

مراجعات نقدية لمفاهيم الجهاد والتعددية الدينية دراسة في الخطاب الفقهي والسياسي



إسماعيل نقاز
باحث جزائري

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

مراجعات نقدية لمفاهيم الجهاد والتعددية الدينية⁽¹⁾
دراسة في الخطاب الفقهي والسياسي

1 نشر في كتاب «الجهاد» منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث سنة 2018، إشراف بسام الجمل، تقديم أنس الطريقي.

الملخص التنفيذي:

تنطلق الإشكالية المحورية لهذه الورقة من خلال التساؤل الجوهرى: ما المراجعات النقدية التي يمكن أن نخلص من خلالها لتقويض وإعادة صياغة الخطابات التراثية المشوهة للنص المقدس؟

كيف توصلت الجماعات المتطرفة إلى خطابات العنف والمفاهيم العدوانية لسلوكاتها الإجرامية؟ وكيف تعاملت مع التراث؟ وهل استطاعت فهم التراث عمودياً انتقائياً واجتزائياً؛ أم وظفته توظيفاً أفقياً معرفياً ومضمونياً؟

من خلال هذه الأسئلة نعرض للموضوع في النقاط التالية:

1- الإطار المفهومي للجهاد والتعامل مع الآخر في مدونات الخطاب الفقهي والسياسي.

2- جماعات العنف المعاصرة واستمدادات الشرعية والمشروعية.

3- مقاربات تجديدية نقدية لمفاهيم الجهاد والتعددية والتعايش.

3-1- الرؤية المنهجية في سؤالات التجديد.

3-2- المقاصد القرآنية الحاكمة في فلسفة الجهاد والعيش المشترك.

4- نتائج الدراسة.

تمهيد:

إنّ تنامي الظاهرة العنفية والخطاب الأصولي إنّما هو سليل المخيال التراثي الذي وجد له طريقاً مُعَبَّداً وجاهزاً من طرف الجماعات المنبوذة والمتطرّفة، التي تعاني مشكلات اقتصادية وأزمات متعدّدة المستويات والخلفيات.

إنّ ما تمثله مختلف هذه الجماعات والحركات الأصولية من توظيفات وسلوكات على المستوى الإجرائي والتنظيمي والإجرامي لا يمكن أن يكون بعيداً عمّا هو موجود في تراثنا، فالشرعية والمشروعية الدينية لتبرير هذه السلوكات إنّما هي متأصلة في مخيلنا الفقهي والسياسي، وأية مراجعة نقدية، ومسؤولية حضارية على عاتق المثقف المعاصر إنّما هي في التوجّه إلى هذا التراث، والقيام بمراجعات عميقة لمختلف مواقفه الفقهية والسياسية.

يمكن القول إنّ المخيال السياسي الماضي يختلف تمام الاختلاف عن المخيال السياسي المعاصر، فالتحديات التي باتت تطرحها اللحظة الحضارية تستدعي منّا مراجعات عميقة لمنتوج التراث الفقهي والسياسي وحتى العقدي في مقارنة مختلف الظواهر الاجتماعية والإنسانية المستجدة، وأيّ سكون إلى هذا التراث على علّاته، إنّما هو خروج صريح عن التاريخ، وتمرد راديكالي عن اللحظة الحضارية التي باتت تفرض معادلات جديدة على مختلف المستويات الاجتماعية والسياسية المحلية والدولية... إلخ.

تطفو على سطح الحركات الأصولية مفاهيم الجهاد، والعنف، والتعددية، ودار الحرب ودار الكفر، وخطابات التكفير، والتمرد على مكونات العقد الاجتماعي والسياسي المعاصر القائم على فلسفة الديمقراطية والمواطنة وحقوق الإنسان.

كلّ هذه المفاهيم تعامل معها العقل المستقيل معاملة عمودية، ممّا جعلها عرضة لإسقاطات مشوهة لا مبرر لها قيمياً ومعرفياً، فمراجعة هذه المفاهيم ونقدها في ضوء تحديات لحظتنا الحضارية يجعلنا نقف على حقيقة الأزمات التي يشكّلها التراث في مخيلنا المعاصر؛ إذا لم نسارع إلى خطابات تجديدية تُظهر المقاصد القرآنية الكلية، وتُخرج منها المعاني السامية التي أتى بها الإسلام في أبعاده المشرقة في احترام الآخر وفرض قوانين العيش المشترك.

نقول تُخرجها من التوظيفات والإكراهات التي تعرّضت لها فقهياً وسياسياً عن طريق حركة التأويل في استلاب النصوص المقدّسة المطلقة الراقية واستحالتها إلى مواقف وخطابات فقهية تدّعي أنّها تمسك

الحقيقة المطلقة، وهي في نهاية المطاف تستحيل إلى عملية سجن وتشويه للمكون الديني في بعده الحضاري والقيمي.

نقارب الموضوع من خلال ثلاثية مفهوم الجهاد والتعددية والتعايش، فمفاهيم الجهاد تحمل علاقة جوهرية موقفية من التعددية والتعايش، حيث إن مطالب الجهاد في إفناء الآخر، ووضعه في خانة العدو الذي يحارب عنفياً، هي افتتات صريح على منظومة التعددية والتعايش، فالتعددية لها تعلق جوهرى بالمذاهب والمواقف الفكرية الإسلامية، عندما يصبح الجهاد وقانون الإفناء والقتال مصوغاً ضد بعض المذاهب الفكرية ضمن دائرة الإسلام، مثل ما تعلنه الخطابات التكفيرية في روح فتاوى التكفير واستباحة الدماء ضد المخالفين الإسلاميين، ويمكن استدعاء التاريخ الوهابي بقوة في هذه القضية، حيث تم تكفير مختلف الطرق الصوفية، والقيام بتصفيات دموية ضد المتصوفة، بدعوى الشرك ومحاربة الخرافة.

وتظهر علاقة مفاهيم الجهاد بالتعايش مع مختلف الطوائف والنحل والتوجهات غير المسلمة أصلاً من يهود ونصارى ونحل وأفكار أخرى، فكيف تقف فيها منظومة الجهاد مع الآخر النحلي والملي؟ وكيف يمكن إعادة ترتيب هذه المفاهيم في إطار المواطنة التي توفر هامش التعدد والتعايش بعيداً عن مفاهيم العنف المؤسس في التراث، والتي أصبحت مستنداً معيارياً لدى خطابات العنف والتشدد؟

1- الإطار المفهومي للجهاد والتعامل مع الآخر في المدونة الفقهية والسياسية:

إن مصطلح الجهاد يعتبر من المصطلحات القرآنية التي تم تأويلها وفق متغيرات الفضاء التاريخي والثقافي العربي. وتحديد الإطار المفهومي لمصطلح الجهاد أخذ شرعيته، ومشروعيته الاصطلاحية بعد أن نقل المعنى من المدلول اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي.

فالجهاد لغة: مصدر رباعي من جاهد يجاهد جهاداً، ومادته: (جَهَدَ) الجيم والهاء والdal هي أصل هذا المصدر؛ وله عدة معانٍ منها:

1- المشقة: وهي الأصل في هذه المادة:

في معجم مقاييس اللغة: «الجيم والهاء والdal أصله المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه، يقال: جهدت نفسي وأجهدت، والجهد: الطاقة، قال الله تعالى: (الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ

لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ [التوبة 79]، ويقال: إِنَّ المجهود اللبـن الذي أخرج زبده، ولا يكاد ذلك يكون إلا بمشقة ونصب»¹.

2- استقراغ الوسع والطاقة:

في لسان العرب: «والاجتهاد والتجاهد؛ بذل الوسع والمجهود...وجاهد العدو مجاهدة وجهاداً: قاتله، وجاهد في سبيل الله، وفي الحديث: (لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ)، الجهاد لمحاربة الأعداء، وهو المبالغة واستقراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل...وهو المبالغة واستقراغ الوسع في الحرب، أو اللسان»².

