نظرة في الحركية التاريخية لأيديولوجيا الجهاد في الإسلام

دوروتيا كرافولسكي

كان العرب ما يزالون في بداية اندفاعهم التاريخي الأول لافتتاح العالم المحيط، بعد اعتناقهم الإسلام، عندما تعرضت مسألة الجهاد في سبيل الله، التي لم تكن قد تحولت إلى أيديولوجيا، كما أنّ صياغتها الفقهية لم تتمّ بعد، لنيران النقد المسيحي. وأقصد هنا بالنقد المسيحي، جدلاً مسيحياً ـ يهودياً كُتب قبل العام ٦٤٠ م، أي بعد وفاة النبي محمد بسنواتٍ قليلة. ففي ذلك الجدل يجري التعرض لشخص الرسول ورسالته ورفضهما بالحجة التالية: «إنه متنبِّئٌ وليس نبيّاً! أيأتي الأنبياء بالسيف والعربات الحربية؟!»[١]. ومع اندفاع العثمانيين في أعماق أوروبا، بلغت الصورة الغربية عن الإسلام باعتباره ديناً حربياً ذروةً جديدة. فالمؤرِّخ البريطاني المعروف، أدوارد غيبون Edward Gibbon يكتب في تاريخه المعروف: **اضمحلال الدولة الرومانية وانهيارها** (الذي ظهر بين العامين ١٧٧٦ و١٧٨٨ م) تلك العبارة التي كثُر اقتباسُها: «كانت الدولة قد أُنهكت بحروبها المستمرة مع الفرس؛ فظهر محمد ليؤسّس عرشه على أنقاض روما والمسيحية، شاهراً بإحدى يديه السيف، وبالأُخرى القرآن»[٢]. وفي القرن

---

(١) Doctrina Jacobi, S. 86 ff. S.P. Crone and M. Cook: Hagarism, P. 3-4.

(٢) طبعة نيويورك، المكتبة الحديثة، م٢/ ٦٣٤؛ وانظر:
Majid Khadduri: Law of War and Peace in Islam, P. 20-23.

التاسع عشر، مع الاندفاع الاستعماري والتبشيري في قلب العالم الإسلامي، عادت الكتابات الجدلية والتسويغية للتكاثر من جديد متركّزة حول قضية الجهاد. وفي هذا السياق ظهرت كتاباتٌ من جانب مسلمين، تنكر بشدة دعاوى الغربيين حول انتشار الإسلام بقوة السيف، وأنّ توسُّعه الوسيط تأسَّس على أيديولوجية جهادٍ عُنفيةٍ، تعودُ في أصولها إلى الرسول نفسه. وكان رأي هذا الفريق الجديد من المسلمين أنّ الجهاد في الإسلام وفي القرآن دفاعي[٣]. لكنّ رأي هذا الفريق من المسلمين لم يبق بغير ردّ. ففي مواجهته وقفت الحركات الإسلامية، التي ادّعت بالمقابل، أنّ الجهاد الداخليّ والخارجيّ على حدّ سواء فريضةٌ على المسلمين المعاصرين لا يمكن التغضي عنها. ويتابع هؤلاء قائلين إنّ المسلمين عندما يتخلّون عن القول بفرضية الجهاد إنما يضعون أنفسهم تحت السيطرة الغربية التي لن تنتهي مطامحها التوسعية الاستغلالية على مستوى العالم، واحتقارها لقيم العدالة والإنسانية إلّا بتدمير العالم. وقد سقط الرئيس المصري أنور السادات في السادس من أكتوبر ١٩٨١ برصاصات مجموعةٍ من مجموعات حركةٍ من هذه الحركات الجهادية الإسلامية. وبعث ذلك على تجديد النقاش والصراعات حول **مسألة الإسلام** بين المثقفين المسلمين من مختلف المذاهب والتيارات.

وسأحاولُ فيما يلي من صفحات أن أتتبع **مسألة الجهاد** في الإسلام، ليس انطلاقاً مما ورد في القرآن الكريم عن ذلك؛ بل باعتبار الجهاد أيديولوجيا للدولة الإسلامية الوسيطة في سياق التطور التاريخي. وقد أظهر ذلك التتبع أنّ الاتجاهين: الدفاعي والهجومي في تلك الأيديولوجيا، لهما أهميتهما من الناحية التاريخية. لكنّ الاتجاه الليبراليّ منهما (= الدفاعي) لم يتحول إلى تقليدٍ أو تيارٍ مستمرٍ ذي تأثيرٍ في مجريات تطورات السلطة والدولة. وهكذا فسأعود بدايةً إلى ظهور المسألة في عصر الفتوحات الإسلامية.

* * *

(٣) أنظر: Rudolph Peters: Islam and Colonialism, Chap. 3 and 4.

في العام ٦٣٧ م اكتمل الافتتاح العربي لبلاد الشام. وتبعتها مصر عام ٦٤٢ م ثم إيران عام ٦٥٦ م. وتورد المأثورات التاريخية العربية من العام ٦٣٧ م نصّ محاورةٍ جرت قبل الوقعة الحاسمة بالقادسية بين العرب والفرس بين رُستم قائد الجيش الفارسي، والمغيرة بن شعبة أخد قادة الجيش العربي. قال رستم في بداية المحاورة المأثورة: «.. إنه لم يكن في الناس أمةٌ أصغر عندنا أمراً منكم! كنتم أهل قشفٍ ومعيشةٍ سيئةٍ لا نراكم شيئاً ولا نَعُدُّكم. وكنتم إذا قحطت أرضكم وأصابتكم السنة استغثتم بناحية أرضنا فنأمر لكم بالشيء من التمر والشعير، ثم نردّكم. وقد علمتُ أنه لم يحملكم على ما صنعتم إلّا ما أصابكم من الجهد في بلادكم فأنا آمِرٌ لأميركم بكسوةٍ وبغلٍ وألف درهم، وآمِرٌ لكلّ رجلٍ منكم بوقر تمرٍ وثوبين، وتنصرفون عنا فإني لستُ أشتهي أن أقتلكم ولا آسركم»! وتمضي الرواية ذاكرةً أنّ المغيرة أجابه بما يلي: «إنّ الله ابتعثنا والله جاء بنا لنُخْرِجَ مَنْ شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سَعَتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام. فأرسَلَنا بدينه إلى خلْقه لندعوهم إليه فَمَنْ قبِل منا ذلك قَبلْنا ذلك منه ورجعْنا عنه وتركْناه وأرضَهُ يليها دوننا، وَمَنْ أبى قاتلْناه أبداً...»[٤]!

أمّا المؤرّخ الذي أورد هذه المحاورة فهو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، صاحب الكتاب المشهور في التاريخ الإسلامي. وهو لم يكن مؤرّخاً فقط، بل كان أيضاً فقيهاً معروفاً تذكر كتب تواريخ الفقهاء أنه أسس مدرسةً فقهيةً، ما لبثت أن اختفت فيما بعد. وقد توفي عام ٩٢٣ م. وقد ترك الطبري الفقيه عملاً فقهياً كبيراً في اختلاف الفقهاء المسلمين. لكنّ أكثر أجزاء العمل ضاعت، ولم يصل إلينا منه غير بابين صغيرين؛ يتعلّق أحدهما بالجهاد. يحدّد الطبريُّ في مطلع «كتاب الجهاد» أيديولوجيا الجهاد في الإسلام كما استقرت عليه لدى الفقهاء المسلمين. وفي سياق ذلك يوردُ الطبريُّ آياتٍ قرآنية تتعلّق بالأيديولوجيا الإسلامية في السيطرة على العالم. والواقع أنّ مصدراً أرمنياً يعودُ للعام ٦٦٠ م

(٤) تاريخ الطبري ١/٢٢٧٦ - ٢٢٧٧، ٢٢٧١؛ Majid Khadduri, Law of War and Peace in Islam, p. 26.

يُثبتُ وجود مثل هذه الأيديولوجيا في القرن الإسلامي الأول(٥). أمّا الآية الأولى التي يوردها الطبري (القرآن الكريم ٢١: ١٠٥) فَتَعِدُ عباد الله الصالحين بوراثة الأرض: ﴿ولقد كتبنا في الزَبور من بعد الذكر أن الأرض يرثُها عبادي الصالحون﴾. وأمّا الآيةُ الثانية (القرآن الكريم ٣٤: ٢٨) فتؤكّد عالمية الرسالة المحمدية: ﴿وما أرسلْناك إلاّ كافّةً للناس بشيراً ونذيراً ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون﴾. وتأتي الآية الثالثة (القرآن الكريم ٣: ١٠٤) مخاطِبةً المسلمين وطالبةً إليهم أن يكونوا الأمة التي تدعو إلى المعروف وتنهى عن المنكر في العالم: ﴿ولتكن منكم أمةٌ يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾. وفي الآية الرابعة والأخيرة مما يوردُهُ الطبري (القرآن الكريم ٩: ٣٣) يجري تأكيد ما ورد في الآية الأولى من أنّ المسلمين، أهل الدين الحقّ، والرسول الصِدْق، سيظهرون على مَنْ عداهم: ﴿هو الذي أَرسل رسولَهُ بالهدى ودين الحقّ ليُظهِرهُ على الدين كلّه ولو كرِهَ المشركون﴾. بعد هذه المقدمة الأيديولوجية المثبّتة بالقرآن، ينتقل الطبريُّ إلى الجانب العملي التطبيقي من موضوع الجهاد مؤكّداً أن رسول الله لم يغادر أمته إلى جوار ربّه إلاّ وقد أوضح لها السُبُل، ووضع القواعد، التي تُعينُ على تحقيق الوعود الإلهية(٦).

وهكذا فقد كان آخِر عملٍ قام به الرسول قبل وفاته إرسال سريةٍ صغيرةٍ إلى أطراف بلاد الشام، منطقة بُصرى، لمواجهة جنود البيزنطيين الذين كانوا يحتلون تلك المنطقة، وسائر بلاد الشام.

لكننا مع الطبري المؤرّخ، والفقيه، ومفسِّر القرآن؛ نكونُ قد وصلنا إلى المرحلة التاريخية، التي كانت فيها ايديولوجيا الجهاد، كما شرحها لنا الطبري، قد صارت إجماعاً بين الفقهاء، كما أنها كانت الأيديولوجيا الرسمية لدولة الخلافة الإسلامية. فقد أثبتت تجربة القرن الأول الهجريّ أنّ الوسيلة الرئيسية لدى رجالات السلطة والسلطان لنشر الإسلام؛ كانت الفتح والاستيلاء على الأقاليم

---

(٥) Sebeos: Histoire, P. 94-96; Crone, M. Cook: Hagarism, P. 6-7; M. Khadduri: War and Peace; op.cit. 4-6.

(٦) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص ١ ـ ٢.

المجاورة لدار الإسلام. ومع الوقت تحولت هذه التجربة السياسية والعسكرية إلى أيديولوجيا مستقرّة، لم تستطع مسايرة التطورات اللاحقة للقوة والسلطة الإسلاميتين عندما تجاوزت الدولة الإسلامية عصر القوة الذهبي، وما عادت قادرةً على أكثر من الوقوف موقفاً دفاعياً من الخارج. ولم يتوقّف بذلك تحول الناس إلى الإسلام؛ لكنّ ذلك كان يجري عن طريق الدعوة السلمية. ولم يتغيّر هذا الموقف الدفاعيُّ للدولة الإسلاميّة إلا بظهور القوة العثمانية في القرن الخامس عشر الميلادي.

لكنّ التحول إلى الإسلام في الأقطار المفتوحة لم يكن يتمُّ بالقوة، بل عن طريق الاعتناق الطوعي. فالقرآن يقول: ﴿ لا إكراه في الدين قد تبيّن الرُّشْدُ من الغيّ﴾ (٢: ٢٥٦). وهذا المبدأ نفسه تحول إلى قاعدةٍ لدى الفقهاء المسلمين. لكنّ هذا النصّ القرآني فُهم في البداية باعتباره مقصوراً على «الجماعات الكتابية» أو «أهل الكتاب»، أي الذين كانوا يملكون وحياً سماوياً ممن ذكرهم القرآن صراحةً وهم: اليهود والنصارى والصابئون. وأُلحق بهؤلاء، في عهد عمر بن الخطاب (٦٣٤ ـ ٦٤٤ م) أهل فارس **المجوس**، المذكورون في القرآن أيضاً؛ فشملهم مبدأ الحرية الدينية. وكما توسّع الفاتحون والفقهاءُ في فهم النصوص بالنسبة للمجوس، توسّعوا أيضاً في عهد الخليفة الثالث عثمان ابن عفّان (٦٤٤ ـ ٦٥٦ م) بالنسبة للبربر من سكّان شمال إفريقية الذين بدأ العرب المسلمون يتغلغلون في بلادهم منذ العام ٦٥٠ م؛ فقد عوملوا معاملة «أهل الكتاب» مع أنهم لم يكونوا يملكون وحياً سماوياً[٧].

