجمع شهداء)، كلمة تستعمل غالباً في معنى «martyr». تُثبت في القرآن ضمن معناها الأوّلي (مثال. II، 282، XXIV،2) وتظهر أيضاً على أنّها أحد أسماء الله الحسنى (مثال. V، 117). يؤكّد العلماء المسلمون أنّ «شهداء» تعني في عدد من الآيات «martyr»، مثلما هو الحال في الجزء III، الآية 140 «وليعلم الله الذين آمنوا ويتّخذ منكم شهداء»، الجزء IV، الآية 69 «ومن يُطعِ الله والرسـول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيّين والشـهداء والصّالحين»، الجزء XXXIX،

2- Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle édition établie avec le concours des principaux orientalistes, par C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et feu G. Lecompte, assistés de P. J. Bearman et Mme S. Nurit, sous le patronage de l'union académique internationale, Tome IX, (SAN-SZE), Paris, G-P. Maisonneuve & & La Larose S.A, LEIDEN, BRILL, 1988, pp.209-212.

69 والجزء VII، 19، فيفسّرون الكيفيّة التي يشتقّ بها هذا المعنى من فعل شهد (*shahida*) بطرق مختلفة. في المقابل، يرى غولدزيهار أنّ هذا المعنى لـ«شهداء» هو معنى لاحق على القرآن، ويعكس الاستعمال المسيحي لـ (*martys*) الإغريقية، ولـ (šahdā) السريانيّة (**دراسات إسلاميّة**، II، 350-1، انظر. ونسينك (Wensinck)، **المذهب الشرقيّ**، 1، 9، شهيد، ضمن **دراسات إسلاميّة**، [و. بجوركمان]). ما لا يدع مجالاً للشكّ هو أنّ القرآن يتحدّث عن الثواب لصالح الذين يموتون في سبيل الله (II، 154، III، 157، 169، IV، 74، IX، III، XLVII، 4-6).

تصف مجموعة هامّة من التقاليد الحسنات التي تنتظر الشهيد، ستُغفر جميع ذنوبه، وسيكون في مأمن من عذاب القبر، وسيُوضع إكليل المجد على رأسه، وسيتزوّج اثنتين وسبعين حوريّة، وستُقبل الشفاعة لسبعين من أقاربه. عندما يرى الشهداء اللذّات التي تنتظرهم، فإنّهم سيطلبون أن يعودوا إلى الحياة وأن يُقتلوا من جديد، غير أنّه سيتمّ رفض هذا الطّلب، حتّى لهم أنفسهم. يُؤوَّل الإثبات القرآني لكون الشهداء هم أحياء على الأغلب - وليس دائماً ـ تأويلاً حرفيّاً (انظر، د. جيمارييت، **قراءة معتزلية للقرآن**، لوفان-باريس، 1994، 120، 202-3). وفق بعض التقاليد، تصعد روح الشهداء مباشرة إلى الجنّة، حتّى تخلد بين الطيور الخضراء الدفيئات على مقربة من عرش الله. فتعود هذه الأرواح إلى أجسادها الدنيوية، يوم القيامة، وسيتمّ حمل الشهداء إلى مقامهم في الجنّة (دار الشهداء).

ثمّة نمطان اثنان من الشهداء، يختلفان من حيث طقوس الجنازة التي يستحقونها، النمط الأوّل هو شهداء المعركة، «شهداء ميدان القتال»، نَصِفهم بأنّهم «شهداء الدنيا والآخرة»، وفي هذا المعنى يُعتبرون شهداء هذا العالم (لذلك لهم الحقّ في طقوس جنائزية مخصوصة)، وكذلك شهداء العالم الآخر.

إنّ الطقوس التي تُقام لشهداء ميدان القتال تختلف عن غيرها [من الطقوس] التي تُمارس على المسلمين الآخرين وفق القياس التالي:

1) **الغُسْل**: ثمّة إجماع لدى فقهاء السنّة، أو عدم إجماع، حول قاعدة عامّة تقول إنّ جسد الشهيد ليس في حاجة للغسل. يستند هذا الموقف إلى سابقة تمرّ إنشاؤها بواسطة سيرة النبيّ في أُحُد وخارجه، وإلى الإيمان بأنّ الاستشهاد يُطهّر النجاسة الملتصقة بجسد شخص متوفّى. إنّ رأي أقليّة تمثّله عدّة سلطات قديمة، على غرار سعيد بن المسيّب (توفيّ حوالي 713/94)، وحسن البصري، وعبيد الله بن الحسن الأنباري (توفي 785/168)، وهؤلاء يؤكّدون أنّ النبيّ كان يتصرّف في ظروف استثنائيّة، وأنّ ما ينتج عن أفعاله لا يستند إلى سابقة، بمعنى آخر، يُعربون عن كون الشهداء ليسوا بمنأى عن القواعد المشتركة المتعلّقة بالنجاسة. ثمّة حالة خاصّة يمثّلها الشهيد الذي يموت دون أن يغتسل من الجنابة. ومن بين القائلين بالغسل أبو حنيفة والحنابلة والإباضيون. يستدلّ هؤلاء الفقهاء بسابقة الأنصاري حنظلة بن أبي أمير: فقد كان بصحبة زوجته عندما نُودي للقتال في أحد، وقتل قبل أن يتمكّن من استكمال الغسل، فغسلت الملائكة جسده، ولذلك فهو «غسيل الملائكة». ثمّة رأي آخر يعود إلى أبي حنيفة، مفاده أنّ الشهيد لا يُطهّر نجاسة أصابت شخصاً في حياته. إنّ الذين يزعمون أنّ شهيداً على هذا النحو ينبغي أن يُنظر إليه كأيّ شهيد آخر من ميدان القتال وألا يُغسّل، هم أبو يوسف الشيباني وبعض الحنفيين اللاّحقين. هناك جدل حول هذه النقطة على حدّ السواء لدى المالكية والشافعيّة والزيدية والإماميّة.

2) **اللّباس:** إنّ الاعتقاد في أنّ الملابس الملطّخة بالدّماء تمثّل دليلاً على حالة المتوفّى يوم القيامة هو السبب الأساسيّ الذي يدفع إلى دفنه في زيّه الذي قُتل فيه. ولكن لا تُدفن معه الملابس التي لا يمكن أن تُستخدم بمثابة كفن (القبّعات والأحذية والملابس الجاهزة والفراء أو الجلد)، ولا ينبغي أن ترافقه أسلحته أيضا إلى القبر، كما كان متعارفاً عليه قبل الإسلام. تجوّز الشافعيّة والمالكيّة والحنابلة إمكانيّة استعمال كفن، إن كان أقرباء (أولياء) المتوفّى لا يرغبون في دفنه بملابسه.

3) **الصّلاة:** تختلف الرّوايات حول سيرة النبيّ في أُحد، منها التي تؤكّد أنّه صلّى على الشهداء، ومنها التي تنفي ذلك. تُصرّح الحنفيّة والزيدية والإماميّة أنّ الاختيار الأوّل ينبغي أن يُستند إليه كسابقة، أمّا المعارضون فهم الشافعيّة والمالكيّة، فضلاً عن العديد من السلطات المكيّة والمدنيّة القديمة. يؤكّد ابن حزم أنّ كلتا الحالتين مقبولتان، وأنّه يمكن اعتماد الممارستين على حدّ السّواء، في حين انقسم الحنابلة استناداً إلى رواية ابن حزم التي احتفظوا بها. ثمّة حجّة (تُسند إلى الشافعي) ضدّ الصّلاة على الشهداء لكونهم من الأحياء، في حين أنّنا لا نُصلّي إلا على الموتى. تُوجد حجّة أخرى مفادها أنّه إذا كان الهدف من هذه الصّلوات هو أن يُشفع للمُتوفّى، وأن تُغفر جميع ذنوبه، فإنّ الشهيد ليس في حاجة إلى أيّة وساطة. ومع ذلك، فإنّ مؤيّدي القول بالصّلاة يقولون إنّه ما من أحد يمكنه أن يستغني عن طلب الرّحمة والمغفرة من الله، وأنّ الشهيد، يستحقّ أن يُستجاب له هذا الطّلب، أكثر من أيّ شخص آخر.