ومن المعنى اللغوي تم تشكيل رؤية اصطلاحية شرعية نقلت المادة اللغوية إلى اصطلاح تشريعي، فهو: «بذل الوسع في القتال في سبيل الله، مباشرة أو معاونة، بمال، أو رأي، أو تكثير سواد، أو غير ذلك...»³.

وهناك زيادة في التعريف أضافها المالكية والشافعية وغيرهم، وهي قولهم: «الجهاد: أي قتال مسلم كافراً غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله تعالى، أو حضوره له (أي للقتال)، أو دخوله أرضه (أي أرض الكافر) له (أي للقتال)، قاله ابن عرفة»⁴.

فالجهاد هو قتال في سبيل الله، وهو موجه إلى الكافر، لكن الإشكال الذي يثار، أي جهاد يعنيه الفقهاء؟ هل هو جهاد دفع أم جهاد طلب؟ وهل هو جهاد الكافر والمرتد مطلقاً أم جهاد المحارب فقط؟

يتوجه الإشكال إلى أن التراث الفقهي قديماً وحديثاً، يؤكد أن جهاد الكافر والمرتد يتعين طلباً وهجوماً بعد عرض الدين عليه، فإن رفضه، وجب قتاله وجهاده، يقول ابن تيمية: «فأصل هذا هو جهاد الكفار أعداء الله ورسوله، فكل من بلغته دعوة رسول الله عليه الصلاة والسلام إلى دين الله الذي بعثه به فلم يستجب له، فإنه يجب قتاله»⁵.

ويقول أيضاً: «ثُمَّ لَمَّا هَاجَرَ إِلَى الْمَدِينَةِ وَصَرَ لَهُ بِهَا أَعْوَانٌ أُذِنَ لَهُ فِي الْجِهَادِ، ثُمَّ لَمَّا قَوَّوا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ وَلَمْ يُكْتَبْ عَلَيْهِمْ قِتَالُ مَنْ سَالَمَهُمْ؛ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَطِيقُونَ قِتَالَ جَمِيعِ الْكُفَّارِ. فَلَمَّا فَتَحَ اللَّهُ مَكَّةَ وَأَنْقَطَعَ

1- ابن فارس، معجم اللغة، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1986، 200/1.

2- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414، 3/135.

3- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، ط2، 1992، 4/121.

4- محمد عيش، منح الجليل، مختصر سيدي خليل، دار الفكر، بيروت، ط3/135.

5- كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد النجدي، مكتبة ابن تيمية، ط2، 28/349.

قَتَلَ قُرَيْشٌ مُلُوكَ الْعَرَبِ، وَوَفَدَتْ إِلَيْهِ وَفُودُ الْعَرَبِ بِالْإِسْلَامِ أَمْرَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِقِتَالِ الْكُفَّارِ كُلِّهِمْ إِلَّا مَنْ كَانَ لَهُ عَهْدٌ مُؤَقَّتٌ، وَأَمْرُهُ بِنَبَذِ الْعُهُودِ الْمُطْلَقَةِ، فَكَانَ الَّذِي رَفَعَهُ وَنَسَخَهُ تَرَكَ الْقِتَالَ»⁶.

وينص على جهاد الطلب ابتداءً، ولو دون رفضه، بقوله: «فإذا وجب علينا جهاد الكفار بالسيف ابتداءً ودفعاً، فلأن يجب علينا بيان الإسلام وإعلامه ابتداءً ودفعاً لمن يطيقه (يرفض الإسلام) بطريق الأولى والأخرى»⁷.

ولا فرق بين الكافر الكتابي أو المشرك إن كان محارباً أو مسالماً، «وأمرهم بقتال المشركين كافة، وأمرهم بقتال أهل الكتاب إذا لم يسلموا حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، ولم يبح لهم ترك قتالهم، وإن سالموهم وهادنوهم هدنة مطلقة مع إمكان جهادهم»⁸.

هناك إجماع في التراث الفقهي، على أن جهاد الهجوم (الطلب) على الكافر مطلقاً (سواء كان حربياً أو مسالماً) مشروع، والكافر مخير بين ثلاثة أشياء: الدخول في الإسلام، أو الجزية، أو القتل. بل نص ابن المنذر في كتابه مراتب الإجماع، إلى الإجماع، بقوله: «واتفقوا أن قتال أهل الكفر بعد دعائهم إلى الإسلام أو الجزية إذا امتنعوا من كليهما جائز»⁹.

ويؤكد الشوكاني ذلك بأن جهاد الهجوم على المخالفين في الديانة، معلوم من الدين بالضرورة، ومما نبغي الحرص عليه، «أما غزو الكفار ومناجزة أهل الكفر وحملهم على الإسلام أو تسليم الجزية أو القتل، فهو معلوم من الضرورة الدينية... وما ورد في موادعتهم أو في تركهم إذا تركوا المقاتلة، فذلك منسوخ باتفاق المسلمين، بما ورد من إيجاب المقاتلة لهم على كل حال مع ظهور القدرة عليهم والتمكّن من حربهم وقصدهم إلى ديارهم»¹⁰.

فهل الإسلام دين سلام وحرية، واحترام المعتقد المخالف، والتعايش مع الأديان، أم هو دين حرب كما يصوّره التراث الفقهي؟

6- ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق مجموعة من الباحثين، دار العاصمة، السعودية، ط2، 1999، 1/237. وهناك رسالة تنسب إلى ابن تيمية، عنوانها "رسالة في قتال الكفار" يصرح فيها بعدم جواز جهاد الطلب، لكنها منحولة باسمه، وقد فند نسبتها إليه بعضهم، وهي مخالفة تماماً لما تقرّر في كتبه المعتمدة في مساوغة كلام الجمهور بمشروعية جهاد الطلب.

7- المصدر نفسه، 1/75.

8- المصدر نفسه، 1/234.

9- ابن المنذر، مراتب الإجماع، دار الكتب العلمية، بيروت، 122.

10- الشوكاني، السيل الجرار المتدفق عن حدائق الأزهار، دار ابن حزم، ط1، 945.

من خلال هذه التأويلات المشوهة للنصوص، والسنة العملية نجد أنَّ العلة الحقيقية لجهاد الطلب هي «الكفر»، سواء كان الكافر مسالماً أم كان حربياً مقاتلاً. فحمل الناس على السيف وإكراههم هذا هو مسمى الإسلام.

لذلك تمَّ التأسيس تراثياً لقتل المرتد انطلافاً من تسويق قتل المخالف الملي والنحلي، فما تمَّ التأسيس له تراثياً في قتل المرتد، إنما هو فرع عن تسويق قتل الكافر مطلقاً بعد امتناعه عن الدخول في الإسلام أو دفع الجزية.

وقد استند التراث الفقهي في تأصيله المنحرف عن مقاصد الإسلام، إلى أنَّ جهاد النبي عليه السلام كان في أول الأمر¹¹ جهاد صبر واحتساب، ثمَّ جهاد دفع، ثمَّ أصبح جهاد هجوم وطلب، بقتال الكفار كافة، وتخييرهم بين الإسلام والجزية أو القتل.

مشكلة حركية التأويل التي أسست لجهاد الطلب والهجوم استندت على نصوص مطلقة، وتمَّ حملها على ظاهرها، فأضاع التأويل بوصلة المعاني المقاصدية، وتمَّ تجاهل السياق القرآني والعملي للسنة النبوية، فتمَّ تشريع القتال والجهاد مطلقاً.

يلق الفقهاء تسويق قتال الكفار وجهادهم أيضاً بعلّة رفض الدعوة الإسلامية، ومعنى رفض الدعوة الإسلامية يختلف مفهومه وتأويله، فهل يمتنع جهاد وقتال الكفار إذا فتحوا الطريق للدعوة الإسلامية، ولم يمنعوا سبيل الدعاة بنشرها، أم إنَّ المقصود برفض الدعوة الإسلامية هو اعتناق دول الكفر الإسلام، فإن رفضوا الإسلام ببلوغ الدعوة إليهم، قوتلوا وعمل فيهم القتل والإفناء؟

هناك اتجاهان في ربط قتال الكفار المسالمين بمنع نشر الدعوة:

- جماهير الفقهاء قديماً وحديثاً فسّروا هذه العلة «منع نشر الدعوة»، بامتناع الكفار عن الدخول في الإسلام عند بلوغهم دعوة الإسلام¹²، بمعنى أنه لا بدّ من قتال الكفار الذين رفضوا الدخول في الإسلام، حتى ولو سمحوا للدعوة الإسلامية في دولهم ولم ينفقوا ضدها، ولم يضايقوا دعاة المسلمين. وقد استثنى مالك الحبشة والترك، لحديث يذكره.

11- محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، دار البيارق، 371.

12- ابن قدامة، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1972، 10/387. الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت، 4/38. ابن جزي، القوانين الفقهية، دار العلم للملايين، بيروت، 1973، 134. الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الصنائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1986، 7/100. عبد الكريم زيدان، مجموعة بحوث فقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982م، 53.

ولكن كيف لعقلية بصيرة مثل ابن رشد الحفيد¹³ أن يساير المالكية وغيرهم في بدء قتال الكفار مطلقاً، ويستثني فقط امتثالاً لمذهب المالكية الحبشة والترك، من أجل حديث غريب ذكره أبو داود أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «دعوا الحبشة ما دعوكم، واتركوا الترك ما تركوكم»¹⁴؟

لماذا يجب قتال الكفار مطلقاً من كل الأعراق والأجناس باستثناء الحبشة والترك؟ هل نحن أمام تشريع يطبق على الجميع أم هناك شيء آخر؟

بعض المعاصرين¹⁵ يربط جهاد الكفار المسالمين بمنعهم الدعوة الإسلامية، فإذا منعت الدول الكافرة الإسلام من الدخول إلى أراضيها عن طريق الكتب أو منع الدعاة وقتها يجب قتال وجهاد هذه الدول، لأنها منعت الدعوة الإسلامية من دخول أراضيها.

نستخلص من خلال المصادر الفقهية أن تأسيس مفهوم الجهاد اتجه نحو الطلب، والهجوم التوسعي، وهذا الذي لا تسعفه النصوص ولا السنة العملية التي لم تكن إلا ردّاً للعدوان ودفعاً للظلم.

لقد اعتمدت المدونة الفقهية في التعليل الجهادي على ثلاثة مفاهيم: مفهوم الردّة، ومفهوم الكفر، ومفهوم بلوغ الدعوة، فالردّة حدّ من الحدود، ينبغي قتل مرتكبها إذا لم يتب، وهو مندوحة في جهاد من يرتدون، لأنّ مفهوم الكفر وارد، وهو مقدّمة للتعليل الثاني ألا وهو الكفر، فالكفر علة لتسوية الاعتداء على الآخرين، عن طريق جهاد الطلب، فإمّا الإسلام أو الجزية أو القتل. ولا يمكن تصوّر الجهاد الطلبي في المدونة الفقهية إلاّ مقابل التعليل بعة الكفر المسوّغة للاحتلال.

ويأتي المفهوم الثالث يحمل تعليلاً تبريراً للجهاد الطلبي المتمثل في بلوغ الدعوة، لكنّ هذا المفهوم ارتبط أساساً بالتعليل الثاني ألا وهو الكفر، لأنّ تحليل وتفسير معنى بلوغ الدعوة هو في المدونة الفقهية الغالبة بمعنى حمل الناس على الإسلام، بعد بلوغ الدعوة إليهم، وليس مجرد السماح للدعوة الإسلامية أن تعيش بسلام في أرض المخالفين في الديانة.

13- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 2004م، 2/144.

14- أبو داود، سنن أبي داود، حديث رقم 4302، باب في النهي عن تهيج الترك، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 4/112.

15- مصطفى المراغي، تفسير المراغي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2/88. محمّد رشيد رضا، الوحي المحمدي، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط6، 1960، 236. ظافر القاسمي، الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1982، 184.

2. جماعات العنف المعاصرة واستمدادات الشرعية والمشروعية:

يشهد عالمنا العربي والإسلامي المعاصر صعود الجماعات الجهادية المسلحة، وقد اتخذت من المرجعية التراثية سنداً لها في تبرير أي سلوك عنفي أو تطرفي عدواني ضد الآخر. ويحاول الخطاب الديني الرسمي أن ينفى هذه السلوكات بكونها ضد المقاصد القرآنية الداعية إلى السلام، ونبذ العنف والتطرف، لكن واقع الحال والمقام أن أغلب هذه الجماعات تتحرك بمعطيات تراثية رسمية، وغير منبوذة على مستوى المدونة الفقهية.

يمكن أن نحدد جغرافياً نشأة هذه الجماعات السلفية، بدولتين هما المملكة السعودية ومصر، فالأولى لأنها مركز الفكر الوهابي الذي يعد من أهم مصادر التفكير الجهادي التكفيري منذ نشأته، فتولدت عن ذلك جماعات سلفية جهادية منذ 1907م، حاولت في كل مرة تجسيد تطرفها بمحاربة حكام المملكة، ومن رحمها تخرجت معظم الجماعات الجهادية.

أما مصر، فلأنها محضن التيار الإخواني الذي تغيرت أطراف كثيرة منه، وانشقت عن الخط السياسي إلى تبني العنف سنة 1950م، ويمكن اعتبار سيد قطب المنظر الروحي لمختلف هذه التوجهات، التي سلكت سلوكاً عسكرياً عنيفاً فيما بعد.

إن نواة الجماعات المسلحة المعاصرة تنطلق بداية من السلفية المؤسسة على الفكر الوهابي، هذا الأخير الذي يُعتبر خلاصة الفكر الجهادي التكفيري ضد الأنظمة والمجتمعات، وارتبط هذا الفكر بنشأة الدولة السعودية. فقد شهد تاريخ هذه الدولة (بداية من 1900م إلى يومنا) ثلاثة انفجارات¹⁶:

الانفجار الأول: نشأت أول جماعة مع مرحلة تأسيس الدولة السعودية الثالثة، وقد نشطت هذه الجماعة المتطرفة إلى عام 1920، وانقلبت على الملك عبد العزيز عام 1926م، وتحالفت مع قبائل مطير وعجمان والعتيبة. وقد احتوت مطالبها على قطع كل العلاقات مع العالم غير الإسلامي، وعدم التسامح مع الشيعة والقيام بحربهم، ثم حسم الملك أمر هذه الجماعة في معركة السبلة 1929م، ثم سنة 1930م حسم أمرهم نهائياً.

الانفجار الثاني: قاد هذا الانفجار الجماعة السلفية الجهادية التي يقودها جهيمان بن سيف العتيبي، وقد احتلت الحرم المكي في نوفمبر 1979م¹⁷، وقد احتوت مطالبهم العودة إلى الدولة السعودية الأولى، ومحاربة

16- أبو القاسم حاج حمد، جذور المأزق الأصولي، تحقيق محمد العاني، دار الساقى، 58.

17- المرجع نفسه، 71.

الأنظمة الحاكمة الفاسدة، والغلبة العسكرية، ورفض الشرك وعباد فاطمة وعلي والخوارج، والانقلاب على كل الأنظمة الغربية الاقتصادية والسياسية الكافرة... الخ.

الانفجار الثالث: ما قامت به جماعة سلفية بمذكرة النصيحة سنة 1991م¹⁸، وقد كثفت هذه الجماعة تصعيدها ضدّ الدولة وخرج منها فريق مارس الإرهاب الدولي الذي قاده القاعدة.

منذ خمسينات القرن الماضي نشأت جماعات جهاديّة مسلحة في مصر، وهي فروع منفصلة عن حركة الإخوان، رغم أنّ المرحلة التأسيسية للإخوان نشأت في ظروف تحرريّة واستعماريّة، فكان تأسيس الجهاد في المدونة الإخوانية مبنياً على مشروعية الدفاع، وردّ العدوان والمحتل، واستمرّ هذا الخطاب الثوري مع الاحتلال الصهيوني، فكانت مرحلة ما قبل الاستقلال تشكّل النفس التحرري الوطني عند الإخوان مثل بقية الحركات التحرريّة.