مع انقضاء القرن الهجري الأول، تراجعت الفتوحات. واقتصرت المكاسب الجديدة في الأرض على بعض الأقاليم المُحاذية لدار الإسلام. وبذلك

---

(٧) مالك بن أنس: المدوَّنة الكبرى ٤٦/٣. وقارن أيضاً بعبد الرزاق الصنعاني: المصنّف ٣٢٥/١٠ رقم ١٩٢٦١ (عن المجوس)، و٣٢٦/١٠ رقم ١٩٢٥٥، و٣٢٦/١٠ رقم ١٩٢٥٩، و٣٢٧/١٠ رقم ١٩٢٦٠ (عن البربر)؛

R. Brunschvig: La conquête de l'Afrique du Nord, P. 111 f.

ويختلف رأي الشافعيّ بالنسبة للبربر؛ قارن بالأمّ ٩٧/٤.

اشتدّت الضغوط على النظرية العالمية الإسلامية في السيطرة والاستيعاب وما برز من افتراقٍ بينها وبين الظروف السياسية السائدة في الدولة الإسلامية والتي لم تعد تمكن من دفاعٍ مُجْدٍ فضلاً عن أن تسمح بتوسُّعٍ على حساب الدول المجاورة. وهنا جاءت الرؤى الفقهية لتسدَّ الثغرة بين الواقع والنظرية: «.. والجهادُ ماضٍ إلى يوم القيامة لا يردّه عدلُ عادلٍ ولا جَورُ جائر»(٨)؛ وهو مأثورٌ يرفعه المحدِّثون والفقهاء إلى الرسول نفسه. ورأى الفقهاء أنّ على السلطة الإسلامية أن تقوم بالغزو مرةً في العام على الأقلّ؛ ما لم يَحُلْ دون ذلك ضعفٌ شديدٌ. بل إنّ الفقهاء رأوا أنّ تفوق الخصم الكافر عسكرياً لا يُعطي العذر للمسلمين ودولتهم في التخلف عن الجهاد(٩). فالقرآن يعذُرُ المسلمين في التخلف عن لقاء العدوّ أو تجنُّبه في حالةٍ واحدةٍ فقط وهي أن يكون عددُ الأعداء وعُدّتهم يفوق ما للمسلمين من عددٍ وعُدّةٍ بمقدار الضعف(١٠). وعلى المسلمين ـ حسب النظرة الفقهية ـ أن يقاتلوا كلّ أولئك الذين ليس بينهم وبين المسلمين عقدٌ أو عهد(١١). ذلك أنّ العالم ينقسم إلى دارين اثنين: دار الإسلام ودار الحرب(١٢). وحسب وجهة نظر الشافعيّ (ـ ٨٢٠ م) مؤسّس أكبر مدرسةٍ فقهيةٍ إسلاميةٍ؛ فإنّ كلّ اولئك الذين يعيشون خارج دار الإسلام، ولا عقد أو عهد بينهم وبين المسلمين؛ مباحو الدم والمال(١٣). بيد أنّ الفقهاء لا يرون قتل نساء الأعداء أو

(٨) المبسوط للسرخْسي ٢/١٠، وشرح السِيَر الكبير للسرخْسي ١٦٠/١ رقم ١٦١، وسنن أبي داود، القاهرة ١٣٤٨ هـ، ٣٩٦/١ (باب الغزو مع أئمة المسلمين)؛
Majid Khadduri: Law of war and Peace; op.cit. p. 29-31.

(٩) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص ١٤ ـ ١٧ رقم ١٣، وابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك الناصر، ص ١٧، وابن جماعة: مختصر في فضل الجهاد، ص ١٠٧.

(١٠) القرآن الكريم، سورة الأنفال ٦٦/٨، والطبري: اختلاف الفقهاء، ص ٢٢ ـ ٢٣ رقم ٢٠، والماوردي: الأحكام والسلطانية (نشرة Enger) ص ٧٤ ـ ٧٥.

(١١) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص ٣، ٩.

(١٢) M. KHadduri: The Islamic Law of Nations, P. 11-14.

(١٣) الشافعي، الأم (بولاق، ١٣٢١ هـ) ٩٠/٤، ٩٦، ٩٧، والطبري: اختلاف الفقهاء، ص ٩ رقم ٧؛ Rudolph Peters: Jihad in Medieval and Modern Islam, P. 16-17.
ويذهب خدّوري في Islamic Law of Nations 57-58; War and Peace, p. 40 إلى أنّ القتال ضدّ الكفار والمشركين علته الكفر، ولا يتوقّف على إضرار أولئك بالمسلمين؛ هو قولٌ للشافعيّ وحده.

أطفالهم[١٤]. ويعلّل فقهاء مسلمون كثيرون ذلك بأسبابٍ عملية مفادُها أنّ غير المقاتلين هؤلاء سيكونون في حال النصر غنيمةً للمجاهدين المسلمين[١٥]. وكذا الأمر بالنسبة للشجر والحصون في أرض العدوّ؛ فإنّ من الفقهاء المسلمين مَنْ لا يرون القطع والتدمير والإحراق لغير ضرورةٍ؛ ذلك أنه حسب النظرية العالمية الإسلامية في الفتح والسيطرة؛ فإنّ هذه الأراضي يمكن أن تصبح جزءاً من دار الإسلام[١٦]. لكنّ هناك من الفقهاء المسلمين مَنْ يعلّل عدم الإقدام على قتل النساء والأطفال بأنهم لا يقاتلون، وقد ورد نَهْيُ الرسول عن قتل مَنْ لا يقاتل[١٧]. ومن الشروط التي وضعها الفقهاء لمقاتلة الكفار والمشركين ضرورة دعوتهم إلى الإسلام قبل القتال، وأكثر من مرة إن اقتضى الأمر. فإذا رفض أولئك نداء الإسلام بوضوحٍ يستطيع المسلمون عندها مهاجمتهم. لكنّ بعض الفقهاء يرون عدم ضرورة ذلك النداء إن كانت دعوة الإسلام قد بلغت الخصوم[١٨]. بل إنّ من الفقهاء مَنْ قال إنّ الدعوة السلمية للإسلام لم تعد ضروريةً بعد وفاة الرسول الذي حمل الأمانة، وبلّغ الرسالة. لكنّ هذا الاتجاه لم يلق ترحيباً من جانب العاملين في مجال الدعوة بين المشركين[١٩].

ويعتبر الفقهاءُ الأقاليم المفتوحة دار إسلامٍ حتّى لو بقي سكّان تلك الأقاليم ـ من المسيحيين مَثَلاً ـ على دينهم، يمارسون شعائرهم بالحرية التي ضمنها لهم الإسلام. وهكذا فإنّ دار الإسلام هي التي تسُودُها أحكام الإسلام وشرعته بغضّ النظر عن ديانة سكّانها الأصليين. ويرى بعضُ كُتّاب السيرة

---

(١٤) الشافعي: الأم (بولاق، ١٣٢١ هـ) ٤/٨٤، والطبري؛ اختلاف الفقهاء، ص ٣، والماوردي: الأحكام السلطانية (نشرة Enger)، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(١٥) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص ٣ ـ ٥ رقم ٤، ٥، ص ١٢ رقم ٨.

(١٦) السرخْسي: المبسوط ١٠/٣١ ـ ٣٣، والماوردي: الأحكام السلطانية (نشرة Enger)، ص ٨٤ ـ ٨٧.

(١٧) الربيع بن حبيب: الجامع ٣/٨ رقم ٧٩١، والسرخْسي: المبسوط ١٠/ ٥ ـ ٦، وابن تيمية: السياسة الشرعية، ص١١٤.

(١٨) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص ٢ ـ ٣، والسرخسي؛ شرح السير الكبير ١/٧٥ ـ ٨٠، والمبسوط ١٠/٣٠ ـ ٣١، والربيع: الجامع ٣/٩ رقم ٧٩٢.

(١٩) الربيع: الجامع ٣/٩ رقم ٧٩٣، ٧٩٢.

النبوية أنّ الدعوة للجهاد انطلقت للمرة الأولى في بيعة العقبة الثانية عام ٦٢١ م قبل الهجرة مباشرةً؛ وقد سُمّيت تلك البيعة: بيعة الحرب أو القتال. أمّا القرآنُ الكريمُ فتردُ فيه آياتٌ كثيرة تتصل بالجهاد وتنظيماته وحدوده وأحكامه[٢٠]. لكنّ اتّساق تلك الآيات في ظاهرها محلّ نزاعٍ شديد. إذ تتراوحُ الآيات المختلفة في السُوَر المختلفة بين التسامح الشديد والتشدد الظاهر. وقد لجأ الفقهاء المسلمون من أجل ردْم الهوّة بين الطرفين، إلى التأويل والتوفيق والترجيح رابطاً لتلك الآيات بمبدأ السيطرة العالمية الإسلامية الذي ساد إبّان عصر الفتوح. وكان من وسائل التأويل لدى الفقهاء القول بالتدرج في التشريع أو إنزال الأحكام. ويعني ذلك عندهم في كثير من الحالات أنّ الآيات التي نزلت أخيراً يمكن أن تحلّ أحكامُها محلّ الأحكام في الآيات التي نزلت أولاً. ويبدو ذلك في استخدام مبدأ التأريخ أو التحقيب من خلال مسألتي: النسْخ، وأسباب النزول. فآيات التسامُح والدعوة للحجاج والتعامُل بالحُسْنى مع الخصوم؛ كانت في نظر الفقهاء في الحقبة التي كان فيها النبي بمكة ضعيفاً وسط كثرةٍ وتفوقٍ للمشركين. فلمّا هاجر النبي إلى المدينة، وسادها الإسلام، قوي وضعُهُ السياسي والعسكري بحيث استطاع المُضيّ لمواجهة الأعداء بالقوة؛ فحلّت آياتُ القتال محلّ آيات التسامح والدعوة للحُسْنى. ويمكن أن نضرب مَثَلاً على هذا النوع من التأويل التاريخي أو القول بالنسخ[٢١] بالفقيه الحنفي المعروف: السَرَخْسي. يقول السرخْسي في أحد أعماله الفقهية الكبرى[٢٢]: «كان رسولُ الله ﷺ مأموراً في

(٢٠) الشافعي: الأم ٤/٦٤ وما بعدها.

(٢١) المصطلح الفقهي في ذلك هو: «الناسخ والمنسوخ». وهناك مصادر كثيرة تتحدث بشكل مستقل عن النسخ في القرآن والسنة. وهي تمضي في ذلك مفصِّلة للآيات المنسوخة والأخرى الناسخة. وكان هناك في العصور الوسطى الإسلامية مصلحون رفضوا نظرية «النسخ القرآنية» كما سادت عند الفقهاء؛ قارن عن ذلك مقالتي: الإسلام والإصلاح: الوزير رشيد الدين والتجديد الإسلامي بإيران في القرن الرابع عشر الميلادي؛ **بمجلة الاجتهاد**، م٨/ صيف ١٩٩٠/ ص ص ١٠٥ ـ ١٣٤. أمّا في العصر الحديث فقد ازدادت الأصوات المعارضة لنظرية النسخ الفقهية القديمة. وتكمن وراء هذا الإنكار الرغبة في الإصلاح بالعودة للكتاب والسنة بمناهج وطرائق جديدة. ويرى بعض هؤلاء أنه من الضروري لكي تستقيم الدعوة للإصلاح والتجديد اليوم، تجاوز الرؤى والطرائق القديمة في مقاربة القرآن وتأويله.

(٢٢) السرخْسي: المبسوط ١٠/٢ ـ ٣.