هناك بعض الاختلافات بخصوص أنماط شهداء ميدان القتال. فإن كان يجوز أنّهم هم الذين يلتزمون بالقتال في سبيل الدين لينالوا جزاء من الله (احتساباً)، فإنّ بعض الفقهاء يضيفون أنّه يجب أن يسقطوا قبالة الأعداء، في حين يرى آخرون أنّ موتهم في المعركة يجب أن يكون ناتجاً عن فعل جائر (ظلم). كما يُبرهن البعض الآخر أنّ هؤلاء الشهداء يجب أن يكونوا قد قتلوا على يد جنديّ عدوّ، لكن هناك أيضاً وجهة رأي مقابلة. ويرى الكلّ أنّ الموت يجب أن يكون النتيجة المباشرة والفوريّة للإصابات التي تعرّضوا لها، غير أنّ تأويل هذه القاعدة يختلف، فتكون في الغالب ذريعة للتصريح بأنّ المحارب يجب أن يكون قد مات قبل أن تسنح له فرصة للأكل، للشرب، للعلاج، لنقله، أو لإملاء وصاياه. يشترط الشافعيون فحسب ألا يكون قد أكل ما بين [لحظة] إصابته ووفاته، التي ينبغي أن تحدث قبل أو بعد انتهاء المعركة بقليل. يسترجع التقليد العديد من أسماء شهداء ميدان القتال الذين لقوا حتفهم في حياة النبيّ محمّد. ويتعلّق الأمر بأفراد عائلته المقرّبة، مثل عمّه حمزة بن عبد المطّلب (الملقّب بسيّد الشهداء) وابن عمّه جعفر بن أبي طالب. لقد سقط أكثر من ذلك خلال الفتوحات التي تلت وفاة النبيّ محمّد. فقد مات أغلبهم على اليابسة، ومات آخرون في البحر. ومن المفترض أن يُجازى هؤلاء ثواب شهيدين **اثنين** استشهدا على اليابسة. لقد برهن العديد على بسالة فائقة في مواجهة عدوّ متفوّق في العدد، واستُدّل بسيرتهم كمثال على "طلب الشهادة" كانت هذه الحماسة شائعة ضمن مختلف صفوف الخوارج. تضاءلت القوّة العدديّة لهذه الفئة من الشهداء مع نهاية الموجة الأولى من الغزوات، لكن استردّت قوّتها عندما جدّدت الظروف (على غرار الحروب الصّليبيّة) الدّعوات إلى الجهاد (انظر، إ. سيفان، **الإسلام والحروب الصّليبيّة**، باريس، 1968، 60-2، 110، 134 وفي مواضع مختلفة). في الوقت نفسه، أدّت الأهميّة المتزايدة التي تُعزى إلى الدّفاع عن المناطق الحدوديّة إلى ارتفاع عدد الشهداء المفقودين من المرابطين [انظر رباط]. وفي الأزمنة الأخرويّة، سيُقاتِل الشهداء إلى جانب المهدي مثلما قاتل الشهداء الأوائل إلى جانب النبيّ محمّد.

لقد فتَن شهيد معسكر القتال المسلمينَ على مرّ العصور. إنّ الموت في القتال هو أسمى ما يتمنّاه المؤمن، إنّه أفضل طريق لمغادرة الحياة (ومن هنا جاءت حكاية الشيخ الذي يندفع إلى المعركة)، وهو الضمان للرضا وللثواب الإلهيين. يتجاوز المؤمن هذه الغريزة الأساسيّة المتمثّلة في خشية الموت، من خلال رغبته في التضحية بحياته في سبيل ما هو أسمى. إنّ ردّة الفعل على وفاته لن تكون الحزن ضرورة: ففي المصادر السنيّة التي تعود إلى القرون الوسطى، يتعلّق الأمر بالأمّهات اللاتي يُعبّرن عن امتنانهنّ لاستشهاد أبنائهنّ، ويمنعن أيّ مظهر للحداد. يمكن الإشارة إلى وقائع مماثلة خلال العصور الحديثة، لاسيّما لدى الإيرانيين خلال الحرب بين إيران والعراق (1980-8). فاللافت للنظر هو سلوك هؤلاء الأمّهات، رغم عمق شعورهنّ. إنّ دلالة موت الشهيد تتعالى عن الفرد. ففي نظر المسلم العاديّ يُضفي [الشهيد] على المجتمع كلّه هالة من النقاء والنعمة وتكون عائلته المقرّبة أهلاً للإعجاب والمساندة.

أمّا الصنف الثاني الكبير من الشهداء فهم "شهداء العالم الآخر" (شهداء الآخرة). ليس لهم الحقّ في شعائر جنائزيّة مخصوصة. من بينهم المرتضون (murtaththūn)، "الذين أُنهكوا"، أي المحاربون المماثلون لشهداء ميدان القتال انطلاقاً من وجهات نظر أخرى، غير أنّ الموت ليس السبب المباشر والفوري لإصابتهم. إنّ السؤال حول معرفة إذا كان شخص ما شهيداً لميدان القتال أو مجرّد شهيد للعالم الآخر يُطرح خاصّة وفق ثلاث حالات: الحالة الأولى هي حالة الجنديّ الذي قُتل عن طريق الخطأ بسلاحه الخاصّ. نذكر كمثال على ذلك أمير بن الأقوى (أو ابن سينان)، الذي أفلت السيف من بين يديه فجرحه وأدّى به إلى الموت خلال معركة خيبر (khaybar). يرى الإماميون وبعض الحنابلة، ضدّ آخرين، أنّ أيّ محارب يُعدّ شهيداً لمعركة القتال. الحالة الثانية هي حالة الأشخاص المقتولين من قبل المتمرّدين (البُغاة، انظر، خ. أبو الفضل، أحكام البُغاة، **الحرب غير النظاميّة وقانون التمرّد في الإسلام**، ضمن، **الصّليب، الهلال والسيف**، نشرة، ج. ت. جونسون وج. كلساي، نيويورك، ويستبورت ولندن، 1990، 149-76). أمّا بالنسبة إلى الزيديين والإماميين، فإنّ البغاة هم كافرون، لأنّهم ينتفضون ضدّ سلطة شرعيّة. لذلك، فإنّ الذين يسقطون وهم يقاتلون [البغاة] (مثل أنصار علي خلال معركة الجمل، صفّين ونهروان) هم من شهداء ميدان القتال. يَعتبر العلماء السُنيّون أنّ البُغاة هم مسلمون في الخطأ، وينظرون إلى أولئك الذين يموتون أثناء مواجهتهم على أنّهم ضحايا الجور. ثمّة أسباب كافية بالنسبة إلى بعض الحنابلة والحنفيّة والشافعيّة لمنحهم (البُغاة) منزلة شهداء ميدان القتال. ومع ذلك، يرى أولئك الذين لا يمنحون هذه المنزلة إلا لضحايا القتال ضدّ الكفّار أنّ ضحايا البُغاة هم شهداء الآخرة. ثمّة في الأخير، أولئك الذين يموتون دفاعاً عن أنفسهم، وعن عائلتهم أو عن ممتلكاتهم ضدّ اللّصوص أو قطّاع الطّرق. (يبدو أنّه يُنظر إلى هؤلاء اللّصوص وقطّاع الطّرق على أنّهم مسلمون بدلاً من كونهم كفّاراً). يتعلّق الأمر بحالة مخصوصة، حيث لا يحدث الموت على أرض المعركة، ومع ذلك، فإنّ الفقهاء يُقيمون المصالحة، فينبغي أن يُنظر إليهم حسب الأوزاعي (al-Awzāī) والعديد من الحنفيّة والحنابلة، على أنّهم شهداء ساحة ميدان القتال. غير أنّ أغلب الفقهاء يعتبرون الضحايا ضدّ اللّصوص وقطّاع الطّرق أنّهم مجرّد شهداء للعالم الآخر.