مرحلة ما بعد الخمسينات هي مرحلة كانت فيها أغلب الدول تعيش استقلالها، وفي هذه الفترة تشكّلت أفكار سيد قطب وانتشرت، لذلك فإنّ أي تفكير جهادي في مصر بعد هذه الفترة يعود إلى كتابات سيد قطب بوصفه المرجعيّة في العمل الجهادي ضدّ الأنظمة، فقد تغيّر مفهوم الجهاد عند الإخوان في المرحلة التأسيسية من الجهاد ضدّ المحتلين، وتطوّر مع سيد قطب إلى الجهاد ضدّ الأنظمة التي تحمل وصف الطاغوت، والتي تعطل الشريعة، فلا بدّ من دحرها من أجل إقامة دولة العدل والشرع¹⁹.

فكان أوّل جماعة جهاديّة سنة 1964م²⁰، بقيادة الثلاثي علوي مصطفى، وإسماعيل طنطاوي، ونبيل البرعي، وكان من بين أعضاء التنظيم أيمن الظواهري، وقد قامت أسس هذا التنظيم على تصحيح الخط الإخواني، الذي يعتبرونه أخفق وانحرف عن المبادئ الجهاديّة، فأوّل بند من بنود هذا التنظيم هو استعمال السلاح والانقلاب على الأنظمة العربيّة الفاسدة، وتبنّوا المنهج السلفي في التدريس والدعوة والعودة خاصّة كتابي سيد قطب: «في ظلال القرآن»، و«معالم في الطريق».

وانتهت جماعة هذا التنظيم بعد ظهور انقسامات وانشطارات عديدة، فقتل بعضهم، وسجن الآخرون، وكان من بين المسجونين أيمن الظواهري.

18- المرجع السابق، 71.

19- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط6، 1979م، 67.

20- عبد المنعم منيب، دليل الحركات الإسلامية المصرية، مكتبة مدبولي، ط1، 2010م، 43.

أما الجماعة الثانية، فقد قادها صالح سرية²¹، وحاول التقرب من الإخوان وإقناعهم بضرورة العمل الانقلابي المسلح ضد النظام، لكنهم لم يطاوعوه في مراده.

تقرب صالح سرية من الشباب المنتمي للجماعة الأولى التي تمّ انكشافها، لكنّه اصطدم بسلفية إسماعيل طنطاوي، حيث إنهم فرضوا عليه الالتزام بالعقيدة السلفية والمنهج الفقهي لها، واصطدم أيضاً بجماعة يحيى هشام، لأنهم يرون العمليات الجهادية عن طريق حرب العصابات بدل الانقلاب العسكري على النظام. لكنّه رغم ذلك استطاع أن يكون جماعة جهادية، لكن تمتّ تصنيفهم أمنياً عبر عدّة ملاحقات ومحاكمات.

بعد حلّ التنظيم حاول محمد عبد السلام فرج أن يجمع شتات الجماعة، وهذا الأخير هو صاحب كتاب «الفريضة الغائبة»²²، وهو الذي كان مسؤولاً عن اغتيال السادات في أكتوبر 1971م.

شكل محمد عبد السلام فرج بالتحالف مع أيمن الظواهري تنظيمًا جهاديًا سلفيًا تجاوز فكرة الإعداد لعملية انقلابية على السادات إلى استراتيجيات مضافة على فكرة الانقلاب، فأعلنوا إنشاء هيئة متطرفة²³ قامت بتكسير الباربات، ومنع الاختلاط بالقوة، وقد حاولت قوى إخوانية الإنكار عليهم في سلوكهم العنفي مثل عمر التلمساني، لكنهم استمروا في منهجهم. وحصل اغتيال السادات وحصلت المتابعات الأمنية والانقسامات.

الجماعة الثالثة تأسست مع أيمن الظواهري أواخر عام 1988م²⁴، في بيشاور، وسمّيت نفسها جماعة الجهاد الإسلامي، واشتهرت خارج مصر بجماعة الجهاد المصري، والتحقّت بعد ذلك بالقاعدة، في أول عملية لها في تفجير السفارتين الأمريكيتين في كينيا وتنزانيا.

إنّ ما يميّز توجه الجماعات الجهادية المسلّحة أنّها توجّه عملياتها العسكرية بالدرجة الأولى إلى الدول العربية والإسلامية، وذلك انطلاقاً من مقدّمات تأويلية مسوّغة لإعلان الجهاد ضدّ الأنظمة، فالفكرة الأساسية لهذه الجماعات تقوم على «إزالة دولة الكفر المرتدة عن الإسلام، وإقامة الدولة الإسلامية، وإعادة الإسلام إلى المسلمين، والانطلاق لإعادة الخلافة الإسلامية من جديد»²⁵.

21- المرجع نفسه، ص 48.

22- يُعدّ هذا الكتاب الفكر المرجعي للجماعات السلفية الجهادية فيما بعد، حيث يعلن فيه هندسة الجهاد ضدّ الأنظمة والطواغيت العرب، كما ينعتها، ويجعل أولوية وأسبقيّة الجهاد ضدّ الأنظمة العربية بالدرجة الأولى، على أيّ جهاد خارجي ضدّ الغرب.

23- المرجع السابق،

24- المرجع السابق، 61.

25- محمد عمارة، الفريضة الغائبة، عرض وحوار وتقييم، دار الوحدة، بيروت، ط2، 1983م، 19.

فتصنيف الدول العربية والحكام ضمن المرتدين، هو المسوِّغ الأول لجهادها، وإزالتها. ومحاولة إقامة الدولة الإسلامية، أو نظام الخلافة كما يعتقدون.

فتكون الوسيلة المقدَّسة المثلى للجماعات الجهادية هي: «الجهاد هو السبيل لإقامة الدولة الإسلامية، والجماعة المجاهدة هي أداة الجهاد لإقامة هذه الدولة، ومن القلة المؤمنة بالجهاد تتكوَّن هذه الجماعة التي ستغالب، فتغلب الكثرة المعاندة بإذن الله»²⁶.

ينطلق تفكير هذه الجماعات من أولوية إسقاط الأنظمة قبل أية دولة غربية استعمارية، حيث «إنَّ أساس وجود الاستعمار في بلاد الإسلام هم هؤلاء الحكام. فالبداء بالقضاء على الاستعمار هو عمل غير مجدٍ، وغير مفيد، وما هو إلا مضيعة للوقت. فعلينا أن نركِّز على قضيتنا الإسلامية، وهي إقامة شرع الله أولاً في بلدنا... فلا شكَّ أنَّ ميدان الجهاد الأوَّل هو اقتلاع تلك القيادات الكافرة، واستبدالها بالنظام الإسلامي الكامل، ومن هنا تكون الانطلاقة»²⁷.

وهل قتال الحكَّام بحجة إقامة الدولة الإسلامية يُعتبر جهاداً وقتالاً مأذوناً به؟ هناك اتجاهان بين من يجيز ذلك، وبين من يحرِّمه. وقد اعتمدت الجماعات الجهادية والقتالية المعاصرة على وجوب قتال الحكام من أجل إقامة الدولة الإسلامية، وقد استندوا على قول القاضي عياض: «فلو طرأ عليه كفر، أو تغيير للشرع، أو بدعة خرج عن حكم الولاية، وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه، وخلعه، وإقامة إمام عادل إن أمكنهم ذلك»²⁸.

وقد تمَّ تشريع قتال الأنظمة انطلافاً من كفرها وردَّتْها. فإنَّ مسوِّغ الكفر والردة بعدم تطبيق شرع الله يُعتبر أحد الأسباب التي سوَّغت للجماعات الأصولية التطرُّف وقتل الأبرياء، تحت حجة قيام الدولة، وهذا موجود استناداً على التراث الذي يتَّجه نحو ذلك.

إنَّ تأثير الفكر الحركي الذي قاده سيد قطب يُعتبر خطاباً أكثر حدَّة وتميزاً في منظومة الخطاب الإخواني، ولعلَّ تأسيس الحاكمية الذي استلهمه سيد قطب من المودودي يُعدُّ القاعدة التي انطلق منها في تصوُّر الانقلاب على الأنظمة. يؤكد في تحليل مصطلح الحاكمية بأنَّه: «إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كلِّ صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كلِّ وضع في أرجاء الأرض، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور، أو بتعبير آخر مرادف: الألوهية

26- المرجع السابق، 48.