الابتداء بالصفح والإعراض عن المشركين؛ قال الله تعالى: ﴿فاصفح الصفح الجميل﴾ (١٥: ٨٥) وقال تعالى: ﴿وأَعْرِض عن المشركين﴾ (٦: ١٠٦). ثم أُمر بالدعاء إلى الدين بالوعظ والمجادلة بالأحسَن فقال تعالى: ﴿أدْعُ إلى سبيل ربِّك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ (١٦: ١٢٥). ثم أُمر بالقتال إذا كانت البدايةُ منهم فقال تعالى: ﴿أُذِنَ للذين يقاتَلون بأنهم ظُلموا..﴾ (٢٢: ٣٩) أي أُذِنَ لهم في الدفع. وقالِ تعالى: ﴿فإن قاتلوكم فاقْتُلُوهم﴾ (٢: ١٩١). وقال تعالى: ﴿وإنْ جنحوا للسِّلْم فاجنحْ لها﴾ (٨: ٦١). ثم أُمر بالبداية بالقتال فقال تعالى: ﴿وقاتلوهم حتّى لا تكونَ فتنة﴾ (٢: ١٩٣)، وقال تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتُموهم﴾ (٩: ٥)..». ويمضي السَرَخْسي قُدُماً فيذكر بعد احتجاجاته من القرآن حُجَجاً من السُنّة، ومنها الأثَرُ المنسُوب للرسول: «أُمرتُ أن أُقاتل الناسَ حتّى يقولوا لا إله إلّا الله. فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءَهم وأموالهم إلّا بحقّها وحسابُهم على الله»[٢٣]. ثم يتابع: «فاستقرّ الأمر على فرضية الجهاد مع المشركين وهو فرضٌ قائمٌ إلى قيام الساعة. قال النبيُّ ﷺ: الجهادُ ماضٍ منذ بعثني اللّه تعالى إلى أن تقاتل آخِر عصابةٍ من أمتي الدجّال. وقال صلّى اللّه عليه وسلّم: بُعثتُ بالسيف بين يدي الساعة، وجُعل رزقي تحت ظلّ رمحي والذُلّ والصَغار على مَنْ خالفني...».

إنّ المعروف أنّ الفقه الإسلاميّ لا يرتبط بالدولة الإسلامية ارتباطاً مباشراً في نشوئه وتطوره. كما أنّ السلطة التي لأحكامه ليست نابعةً من ضغوط السلطات السياسية في الدولة. بل يذهب الفقهاء إلى أنّ الأحكام مستنبَطَةٌ من نصوص الوحْي الإلهي، من جانب الذين بلغوا رتبة الاجتهاد منهم. وهكذا فإنّ هذه الاجتهادات يمكن أن تتعدد بتعدُّد المجتهدين في القضايا الجزئية. ويورد الفقهاء في ذلك أثراً يرفعونه إلى الرسول يقول: «إختلافُ أُمّتي رحمة»[٢٤]. إنّ الفارقَ الوحيد بين تلك الآراء المتعدّدة من جانب المجتهدين؛ أن بعضها

(٢٣) قارن عن هذا الحديث بالجامع للربيع بن حبيب ٢/١٩ - ٢٠ رقم ٤٦٤.
(٢٤) قارن بالمناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير ١/٢٠٩ رقم ٢٨٨.

يلقى القبول، ويتحول إلى مدرسةٍ؛ بينما يبقى بعضها الآخر فردياً ولا يسودُ. ولا يمكن في هذا المجال إنكار تأثير الظروف السياسية في سواد بعض الآراء والمذاهب وعدم سواد بعضها الآخر[٢٥]. على أنّ هذا يعني من جهةٍ ثانيةٍ أن علينا بالنسبة لفرضية الجهاد أن لا نتوقّع أنّ رؤية الدولة الإسلامية للجهاد كانت هي الرؤية الوحيدة في القرنين الهجريين الأولين في أوساط الفقهاء. وفي الواقع فإنّ كتب الفقهاء والمؤرّخين تردُ فيها آراء بالنسبة لهذه المسألة لم تكن هي التي سادت في الدولة الإسلامية. وقد احتفظ الفقهاءُ بتلك الآراء الفردية في مؤلّفاتهم لاهتمامهم بإيراد مختلف الاتجاهات، ولعرض مذاهبهم هم عرضاً يوحي بأرجحيتها مقارنةً بآراء الآخرين.

تذكر المصادر بين دُعاة **الجهاد** وأنصاره الأوائل، الزاهد الإسلامي الكبير في القرن الثاني الهجري إبراهيم بن أدهم (حوالي ١١٢ ـ ١٦١ هـ/ ٧٣٠ ـ ٧٧٨ م)[٢٦]؛ الذي شارك بنفسه في عدة غزواتٍ بريةٍ وبحريةٍ ضد البيزنطيين على جبهات بلاد الشام، التي كان قد قدِمَها من المشرقَ حيث وُلد. وعاصر في إقامته بالشام فقيهاً شامياً كبيراً، ألّف في **الجهاد والسِيَر** هو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (ـ ١٥٧هـ/ ٧٤٤ م)[٢٧] الذي كان بدوره مجاهداً ومُرابطاً؛ وربما اعتبره ابن أدهم مَثَلاً له وقُدْوةً في ذلك. وتذكر المصادر صديقاً مشهوراً آخر لإبراهيم بن أدهم هو الفقيه والمحدِّث المعروف سفيان الثوري (حوالي ٩٥ هـ أو ٩٧ هـ ـ ١٦١هـ/ ٧١٤أو ٧١٦ م ـ ٧٧٨ م)[٢٨]. ويتميّز الثوريُّ عن صديقيه بأنه كان يملك موقفاً مختلفاً من أيديولوجيا الجهاد السائدة. وقد أخذ عليه ذلك ابن أدهم

---

(٢٥) أنظر عن ذلك عمر بن علي بن سَمُرة الجعدي؛ طبقات فقهاء اليمن، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٢٦) سير أعلام النبلاء للذهبي ٨/٣٨٧ ـ ٣٩٦، ومادة إبراهيم بن أدهم في دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة.

(٢٧) دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، مادة الأوزاعي (شاخت)، وعبد الله الجبوري: فقه الإمام الأوزاعي، بغداد ١٩٧٧، المقدمة، وم٢/ ٤٧١ ـ ٤٧٢.

(٢٨) سير أعلام النبلاء ٧/٣٨٨، وترجمته في سير أعلام النبلاء ٧/٢٢٩ ـ ٢٩٨ رقم ٨٢ حيث يقال إنه توفي سنة ١٦١ هـ/ ٧٧٨ م. وانظر عبد الحليم محمود: سفيان الثوري. القاهرة ١٩٨١.

فذكر لبعض تلامذته وأصحابه أنّ الأوزاعي الأكبر سناً من الثوري مستمرٌّ في الجهاد والمرابطة في حين يهمل الثوريُّ ذلك[٢٩]. ويقال إنّ الثوري سُئل عن عدم مشاركته في حملات الغزو والجهاد فأجاب بأنّ أولئك الذين يجاهدون يهملون واجباتٍ دينيةً أخرى[٣٠]! ـ على أنّ أنصار الجهاد المستمرّ يروون أحاديث كثيرةً عن النبي في فضائل الجهاد، تجعلُهُ مقدّماً على كلّ الطاعات الأُخرى[٣١].

لكن الثوريّ لم يكن متفرّداً في موقفه ذاك. فهناك تلميذه الفضيل ابن عياض (ـ ١٨٧ هـ/ ٨٠٣ م) الذي كان مشهوراً بالعبادة والزهد[٣٢]، والذي لم يكن يشارك في الغزو. وفي المصادر شعرٌ عُيِّرَ به الفُضيل لإعراضه عن الجهاد وانصرافه إلى العبادة بمكّة:

يا عابد الحرمين لو أبصرتَنا ... لعلمتَ أنك بالعبادة تلعبُ
من كان يخضِبُ خدَّه بدموعه ... فنحورُنا بدمائنا تتخضَّبُ

أمّا قائل البيتين فهو الفقيه الكبير عبد الله بن المبارك المروزي (١١٨ ـ ١٨١ هـ/ ٧٣٦ ـ ٧٩٧ م) الذي يعتبره السنيون بين الشخصيات المؤسّسة لاتجاههم. ويقال إنه أرسل الشعر السالف الذكر للفضيل بن عياض من رباط طرسوس إثر إحدى الغارات على البيزنطيين عام ١٧٠ هـ أو ١٧٧ هـ[٣٣].

---

(٢٩) سير أعلام النبلاء ٧/٢٦٩.

(٣٠) سير أعلام النبلاء ٧/٢٦٩. ويذكر الشيباني (أو السرخْسي) في شرح السِيَر الكبير ١/١٨٧ عن سفيان الثوري إنه لم يكن يرى فرضية الجهاد إلّا إذا هوجم المسلمون؛ فإنه يصبح فرضاً عليهم الدفاع عن أنفسهم وبلادهم تبعاً لقوله تعالى ﴿وقاتِلوا في سبيل اللّه الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا..﴾ (سورة البقرة/١٩٠). وانظر: Khadduri: Law of War and Peace, P. 36-37.

(٣١) أقدم مجموعةٍ بقيت في أحاديث الجهاد وآثاره؛ المجموعة المنسوبة لعبد اللّه المبارك المروزي (ـ ١٨١ هـ): كتاب الجهاد، تحقيق نزيه حمّاد، بيروت ١٣٩١ هـ/١٩٧١ م.

(٣٢) سير أعلام النبلاء ٨/٤٢١ ـ ٤٤٢، ودائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، مادة الفُضيل ابن عياض (م. سمث).

(٣٣) ديوان عبد اللّه بن المبارك (نشرة م.م. بهجت، المنصورة ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م) ص ٣٦ ـ ٣٨. ويذكر المترجمون له أنه توفّي بهيت عام ١٨١ هـ/ ٧٩٧ م عائداً من غزوةٍ شارك فيها في أرض الروم. وكان عمره آنذاك ٦٣ عاماً (كتاب الجهاد لابن المبارك، المقدمة ص ٤). ويقال =

وهناك إشاراتٌ أخرى في المصادر تُشْعِرُ بوجود اتجاهٍ مُعارضٍ لأيديولوجيا الجهاد السائدة لدى فقهاء مكة والمدينة في القرن الثاني الهجري. ويمكن بالعودة إلى بعض النصوص اعتبار الفقيه المشهور مالك بن أَنَس (- ١٧٩ هـ/ ٧٩٥ م) بين أولئك. فعندما سُئل مالك عن أيّهما الأفضل والأكثر أجراً: المُرابطة والدفاع أو الغزو داخل أرض العدوّ؛ قال إنه لا يدري! ويشرح تلميذه ابن وهب ذلك بالقول: كأنه لم يكن يرى الغزو في أرض العدوّ[٣٣أ]! . لكنّ الغموضَ الذي تُشْعِرُ به هذه العبارة حول موقف مالك؛ يزول خلال كلامٍ آخرَ في فصلٍ **بالمدوَّنة** لسحنون بعنوان: «في الجهاد مع هؤلاء الولاة»[٣٤]. فقد سُئل مالك عن الموقف في قضيةٍ محدَّدةٍ هي إقدام البيزنطيين على الإغارة مراراً داخل دار الإسلام في ناحية مرعش فأجاب بجواز مهاجمة العدوّ في مثل هذه الحالة مع أُمراء المسلمين (لا بأس بجهادهم - أو ما أرى به بأساً) وإن اقتضى الأمر دخول ديار العدوّ؛ ذلك أنّ عدم المشاركة في مثل هذه الحالة مُضِرّ بالمسلمين والإسلام. لكنه أصرّ دائماً على ضرورة دعوة العدوّ إلى الإسلام قبل الهجوم. وعندما قيل له: إنّ الغارة قد تكون مفاجئةً وليليةً! أصرّ على وجوب الدعوة حتى في هجمات الفجأة! ويعني هذا أنّ مفاجأة العدوّ لا تعود ممكنة[٣٥]. وفي فصلٍ آخر عن جواز دفع فرسان المسلمين لمزيدٍ من الجهد في القتال[٣٦] مقابل مبالغ مالية؛ يعلّل مالك عدم موافقته على ذلك بأنّ المقصود بالجهاد استحثاث الناس للإقبال على الإسلام: فكيف يجوز القيامُ بما من شأنه إعراضهم عن ذلك، ودفعهم للإمعان في الكفر والهلاك[٣٧]؟! . وإذا كان هذا موقف مالك من الحرب الهجومية في زمانه؛ فإنّ كتب الفقه المالكيّ لا تذكر شيئاً عن رأيه في

= إنه كان دائماً في الغزو والرباط (ص ٨). وتذكر مصادر متأخّرة أنّ الفُضيل بن عياض ندم على ما كان، واتّبع ما نصحه به عبد الله بن المبارك (سير أعلام النبلاء ٨/٤٤١)!

(٣٣أ) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص ٤ رقم ٥.

(٣٤) المدونة ٣/٥.

(٣٥) المدونة ٣/٢.

(٣٦) المدونة ٣/٣١ - ٣٢.