يتناسب انخفاض عدد شهداء ميدان القتال الذي تلا الفتوحات الأولى ـ دون شكّ وليس مصادفة- مع انتشار فئة شهداء العالم الآخر. يمكن أن تُجمع هذه الحالات الحديثة، وفق التلاؤم، إلى ثلاثة فصول كبرى:

1) الموق عن طريق العنف أو قبل الأوان. يضمّ هذا النمط من الشهداء:

أ - الذين قُتلوا في سبيل الله: والأكثر عظمة هم الخلفاء، عمر، وعثمان (الذي يعتبر أحياناً شهيداً لميدان القتال) وعليّ. لقد كان النبيّ محمّد نفسه يُسمّى شهيداً أحياناً، لأنّ وفاته نتجت عن أكله لحم ضأن أهدته إليه زينب بنت الحارث، زمن غزوة خيبر.

ب - الذين ماتوا في سبيل إيمانهم: من بينهم مختلف أنبياء ما قبل الإسلام، بما في ذلك يحيى (جون بابتيست) (انظر حول ذلك على سبيل المثال، ابن أبي الدنيا، **من عاش بعد الموت**، القاهرة، 1934/1352، 17-18)، والأولياء الصّالحون مثل حبيب النجّار. إنّ سميّة أمّ عمّار بن ياسر (الذي سقط هو الآخر في صِفّين) طعنت حتّى الموت على يد أبي جهل بعد اعتناقها الإسلام علناً، خلال السنوات الأولى من بعثة محمّد، وفق ما تذكره بعض الروايات. يقول البعض إنّها أوّل شهيدة في الإسلام. إنّ المثال على زمن المحنة هو أحمد بن نصر الخزاعي، الذي رفض الاعتراف بخلق القرآن، وقُطع رأسه سنة 846/231 بناء على أمر الخليفة الواثق. يُسمّى الأشخاص الذين أُعدموا من قبل سيادة تفرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، شهداء أحياناً. يُعتبر الحلّاج عند الصّوفيّة الشهيد الأكثر شهرة (انظر، ل. ماسيغنون، **شغف الحلاّج**، باريس، 1932). تطول قائمة شهداء الشيعة والإماميّة، وتظهر العديد من الأسماء ضمن أدب المقاتل. يُعرف البعض منهم بعد وفاتهم باسم الشهيد (مثل الشهيد الثاني). وأكثر الشهداء بروزاً بالطبع هم الأئمّة، فالحسين يحتلّ مكانة فريدة. وكان يُنظر إليه عادة على أنّه ضحّى بنفسه لأجل إعادة إحياء دين النبيّ محمّد وإنقاذه من الاندثار. ولكنّه كان يُعتبر أيضاً - لاسيّما في السنوات الأخيرة- شهيداً لميدان القتال، وينبغي أن يكون نموذجاً للرّغبة في الكفاح ضدّ الكلّ من أجل العدل. فقبور الحسين والأئمّة الآخرون هي الأضرحة الأكثر أهميّة في العالم الشيعيّ. لقد ساهم العديد من الشهداء غير الشيعيين أيضاً في ظهور عبادة ما، وأصبحت قبورهم مراكز للحجّ [انظر مشهد].

ج - الأشخاص الذين يموتون بسبب مرض أو حادث: تذكر أولى مجموعات الحديث ضحايا الطّاعون أو ذات الرئة أو اضطراب في البطن (إسهال، مغص...)، وأولئك الذين يغرقون، ويموتون في حريق أو تحت وقع انهيار مبنى، وكذلك النساء اللّائي يمتن أثناء الولادة، كما تمّت إضافة أسباب أخرى للوفاة على مرّ الزّمان. إنّ السموّ بهؤلاء الأشخاص إلى مرتبة الشهيد، حسب الباجي، هو تعويض إلهي للموت المؤلم الذي عانوه.

د - "شهداء الحبّ" و"الشهداء الذين ماتوا في غربة عن وطنهم" (شهداء الغربة) يمكن أن يُذكروا أيضاً هنا. فالأوّلون هم المحبّون، حسب تقليد نبوي، يظلّون على عفّتهم كاتمين سرّهم إلى الموت (ابن داود، **كتاب الزّهراء**، (الجزء الأوّل)، نشرة أ. ر. نيكل وتوكآن، شيكاغو، 1932، 66، انظر النقاش مع ج. س. فاديت، **روح الكياسة في الشرق خلال القرون الخمسة الأولى للهجرة**، باريس، 1968، 307-16، ل. أ. جيفن، **نظريّة تدنيس الحبّ عند العرب**، نيويورك ولندن، 1971، 99-115). والثواني هم أولئك الذين غادروا موطنهم (للحفاظ على إيمانهم، كزمن الاضطهاد) وماتوا في بلد أجنبيّ.

2) الأشخاص الذين يموتون موتاً طبيعيّاً، إمّا (أ) لكونهم ملتزمين بعمل جدير، مثل الحجّ، أو السفر طلباً للعلم، أو الصلاة (لاسيّما لطلب الموت في المعركة)، أو (ب) بعد قضاء حياة فاضلة. ففي الأوساط الزهديّة، يُعتبر الأشخاص الذين يموتون بعد

مقاومتهم لنفسهم الشهوانيّة طيلة حياتهم على أنّهم شهداء "الجهاد الأكبر" [انظر جهاد]. ووفقاً لتقليد الإماميّة، فإنّ كلّ مؤمن (أي كلّ شيعي إماميّ) سوف يُعامل كما لو أنّه قُتل في المعركة إلى جانب النبيّ محمّد، وإن مات في سريره. ثمّة تقاليد إماميّة أخرى، تُسمّي الذين مارسوا المداراة في حياتهم شهداء، من خلال معاملتهم الوديّة للغير وإخفاء مشاعرهم الحقيقيّة تجّاهه. يمكن أن نفكّر في امتداد كلمة **شهيد** إلى ضحايا الموت غير العنيف، الذي كان ردّة فعل على ما كان يُعتبر حماساً متعصّباً للتضحية بالنفس (غولدزيهار، **دراسات إسلاميّة**، II، 352).

3) **الشهداء الأحياء**: يتعلّق الأمر بأولئك الذين يُكرّسُون "للجهاد الأكبر"، فيُقاومون النفس بنجاح. يُصرّح المؤلّف الصّوفي أبو عبد الرّحمن السلمي (توفيّ في 1021/412) أنّ شهيد ميدان القتال ليس شهيداً إلا في الظاهر، فالشهيد الحقيقيّ هو من قُبضت روحه في سبيل وجود ما، توافقاً مع قواعد الصّوفيّة (**مناهج العارفين**، نشرة كوهلبارج، 1979، 30).