27- المرجع نفسه، 41.

28- شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، 12/229.

فيه للبشر في آية صورة من الصور، ذلك أن الحكم الذي مردّ الأمر فيه للبشر، ومصدر السلطات فيه هم البشر، هو تأليه للبشر، يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله»²⁹.

لذلك نجد أن المدونة التي أسسها سيد قطب تشكّل القاعدة الفلسفية لتوسيع مفهوم دائرة الجهاد، فلا يقتصر على جهاد الدفع وردّ العدوان فحسب، بل هو نفي عام لا ينتهي، وعمل ضروري، دائم وغير استثنائي، فالجهاد في تصوّره هو: «الشأن الدائم لا الحالة العارضة. الشأن الدائم أن لا يتعايش الحق والباطل في هذه الأرض، وأنه 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 يدمّر عليهم ليخرج الناس من سلطاتهم، ويدفع عن الإسلام في الأرض ذلك السلطان الغاصب. حالة دائمة لا يقف معها الانطلاق الجهادي التحريري حتى يكون الدين كله الله»³⁰.

إنّ هذا التأسيس الشمولي لمفهوم الجهاد العالمي يُعتبر المرجع الحقيقي لمختلف الجماعات السلفية الجهادية بعد ذلك، حيث نجد المؤلفات التي رافقت السلوك الجهادي بعد ذلك كلها استلهم من منطق الجهاد المطلق مثل: «رسالة الإيمان» لصالح سرية، وكتاب «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج، وكتاب «الجهاد والاجتهاد» لأبي قتادة الفلسطيني، وكتابين لأيمن الظواهري: «فرسان تحت راية النبي»، و«الحصاد المر»، إلى غيرها من الكتب التي أصّلت لمفهوم الحاكمية وإعلان الجهاد المطلق ضدّ الأنظمة.

يمكن أن نستخلص أنّ الجماعات الجهادية تستلهم من المدونة الوهابية، ثم القطبية، وقبل ذلك من المدونة الكلاسيكية في تأويل مفهوم جهاد الطلب، هذا الأخير يتأسس على مقدّمات الكفر والردة، كما هو في التاريخ الفقهي، أو على الحاكمية كما هو في مدونات سيد قطب، وفي الحقيقة كلّ علل الجهاد الطلبية الهجومية تقوم على مرجعية واحدة، وإن اختلفت التصنيفات والمصطلحات.

فتتفق الجماعات الجهادية مع المفهوم الإفنائي، وعدم احترام الأديان الأخرى، فإمّا الإسلام أو القتل، أو الجزية، ولا معنى في أدبياتها لغير ذلك، فكله منسوخ بآية السيف.

29- سيد قطب، معالم في الطريق، 67.

30- المرجع نفسه، 76.

3- مقاربات تجديدية نقدية لمفاهيم الجهاد والتعددية والتعايش:

3-1- الرؤية المنهجية في سؤالات التجديد:

من خلال مناقشة المدونة الفقهية في التأصيل للجهاد الطلبي، تحت مؤثرات أنثربولوجية فرضتها البيئة التاريخية والثقافية، نجد أنّ مقومات التجديد والمراجعة، تتركز أساساً حول الجانبين المنهجي والمعرفي؛ فالنقد المنهجي متوجّه إلى مراجعة المناهج التأويلية، ومعيّار الفهم الدلالي للنصوص.

أمّا النقد المعرفي، فهو يناقش مختلف النتائج الفقهية الناجمة عن حركية التأويل، فالمناهج الموظفة على المدلول الفقهي، تسفر عن النتائج المرادة في التأويل ومنهجية النظر.

إنّ منهجية المقاربة المعرفية لموضوع الجهاد تشكّل المعيار الأساس في مناقشة ومراجعة العملية التأويلية على النصوص من خلال التراث الفقهي والسياسي.

يعتبر المنهج الأصولي ونقد المتن دراية الآلتين التأويليتين لفهم النصوص، ومعرفة درجة ومعنى النصوص دلالة وثبوتاً؛ فالناحية الدلالية هي الوقوف على تأويل النص وفق المقاصد التي يتغيّاها الشارع الحكيم، أمّا الناحية الثبوتية، فهي الوقوف على درجة السند التي تعتمد عليها سلسلة الرواة من حيث الصحة والضعف. لا نخرج في دراستنا عن استصحاب هذين المنهجين، مع ضرورة مراجعة مفردات بعض القواعد الأصولية والحديثية، لكونها خاضعة لسطوة المخيال الواقعي والإنترولوجي.

هذه القواعد والنظريات تعتبر جوهر الاعتماد التأويلي في التراث، مثل نظرية الإجماع، وقاعدة النسخ، ونظرية المنهج النقدي لمتون النصوص من حيث المتن، ونظرية المصلحة وعلاقتها بتحقيق المناط... إلخ.

فالمنهج الأصولي يحاول أن يلامس معنى ودلالة النصوص وفق قواعد لغوية ومقاصدية يخترق اللغة بمساطرّها البنائية، ويقوم بإعادة تشكيل المعنى ومناط الفهم، بعد توّسل المعرفة المقاصدية التي تعنى بالمراد والمقصد والغاية من النص، ومقصود الشارع الحكيم، فالرؤية المقاصدية تتجاوز البناء اللغوي البلاغي للنص، وتخترق سؤالات المعنى والمناط.

إضافة للمنهج الأصولي في صياغته الجديدة؛ يعتبر المنهج الإنترولوجي ضرورة معرفية ومنهجية في فهم العلاقات الاجتماعية والسياسية وأثرها في تشكّل المعرفة الدينية والخطاب التأويلي للنصوص،

فأنترولوجيا الديني والسياسي هي استنطاق لحركة التأويل في ضوء تغيّرات الواقع السياسي والاجتماعي³¹، وتطوّر سؤال اللحظة الحضاريّة، ومؤثراتها الدوليّة والأمميّة.

فالأنترولوجيا تحاكي الواقع، وتحاول تفسيره، وتبين علاقته بالتشريع في حركة التأويل، فتقوم بتحليل الشفرات التي تدخل في تركيب المواقف الفقهية والسياسية في ثنائية الشرعية والمشروعية، حيث يتم هذا التركيب بمكونات النص والوقائع الاجتماعية والسياسية، فتقوم فلسفة التأويل بالربط بينهما، لذلك يكون التأويل خاضعاً بالدرجة الأولى لمؤثرات الواقع وإكراهاته.

فنحن أمام منهجين، يوفر كلاهما مساحة التجديد ومراجعة الرؤية التأويلية لمختلف المواقف الفقهية والسياسية. فاجتماعهما في حركة النقد من شأنه أن يوصلنا إلى مدلول العائد المعرفي للقرآن المجيد³²، حيث يميز بين المعرفة القرآنية وفق دلالة السنية للمفردة القرآنية تبعاً لضوابط الاستخدام الإلهي لها في سياق الآيات بمعزل عن الترادف والمشارك والنسخ، وبين دلالاتها المنتجة بشرياً وتراثياً بالاستخدام البلاغي العربي، وتوظيفاً لآليات المنهج الأصولي أيضاً.

فخلاصة ما توصل إليه التراث من ثوابت محاطة بسياج وتأويل النصوص، إنما هي في الحقيقة تأثر بمراحل نمطية ثقافية وواقعية في مناهج الفكر، حيث ازت النص القرآني، واستلبدته فنتجت معرفة دينية مزدوجة ما بين النص القرآني والفهم التراثي البشري³³.

فالمهمة التجديدية تضطلع باسترجاع النص القرآني استرجاعاً دقيقاً ألسنياً، لنكتشف ما تعطيه المفردة القرآنية من عائد معرفي محدّد.