(٣٧) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص ١٩٤ - ١٩٥، M. Khadduri: The Islamic Law of Nations, P. 57-58.

عصر الفتوحات أيام الراشدين. فلا ندري هل كان مالك يرى في تلك الحقبة الأولى حقبةً مثاليةً لا تنطبق عليها شروط زمانه، أم أنه لم يكن يرى فائدةً من الحديث عنها بعد مضي قرنٍ ونيّفٍ عليها. لكنّ الشذرات الواردة عنه تُشْعِرُ بأنه كان يرى في الإسلام دين الهدى والحق، الذي اختاره الله سبحانه لعباده، وأنّ الإسلام من أجل ذلك يمكن أن يُكتب له الظهور والغَلَبة بالدعوة والموعظة الحسنة ودونما حاجةٍ لاستخدام القوة.

بيد أنّ هناك بعض التأملات بشأن عصر الفتوحات الأولى وما كان فيه. تلك التأمُّلات تُشير إليها حكايةٌ تُذكَرُ مرتبطةً بالحديث المشهور المنسوب للنبي، والذي يقول فيه: أُمرتُ أن أُقاتل الناسَ حتّى يقولوا لا إله إلّا اللّه. فإذا قالوها عصموا مني دِماءَهم وأموالهم إلّا بحقّها وحسابُهم على اللّه. فعندما توفّي رسولُ اللّه وخَلَفه أبو بكر في قيادة جماعة المسلمين؛ ما عادت كثيرٌ من القبائل العربية ترى ضرورةً لدفع الزكاة التي كانت تدفعُها للرسول، لخليفته أبي بكر - فصمّم الخليفة الأول على قتالهم. عندها قال له صاحبُهُ عمر بن الخطّاب: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله: أُمرتُ أن أُقاتل الناسَ حتى يقولوا لا إله إلّا اللّه.. الخ. عندها أجابه أبو بكر: واللّه لأقاتلنّ مَنْ فرَّقَ بين الصلاة والزكاة! وكانت إجابةُ عمر المسلَّمة بما قُدِّر وكان: لقد شرح اللّه صدر أبي بكرٍ للجهاد[٣٨]. وهكذا فإنّ ذلك التوتّر الحادث بين الدعوة الدينية، وأداة القوة السياسية؛ ينحلُّ بالإشارة إلى إرادة الله وقَدَرِه. ومن أوساط تلك القبائل البَدَوية، التي رفضت دفع الزكاة لأبي بكر، وصلنا بيتان من الشعر يوضّحان رؤية القبائل «المرتدّة» لأبي بكرٍ وعهده بالمدينة بعد وفاة الرسول[٣٩]:

أطعْنا رسولَ اللّه ما كان بيننا ... فيا لعبادِ اللّه ما لأبي بكرِ
أيُورثُها بكراً إذا مات بعده ... وتلك لَعَمْرُ واللّه قاصمةُ الظهرِ

(٣٨) الطبري ١/١٨٧٣ وما بعدها، ومشيخة ابن جماعة، ص ٥٥٩. ويذكر ابن تيمية في **السياسة الشرعية**، ص ١١٥ - ١١٦ الخلاف الذي دار بين الصحابة حول قتال المرتدّين. ثم ما لبثوا أن وافقوا على رأي أبي بكرٍ لصحّته. وانظر الملاحظة رقم ٢٣.

(٣٩) الطبري ١/١٨٧٥ - ١٨٧٦.

ومع ذلك فإنّ القبائل اندفعت أيام عمر لتنضم إلى جنود الفتوحات في عصر الراشدين الفاتحين. ويبدو أنّ أيديولوجيا الفتح والجهاد الناجمة عن زخم تلك الفتوحات لم تتعرض للتأمل والنقد إلّا بعد أن كانت الفتوحات ذاتها قد صارت تاريخاً من التاريخ. والأمْرُ المُستغرَبُ في هذا الصدد أننا لم نستطع أن نجد دليلاً على معارضةٍ لأيديولوجيا الدولة في الجهاد إلّا في المدينة المنورة ومكة المكرَّمة. أمّا الأمصار العربية والإسلامية الأُخرى مثل البصرة والكوفة ودمشق؛ تلك التي صيغت فيها المذاهب الفقهية؛ فإننا لا نجدُ معارضةً مشابهةً أو آراء مخالفة.

وعندنا مَثَلُ عبد الرزاق الصنعاني (- ٢١١ هـ/ ٨٢٦ م)، الذي يُعتبر بين أتباع الاتّجاه المكي/المدني (= الحجازي) في الآثار والفقه نظراً لشيوخه الذين أخذ عنهم العلم من هناك. عبد الرزاق هذا يذكر مزيداً من الأسماء لمعارضين حجازيين: سعيد بن المسيِّب (١٥ - ٩٤ هـ/٦٣٦ - ٧١٢ م)[٤٠]، وعطاء بن أبي رباح (حوالي ٢٦ - ١١٤ هـ/ ٦٤٦ - ٧٣٢ م) تلميذه[٤١]، وعمر بن دينار (حوالي ٥٤ - ١٢٧ هـ/ ٦٦٥ - ٧٧٤ م)[٤٢]، وابن جُريج (٨٠ - ١٥٠ هـ/ ٦٩٩ - ٧٦٧ م)[٤٣]. وتقوم بين هؤلاء الأربعة علاقات مشيخةٍ وتلْمذةٍ. وهم من كبار فقهاء الحجاز ومحدِّثيه. يذكر ابن جُريج أنه سأل شيخه عطاء بن أبي رباح عن الجهاد، وهل هو فريضة؟ وأجابه عطاء وعمرو بن دينار بما معناه إنهما لا يعرفان عن تلك الفرضية شيئاً[٤٤]! أمّا سعيد بن المسيِّب، الذي كان يقول عن نفسه إنه يعرفُ سنة النبي أكثر مما يعرفُها بعض الصّحابة؛ فلم يكن يعتبر الجهاد فرضاً، ويرى الاكتفاء بالرباط والمُحارسة[٤٥]. ويذكر عبد الكريم الجَزَري

(٤٠) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء ٤/٢١٧ - ٢٤٦ رقم ٨٨؛ وفقه سعيد بن المسيّب (بغداد ١٩٧٤)، المقدّمة.

(٤١) فقه سعيد بن المسيّب ١/٧٨. وقارن سير أعلام النبلاء ٥/٧٨ - ٨٨ رقم ٢٩.

(٤٢) قارن بترجمته في سير أعلام النبلاء ٥/٣٠٠ - ٣٠٧ رقم ١٤٤، وابن سمرة الجعدي: طبقات فقهاء اليمن، ص ٥٩ - ٦٠.

(٤٣) قارن عنه سير أعلام النبلاء ٦/٣٢٥ - ٣٣٦ رقم ١٣٨.

(٤٤) المصنَّف لعبد الرزاق الصنعاني ٥/١٧١ رقم ٩٢٧١.

(٤٥) المصنَّف ٥/١٧١ - ١٧٢ رقم ٩٢٧٢.

عن ابن جُريج حديثاً يرفعه إلى النبيّ يعتذر إليه فيه رجلٌ عن القتال بأنه جبان! فيقول له: عليك بالحجّ والعمرة[٤٦]!

ويبدو أنّ هذا الرفض لم يكن رفضاً للفكرة ذاتها بقدر ما كان رفضاً لأيديولوجيا الدولة فيما يتصل بالقتال. فقد كان فقهاءُ الحجاز يشكّون في شرعية الأمويين والعباسيين، فيُصدرون تلك الفتاوى التي تعني المعارضة والعصيان المدني. ويقال إنّ سعيد بن المسيّب طبّق تلك السلبية اللاعنفية أيام بني مروان. أمّا مالك بن أَنَس وسفيان الثوري ففعلا الشيء نفسه أيّام العباسيّين[٤٧]. وقد توصَّل الفقهاء السنيون فيما بعد إلى حلٍّ لهذه المُعْضِلة بفصل قضية الجهاد عن مسألة الشرعية فقالوا: الجهاد مع كلِّ أميرٍ عادلاً كان أو جائراً[٤٨].

* * *

شهد القرن الثالث عشر الميلادي نزول كارثةٍ هائلةٍ بدولة الخلافة الإسلامية: الهجمة المغولية. وعندما فشل المغول في المرة الأولى في الاستيلاء على بغداد، تجدد الأمل لدى المسلمين في تحقق الوعد القرآني بالإظهار: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليُظهره على الدين كلّه ولو كره

---

(٤٦) المصنَّف ٥/١٧١ ـ ١٧٢ رقم ٩٢٧٣ ـ ٩٢٧٤.

(٤٧) الفهرست لابن النديم (نشرة تجدد)، ص ٢٥١، وفقه سعيد بن المسيّب ١/٨٥ ـ ١٠٠، وعبد الحليم محمود: سفيان الثوري، ص ٣٢ ـ ٣٤، ودائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، مادة مالك بن أَنَس (شاخت).

(٤٨) طبقات الحنابلة لأبن ابي يعلى (القاهرة ١٩٥٢) ١/٢٤ ـ ٣١، والمصنف لعبد الرزاق الصنعاني ٥/٢٧٩ رقم ٩٦١١، والفرق بين الفرق للبغدادي (بيروت، ١٩٧٣)، ص ١٢٨، والتنبيه والردّ للمَلَطي (نشرة الكوثري)، ص ٧٦، وعقيدة ابن بطّة العُكْبَري (نشرة هنري لاووست، ١٩٥٨)، ص ١٥ (المقدمة). ويرى مجيد خدّوري في هذا التطور رأياً آخر إذ يقسمه إلى مرحلتين؛ مرحلة ما قبل الشافعي ـ وكان السائد فيها القول بالقتال عند التعرض للعدوان؛ ومرحلة ما بعد الشافعي ـ وصار السائد فيها أنّ علة مشروعية الجهاد الكفر؛ قارن M. Khadduri: The Islamic Law of Nations, P. 57-58.

والواقع أنّ أئمة المذاهب ما عدا الشافعي يرون أنّ علة مشروعية الجهاد العدوان أو خوفُه ـ بينما يرى الشافعي العلّة في الكفر ـ ولكلٍّ أدلتُهُ. لكن لم تكن لهذين الرأيين نتائجُ عمليةٌ في دعم أيديولوجيا الجهاد أو معارضتها.

المشركون﴾. (سورة التوبة/ ٣٣ ـ ٣٤)[٤٩]. لكنّ المغول استطاعوا في الحصار الثاني لعاصمة الخلافة عام ١٢٥٨ م أن يستولوا عليها، وأن يؤسّسوا دولةً لهم على أرض الإسلام. ونجت كلٌّ من الشام ومصر من أهوال الغزو والتدمير بالانتصار على جيش مغوليٍّ في عين جالوت على مقربةٍ من غزة عام ١٢٦٠ م فتأسّست دولةٌ إسلاميةٌ فِيهما حلّت محلّ بغداد. لكنّ انتصار عين جالوت لم يُزل الخطر المغوليّ الذي ظلّ ماثلاً يتربّص بما بقي من دار الإسلام. وهكذا كان لا بدّ أن تعود لأيديولوجيا الجهاد المستمرّ حيويتها في دولة المماليك الجديدة التي هبّت للدفاع عمّا تبقّى من دار الإسلام، ومحاولة استنقاذ ما استولى عليه المغول. ومضى ستون عاماً بين سقوط بغداد وتوقيع معاهدة الصلح بين الإيلخانيين والمماليك كانت فيها أيديولوجيا الجهاد ملازمةً للسلطة المملوكية[٥٠]. وتحكي قصةُ حُلُم بَيبرس السلطان المملوكي المشهور فكرة المماليك عن أنفسهم، وصورتهم عن دورهم في دار الإسلام. فقد رأى بيبرس النبيّ محمداً في منامه فسلّمه سيفاً. ووصل للسلطة خلال الأسبوع الذي رأى فيه الحُلُم. فلمّا جاء إلى دمشق عام ٦٧٦ هـ رأى النبيّ مرةً أخرى في المنام فقال له: أَعطني السيفَ الذي ائتمنتُكَ عليه! فأخذه منه وسلّمه إلى المملوك قلاوون الألفي. فعرف بيبرس أنه سيموت، وستنتقل السلطة إلى قلاوون الألفي. فكان ذلك[٥١]! ولم يكتف **قلاوون** إبّان سلطنته بمكافحة المغول، بل حرّر أيضاً السواحل الشامية من بقايا الصليبيين. وتلقّب **بسيف الدين** ـ متّبعاً في ذلك تقليداً إسلامياً عريقاً. إذ كان لقبُ صاحب النبي، وبطل اليرموك، خالد بن الوليد: **سيف الله**. والسيفُ أيضاً رمزٌ من رموز نبوة النبيّ إذ يُنْسَبُ إليه قوله: بُعثْتُ بالسيف بين يدي الساعة. ويرمُزُ ذلك إلى جهاده من أجل الدين الحقّ[٥٢].