لقد تمّت مناقشة عدد من الأسئلة المتصّلة بالشهادة "shahāda" في الأوساط اللاّهوتية (لاسيّما ذات الطابع العسكري). وهكذا، فإنّ أغلبيّة المعتزلة أيّدوا القول إنّه "لا يسمح لأيّ كان أن يتمنّى الاستشهاد، فالمسلم ليس له أيّ إلزام آخر سوى أن يتمنّى لنفسه الصّبر على تحمّل جراحه، وإن كان شديد التأثّر". إنّ الحجّة المقدّمة على ذلك هي أنّ تمنيّ المسلم للاستشهاد، لا يمكن أن يُستجاب إليه إلا بموته. وبما أنّ قتل مسلم ما فِعلٌ كافر، فإنّه ينتج عن ذلك أنّ المسلم كان يرغب أن يحدث مثل هذا الفعل. ثمّة مسألة متعلّقة بموقف الله من موت عباده استشهاداً. لقد طُرحت هذه المسألة من قِبل الإباضي عبد الله بن يزيد (النصف الثاني من القرن II/VIII): برهن على أنّ الشهيد لا يكون شهيداً إلا بالموت على يد آثم، يترتّب عن ذلك أنّ الله أحبّ أن يستكمل الآثمُ الخطيئةَ التي يعلم مسبَقاً أنّه هو من سينفّذها. يُؤكّد الإمام الزيدي أحمد النّاصر (توفيّ 934/322)، لدحض وجهة النظر هذه، أنّ الله لا يُريد أن يقتُل الآثمون المؤمنينَ، ليس أكثر من أنّه لا يحكم بأنّ هذا الأمر ينبغي أن يحدث. فالله لا يعتبر المسلم **شهيداً** إلا بعد قتله فحسب. في نظر عبد الجبّار أن يرى الله حدوث استشهاد لا يعني أنّه كان يرغب في موت عباده: يمكن أن نتمنّى شيئاً ما بإقصاء الخصوصيّات والعموميّات. يتفّق علماء المعتزلة مع العقيدة القائلة إنّ الله لا يأمر بفعل الشرّ، ويؤوّلون "الإذن" في القرآن (الجزء III، الآية 166، "وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله") في معنى أنّ الله أذِنَ للكفّار بحريّة الفعل عن طريق إخلاء سبيلهم. وهذا لا يعني أنّ الله قد قضى بالموت على المؤمنين.

إنّ الشهيد الحقيقيّ لميدان القتال هو الذي تصدر أفعاله عن نيّة صادقة، غير أنّ نوايا النّاس لا يعلمها إلا الله. ففي هذا العالم يكون التعامل مع النّاس بالنظر إلى مظهرهم. يعني هذا أنّه حتّى أولئك الذين يذهبون للقتال لأسباب خاطئة (مثلاً لعرض براعتهم أو اقتسام الغنائم)، أو دون تصديق بالقلب (مثل المنافقين) لا تجوز لهم على الأقلّ الطقوس الجنائزيّة لشهيد ميدان القتال (ما لم يستوفوا الشروط الضروريّة، بطبيعة الحال). فيُعترف بهم على أنّهم "شهداء هذا العالم" لا غير (**شهداء الدنيا**)، ولا يستفيدون من الثوابات التي يستحقّها شهداء العالم الآخر، ويقول البعض إنّهم سيعانون من عذاب الجحيم. إنّ النيّة الصّادقة مطلوبة على حدّ السّواء بالنسبة إلى بعض أنماط شهداء الآخرة (لكن ليسوا من ضحايا الأمراض أو الحوادث). لا وجود لأيّ لفظ مخصوص حتّى نشير إلى أشباه الشهداء من بينهم.

(أ.كوهلبارغ)

III- "شاهِد"، "témoin"(Shāhid)[3].

إنّ الشهادة بموجب الشريعة الإسلاميّة هي النمط الأسمى لاعتماد الدّليل (البيّنة)، الأنماط الأخرى هي الإقرار واليمين. إنّ الشهادة هي "تصريح لدى المحكمة يتأسّس على المشاهدة، مسبوق بكلمة "أشهد" ويتصّل بحقوق الغير". إنّ تقديم شهادة لدى المحكمة حول ما رأيناه أو سمعناه هو إلزام جماعيّ (فرض الكفاية)، يُصبحُ فرديّاً في حالة يُوشك فيها شخص ما أن يفقد حقوقه [أمام] شخص مُعيّن لا يشهد له. يستند هذا إلى القرآن، الجزء الثاني، الآية، 282: "ولا يأبَ الشهداء إذا ما دُعوا". ومع ذلك، من الأفضل عدم تقديم الدّليل، فيما يتعلّق بجرائم الرّعايا على الحدّ، لأنّ النبيّ محمّد قال لرجل شَهِد على جريمة ما: كان من الأفضل لك أن تُخفي الجريمة في صدرك" (أبو داود، سنن، حدود، 7، ابن حنبل، مسند، V، 217).

مبدئيّاً، لا تُعطى الشهادة إلا مسلماً كهلاً من جنس الذكر، طيّب النفس، حرّاً وذا أخلاق حسنة (عدل، جمعه عُدول). تُقبل شهادة النساء في الحالات الاستثنائيّة، بالنسبة إلى الوقائع التي لا يعلمها إلا هنّ مثل الحيض، والولادة، والعذريّة والعيوب المؤثّرة في الأعضاء الأنثوية، أو بالاشتراك في شهادة خاصّة بالذكور. ترفض كلّ المدارس، باستثناء المدرسة الحنبلية، شهادة العبيد، وكذلك غير المسلمين، ومع ذلك فإنّ الحنفيّة يعترفون بشهادتهم خلافاً لغير المسلمين. ثمّة وجهات نظر مختلفة حول معرفة إن كان ينبغي أن تُقبل شهادة أعضاء الطوائف الإسلاميّة. تتبنّى الحنفيّة موقفاً أكثر تسامحاً بقبولها عمليّاً شهادة جميع أهل القبلة. وفي القانون الاثني عشري، لا تُقبل إلا شهادة الاثني عشرية، وحدهم (مؤمنون).

تُعرّف خاصيّة العدل (حسن الخُلق) شخصاً لم يرتكب خطايا خطيرة، ولم يُداوم في الخطايا الطفيفة، ولم يُظهر سلوكاً غير لائق، كأن يلعب لعبة الطّاولة، أو أن يمشي عاري الرأس، أو أن يأكل أو يتبوّل في الأماكن العامّة. لا يؤثّر السلوك غير اللاّئق بالنسبة إلى الحنفية، على مكانة العدل، لكنّه يمكن أن يدفع القاضي إلى رفض شهادة ما. قبل أن يسمح القاضي لأحد بأن يشهد، ينبغي أن يتحرّى عن شرفه ببحث سريّ أو عموميّ (تزكية، تعديل).

لا ينبغي أن يكون الشاهد مشتبهاً في تحيّزه إلى طرف ما، لذلك لا يمكن أن نعتبر الشهادة ضدّ عدوّ شهادة صالحة. وعلاوة على ذلك، فإنّ الشهادة لا تُقبل لصالح الأقارب، لصالح الزوجة، حسب أغلبيّة المدارس. تختلف المدارس إلى حدّ ما حول تعريف "القريب"، لكنّها تُضمّنه الأصول والفروع. ترفض مُعظم المدارس الشاهد الذي يمكن أن يستفيد من شهادته. وهو المعيار الوحيد المحتفظ به بالنسبة إلى الإثني عشريّة، ويقبلون مبدئيّاً الشهادة لصالح الأقارب.