ثم نحتكم لهذا العائد المعرفي للتمييز بين إسقاطات الموروث الديني البشري تبعاً لمؤثرات الإنتاج الثقافي بخصائصه التاريخية على المستوى الإنساني عموماً، والبشري الإسلامي خصوصاً من جهة، ودلالات النص القرآني من جهة أخرى.

31- أبو القاسم حاج حمد، الإسلام ومنعطف التجديد، ورقة مؤتمر الشريعة والاجتهاد، مركز دراسة الإسلام والديمقراطية (واشنطن)، معهد إسلام المعرفة، الخرطوم، يومى 20/19 أبريل 2004.

32- أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي، ط1، 2004، ص55.

33- أبو القاسم حاج حمد، الإسلام ومنعطف التجديد، مرجع سابق.

نظرية العائد المعرفي للمصطلح القرآني، كما يؤسسها حاج حمد، تُعتبر المعيار الحقيقي الذي تستند إليه مختلف التأويلات، لذلك نقارب مختلف النظريات والمصطلحات على وفق التركيبة القرآنية المتعالية على التأثير الثقافي والبيئي العربي.

فمصطلحات معرفية مثل الجهاد، والولاء والبراء، والقتال، والردة، ودار الحرب، ودار السلم، والتكفير، والبدعة، والنسخ، خضعت لمؤثرات واقعية جعلت دلالاتها تنحرف عن العائد المعرفي القرآني نحو متطلبات التأثير البلاغي والعرفي.

تتشكل الدلالة المعرفية للقرآن من ثلاثة أمور³⁴ تتدخل في عملية بناء المعنى والمراد: فهناك الكلمة، وهناك الأمر، وهناك التصور العقلي المشكل عن هذا الأمر في الذهن.

فالكلمة تستدعي تصوراً معيناً مقيداً في دلالاته إلى بيئة ثقافية وتاريخية معينة، والقرآن ينحو في دلالات المفاهيم إلى الضبط والمنهجية على غير ما هو شائع وسائد ومتغير في ذهنية العائد المتصور.

فالخلل في فهم دلالات ألفاظ القرآن لا يقود إلى مجرد إشكاليات لفظية، بل مشكلات معرفية تستلزم النص القرآني من فضائه المطلق، وتخضعه للمؤثرات التاريخية والثقافية للغة.

الدلالة المفهومية لكلمة النسخ في القرآن قد حرّفت نتيجة الدلالة العربية الذهنية في مرحلة عصر التدوين، لتكون نسخاً لآيات القرآن بعضها بعضاً، في حين أن النسخ في القرآن يعني استبدال حالة تاريخية أو عقلية بحالة أخرى مغايرة، وليس إبطاً لبعض الآيات أو إسقاطها لها³⁵.

إنّ ما وقع في التأصيل للنسخ، هو التوهم الذي حصل بأنّ النصوص تناقض بعضها بعضاً، ولا مندوحة من ردّ هذا التناقض إلا عن طريق النسخ، بحيث ينسخ النصّ اللاحق النصّ السابق، «إنّ نظرية النسخ نشأت لتواجه الفكرة القائلة بإمكان وقوع التعارض بين نصوص الشارع الحكيم أو التعادل، بحيث لا يمكن أن يرتفع ذلك التعارض أو التضاد أو التعادل في ذهن المجتهد بدون التخلص من أحد النصين بالحكم بإبطاله، أو إزالته أو رفعه، أو بيان انتهاء مدته، أو تبديله، أو تغييره، أو تحويله»³⁶، وفي الحقيقة فإنّ هذا الإجراء استعمل على حساب النصوص، والرؤية الموضوعية للمقاصد القرآنية.

34- أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، ط1، 2003، ص98.

35- المرجع نفسه، ص99.

36- طه جابر العلواني، نحو موقف قرآني من النسخ، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط1، 2007، ص34.

إنَّ تصوّر الفقيه والأصولي في تأصيل نظرية النسخ هو توهم التعارض، وهذا التصوّر في الحقيقة تصوّر يبتعد عن مقومات التنزيل، والفهم الخطابي الواسع والفسيح للغة القرآنية، فمقامات التنزيل الشاملة حالت دون استيعاب الفقيه لدرجة العائد المعرفي القرآني، «وإشكالية التعارض في ذهن المجتهد التي وضعت نظرية النسخ لمعالجتها، وإن صوّرت على أنها إشكالية في النصوص ذاتها، لكنّها عند إمعان النظر تبدو ظاهرة في فقه التنزيل»³⁷.

الوحدة البنائية للقرآن المجيد تحيل وتمنع وجود النسخ، والأدهى أن يقال إنَّ السنة ناسخة للقرآن المجيد، فالقرآن وحدة متكاملة في النصوص والآيات، «غير أنّ من ابتدّع علم الناسخ والمنسوخ كان يحاول أن يحلّ مشكلته هو مع القرآن، حين لم يتفهم منهجيته الكلية الرابطة للآيات التي بدت له متضاربة»³⁸.

إنَّ مراجعة كثير من نظريات المنهج الأصولي، وصياغتها صياغة جديدة متحرّرة من أنترولوجيا الديني والسياسي، من شأنها أن تساهم في التجديد الفكري، فنظرية الإجماع الأصولي تُعتبر أحد القواعد التي خضعت لمؤثرات الواقع الثقافي والسياسي.

إنَّ التبرير التاريخي للإجماع الأصولي بضمّه لمصادر التشريع الأصلية³⁹ إنّما تعلق حقيقة بدائرة القطع في التشريع، أي أنّه تعلق بالنصوص/ الأحكام القطعية دلالة وثبوتاً. فيكون الإجماع على هذا المفهوم مؤكّداً ومرسّخاً لدائرة القطع لا غير. لذلك يبقى الإجماع مؤكّداً، ويكتسب قوّته من القطع، ولا يملك قوّة ذاتية، فهو لا يمكن أن يستقلّ بعيداً عن القطع...، لذلك يُسمّى إجماعاً تجوّزاً فقط، وإلاّ ما حكم فيه بالإجماع، إنّما صدر من قوّة النص القطعي لا من مُسمّى الإجماع.

أمّا تعلق الإجماع الأصولي بدائرة الظنّ في التشريع، فترفضه مقاصد الشارع الحكيم وخطة التشريع وعادته في سوق الأحكام والنصوص دلالة وثبوتاً.

إنَّ جدليّة المعرفي والسياسي تظهر بحدّة انطلاقةً من استغلال التأصيل للإجماع الأصولي في القضايا السياسية، ليتمّ توظيفه سياسياً في قمع الآراء المخالفة للنمط السياسي، لذلك فهو يشكّل قوّة يمكن أن يركّز عليها السلطان في تمرير تصرّفاتة، ولو على حساب ما تقتضيه المقاصد العليا في التشريع، فيكفي أن تبرّر تصرّفات الحاكم وخطواته بمؤشر الإجماع ليعطي لها الشرعيّة/ المشروعيّة في ذلك.

37- المرجع نفسه، 39.

38- أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، 95.

39- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب، ط1، 1994، 1/23.

التسليم بجدلية الإجماع الأصولي وإمكانيته في غير النصوص القطعية دلالة وثبوتاً (التي تؤكد على نفسها بأصلها، وتأتي كلمة أجمعوا من باب تأكيد ما هو مؤكد ومقطوع به أصلاً لا غير)، مآلها أنها ورطتنا تاريخياً في ادعاء إجماعات تعسفية، مما جعل المحققين يحذرون منها مثل إجماعات ابن عبد البر وإجماعات الحاكم وحتى ابن المنذر⁴⁰.

وقد تمّ أحياناً توظيف هذه الإجماعات المزعومة في الحُجْر على الاجتهادات، والتضييق، وحتى تعرّض المخالفين للأذى، انطلاقاً من مبررات وجدها الساسة سلاحاً يشهرونه بأيدي الفقهاء مدّعي الإجماع.

والمسألة تحتاج إلى تتبع كيف أثرت نظرية الإجماع سلبياً على صيرورة الاجتهاد وتوقفه، وتوظيف مُسمّى ودعوى الإجماع من غير مورد قطعي (دلالة وثبوتاً) يبرّر ذلك. لذلك يمكن القول إنّ الإجماع دليل سياسي لطالما استفاد منه السلطان واستخدمه، وليس دليلاً شرعياً البتّة.