---

(٤٩) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٢٤١/٨.

(٥٠) كنز الدرر لأبن الدواداري، القاهرة ١٩٦٠، ٣١٢/٩ ـ ٣١٣؛ والمقريزي: السلوك ٢٤٥/١/٢ ـ ٢٤٦

(٥١) رشيد الدين: جامع التواريخ، باكو، ص ١٤٦.

(٥٢) «بُعثتُ بالسيف بين يدي الساعة»؛ قارن به عند ابن المبارك في كتاب الجهاد، ص ٨٩ ـ ٩٠ رقم ١٠٥، وشرح السير الكبير للسرخسي ١٦/١ رقم ١٠، والمبسوط ٣/١٠. وقد شرح ابن =

أمّا **الأشرف** خليل بن قلاوون فقد أكمل عملية طرد الصليبيين من سواحل الشام بالاستيلاء على عكّا آخِر مواطن سيطرتهم هناك عام ١٢٩١ م. ولـه كتب الفقيه الشافعي الشهير بدر الدين ابن جماعة (٦٣٩ - ٧٣٣ هـ/ ١٢٤١ - ١٣٣٣ م) رسالةً في **فضل الجهاد**. وتتضمن الرسالة فصلاً «فيما للسلطان وعليه» يأتي في المادة السابعة منه قوله: «إقامة فرض الجهاد بنفسه أو بجيوشه وسراياه وبعوثه. وأقل ما يجبُ في كلّ سنةٍ مرةً إذا كان بالمسلمين قوة. فإنْ دعت الحاجة إلى أكثر منها وجب بقدر الحاجة. ولا يجوز أن تُخلى سنةٌ من الجهاد إلّا لعُذْرٍ؛ من ضعف المسلمين ونحوه. ومن ذلك استنقاذ ما استولى عليه المشركون من البلاد، ومن أسرى المسلمين عند إحكام ذلك والقدرة عليه. ويبدأ بقتال مَنْ يليه من الكفار ما لم يقصدْهُ إلا بعد (إقرأ: الأَبْعَد) قتله (إقرأ: قبله)»[٥٣].

وفي عام ١٢٩٥ م دخلت الدولة الإيلخانية الإسلامَ على المذهب السني. لكنّ الحربَ استمرت بين الدولتين: المملوكية والإيلخانية. وكما تتابعت الهجمات العسكرية من الطرفين، استمرت الحربُ الكلامية الأيديولوجية يقودُها كبار فقهاء ومثقّفي المعسكرين. فحوالي العام ١٣٠٠ م أرسل الفقيه الحنبليّ الكبير ابن تيمية رسالةً إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون، يؤكد فيها على ما سبق لابن جماعة أن ذكره من ضرورة الغزو مرةً في العام على الأقلّ. وعلى كلّ مسلمٍ أن يغزو بنفسه أو يدعم الجهاد بتجهيز الغُزاة بالمال والعُدَّة والسلاح. أمّا أولئك الذين لا يفعلون هذا أو ذاك فإنّ النار مثواهم وبئس المصير[٥٤]. وبعد سنواتٍ يكتب ابن تيمية للسلطان الناصر كتاباً في قواعد السلطة في الإسلام باسم: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**[٥٥] يخصّص فيه فَصْلاً

= رجب الحديث في رسالةٍ خاصّةٍ باسم **الإذاعة**، نشرة حامد الفقي، القاهرة حوالي ١٩٨٠؛ في: دفائن الكنوز.

(٥٣) ابن جماعة: مختصر في فضل الجهاد، ص ١٠٧.

(٥٤) ابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك الناصر، ص ١٣.

(٥٥) يرجّح H. Laoust استناداً إلى ملاحظةٍ عند ابن كثير ان يكون ابن تيمية قد كتب ذلك بين العامين ٧٠٩ و٧١٢ هـ/١٣٠٩ - ١٣١٢ م؛ قارن:
H. Laoust; Le Traité de droit public d'Ibn Taymiyya, p. XXVII.

للكلام على الجهاد. وفي الحقّ أنّ الصورة التي يعرضُها ابن تيمية لأيديولوجيا الجهاد تتناغَمُ وما يصوِّرُ به بعض الغربيين الإسلام: «.. صورة الدين العسكري المتعصّب، صورة العربي المُحارب الذي يندفعُ على جواده من الصحراء، مستلاً الحُسام بإحدى يديه، وبالأُخرى القرآن. ولا يدع لضحيته غير أحد الخيارين..»[٥٦]. يقول ابن تيمية في فصله عن «جهاد الكفّار» من كتابه «السياسة الشرعية»[٥٧]: «كُلُّ مَنْ بلغته دعوة رسول الله ﷺ إلى دين اللّه الذي بعثه به فلم يستجب له فإنه يجبُ قتالُهُ ﴿حتى لا تكونَ فتنةٌ ويكونَ الدين كُلُّه لله﴾ (سورة الأنفال/ ٣٩). وكان اللّه لمّا بعث نبيّه، وأمره بدعوة الخَلْق إلى دينه، لم يأذن له في قتل أحدٍ على ذلك ولا قتاله حتّى هاجر إلى المدينة، فأذن له وللمسلمين بقوله تعالى: ﴿أُذِنَ للذين يُقاتَلون بأنهم ظُلموا وإنّ الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرِجوا من ديارهم بغير حقٍّ إلّا أن يقولوا ربُّنا اللّه ولولا دَفْعُ اللّهِ الناس بعضهم ببعض لَهُدِّمتْ صوامعُ وبيع وصلواتٌ ومساجدُ يُذْكَرُ فيها اسمُ اللّه كثيراً. ولينصُرنَّ اللّهُ مَنْ ينصرُه إنّ اللّه لَقويٌّ عزيز. الذين إنْ مكّنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتَوا الزكاة وأَمروا بالمعروف ونَهَوا عن المنكر. ولله عاقبةُ الأُمور﴾ (سورة الحج ٣٩، ٤٠، ٤١). ثم إنه بعد ذلك أوجب عليهم القتال بقوله تعالى: ﴿كُتب عليكم القتال...﴾ (البقرة/ ٢١٦). وأكّد الإيجابَ، وعَظّم أمر الجهاد.. وذمّ التاركين له، ووصفهم بالنِفاق ومرض القلوب... ولهذا كان (الجهاد) أفضل ما تطوَّع به الإنسان، وكان باتفاق العلماء أفضل من الحجّ والعُمْرة، ومن صلاة التطوع وصوم التطوع، كما دَلّ عليه الكتاب والسُنّة... وفي **الصحيحين** أنّ رجلاً قال: يا رسول اللّه! أخبرني بشيءٍ يعدل الجهاد في سبيل اللّه! قال: لا تستطيع! قال: أخبرْني! قال: هل تستطيع إذا خرج المجاهدُ أن تصومَ ولا تُفطر، وتقومَ ولا تَفتُر؟! قال: لا!

---

(٥٦) B. Lewis: Die Juden in der islamischen Welt. Ed. C. Beck, München 1987, S. 13.

وقد ناقش هذه التصورات الجديدة للإسلام كتّابٌ مسلمون مُحْدَثون أيضاً؛ قارن بأبي الأعلى المودودي: الجهاد في سبيل الله (القاهرة، ١٩٧٧)، ص ١٧ ـ ١٨.

(٥٧) السياسة الشرعية لابن تيمية، ص ١٠٩ ـ ١١٣.

قال: فذلك الذي يَعْدِلُ الجهاد! . . . فإنّ نفع الجهاد عامٌّ لفاعله ولغيره في الدنيا والآخِرة، ومشتملٌ على جميع أنواع العبادات الباطنة والظاهرة. فإنه مشتملٌ من محبة اللّه تعالى والإخْلاص له، والتوكُّل عليه، ويسلم النفس والمال له، والصبر والزهد، وذكْرُ اللّه، وسائر أنواع الأعمال، على ما لا يشتمل عليه عملٌ آخر. والقائم به من الشخص والأمة بين إحدى الحُسنيين دائماً إمّا النصر والظَفَر، وإمّا الشهادة والجنة. . ».

والواقع أن فصل ابن تيمية هذا في الجهاد من نتاج المرحلة التاريخية التي كان المسلمون، وكانت الدولة المملوكية تمرّ بها في صراعها مع المغول وقبل ذلك مع الصليبيين. فخطة المغول لاكتساح العالم لم تكن قد فشلت بعد. وعلينا أن لا ننسى أنّ الإمبراطورية المغولية كانت وقتها تمتدّ بين الفرات والصين، وأنه لم ينقذ ما تبقّى من دار الإسلام من هول المغول غير الانقسام الداخلي الذي أصاب النخبة المغولية الحاكمة إبّان ذلك الوقت.

* * *

على أثر نداءات ابن تيمية للجهاد، ظهر صوتٌ مختلفٌ غير منتظَرٍ من المعسكر المعادي هو صوتُ الوزير رشيد الدين، وزير الدولة الإيلخانية (٦٤٧ - ٧١٨ هـ/ ١٢٤٩ - ١٣١٨ م). وكان رشيد قد تولّى منصب الوزارة في دولة الإيلخانيين بإيران بعد سنواتٍ قليلةٍ من تحول الإيلخانيين إلى الإسلام عام ١٢٩٥ م، وظلّ في منصبه حتى مقتله عام ١٣١٨ م. وما كان رشيد الدين سياسياً عادياً؛ بل مارس العمل الثقافيّ الواسع إلى جانب مهامّه السياسية. إذ كتب بتكليفٍ من الأُسرة الحاكمة تاريخاً عالمياً وضع في القلب منه تاريخ المغول. ثم إنه خلَّفَ أعمالاً كلامية فلسفيةً ذات طابع إصلاحي[٥٨] - حاول فيها سلوك طريقٍ وسطٍ لحلّ الخلافات والمشكلات بين الاتجاهات والفِرَق في

(٥٨) لمجموعة رشيد الدين هذه مخطوطاتٌ عدةٌ في مكتبات العالم؛ قارن:
J. Van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten. Wiesbaden 1981.
وقد رجعتُ في هذه الدراسة الى مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس رقم ٢٣٢٤.

مجال الثقافة الإسلامية. وفيما يتصل بأيديولوجيا الجهاد؛ فإنّ رشيد الدين حاول أن يفصلَ بينها وبين الدين الإسلاميّ. إذ حسب رأْيه فإنّ تلك الأيديولوجيا تُسيءُ إلى رؤية الإسلام لدى الآخرين، كما تُسيءُ إلى رسالة النبيّ باعتبارها رحمةً للعالَمين، وتضعُ الذات الإلهية في موضِع الذبّاح للبشرية.

يناقش رشيد الدين موضوعَ **الجهاد** انطلاقاً من فهمٍ جديد لقوله تعالى: ﴿إذا جاء نصر اللّه والفتح، ورأيتَ الناس يدخلونَ في دين اللّه أفواجاً. فسبِّح بحمد ربِّك وآستغفرهُ إنه كان توّابا﴾[٥٩]. ويُتابعُ رشيد الدين قائلاً إنه بحمد اللّه فإنّ وعد اللّه سبحانه وبشارته تتحقّق تلك الأيّام بإقبال المغول (= التُرك) على الإسلام من خلال عطف اللّه لقلب الإيلخان باتجاه الإسلام، بحيث سارع المغول إلى الدين الجديد زُرافاتٍ ووحداناً[٦٠]. وبذلك يتحقق أيضاً وعد اللّه لرسوله وللمؤمنين بأنّ دينه سيظهر على كلّ الأديان[٦١]. ثم يدعو رشيد الدين أتباع الديانات الكتابية الأُخرى من اليهود والنصارى لاحتذاء مثَل المغول بترك دياناتهم القديمة، والدخول في الإسلام[٦٢]. أمّا أنّ الإسلام هو الدين الحقّ، وآخِر وحْيٍ لله فَيُثبتُهُ القرآن الكريم، وتاريخ الإسلام العريق. وأولئك الذين يصرّون على موقفهم بعد البيان الواضح، والحُجّة القاهرة، لا يجدون تعليلاً غير التقليد والعناد. ولن يحظوا بقَبول أحدٍ في مجتمعاتهم أو اقتناعه[٦٣].