عموماً، ينبغي على القاضي أن يحكم لصالح المدّعي إن أمكن له أن يُثبت حقّه بفضل شهادات كافية من قبل شاهدين من الذّكور. أمّا في المسألة الماليّة، فتُقبل شهادة رجل وامرأتين بالقدر ذاته على أنّها دليل قانونيّ. تقبل الحنفيّة، باستثناء المدارس الأخرى، هذا النمط من الأدلّة فيما يتعلّق بالحالات الشخصيّة (زواج، طلاق، عتق، ميراث). تعتبر كلّ المدارس، باستثناء المدرسة الحنفيّة، أنّ شهادة شخص من جنس الذكر مؤيّدة بقسم مقدّم الشكوى دليلاً كافياً في المسائل الماليّة. أمّا في القضايا الجنائيّة،

3- Encyclopédie de l'Islam, Tome IX, p.213.

فلا تقبل إلا شهادة الذّكر- إذا خرجت الجريمة عن حدّها ثانية- سواء تعلّق الأمر بقتل أو بإحداث إصابة بدنيّة خطيرة، وتؤدّي إلى تطبيق القصاص. ومع ذلك، فإنّ المالكيّة تستثني هنا الإصابات البليغة وتقبل في هذه الحالة شهادة رجل وامرأتين. تطلب أربعة شهود من الذكور لتقديم الأدلّة على الزنا (انظر، القرآن، الجزء IV، 15والجزء XXIV، 4). يسمح الاثني عشريّة هنا بشهادة ثلاثة رجال وامرأتين، أو رجلين وأربعة نساء أيضاً، لكن على أن يكون تكبّد العقاب بالجَلْد فقط لا بالرّجم [انظر أيضا قذف]. تختلف المدارس حول ما يتعلّق بالعدد الأدنى للنساء المطلوبات للشهادة على وقائع لا تعلمها إلاّ النّساء فحسب. فيعتبر الحنفيّة والحنابلة أنّ امرأة واحدة كافية، في حين تشترط المالكيّة امرأتين، والشافعيّة أربعة من النّساء.

لقد حدث في إفريقيا الشـماليّة تطوّر مهمّ خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، عندما جاءت الممارسة (**عمل**) للاعتراف **بشهادة اللّطيف** من جهة كونها دليلاً شرعيّاً، أي [اعتراف]جماعة متكوّنة على الأقلّ من اثني عشر رجلاً، دون أن يكونوا **عدولاً** بالضرورة. وقد بُرّرت هذه الممارسة بالضرورة الرّاجعة إلى غياب **العدول** في المجتمعات الريفيّة خصوصاً. يُزعمُ أنّ هذا النمط من الشهادات لم يكن معروفاً، فقد كان النّاس غير قادرين على الدّفاع عن حقوقهم (محمّد عبد العزيز جعيّط، **الطّريقة المرضية في الإجراءات الشرعيّة على مذهب المالكيّة**، تونس، 171-8).

لا يُمكننا أن نشـهد إلا بما رأيناه أو سـمعناه. ومع ذلك، يمكننا في بعض الحالات أن نطوّع الدّليل لصالح الشأن العامّ، دون أن نحضر الحدث أو الفعل القانونيّ الذي يصدر عنه (الشهادة بالتسامي). هكذا، يمكن أن نقدّم الدّليل فيما يتعلّق مثلاً بالنسب، الوضع العائليّ أو بالوفاة (...).

IV- شهادة[4].

اسم الفاعل من **شهد**، فعل يعني على التوالي: 1) أن يكون حاضراً [في مكان ما]، في مقابل **غاب**، أن يكون غائباً، ثمّ 2) رأى بعينيه، كان شاهداً على حدث ما، ثمّ 3) أن يشهد بما رأى، ثمّ 4) إثبات، إشهاد (بإيجاز). **شهادة** يمكن أن تعني أوّلاً "ما يكون هناك"، "ما يُرى"، مثلما يظهر في العبارة القرآنيّة التي تصف الله بكونه **عالم الغيب والشهادة**، "الذي يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم" (VI، 73، IX، 94، و105، XIII، 9، إلخ). ثمّة معنى آخر، أكثر تداولاً، وهو الشهادة، التصريح الذي يثبت به الشاهد حدثاً ما، واقعيّة ما رآه (أو يدّعي أنّه رآه)، ذلك هو معنى العبارة الواردة في الجزء II، 282-283 (فيما يتعلّق بدَيْن ما)، في الجزء V، 106-108 (فيما يتعلّق بوصيّة ما)، في الجزء XXIV، 4 و6 (حول مادّة الزنا)، LXV، 2، (في الطّلاق)، وما ينتج عن ذلك، في اللّغة القانونيّة [انظر شاهد]. ثمّة استعمال ثالث (ليس ظاهراً في القرآن، بل ضمني في الجزء II، 18، VI، 19، LXIII، 1) وهو المعنى الدّيني: **شهادة** تعني إذن اعتناق الدين الإسلاميّ، وأن يشهد: "لا إله إلا الله، وأنّ محمّداً رسول الله"، نقول أحياناً في هذه الحالة: **الشهادتان**، [انظر تشهّد]. وأخيراً، شهادة قد تعني من خلال امتداد هذا المعنى الثالث، الشكل الأسمى لإثبات الإيمان الإسلامي، أي الاستشهاد في سبيل الإسلام [انظر شهيد ومشهد].

(د. جيمارت)

4- Encyclopédie de l'Islam,Tome IX, p.207.

الجهاد، الشهادة، الشهيد

حوار مع الباحثة «وفاء الدريسي»

الطبري والتفسير الحربي للجهاد في القرآن

حاورها: **يوسف هريمة**

حينـما نقرأ القرآن الكريم، ونتفحص في الوقت ذاته ما آلت إليه بعض المفاهيم في الثقافة الإسـلامية، ندرك حجم التفاوت في العديد من المصطلحات الرائجة في عالمنا المعاصر. ما السـبب في هذا التباين؟ وكيف تفهمين كلمة الجهاد القرآنية بمقارنتها مع ما شحنته الثقافة الإسلامية فيها؟

ـ أرى أنّ الانزياح بين المفهوم القرآني للجهاد أو الشّهادة أو الهجرة أو غيرها من المفاهيم وبين المفاهيم المتداولة لم ينشأ في العصر الحديث، بل تبلور أساساً في تفسير الطبري. وعنه أخذ بقيّة المفسّرين قبل أن يطوّعوا ما جمعه الطبري لخلفياتهم الإيديولوجيّة. فالجهاد في القرآن ليس عملاً مميّزاً، بل يندرج ضمن منظومة كاملة من الأعمال الصالحة، ولعل قيمته في النّص القرآني لا تكمن في ذاته بل في كونه وسيلة تمييز واختبار لأتباع الرّسول، أمّا في تفسير الطّبري فالجهاد قتال بالأساس، ولكنه أيضاً بذل الجهد بالسّيف أو باللّسان. وهنا نتبيّن أنّ الجهاد الذي كان مبهماً في النّص القرآني قد صار مفصّلاً في تفسير الطّبري. وهذا التفصيل في أنواع الجهاد وقصره أساساً على مواجهة الأعداء ليس وليد عالمنا المعاصر، ولكنّه موروث ثقافيّ أنتجته ظروف سياسيّة معيّنة، وبقي متوارثاً عبر العصور، يتلوّن وفقاً لتغيّرها، ولكّن الجوهر ثابت.