3-2- المقاصد القرآنية الحاكمة في فلسفة الجهاد والعيش المشترك:

إنّ النظر في المقاصد القرآنية والنبوية يحيلنا إلى معاني التعددية واحترام الآخر التي تعجّ بها النصوص، وهي ممّا لا يدعو للشك بأنّ الإسلام دين قائم على احترام الآخر، وقائم على أساس حرمة الآخرين في دمائهم وأموالهم وأعراضهم، ويكفل لهم حرّيتهم الدينية.

فالحرية الدينية حقّ مكفول عقيدة وتشريعاً، وهذا الحقّ يقتضي الاحترام، وقبول الاختلاف والتعددية، وعدم إكراه الناس على المعتقد والدين، منها قوله تعالى: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (سورة يونس، 99)، وقوله تعالى: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (سورة الغاشية 21-22)، وقوله تعالى: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (سورة البقرة، 256).

وعن الاختلاف يقرّ القرآن المجيد وجود الاختلاف⁴¹ وفطريته، ممّا يكفل احترام هذه المقاصد التكوينية الفطرية-. لذلك يقول تعالى: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۚ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (سورة هود، 118). يقابل ذلك سبحانه بمقاصد التكوين في التعارف والاجتماع الإنساني،

40- أبو عبد الله المقرئ، القواعد، أحمد بن عبد الله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي، 349.

41- ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، 12/187.

وتحقيق مطالب الانسجام والتعايش، مثاله قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (سورة الحجرات، 13).

تؤسس المقاصد القرآنية لفلسفة الحوار، والتخاطب الحسن⁴²، وأخلاقيات المناقشة مع المخالف الملي والنحلي، كما يقول تعالى: «وَلَا تَجَادَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (سورة الروم)، وقوله تعالى: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (سورة آل عمران، 64).

وقوله تعالى: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (سورة النحل، 125).

إن هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت، وواضحة في السلوك السلمي في النقاش، والحوار بين الأديان والملل الأخرى، ومناظرة العنف والإقصاء الديني، وكل أشكال التطرف من الآخر الملي، بل يذهب القرآن إلى أبعد من ذلك، حيث يعلن نهيه وزجره عن سب معتقدات الملل الأخرى، ولو كانت صريحة في الابتعاد عن الإيمان به، ومجاهرة بالكفر وأشكاله، لأن هذا السباب والاحتقان هو مدعاة لعنف مزدوج، أو ردة فعل غير مبررة في التهجم على الله ومقاصده، لذلك يقول تعالى: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سورة الأنعام، 108).

إن وثيقة النبي عليه الصلاة والسلام في تأسيس الاجتماع الإنساني في دولة المدينة، تعبر عن فلسفة التعايش المشترك بمفهومها المقاصدي القيمي الذي يساوق المقاصد القرآنية العليا.

يُعتبر هذا التعدد الديني في المدينة المنورة خير برهان على قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً» (سورة البقرة)، فاجتماع اليهودية بطوائفها والنصرانية بنحلها، وحتى المشركين، في دولة المدينة، كله يدل على إمكانية تحقيق سلم التعايش بمعاهدة المدينة التي تكفل لهم كامل حقوق المواطنة والحماية في المجتمع المسلم⁴³، في السلم والحرب، والمنشط والمكروه.

تقرر الصحيفة تحريم القتال في يثرب، وتنص على الدفاع المشترك عنها، لأن «يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، لأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها»، والعقد

42. المصدر نفسه، 21/5.

43. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، 1/389.

المواطني يقتضي أن تكون النصر في السلم والحرب، وأن تتوفر كل معاني العهد والتحالف داخل المجتمع الواحد، فالمجتمع المدني: «وإذا دعوا إلى صلح يصلحونه، ويلبسونه، فإنهم يصلحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك، فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين، على كل الناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم»⁴⁴.

يتأسس رافد التجديد في النظر المقاصدي لمفهوم الجهاد على قيمة الثورة على العدوان، والدفاع عن الحمى والعرض، فالظلم يعدّ علة مقاصدية عميقة في ردّ كيد الظالمين وعدوانهم، وآية تشريع القتال صريحة في هذا الصدد، يقول تعالى: «أَنَّ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا» وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (الحج، 39-40).

يتم الربط العضوي بين آية الإذن في القتال لعدة الاعتداء والظلم والعدوان، والآية التي بعدها التي تقرّ تعددية الأديان واحترامها وضرورة الدفاع عنها وحمايتها إذا تعرّضت للظلم والاعتداء.

إنّ هذه الآية تقرّ صراحة بأنّ التعددية الدينية ليست سبباً يتحقق فيه معنى العدوان أو الظلم، بل هي تحقيق بأنّ الجهاد الحقيقي هو جهاد يدفع عن المجتمعات أنواع المظالم والعدوان، ويتأكد ذلك في حماية المعتقدات المتعرّضة للإفناء العرقي والنحلي.

فالحروب الدينية بين الأديان تسببت فيها فتاوى الكره على حساب الرحمة، وفتاوى الإفناء العرقي والنحلي على حساب التعايش وسعة الاختلاف. كلّ ذلك عن طريق مخيال تأويلي تبريري يؤسس لذلك.

إنّ تشريع القتال في منظومة المقاصد القرآنية المعيارية متعلق تعلقاً وثيقاً بمعطيات العدوان والظلم المتحقق، لذلك يفرض القرآن سلمية العلاقة مع الآخر، ويعتبرها هي الأصل والأساس في الاجتماع الإنساني، لذلك يستهلّ بها في محكم تنزيله، بقوله تعالى: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم»، فالسلوك الحسن، والحوار الحسن، كلها مسلمّات وخصائص المجتمع السلمي المؤسس لثقافة العيش المشترك.

يختلّ هذا النظام الأصلي عندما يحصل التعدي والظلم، فالذين ظلموا منهم هؤلاء خرجوا عن معطيات الانسجام المجتمعي، واتخذوا من اختلافهم سلماً إلى الاعتداء، وفرض معتقدتهم وسلوكهم.

44. ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 2/108.

لذلك نجد أن القرآن المجيد في تأصيله لمفهوم الحرب يحدّد نصوصه وفق نظام دلالي مقصود، ومعلّ بمشروطية العدوان والظلم والاعتداء، دون ابتداء ذلك بغية التوسّع أو الاحتلال، فإذا لم يبقَ لهذه العلل من وجود وتحقيق واقعي، فالعودة إلى السلوك السلمي هو الأصل، لقوله تعالى: «وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة» (سورة التوبة، الآية 36)، فالنص واضح في سببية الحرب المتحققة في ردّ العدوان الذي ابتداءً بالقتال، وقوله تعالى: «فَإِنْ اعْتَرَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» (سورة النساء، الآية 90). فالمحارب الذي اعتزل لا يطلب حرباً، ويتشوّف إلى السلم والسلام، فهو في ذمة الأمن والسلام، وأيّ اعتداء عليه هو محض عدوان وظلم يرفضه القرآن المجيد.

لذلك يؤكّد القرآن تشوّفه نحو السلم وقت الحروب، فأية بادرة من المحارب نحو السلم فهي بغية مقاصدية رشيدة يأمر القرآن وجوباً للجنوح إليها، يقول تعالى: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (سورة الأنفال، الآية 61).

إنّ دعوى النسخ في كلّ هذه النصوص، كما يدّعي الشوكاني⁴⁸ وغيره وينسبه لاتفاق الأولين، تشكّل خطورة على النصوص القرآنية المستفيضة، وتحريف لمقاصد التشريع عن معانيها الحقيقية نحو تأويلها تحت مسوّغ القتال المطلق، والحكم عليها بالنسخ، حيث، «إنّ آيات سورة براءة القاضية بقتال الكافر عامّة بدون تخصيص، كونهم معتدين، قد نسخت الآيات التي تخصّ الأمر بقتال المعتدين الذين بدؤوا المسلمين بالقتال فقط، ومنها آية سورة البقرة: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا»⁴⁹.