والحقُّ أنّ رفض رشيد الدين لأيديولوجيا الجهاد له عدةُ أوجُه. فهو يحوِّلُ الموقف الأخلاقيّ لخصومه الدينيين إلى موقفٍ إسلاميٍّ يتبنّاه هو. وبذلك يُسقِطُ رشيد الدين العُزْلة. لكنه عندما يفعلُ ذلك يؤسِّسُ موقفه على إسقاطٍ لأيديولوجيا الجهاد القائمة على رؤيةٍ فقهيةٍ تستندُ إلى مبدأ النَسْخ في القرآن. وبذلك ينفسحُ المجالُ لتفسيرٍ جديدٍ للوحْي الإلهيّ يفتح الباب للإصلاح،

---

(٥٩) المجموعة الرشيدية؛ كتاب التوضيحات، ق ١١٠ ب، س ٩ (مخطوطة باريس، رقم ٢٣٢٤).

(٦٠) المصدر السابق، ق ١١٠ ب، س ٩ ـ ١٠.

(٦١) المصدر السابق، ق ١١٠ ب، س ٨.

(٦٢) المصدر السابق، ق ١١٠ ب.

(٦٣) المصدر السابق، ق ١٠٧ أ، س ٩؛ ق ١٠٩ ب، س ٥.

فتتضاءلُ في ظلّ العملية الجديدة الاختلافاتُ الكلاميةُ التي قسّمت المسلمين، ويتحسّن الجوّ الاجتماعيُّ الداخليّ. لكنْ علينا أن لا ننسى صرخات ابن تيمية ضدّ الكفّار والمشركين، وأنّ ابن تيمية والمماليك بالقاهرة كانوا ما يزالون يعتبرون الإيلخانيين المسلمين الجُدُد كفاراً. ولذا فإنَّ أيّ حربٍ تنشبُ بينهم وبين المغول سيخرجون منها باعتبارهم الطَرَف المُحِقّ. وبذلك تُعتبر رؤيةُ رشيد الدين رداً على هذه الدعوى؛ إذ يرى رشيد الدين أنّ أيديولوجيا مجاهدة المغول التي يتبنّاها ابن تيمية تعبيرٌ عن رفضه لإرادة اللّه، وليست فريضةً إسلامية. وقد انتقم ابن تيمية من رشيد الدين لرفضه النسْخَ في القرآن باتّهامه بالزندقة(٦٤).

يشرح رشيد الدين أسباب ذَهابه إلى إنكار النسْخ في القرآن فيقول إنّ أعداء الإسلام يسْخرون من مبدأ النَسْخ هذا الذي ذهب إليه جمهور الفقهاء. إنهم يقولون: ماذا يدفع اللّه إلى تشريع أحكامٍ ثم إلغائها أو رفْعها؟ هل حدث ذلك من أجل مصلحة البشر؟ وكيف تكونُ صورةُ ذلك الشارع الذي يغيّر رأْيه باستمرار؟! فلو كانت ايديولوجيا النسْخ صحيحة أو مسوّغة لكان ينبغي أن تتمّ عَبْر مراحل تاريخية طويلة يبرّرها تغيّر الظروف والأحوال. أمّا النَسْخ القرآنيُّ المُدّعى فليس فيه اعتبارٌ لذلك؛ إذ يتمّ النَسْخ والرفع للحكم بعد نزول الأَمْر مباشرةً أو عبر زمنٍ قصير. ويتابع رشيد الدين أنه يرى أنّ اللّه سبحانه لا يندم على حكمٍ أصدره أو فعلٍ أمَرَ به، وأحكامه ثابتةٌ لا تبديل فيها ولا تحويل. وهذا ما يجعلنا نتمسّك بديننا. بخلاف ما كان ويكون في الأديان الأُخرى من تعديلٍ وتبديلٍ بأيدي البشر(٦٥).

وبرفض مبدأ النسخ في القرآن تتخذ كُلُّ آيةٍ تتضمّن حكماً معنىً خاصاً ومحدَّداً في السياق الزماني والمكاني والنصّي ـ كما يقول رشيد الدين. ومبدأ التخصيص هذا يجعلُ من التعميمات الفقهية للنصوص مسألةً غير صحيحة. ومعروفٌ أنّ أيديولوجيا الجهاد تقوم على تلك التعميمات. ويعتقد رشيد الدين

---

(٦٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى الكبرى م ٢٨/ ص ٥٢٦.

(٦٥) رشيد الدين: المجموعة الرشيدية، كتاب التوضيحات، ق ١٠٧ أ، س ٢٨؛ ق ١٠٧ ب، س ١.

أنه بذلك تُشْرقُ صورةُ الإسلام الصحيحة، ويعودُ النبيّ محمدٌ كما كان مبشّراً ومنذراً. أمّا أيديولوجيا السيف فينالها التخصيص، ويحدّ من فعاليتها. فمن المعروف تاريخياً ـ كما يقول رشيد الدين ـ أنه حتى بعد نزول الآيات المسمّاة بآيات السيف، ظلّ رسول اللّه يدعو إلى دين اللّه بالحُسْنى والموعظة الحَسَنة، ويعدُ العائدين والتائبين بالمغفرة والأجر، دون أن يتهددهم بالبوار والحرب. أمّا آياتُ السيف فظلّت وظيفتُها الإنذار، وإيضاح عواقب الإصرار على الكفر والعدوان ومعصية الرسول. فاللّه سبحانه يحذّر ويُنذر ليُعْذِرَ قبل الإقدام على القتال والمعاقبة. ولو كان الأمر كما تُصوّرُهُ أيديولوجيا الجهاد لما زوّد الله أنبياءه بالمعجزات من أجل الإقناع، ولأرسلهم بالسيف لإكراه الناس على اتّباع الطريق الحقّ؛ بينما يقول تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ (سورة البقرة/ ٢٥٦). والمعروف أيضاً ـ يتابع رشيد الدين ـ أنّ عرب الجزيرة كانوا في كثرتهم الساحقة من الوثنيين. فلو كان الأمر بقتل الكفرة والمشركين عاماً لكان على الرسول أن يقتلهم جميعاً، لكنه لم يفعل ذلك وقد أقبلوا على الإسلام مختارين مقتنعين، وفعل ذلك بعد وفاة رسول اللّه آلافٌ مؤلّفةٌ من البشر. فكيف نُغمض أعيننا عن هذه الحقائق كلّها، ونتجاهل أكثر الآيات القرآنية، ونُفْرد آيةً واحدةً بالاعتبار والاتّباع؟! إنّ ذلك يعني من جهةٍ ثانيةٍ تجاهُل الكرامة الإنسانية، وحقّ البشر في الحياة الحُرّة الكريمة التي كرّمها اللّه سبحانه واعتبرها وهو الخالقُ القادر العادل. إنّ الذين يتجاهلون مجموع القرآن، ولا يعتبرون غير آيات السيف يحوّلون الإسلامَ إلى ذبّاحٍ للبشر ضدّ إرادة اللّه ودينه(٦٦).

* * *

وسقطت محاولة رشيد الدين الإصلاحية في قاع النسيان بمجرد مقتله عام ١٣١٨ م رغم أنّ ما يزيد على مائة متكلّمٍ وفقيهٍ وافقوا عليها، وقرّظوها بتوقيعاتٍ طنّانة مطوّلة(٦٧). وهكذا فإنّ محاولته لم تتحول إلى منطلقٍ أو تقليد.

---

(٦٦) المصدر السابق، ق ١٠١ ب، س ٢٣؛ ق ١٠٢ أ، س ١٤.

(٦٧) تظهر توقيعاتهم وتقريظاتهم لعملٍ رشيد الدين في بداية المجموعة الرشيدية. وانظر عن هؤلاء الموقّعين مع محاولةٍ للتعريف بكلٍّ منهم: J. Van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten (Wiesbaden 1981), S. 22-28.

لكنّ القرن التاسع عشر بالهند شهد بين مسلميها محاولاتٍ وأفكاراً مُشابهة في وقتٍ كان فيه الاستعمار البريطاني يثبت أقدامه، ويضرب آخِر جهود المسلمين هناك للصمود والمقاومة. ولذا يمكن القول إنّ تلك الأفكار السلمية ظهرت بين المسلمين هناك تحت الوطأة القاسية للاستعمار البريطاني؛ وبخاصةٍ بعد تمرد العام ١٨٥٧ م على بريطانيا، والذي استطاعت ضربه وهزيمته. فقد توصّل مفكّرون مسلمون هنود إلى قناعةٍ مؤداها أنّ جماهير الإسلام بالهند ليست في موقفٍ يمكّنها من التصدّي للاستعمار البريطاني بوجوهه العسكرية والسياسية والتبشيرية. فبدلاً من المواجهة الخاسرة سَلَفاً يجب الانصرافُ لتجاوُز الهُوّة الحضارية والتكنولوجية التي تفصل بين المسلمين والغرب. ولا يمكن التوصُّلُ لذلك إلّا بإقامة تعاوُنٍ من نوعٍ ما مع المستعمِرين بدلاً من مواجهتهم بايديولوجيا الجهاد. فاتجه بعضُ مثقفي المسلمين بالهند انطلاقاً من تلك الإدراكات والأفكار لإعلان عدم شرعية **الجهاد** ضد البريطانيين. وكانت تلك العملية في أحد وجوهها محاولةً للإعلاء من صورة الإسلام والنبيّ برفض الصورة التقليدية للإسلام وأيديولوجيا الجهاد فيه. وبدا في الظاهر أنّ السلطة المستعمِرة بالهند تشجّع الاتجاهات الجديدة لدى المسلمين هناك بالإقبال على إدخال بعضهم في إداراتها(٦٨).

وما كان اتجاه الإذعان والمسالمة هذا عاماً، كما أنه لم يستمرّ طويلاً. فقد شهد الجيلُ التالي ظهور أصواتٍ مُغايرةٍ تماماً. قال هؤلاء إنه ليس بوسع العاقل إلّا أن يبتسم لسذاجة الجيل السابق، وخضوعه لدعاوى المستعمِرين، ومبشّريهم

---

(٦٨) Rudolph Peters: Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History, P. 124-127 ff; W.W. Hunter: Our Indian Musulmans, Are they bound in conscience to rebel against the Queen? London 1871.

ويعرض **هانتر** في الباب الرابع من كتابه (الذي أُعيد طبعه بنيودلهي ١٩٦٩) شكوى المسلمين من أنّ حكومة الهند البريطانية تريد تدميرهم تماماً. وهدف **هانتر** من وراء كتابه إنذار البريطانيين من بني قومه أنّ سياساتهم ضد المسلمين ستقضي على مكانة المعتدلين بينهم، وتضعهم جميعاً في يد الراديكاليين من أنصار الجهاد؛ وقارن:

Aziz Ahmad: Islamic Modernism in India and Pakistan, P. 33-34, 125, 126-128.

الذين ضغطوا من أجل تكريه الناس بالإسلام، وإخراجهم عليه أو تطويعهم وتطويع صورته لصالحهم. فقد صوّروا الإسلام التقليدي بصورة الدين العدواني والمتعطّش للدم، في الوقت الذي كانوا فيه هم العدوانيين الذين أقبلوا على احتلال عالم الإسلام، ونهب ثرواته، واستعباد أهله. يقول أبو الأعلى المودودي في رسالته[٦٩]: **الجهاد في سبيل الله** بعد أن عرض لصورة المبشّرين والمستعمرين عن الإسلام باعتباره دينَ العنف والعدوان: «والعجب كلّ العجب، أنّ الذين عملوا هذه الصورة وقاموا بما كان لهم من حظّ موفور في إبرازها وعرضها على الأنظار، هم الذين مضت عليهم قرونٌ وأجيالٌ يتقاتلون ويتناحرون فيما بينهم إرضاءً لشهواتهم الدنيئة وإطفاءً لأوار مطامعهم الأشعبية. وتلك هي حربهم الملعونة غير المقدّسة على الأمم المستضعَفة في مشارق الأرض ومغاربها، وجاسوا خلال ديارهم يبحثون عن أسواقٍ لبضائعهم وأراضٍ لمستعمراتهم التي يريدون أن يستعمروها ويستبدوا بمنابع ثروتها دون أصحابها الشرعيين. ويفتشون عن المناجم، وعن المعادن، وعمّا تغلّه أرض اللّه الواسعة من الحاصلات التي يمكن أن تكون غذاءً لبطون مصانعهم ومعاملهم. يبحثون عن كلّ ذلك وقلوبهم كلّها جشعٌ وشرهٌ إلى المال والجاه، وبين أيديهم الدبابات المدجّجة، وفوق رؤوسهم الطائراتُ المحلّقة في جوّ السماء، ووراء ظهورهم مئات الألوف من العساكر المدرّبة يقطعون على البلاد سُبُلَ رزقها، وعلى أهاليها الوادعين طريقهم إلى الحياة الكريمة؛ يريدون بذلك أن يهيئوا وقوداً لنيران مطامعهم الفاحشة التي لا تزيدها الأيام إلّا التهاباً واضطراماً. فلم تكن حروبهم «في سبيل اللّه»، وإنما كانت في سبيل شهواتهم الدنيئة وأهوائهم الذميمة ومطامعهم الأشعبية... هذه هي حال الذين يصموننا بالغزو والقتال.