ونحن نطالع كتابات بعض الإسـلاميين، خاصة الرّواد منهم كسيد قطب، نجد أنّ الجهاد في تصوره لم يكن يوماً حالة دفاعية، وهذا ما بيّنه في كتابه "معالم في الطريق". هل هذا التصور نابع من قراءة موضوعية للفظ الجهاد؟ أم هو حالة نفسية ارتبطت بمشروع قطب، ومن قبله المودودي؟

ـ إنّ الانتقال من الجهاد الدّفاعي إلى الجهاد الأصولي لم ينشأ مع فكر الإخوان، بل ترجع أصوله أيضاً إلى أوّل تفسير جامع مانع للقرآن. فالقرآن يقيّد الجهاد أحياناً بالدّفاع عن النّفس، وطوراً تجنّباً للفتنة، وفي مناسبة أخرى بماهيّة العدوّ، أي أنّه لا يكون إلا لأولياء الشّيطان، وقد يكون مقيّداً بمنع الاعتداء، وأحياناً يكون مطلقاً إذا ما كثر الضّغط الهجوميّ من الأعداء، لكنّنا نجده في تفسير الطّبري قائماً على الهجوم فحسب، وهنا يظهر انزياح النّص المفسّر عن النّص الأصليّ.

فالنّص التّأسيسيّ في جلّ الآيات خالٍ من الدّعوة إلى القتل، بل هو تشريع للدّفاع عن النّفس حال وقوع اعتداء، وحثّ على حسن معاملة المخالفين في الدّين ممّن لم يسيئوا إليهم. لكنّ تفسير الطّبري فيه أمر بالهجوم وبنشر الدّعوة بالقتال حتّى يستسلم العدوّ وجعل النّهي خاصّاً بقتل النّساء والأطفال. ونضرب على ذلك مثالاً تفسير الآية: {وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ}، فرغم بروز الطّابع الدّفاعي في هذه الآية "قاتلوا الذين يقاتلونكم" فإنّنا نجده قد أوّلها بقوله: "قاتلوا في طاعتي وعلى ما شرّعت لكم من ديني، وادعوا إليه من ولّى عنه واستكبر بالأيدي والألسن حتّى ينيبوا إلى طاعتي أو يعطوكم الجزية صغاراً إن كانوا أهل الكتاب، وأمرهم ـ تعالى ذكره ـ بقتال من كان منه قتال من مقاتلة أهل الكفر دون من لم يكن منه قتال من نسائهم وذراريهم" (الطّبري، **جامع البيان**،ج2، ص235).

انطلاقاً من كلّ ما قلناه فإنّ الإخوان لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن المصادر ليحوروا مضامينها، فما ورثوه عن شيوخهم كافٍ لترسخ في أذهانهم صورة الجهاد الهجومية.

يصرّ الأصوليون، خاصة من اهتمّ منهم بجانب المقاصد كالشاطبي والعز بن عبد السلام وغيرهم، على أنّ حفظ الدين هو أولى الضروريات من غيره، خاصة حفظ النفس. كيف تقرئين هذا الترتيب الذي يعتبره الكثيرون هو المنشأ الأكبر لتحريف لفظ الجهاد، حين تحوّل لحالة هجومية؟

ـ أولوية حفظ الدين عن حفظ النفس فكرة ظهرت مع انتشار الخطاب الوعظي منذ نهاية القرن الخامس للهجرة نتيجة تراجع الفتوحات وتتالي الحروب الصليبية، وكتب ابن الجوزي (ت 597) خير دليل على ذلك.

في كتابه "أوهام الإسلام السياسي" يؤكد عبد الوهاب المؤدب على أهمية إدراك كيف تشكلت القراءة الأصولية لكلٍّ من القرآن والسّنّة، لندرك أين ينغلق هذا النص على تحديث المعنى، وأين يمكن تطويعه بما يسمح بفهم جديد للموقع الذي نما فيه انغلاق التفسير والفقه. هل تتفقون مع هذا الطرح الفكري؟ وما هي مقاربتكم لهذه القراءة الأصولية؟

ـ لا أتفق معه في نقطة مركزية، وهي تطويع النص للواقع، فالتطويع على وزن تفعيل ويفيد بذل الجهد للقيام بالحدث. يعني أننا نصرّ على المزج بين شيئين مختلفين لا ينسجمان ونحن نريد إجبارهما على التواجد والانصهار. أنا مع قراءة علميّة موضوعية للنصّ وفقاً لعصرنا وزماننا ومكاننا، وإن كان صالحاً لكلّ زمان ومكان فسنجد فيه رسالة إلينا، أمّا إن سلمنا بوجود مواضع ينغلق فيها النص وأخرى قابلة للتطويع فهذا دليل على أننا نقرؤه بمنظار القدامى لا بمنظارنا نحن وبمنظار عصرنا، ولذلك أقولها صراحة: أيّ قراءة أصولية للنّصوص التأسيسيّة تجميد لهذا الدّين.

من أوهام الإسلام السياسي ربط عقيدة القتل بمفهوم آخر أكثر تعقيداً، ألا وهو مفهوم الشهادة. ماذا تعني الشهادة في أصولها؟ وهل كلّ من مات على عقيدة شمولية يُعتبر شهيداً؟

ـ الربط بين الشهادة والجهاد ليس من أوهام الإسلام السياسي فحسب، بل هو نتيجة الانزياح الذي حصل بين النص المقدّس والنصوص البشرية التي حفّت به منذ القرون الأولى.

لقد كانت لفظة الشّهيد بمعنى من قتل في سبيل الله تذكر بصفة عرضيّة في المعاجم الأولى، ثمّ صار ذكرها ـ منذ القرن الثّالث ـ معتمداً على ربطها بدلالة الجذر (الحضور والمشاهدة)، وبالبحث عن علاقة بين معنيي الشّاهد والشّهيد. ويعود استعمال المعنى الاصطلاحي إلى عدّة عوامل، أبرزها أنّ "شهد الحرب" بمعنى حضرها استعمال يكاد يكون اصطلاحياً في الجاهليّة، ممّا يمكن أن يبرّر اشتقاق كلمة شهيد للتّعبير عمّن يُقتَل في الحروب، وأنّ هذه الكلمة مستعملة في الأحاديث المرويّة عن الرّسول والأشعار التي نُسبت إلى معاصريه، وثالثها أنّ مصطلح الشّهادة بمعنى من قُتل في سبيل الله، موجود في الجزيرة العربيّة بوجود النّصارى واليهود، ولكنّ هذا ليس السّبب الوحيد لنشأة الكلمة، بل إنّ كلّ هذه الأسباب قد تضافرت معاً لإفراز كلمة احتاجت إليها الظروف التاريخيّة فأنشأتها.

أمّا القرآن فقد استعمل كلمة شهيد بمعنى شاهد في جلّ الآيات بطريقة لا شكّ فيها ولا خلاف باستثناء خمس آيات رجّحنا بعد تحليلها أن يكون المقصود فيها هو الشّاهد لا المقتول في سبيل الله، لكنّ الطّبري رأى أنّ الشّهيد في تلك الآيات إنّما تعني المعنى الاصطلاحي للكلمة لا معناها اللغويّ، وهذا التردّد في معرفة معنى الشّهيد في هذه الآيات سيتواصل في التّفاسير اللّاحقة له.