لذلك يؤكّد الألوسي على منحي النسخ فيقول: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا»، أي: ينجزونكم القتال من الكفار، وكان هذا قبل أن أمروا بقتال المشركين، المناجزين والمحاجزين، فيكون ذلك حينئذ تعميماً بعد التخصيص المستفاد من هذا الأمر، مقرّراً لمنطوقه ناسخاً لمفهومه، أي: لا تقاتلوا المحاجزين، وكذا المنطوق الآتي [قوله: ولا تعتدوا]، فإنّه على هذا الوجه مشتمل على النهي عن قتالهم أيضاً⁵⁰.

آيات القرآن المجيد محكمة من حيث إنّها غير قابلة للنسخ، فالتعامل مع النصوص المطلقة لا بدّ أن يخضع للنصوص المقيدة بعلّة العدوان والظلم، فالإطلاق لديه دلالات أخرى تبيّنه وتقيد إطلاقه، وإلا كان هناك تناقض، والقرآن يتسامى عن ذلك، لذلك تأتي مساطر التأويل لتقف على الرؤية المقاصدية خلف

48- الشوكاني، السيل الجرار المتدفق عن حقائق الأزهار، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، 945.

49- محمّد خير هيك، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، دار البيارق، 2/614.

50- شهاب الدين محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2/74.

التشريع الجهادي، فتأتي العلل والمناطق من أجل ضبط التشريع وفق المقاصد القرآنية الحاكمة، ولا مندوحة لدخول النسخ أبداً، فلا يمكن أن تنسخ آية عشرات ومئات الآيات في التشريع المقاصدي للقرآن نحو السلم والاحترام والتعايش والحرية.

4- نتائج الدراسة:

بعد مقارنة الموضوع ومناقشته تاريخياً وفكرياً وتأويلياً، يمكن أن نستخلص جملة من النتائج، بمثابة الخلاصات النقدية التي تجمع شتات هذه المناقشات في العناصر التالية:

1- ارتبط مفهوم الجهاد في منظومة التراث الفقهي بالجهاد الطلبي، وهو جهاد التوسع بمنطق استقوائي مخالف لصريح المقاصد القرآنية في السلم والتعددية والحرية والاحترام.

2- استند التراث الفقهي على جملة من النظريات من أجل تقرير التأويل وشرعته، فكان الإجماع والنسخ أهمّ نظريتين تمّ توظيفهما في تبرير الجهاد الطلبي.

3- اعتمدت نظرية النسخ على إقصاء عشرات الآيات التي تحدّد فلسفة الحرب ومقاصد السلم والحرية والتعددية والاحترام، في مقابل آية السيف التي جاءت على إطلاقها غير محدّدة بعلة أو مقصد.

4- ارتبط مفهوم الجهاد وآليات تأويله بالبيئة الأنثروبولوجية القائمة على منطق التوسع في بناء الدول، والاستقواء الحربي، فكان التأويل متأثراً بهذا المنحى في أنثروبولوجيا الديني والسياسي.

5- يحدّد القرآن المجيد عبر آياته ومقاصده ارتباط الجهاد بمفهوم العدوان والظلم والتعدي على المسالمين، واحترام الأديان الأخرى، فهذا التعليل جوهري في تحديد دلالة مفردة الجهاد.

6- تُعدّ التنظيمات الجهادية المعاصرة المترجم الحقيقي للمنظومة التراثية في تأصيل مفهوم الجهاد، ويمثل التيار الوهابي نواة الخلاصات المشوّهة في تأصيل الجهاد، وعن طريقها نشأت الجماعات السلفية الجهادية.

7- تعتبر المملكة السعودية النواة الأولى لنشأة التيار الجهادي في الزمن المعاصر، ثمّ تلتها مصر عن طريق أول جماعة جهادية تستلهم أفكارها من الوهابية في خمسينيات القرن الماضي.

- 8- اتخذت الجماعات الجهادية من كتابات سيد قطب الناظم الحقيقي في تطوير الكتابة الجهادية على الأنظمة والنظم عن طريق العنف والسلاح.
- 9- تقرّر المقاصد القرآنية أصل العلاقة بين الدول المجتمعات قيامها على السلم والتعايش والاحترام المتبادل، والحرب ظرف استثنائي لردّ العدوان فقط.
- 10- يُعتبر العائد المعرفي لمفردة القرآن المجيد الناظم الحقيقي الذي نميّز به كثيراً من المصطلحات التي اختلطت بالأنترولوجيا والبيئة الثقافية، مثل مصطلح الجهاد، دار الحرب، دار الإسلام... إلخ.
- 11- تجديد التراث الفقهي يقوم على منحيين: المنحى المنهجي والمنحى المعرفي؛ فالمنحى المنهجي يقوم على مراجعة مناهج التأويل ونظريات القراءة للنصوص، مثل الإجماع والنسخ... إلخ، والمنحى المعرفي يقوم على مراجعة المضمون النظري والإجرائي في خلاصات التأويل الفقهي، وتجديد مناهج، بعد تجديد مفردات المناهج التأويلية.
- 12- يعتبر المنهج الأنترولوجي ضرورة معرفية في الوقوف على عوامل التأثير خارج دائرة النص، في التفكير الفقهي الذي تصرف مع النصوص وفق ثنائية النص/ الواقع.

المصادر والمراجع:

- 1- ابن فارس، معجم اللغة، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1986.
- 2- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414.
- 3- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، ط2، 1992.
- 4- ابن قدامة، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1972.
- 5- ابن جزي، القوانين الفقهية، دار العلم للملايين، بيروت، 1973.
- 6- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 2004م.
- 7- ابن هشام، السيرة النبوية، حقق طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة.
- 8- ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
- 9- ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق مجموعة من الباحثين، دار العاصمة، السعودية، ط2، 1999.
- 10- ابن المنذر، مراتب الإجماع، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 11- أبو داود، سنن أبي داود، حديث رقم 4302، باب في النهي عن تهيج الترك، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.
- 12- أبو القاسم حاج حمد، جذور المأزق الأصولي، تحقيق محمد العاني، دار الساقى.
- 13- أبو القاسم حاج حمد، الإسلام ومنعطف التجديد، ورقة مؤتمر الشريعة والاجتهاد، مركز دراسة الإسلام والديمقراطية (واشنطن)، معهد إسلام المعرفة، الخرطوم، يومي 20/19 أبريل 2004.
- 14- أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي، ط1، 2004.
- 15- أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، ط1، 2003.
- 16- أبو عبد الله المقري، القواعد، أحمد بن عبد الله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي.
- 17- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1994.
- 18- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة.
- 19- شهاب الدين محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 20- الشوكاني، السيل الجرار المتدفق عن حدائق الأزهار، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985.
- 21- شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 22- الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت.
- 23- الشوكاني، السيل الجرار المتدفق عن حدائق الأزهار، دار ابن حزم، ط1.

- 24- طه جابر العلواني، نحو موقف قرآني من النسخ، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط1، 2007.
- 25- ظافر القاسمي، الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1982.
- 26- عبد الكريم زيدان، مجموعة بحوث فقهية، 54. ابن قدامة المقدسي، المغني.
- 27- عبد المنعم منيب، دليل الحركات الإسلامية المصرية، مكتبة مدبولي.
- 28- عبد الكريم زيدان، مجموعة بحوث فقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982م.
- 29- كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد النجدي، مكتبة ابن تيمية، ط2.
- 30- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الصنائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1986.
- 31- محمد عlish، منح الجليل، مختصر سيدي خليل، دار الفكر، بيروت.
- 32- محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، دار البيارق.
- 33- محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط6، 1960.
- 34- محمد عمارة، الفريضة الغائبة، عرض وحوار وتقييم، دار الوحدة، بيروت.
- 35- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006.
- 36- محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، دار البيارق.
- 37- مصطفى المراغي، تفسير المراغي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 38- وهبة الزحيلي، آثار الحرب، دار الفكر، دمشق.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com