---

(٦٩) كتب المودودي رسالته الأولى في الجهاد سنة ١٣٤٧ هـ/ ١٩٢٨ م رداً على اتهامات دوائر هندوسية حول غاندي للإسلام بأنه انتشر بالسيف. ثم جاءت رسالته الثانية في الموضوع عام ١٩٣٩ م بعنوان: الجهاد في سبيل اللّه. وهذه هي الرسالة التي استعملناها هنا في نشرة لها مع رسالتين في الموضوع نفسه لحسن البنا وسيّد قطب (القاهرة، ١٩٧٧). وانظر عن أبي الأعلى المودودي، وتطورات أفكاره؛ محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، بيروت ١٩٨٦.

والذي سبق لنا من أعمال الفتوح والحروب قد مضت عليه أحقابٌ طويلة. أمّا أعمالُهُم المُخْزية هذه فلا يزالون يقترفونها ليلَ نهار بمرأى ومسمع من العالم المتحضّر المتمدّن. وأيُّ بلاد اللّه يا ترى، قد سلمت من عدوانهم وما تخضّبت أراضيها بدماء أبنائها الزكية؛ وأي هذه القارّات العظيمة من آسيا وإفريقية وأمريكا ما ذاقت وبال حروبهم الملعونة؟ لكنّ هؤلاء الدُهاة رسموا صورتنا بلباقةٍ منكرةٍ، وأبدأوا وأعادوا في عرضها بشكلٍ هائلٍ بشِع... أمّا سذاجتُنا وبَلَهُ رجالنا فحدِّث ولا حرج. وأيُّ بَلَهٍ أعظم من اغترارنا بالصورة المنكرة التي صوّروا بها مآثرنا حتى كدنا نؤمن بصحتها ومطابقتها للحقيقة... وقد بلغ من اغترارنا بتزويرهم وانخداعنا بتلك الصورة المموّهة أن اعترانا الخجل والندامة وعدنا نعتذر إلى القوم! نبدّل كلام اللّه ونحرّف الكلم عن مواضعه، ونقول لهم: ما لنا وللقتال أيها السادة! إنما نحن دُعاةٌ مبشّرون إلى دين اللّه، دين الأمن والسلام بالحكمة والموعظة الحَسَنة. نبلّغ كلام اللّه تبليغ الرهبان والدراويش... ونجادل من يُعارضُنا بالتي هي أحسن: بالخُطَب والرسائل والمقالات حتى يؤمن مَنْ يؤمنُ بدعوتنا عن بيِّنة... أمّا السيف والقتال به فمعاذَ اللّه أن نَمُتَّ إليه بصِلةٍ... ومن أجل ذلك نسخْنا الجهاد رسمياً... أمّا المدافع والدبابات والرشاشات وغيرها من آلات الحرب واستخدامها فأنتم أحَقُّ بها وأهلها»[٧٠].

ويتابع المودودي قائلاً: إنّ هناك وجوهاً كثيرةً لسوء الفهم فيما يتصل بالإسلام والجهاد. أمّا الإسلام فيُنظر إليه باعتباره «نِحْلَةً» كسائر النِحَل والفِرَق. وأمّا **الأمة** فيُنظَرُ إليها باعتبارها قوميةً أو عنصراً من العناصر بالمعنى الغربيّ لذلك. والحقُّ أنّ الإسلام دينٌ للبشرية، ودينٌ ثوريٌّ هدفُهُ قلبُ الأوضاع في العالم جذرياً، وبناؤه من جديدٍ وبشكلٍ مختلفٍ تماماً. لذا فإنّ التسمية: مسلمين، هي تسميةٌ لحزبٍ ثوريّ عالميٍّ. والجهاد تعبيرٌ عن النضال الثوري من أجل التغيير. إنه ليس قتالاً عادياً بل هو «جهادٌ في سبيل اللّه»: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألّا نعبد إلّا اللّه. ولا

(٧٠) الجهاد في سبيل اللّه (القاهرة، ١٩٧٧)، ص ١٧ ـ ٢١.

نشرك به شيئاً ولا يتّخذ بعضُنا بعضاً أرباباً من دون اللّه. فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون﴾ (سورة آل عمران/ ٦٤) ولذا يمكن اعتبار الجهاد في الحقيقة حرباً دفاعية وحرباً هجومية في الوقت نفسه[٧١].

ولقيت دعوة المودودي استجابةً واضحةً بأرض مصر على الخصوص. فهناك كان حسن البنّا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩ م) قد أسّس عام ١٩٢٨ جماعة «الإخوان المسلمين» كردّة فعلٍ على اختراق الغرب للعالم الإسلامي. وكان تفسير الحركة لضعف المسلمين الداخلي بأنه ناجمٌ عن البعد عن منهل الإسلام الصافي. وقد جعل ذلك المسلمين غنيمةً باردةً للغرب الهاجم. والحلُّ يكمُنُ في العودة إلى صفاء الإسلام. فإذا اعتبرنا أنّ التيارات الرئيسية في مصر الأربعينات كانت ثلاثاً: التحديثيين، والتقليديين، والأُصوليين؛ فلا شكّ أنّ الإخوان المسلمين كانوا ينتمون إلى التيار الثالث. وقد وجدت كتابات المودودي أُذُناً صاغيةً لدى دوائر واسعة من شبابهم بسبب تبنّيها من جانب أحدهم، وهو الكاتب والمثقّف المعروف سيّد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦ م) الذي استطاع اجتذاب كثيرين ببيانه الرائع، وقدرته على الإثارة والتحشيد[٧٢].

وانقسمت الحركة في النصف الثاني من الستينات إلى عدة فِرَقٍ وتيارات في جيليها الثالث والرابع. وكان من ضمن تلك الانقسامات: تنظيم الجهاد. فقد عانت جماعة الإخوان المسلمين ثلاث مراتٍ من محاولات التصفية: ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩، و١٩٥٤ ـ ١٩٥٥، و١٩٦٥. وفي سجون حقبة الملاحقة الثالثة دارت

---

(٧١) المرجع السابق، ص ٢١ ـ ٥١.

(٧٢) أنظر عن ذلك؛ سيّد قطب: معالم في الطريق (الترجمة الإنجليزية) (كراتشي ١٩٨١)، ص ٢٨ ـ ٢٩؛ Liberalism, 171-188 Leonard Binder: Islamic

وقد ركّز سيّد قطب أفكاره حول الجهاد في كتابين من كتبه: معالم في الطريق، الصادر حوالي العام ١٩٦٣، وكتابه في تفسير القرآن المسمّى في **ظلال القرآن** (قارن بطريق الدعوة في **ظلال القرآن**، جمع وإعداد أحمد فائز، بيروت ١٩٧٧، ص ٣٢٥ ـ ٣٣١. ويحاول محمد عماره في كتابه عن **المودودي** أن يُثبت أنّ أفكاره أُسيء فهمُها في مصر لأنها أدركت بألفاظها خارج السياق الحضاري والسياسي والاجتماعي الذي ظهرت فيه في سبه القارة الهندية؛ قارن بمحمد عمارة: أبو الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص ١٦ ـ ١٩، ص ٢٠ وما بعدها.

نقاشاتٌ بداخلها حول الاستراتيجية المستقبلية. أمّا الجيل القديم من الحركة وعلى رأسه حسن الهضيبي، وعمر التلمساني فكانوا يؤثرون الوسائل السلمية للوصول بالحركة إلى أهدافها. وأمّا جيل الشباب فلم يرَ في أكثريته جدوى من اتّباع الوسائل القديمة، وظهرت في أوساطه عدة حركاتٍ عنيفةٍ من بينها **حركة الجهاد** أو تنظيمه(٧٣). وكانت علاقات الإسلاميين الحزبيين حسنةً بالرئيس أنور السادات في البداية. لكنّ العلاقة بدأت تسوء منذ بدا أنّ سياسات السادات المنفتحة لتمييز عهده عن عهد سابقه جمال عبد الناصر سياسات تغريبية قادت إلى تحالُفٍ مع أمريكا وصُلحٍ منفردٍ مع إسرائيل. وفي ٦ أكتوبر ١٩٨١ اغتالت مجموعةٌ من تنظيم الجهاد الرئيس المصري أنور السادات(٧٤).

في عام ١٩٧٧ أصدر **تنظيم الجهاد** كتيّباً ضمّ ثلاث رسائل بعنوان: الجهاد في سبيل اللّه. أما الرسائل فيه بعد المقدّمة فهي لأبي الأعلى المودودي، رئيس الجماعة الإسلامية بباكستان ـ التي اقتبسْناها من قبل ـ وحسن البنّا مؤسّس جماعة الإخوان المسلمين بمصر، وسيّد قطب(٧٥). وبقيت المقدّمة الطويلة نسبياً غفلاً غير منسوبة لمؤلِّف(٧٦).

يعرض المقدِّمُ المجهول وسط اقتباساتٍ قرآنيةٍ كثيرةٍ الدعوةَ العالميةَ للإسلام؛ ليتوّج ذلك بالآية القرآنية؛ ﴿إنّ الدين عند اللّه الإسلام﴾ (سورة آل عمران/ ١٩). والنتيجة التي يصلُ إليها الكاتب أنّ على كلّ مسلمٍ أن يكون مستعداً للنضال من أجل الإسلام ضد أعدائه، وهم أعداء داخليون

---

(٧٣) هناك دراسةٌ عن تنظيم الجهاد صادرة عام ١٩٨٨ بعنوان؛ نعمة اللّه جُنينة: تنظيم الجهاد ـ هل هو البديل الإسلامي في مصر؟ القاهرة ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٨ م. وكان المعتدلون من الإخوان المسلمين قد صاغوا أفكارهم في كتاب (يُنْسَبُ أحياناً إلى حسن الهضيبي مرشدهم العام آنذاك) بعنوان: دُعاة لا قُضاة ـ أبحاث في العقيدة الإسلامية ومبادىء الدعوة إلى اللّه.

(٧٤) قارن بمقدمة سعد الدين ابراهيم لكتاب نعمة اللّه جنينة (القاهرة، ١٩٨٨)؛ حيث يلخّص طرائق الدراسة ونتائجها.

(٧٥) الجهاد في سبيل اللّه: حسن البنا، سيد قطب، وابو الأعلى المودودي. دار الجهاد ودار الاعتصام (القاهرة ١٩٧٧).

(٧٦) المصدر نفسه؛ ص ٣ ـ ١٤.

بالدرجة الأولى. ذلك أنّ تنقية الجوّ الداخلي هي التمهيد الضروريّ للانطلاق للجهاد الخارجي في سبيل اللّه. وتشمل المجاهدة سائر فروض الإسلام مثل الصلاة، والزكاة، والحجّ، والصدقات، والصدق، والورع، والصبر، والمغفرة.. الخ، وتطبيق شرع اللّه بحذافيره: في العلاقات مع اللّه، وفي علاقات الناس بعضهم ببعض، وفي تطبيق الحدود التي شرعها اللّه. وبذلك فإنّ الجهاد ليس لغلبة إنسانٍ على آخر، أو طبقةٍ على طبقة، أو جنسٍ على جنس، أو اغنياء على فقراء، أو من أجل الأمجاد الشخصية والقومية، والمال، والثروة؛ بل هو جهادٌ من أجل إعلاء كلمة اللّه، ونُصرة دينه. وقد استمرّ على مرّ القرون، وحملت رايته أجيالٌ بعد أجيال؛ حتى كان الاستعمار الغربي الذي سلب المسلمين بلادهم وثرواتهم المادية والروحية، وشوّه أفكارهم عن الإسلام والجهاد بحيث صدّق البعض أنّ الجهاد كان دائماً حرباً دفاعية. لكنّ هذا يعني جهل أو تجاهُل الطبيعة الحقيقية للإسلام، وإنكار فرضية الجهاد، والتنكّر لتراثٍ إسلاميّ عريقٍ سار عليه الأئمة والفقهاء والعلماء. إنّ الطبيعة الحقيقية للإسلام والجهاد معاً تكشِفُها كلمةُ الصحابي المُغيرة بن شُعبة الثقفي، أحد قادة معركة القادسية عام ٦٣٧ م أمام رستم قائد جيش الفرس قبل الوقعة: إنّ الله ابتعثنا، واللّه جاء بنا لنُخْرِجَ مَنْ شاء من عبادة العباد إلى عبادة ربّ العباد، ومن جَور الأديان إلى عدل الإسلام(٧٧). ثم يختم المقدِّم المجهول تمهيده بالقول إنه يأملُ أن تكون الرسائل الثلاثُ إسهاماً في عرض فكرة الجهاد كما هي، وكشف الزيف والأخطاء، وجلاء ذلك عن وجهها. واستحثاثاً للمسلمين على القيام بها في هذا الزمن العصيب الذي تكالبت فيه عليهم الأمَم(٧٨).