وقد عبّر القرآن عن المقتول في سبيل الله بعبارات متنوّعة "قُتِل في سبيل الله" و"مات في سبيل الله" و"شرى/ اشترى" و"قضى نحبه" و"اشترى نفسه" في آيات قليلة غير متّفق عليها ـ هذا الاختلاف في تحديد آيات الشّهادة نتبيّنه من اختلاف القراءات بين "قَاتَلُوا" و"قُتِلُوا" و"قَتَلُوا" و"قُتِّلُوا" ـ يميّزها الإجمال والاقتضاب، بل تجعل الثّواب نتيجة إمّا للقتال أو الجهاد (بالنفس والمال)، أو الهجرة، أي أنّ الله يجازي الإنسان من أجل ما بذله في سبيل دينه ـ بما فيه من تضحية بالحياة ـ لا من أجل الموت في حدّ ذاته. والجزاء الذي حفظه الله للشّهيد هو ذاته ما وُعِد به المؤمنون، وكلّ من عمل صالحاً في سبيل الله بصفة عامّة من غفران ذنوب وجنّة وأمن ورحمة وثواب، ماعدا ثواباً واحداً خاصاً بمن يقتل في سبيل الله، وهو أنّهم "أحياء عند ربّهم يرزقون"، وهذه الحياة في القرآن حياة غامضة. أمّا في تفسير الطّبري فقد وجدنا توسّعاً وتعمّقاً في تصوير جزاء الشّهيد قبل القيامة، خاصّة حياته بعد الموت، إذ حاول تحديد مكانه وكيفيّة حياته، فهو أحياناً في البرزخ، أو على بارق نهر بباب الجنّة يخرج عليهم رزقهم بكرة وعشيّاً، وأحياناً في حواصل طير يأوون إلى قناديل ذهب معلّقة في العرش. وقد حاول المفسّر من خلال الآثار تحديد رزقهم، فهو ثورٌ فيه طعم كلّ مآكل الجنّة، وحوتٌ فيه طعم كلّ شراب الجنّة. وإذا بالشّهداء

ـ في أيّ شكل كانوا عليه ـ يحيون حياة ماديّة شبيهة بأمانيهم التي يحلمون بها في الدّنيا، يأكلون ويشربون ويقرؤون ويستبشرون ويضحكون ويمرحون في انتظار القيامة.

أمّا جزاء المجاهدين أو المقاتلين أو المهاجرين فلم يتعمّق فيه المفسّر، وإنّما أعاد ما ورد في الآية بدون تعمّق ـ رغم تعدّد الآثار والأحاديث حولها ـ وقد رجّحنا أن يكون جزاؤهم ثاوياً وراء جزاء الشّهادة، ممّا جعلنا ننتقل من نصّ يعطي الأهميّة والجزاء للفاعل ـ مجاهداً كان أو مقاتلاً أو مهاجراً أو منفقاً ـ إلى نصٍّ حافٍّ به يعطي الثّواب للمفعول. فصار الحدّ بين الجهاد باعتباره طلباً للحياة، والجهاد باعتباره طلباً للموت غير بيّن، رغم أنّ البون شاسع بين الاثنين.

ويعود ذلك حسب رأينا إلى دور رجال الدّين في الحثّ على المشاركة في الحروب ـ حتّى وإن كان أمل الموت أكبر من أمل الحياة نتيجة تطوّر النّظم الحربيّة ـ من خلال نمذجة وقائع زمن النبوّة وشهدائه.

كما أنّ الإسلام لم يعتبر كلّ من مات في حرب شهيداً، بل ضيّق من دائرة الاستشهاد في الحرب لينفتح على شهداء آخرين. فالمجاهد في سبيل الله "هو الذي لا يقاتل شجاعة ولا رياء ولا حميّة بل لتكون كلمة الله هي العليا، وذلك هو سبيل الله". و"سبيل الله" في الحديث لا يحدّد علاقة الإنسان بغيره بقدر ما يحدد علاقته بربّه، الأمر الذي يجعله محدّداً من دائرة الشّهداء إذ تتدخّل النيّة في إقصاء العديد من المقتولين من دائرة الشّهادة التي تدخل بدورها ضمن منظومة كاملة من الأعمال الصّالحة. وبالتالي رُبَّ محارب في النار، ورُبَّ ميت في سريره شهيد.

في بعض الأصوليات يتحوّل المنظّر لثقافة الموت والحاكمية الإلهية وتطبيق حدّ الردة إلى شهيد. كيف يمكن أن نقرأ موت بعض الرموز واغتيالهم وإعدامهم لأسباب سياسية؟ هل الشهادة هنا طابع إسلامي محض، أم مفهوم مطبوع بطابع الكونية، يندرج ضمنه كلّ من بقيت قضيته شاهدة على عمق فكره، وبالتالي ممكن أن ندخل هنا تشي غيفارا، وغاندي، ومانديلا؟

ـ الموت في سبيل الله أو في سبيل العقيدة ليس خاصّاً بالإسلام، بل هو مشترك بين الأديان الثّلاثة. فهو في اليهوديّة "تقديس لاسم الإله، فإسرائيل قد استسلم له ليشهد بوفاته حبّه لربّه ومنذ اضطهاد أنطيخوس إبيفانوس، كثيرون هم اليهود "الذين يقبلون الموت بدلاً من التنكّر لدينهم وتعاليمه ودراسة قوانينه". والشهادة عندهم هي "تفضيل الموت على ارتكاب إحدى الخطايا الثلاث التالية: الخيانة والزنى والقتل". (Britannica Encyclopaedia, "martyr" article).

ولهذا اعتبرت عملاً شخصياً وتحدياً للمحرمات، وتفضيلاً للموت على عصيان أوامر الله

Med AYYOUB, martyrdom in Islam and Christianity, in newsletter, n 19. وهي في الحروب «استعداد للموت في سَبيل الشَّريعَة» (الكتاب المقدّس، **العهد القديم**، **سفر المكّابيين الثّاني8**/ 21.) إذ كان يهوذا المكابي يحفز جنوده على الحرب قائلاً: «إنَّ هؤلاء إنّما يتوكّلون على سلاحهم وأعمالهم الجريئة، أمّا نحن فنتوكّل على الله القدير الذي يستطيع بإيماءة واحدة أن يصرع الزّاحفين علينا (الكتاب المقدّس، **العهد القديم**، **سفر المكّابيين الثّاني8**/ 18.)

أمّا في المسيحيّة فالشّهادة هي الموت من أجل العقيدة)انظر في هذا الملف المسيحي حول الشّهادة Daniel Rance, mourir pour sa foi, in Fêtes et saisons, n°538, octobre 1999. وقد اكتسبت مع الكنيسة المسيحية معنى جديداً تعكسه محنة المسيح، وهو الذي نستشفّه من قوله: «اذكروا الكلام الذي قلت لكم ليس عبد أعظم من سيده، وإن كانوا قد اضطهدوني فسيضطهدونكم». ولهذا كانت الشهادة عندهم محاكاة المسيح في محنته، فبالنسبة إلى إيناثيوس«الشهيد هو من يحاكي المسيح في آلامه».

AYYOUB, martyrdom in islam and Christianity, in Med .newsletter, n 19 وإيناثيوس هو أحد رجال الكنيسة المخلصين كان في نظرهم "رسولاً ورجل دين وشهيداً"، وقد غادر روما من أجل المسيح وقال: "إنّه هو الّذي أبحث عنه، هو الذي مات من أجلنا"، فاعتُبر شهيداً معه.

Jean Luis Vial, Ignace D'Antioche, p15, 88. ويصوّر لنا هذا في إنجيل لوقا فنقرأ: «وإذا كان في جهاد، كان يصلي بأشد لجاجة، وصار عرقه كقطرات الدم نازلة على الأرض» (الكتاب المقدّس، العهد الجديد، إنجيل لوقا 44/22).

فاعتبار الشّـهادة وسيلة لإثبات حبّ الإنسان لدينه ووفائه لدينه إذن عامل مشترك بين الأديان الثّلاثة. وقد كان القادة ومازالوا يعتمدونه وسيلة لإقناع المحارب العادي بضرورة خوض الحروب من أجل نصرة الدّين لا لتحقيق الأغراض السّياسيّة. أي أنّ الشّهادة همزة وصل بين الدّين والدّنيا.

ولا يقتصر الأمر على الأديان الثلاثة فحسب، بل إنّ كلّ الحضارات قد خصّت البطل بموت خاصّ. ولا أدلّ على ذلك من قصة آر اليوناني (انظر قصّة آر في رحلته إلى العـالم العلوي، في: أفلاطون، **جمهوريّة أفلاطون**، ص262ـ267). وبين قصّة آر والشّـهيد المسلم نقطة تشـابه تتمثّل في أنّ آر هذا «رجل شجاع تقول القصّة إنّه قُتِـل في إحدى المعارك، فلمّا رُفعت جثّته ـ وقد اعتراها فسـاد ـ كانت ما تزال طريّة فحملوها إلى البيت ليدفنوها، وفي اليوم الثّاني عشر وضعوها على دكّة الجنازة فانتعشـت، وفتح الميّت عينيه، وجعل يقصّ على السّـامعين ما رآه في العالم الآخر». أفلاطون، **جمهوريّة أفلاطون**، ص261. فهو إذن حيّ في موته، يتجوّل في عالم الآلهة ويراقب الحساب والعقاب لكنّه لا يتمتّع. وهو ما يبيّن أهميّة الموت في الحرب في كلّ الثّقافات. فهذا المقاتل الشّـجاع الذي قتله الأعداء قد تمكّنت روحه من السموّ إلى عالم الآلهة ونقله إلى الحاضرين. (انظر تصوّر اليونان للحسـاب الأخروي في platon, phédon ou de l'immortalité de l'âme, p 243--255. «. ومن يموت مثل سقراط في صفائه، وفي ثقته المطلقة، وفي عدم رؤيته الموتَ إلا زورقاً يحمله نحو شـموس جديدة أكثر قرباً من المرسى النهائي، مرسى السّـلام الموعود للأرواح الصادقة، يعيش مع الآلهة.

platon, phédon ou de l'immortalité de l'âme, p 16.

وبالتالي يتضح لنا أنّ فكرة الشهادة فكرة كونيّة، لكنّ ما انفرد به الفكر الأصولي هو استعمال هذه الفكرة سلاحاً لاستقطاب المريدين ولمواجهة المخالفين. وفي هذا يرى سـيد قطب أنّه «وفقاً لهذا المفهوم الجديد الذي أقامته هذه الآية ونظائرها من القرآن الكريم في قلوب المسلمين، سارت خطى المجاهدين الكرام في طلب الشّهادة»، ووفقاً لهذا المفهوم أيضاً يجب أن نحارب الجاهليّة الحديثة. أي أنّ الإسـلام في نظره بحاجة إلى جهاد جديد شـبيه بجهاد الإسلام الأوّل لإعادة نشره، وهذا يحتاج إلى الإعلاء من شأن الشّهادة حتّى تكون حافزاً للجهاد.

في سياق هذا الواقع العربي المهترئ، حيث تبدّلت المفاهيم والقيم، نختم بالتساؤل التالي: كيف نستعيد حيويتنا من جديد؟ فلم نعد نعرف من الجهاد إلا القتل، ومن الإسلام إلا الحدود، ومن إنسانيتنا إلا فكرة الأفضلية على باقي الأجناس، ومن الحضارة إلا تدمير كلّ قيم الحبّ والفنّ والتراث؟.

ـ شـخصياً أنا لا أؤمن باستعادة الحيويّة بقدر ما أؤمن باعتبار الماضي مرجعاً وعبرة وأداة من أدوات بناء مستقبل منسجم مع ظروف عصرنا. أنا أرى أنّ التشبّث بالمجد الغابر هو سبب انتشار الفكر المتطرف، ولا سبيل إلى مواجهته إلا بالتفكير في المستقبل ■

المشاركون في الملفّ:

نبيل صالح

باحث سـوري من مواليد اللاّذقيّة 1969، مهتم بشـؤون المعرفة والثقافة العربية وقضايـا التجديد الديني. من مؤلّفاته: "العرب والتحديات المعاصرة" و"محمد حسين فضل الله.. العقلانية والحوار من أجل التغيير".

وليد فكري

باحث مصري، حائز على شـهادة الليسـانس في الحقوق، كاتب صحفي مهتمّ بشـؤون السياسة. من أهمّ مؤلّفاته: "تاريخ شكل تاني"و"تاريخ في الظل".

الأسعد النجّار

باحث تونسـي، مختصّ في الحضارة العربيّة الإسـلاميّة، متحصّل على شـهادة الماجسـتير في الآداب واللّغة العربيّة. من مؤلّفاته: "أصول الدين من خلال مجموعة شروح الفقه الأكبر".

موستف يونس

باحث مغربي، يعد رسـالة الدكتـوراه بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعيـة، جامعة القاضي عياض بمراكش، المغرب.

د. سهيل الحبيّب

باحث تونسي مختصّ في الحضارة الحديثة، حاصل على الدكتوراه في الآداب واللّغة العربيّة، ويعمل أستاذا محاضرا بمركز الدراسـات الإسـلاميّة بالقيـروان. من أهمّ مؤلّفاته: "وصـل التراث بالمعاصر، قـراءة نقديّة في طرح الماركسـيّين العرب" و"خطاب النقد الثقافي في الفكر العربيّ المعاصر".

صابر مولاي أحمد

باحث مغربي مختصّ في العلوم السياسيّة، مرسّم بسلك الدكتوراه بجامعة القاضي عياض، مرّاكش.

حياة اليعقوبي

باحثة تونسـيّة، حاصلة على شـهادة الدكتوراه في العلوم الإسـلاميّة، مختصّة في علم أصول الدين، تعمل حاليّا أسـتاذة مساعدة بكليّة الآداب والفنون والإنسانيّات منّوبة (تونس).

فوزيّة ضيف الله

باحثة تونسيّة، حاصلة على شهادة الدكتوراه في الفلسفة، مختصّة في الفلسفة المعاصرة، والتأويليّة، والفينومينولوجيا. تعمل أسـتاذة مساعدة للفلسـفة بالمعهد العالي للعلوم الإنسانيّة بتونس. من مؤلّفاتها: "كلمات نيتشه الأساسيّة ضمن القراءة الهيدغيريّة".

وفاء الدريسي

باحثة تونسـيّة، متحصّلة على شـهادة الدكتوراه في الآداب واللّغة العربيّة، مهتمّة بالدراسـات الجندريّة، تعمل أسـتاذة مسـاعدة في الحضارة الحديثة، بكليّة الآداب والفنون والإنسـانيّات منّوبة (تونس). من مؤلّفاتها: "الجواري والغلمان في الثقافة الإسلاميّة" و"الشهيد من خلال تفسير الطبري".

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com
www.mominoun.com