أمّا قائد تنظيم الجهاد محمد عبد السلام فرج ـ والذي أُعدم بعد مقتل السادات في ٢٥ إبريل ١٩٨٢ ـ فكان قد أصدر كتيّباً باسم «الفريضة الغائبة» اشتهر باعتباره المرشد الأيديولوجي للتنظيم. و«الفريضةُ الغائبةُ» عند المؤلّف هي **الجهاد** ـ وهو بالدرجة الأولى عند فرج جهادُ أعداء اللّه في الداخل من

(٧٧) قارن عن ذلك بالطبري ١/٢٢٧٦ ـ ٢٢٧٧ و٢٢٧١.
(٧٨) الجهاد في سبيل اللّه، ص ١٣.

الحُكّام المرتدّين، الذين يحكمون بغير ما أنزل اللّه[٧٩]. أمّا مستنَدات العالَم الأيديولوجي للكتاب فالآياتُ القرآنيةُ، وأقوالُ النبيِّ وأفعاله، واجتهادات الفقهاء التاريخيين (وبخاصة فقهاء المذهب الحنفي)، وأحكام أيديولوجيا الجهاد كما وردت لدى متكلّمي الحنابلة وفقهائهم أيام الهجمة المغولية؛ والمعنيّ بالذات الفقيه الكبير أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الذي كان ابرزهم في هذا المجال. ويعني اختيار فرج لابن تيمية وضع حكّام مصر المعاصرين في موضع حكّام المغول أيّام ابن تيمية. وأولئك في نظر ابن تيمية كفرةٌ مشركون رغم إعلانهم أنهم مسلمون. فكذلك حكّام اليوم يكون واجب كلّ مسلم العمل على إزالتهم بالقوة، ليحلَّ محلّهم خليفةٌ للمسلمين يقيم شرع اللّه في الأرض[٨٠].

والطريفُ في الأمر أنه عندما وقف المتّهمون باغتيال السادات في ٦ أكتوبر ١٩٨١ أمام المحكمة، افتتح النائب العامُّ المحاكمة بتلاوة التُهَم الموجَّهة إليهم، وأضاف إليها تفسيراً من عنده للجهاد؛ قال فيه إنّ الجهاد الكامل والحقّ هو الجهاد ضدّ أهواء النفس، ضدّ الشيطان، ضد الفقر والمرض والجهل! أمّا الزعم بأنّ الجهاد يعني مقاتلة أعداء اللّه فغريبٌ عن التفكير الإسلامي السليم! عندها وقف أحد المتهمين وردّ بمداخلةٍ ذات معنىً على مقولة النائب العام فقال إننا نسمح لأنفسنا بالسؤال، من أين أتى السيّد النائب العامّ بهذا التأويل للفكر

---

(٧٩) محمد عبد السلام فرج: الفريضة الغائبة. نُشرت في «الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية» (القاهرة ١٩٨٠ - ١٩٨٤) في الجزء العاشر؛ وفي نعمة اللّه جنينة؛ تنظيم الجهاد، ص ٢٢٣ - ٢٧٣. وتُرجمت «الفريضة الغائبة» وحُلّلت من جانب:

J.G. Jansen; The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East (New York 1986)

وكانت هناك إجاباتٌ وردودٌ على الكتاب من مثل محمد عمارة: الفريضة الغائبة، عرض وحوار وتقييم (القاهرة ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢ م)، ولنفس المؤلف: الإسلام والحرب الدينية (بيروت ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٦ م). وكتب فرج فودة رسالةً هجائية سمّاها: الحقيقة الغائبة (القاهرة، ١٩٨٦).

(٨٠) انظر أيضاً محمد عمارة: الفريضة الغائبة، عرضٌ وحوار، ص ٩ - ١٠، ٤٧ - ٥٦؛

E. Sivan: Ibn Taymiyya, Father of the Islamic Revolution, in: Encounter 60 (1983).

الإسلاميّ حول الجهاد؟! هل هناك فقيهٌ إسلاميٌّ واحدٌ قال إنّ الجهاد يعني النضال ضد المرض والفقر والجهل؟! فلا بدّ أنّ وحياً مباشراً نزل على السيّد النائب العامّ فوهبه هذه المعارف كلّها، التي لا يعْرفُها أحدٌ غيره من المسلمين! ومعطيات ما أوحي إلى النائب العامّ هي التي يبوحُ بها ويدعو لها تحت سَمْع العالم وبَصَره! إنه ليس فقهاً وليس وحياً ما ذكره النائب العامّ بل هو تشويهٌ متعمّد لدين اللّه.. فليستمع الجميع لهذا الفهم الجديد للجهاد حسب فهم النائب العام[٨١]!

أمّا نقد أُطروحات كتاب «الفريضة الغائبة» فقد قام به عدةُ كُتّاب أبرزهم مفتي مصر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق[٨٢]. كانت طريقة المفتي في النقد اللجوء إلى منهجٍ آخر في تفسير الآيات القرآنية وسياقاتها[٨٣]. فقد كان كاتب «الفريضة الغائبة» قد ذهب إلى نسخ ١١٤ آية قرآنية تتضمن بشكلٍ ظاهرٍ أو مستترٍ دعواتٍ للتسامح والتفهُّم والحوار مع غير المسلمين. وقد رأى الكاتب أنّ آيات السيف ومن بينها آيةٌ بالذات (سورة التوبة/ ٥) نسخت كلّ السابق، ورفعت حكمه بالدعوة لقتل المشركين والكفّار دونما قيدٍ أو شرط[٨٤]. هنا يلجأ

---

(٨١) نعمة الله جنينة: تنظيم الجهاد، ص ١١٠.

(٨٢) عُيّن الشيخ جاد الحق مفتياً لمصر عام ١٩٧٨. وهو الآن شيخ الجامع الأزهر. وقد جُمعت فتاويه في ثلاثة أقسام، وأحد عشر جزءاً (القاهرة ١٩٨٠ - ١٩٨٤). والفتوى ضدّ كتاب الفريضة الغائبة تقع في القسم الثالث. كما أنّ الكتيّب نفسه منشور آخر الجزء العاشر. وكان Jansen قد ترجم وناقش ردّ المفتي على الكتيّب وقد صدر في صورة فتوى في ٣ يناير ١٩٨٢، ويقع الأصل العربي في ٢٥ صفحة؛ Jansen: The Neglected Duty, p. 53-60. ونشرت نصّ الفتوى أيضاً نعمة اللّه جنينة: تنظيم الجهاد، مرجع سابق، ص ٢٧٥ - ٣١١.

(٨٣) في القرآن الكريم، سورة المائدة/ ٤٧: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل اللّه فأولئك هم الفاسقون﴾ يبدو التفسير المعروض غير سني بل غير إسلامي فالمفتي يقول إنّ السياق يدلُّ على أنّ المُخاطَبين هم اليهود الذين كانوا بالمدينة، والذين لم يكونوا يحكمون بالتوراة، أيام النبي. ولا شأن لها بحكّام الوطن العربي اليوم. إذ في الآية نفسها ذكرٌ للربيين والأحبار اليهود. والضمير يعود في (يحكم) عليهم. ولذا فإنّ Jansen يتحمّس لرأي المفتي ويعتبره صحيحاً؛ قارن Jansen: The Neglected Duty, P. 54

(٨٤) محمد عبد السلام فرج: الفريضة الغائبة؛ في نعمة الله جنينة: تنظيم الجهاد، ص ٢٤٨ - ٢٤٩، Jansen: The Neglected Duty, P. 55-56.

المفتي إلى مثل ما لجأ إليه الوزير رشيد الدين من قبل فيستنكر الحكم على إنسانٍ مسلمٍ يؤدّي الصلاة، ويتلفّظ بالشهادتين، ويقرأ القرآن، بالكفر وإحلال الدم بناءً على ظاهر آيةٍ لم تنسخ الآيات الأخرى، بل انحصر حكمها في فئةٍ معينةٍ من الناس بالجزيرة العربية أيام الرسول[٨٥].

وإذا كان مفتي مصر قد لجأ مثل رشيد الدين من أجل هدم أيديولوجيا الجهاد التقليدية، إلى إنكار النسْخ؛ فإنّ مصلحاً ليبرالياً هو السوداني محمد محمود طه (ـ ١٩٨٥) ما استطاع الوصول إلى برنامجه السلمي اللاعنفي في فهم الإسلام إلاّ عن طريق القول بالنسْخ في القرآن. فهو يرفض الجهاد باعتباره أثراً من آثار الماضي، نسختْهُ الرسالة الثانية القائمة على الدعوة. وهو يجمع في برنامجه السالف الذكر بين عناصر من التصوف الإسلامي والأنتروبولوجيا، ونظرية التطور، والمثالات الاجتماعية للاشتراكيات. ويرى في الجانب التاريخي من رؤيته تلك[٨٦] أنّ الأُطروحة الإسلامية الصافية تُناظِرُ المرحلة المكية من الرسالة فقط. كما أنّ الجماعة الإسلامية الأولى بمكة هي جماعة الإسلام المثالية. لكنْ عندما استقرّ الإسلام بالمدينة، وانتشر بالجزيرة العربية تمت تنازُلاتٌ كثيرةٌ لصالح مجموعاتٍ قَبَليةٍ أقلّ تطوراً من الناحيتين الاجتماعية والروحية. وتجلّت تلك التنازُلات في صورة أحكامٍ وقوانين. وتلك الأحكام ما تلبث أن تُصبح غير ذات موضوع عندما يرتقي المجتمع ويتطور، ويمرّ في ظروفٍ مختلفة. وقد بلغت مجتمعاتنا اليوم تلك الدرجة التي تبرّرُ القول بالنسْخ. فقد انقضت العبودية. ولذا فإنّ الجهاد الذي كان بمثابة «مبضع الجرّاح»[٨٧] يصبح ماضياً ومنقضياً[٨٨]. أمّا الحجاب الظاهر فيُستبدل به حجابٌ باطنٌ، وأمّا الفروق بين

---

(٨٥) كتاب يانسن السالف الذكر، ص ٥٥ ـ ٥٦. وآنظر فتوى المفتي في كتاب نعمة اللّه جنينة: تنظيم الجهاد، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦. ويضع المفتي نفسه هنا بإنكار النسخ ضمن مجموعة من المُحْدثين تفعل الشيء نفسه؛ قارن بعبد المتعال محمد الجبري: الناسخ والمنسوخ بين الإثبات والنفي (القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م)، ص ١٢٨.

(٨٦) Mahmoud Mohamed Tāhā: The Second Message of Islam. Translation and Introduction by abdullah Ahmad an-Na'im (New York, 1987).

(٨٧) المرجع نفسه، ص ١٣٤.

(٨٨) المرجع نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٣٧.

الجنسين فتزول، وتنتظم العلاقات على أُسس المُساواة والديمقراطية. وفي النهاية، نهاية هذا التطور، سيقف على هذه الأرض الإنسان الذي استخلفه اللّه، موقناً أنه ليس باقياً، ولا حاجة للجشع والصراع؛ إذ إنّ كلّ ما يحتاج إليه لا يتجاوز ما يحتاج إليه المسافر سفراً قصيراً. والمرحلة الأخيرة تلك هي المرحلة الشيوعية التي تسودها الحرية الفردية الكاملة، والمساواة الاجتماعية الكاملة.

* * *

ومع ما سبق كلّه.. فإنّ **أيديولوجيا** الجهاد التي سادت الإسلام الوسيط، ما تزال حيةً وفاعلةً. لكنّ الذين يقفون وراءها اليوم غير أولئك الذين كانوا يقفون وراءها تاريخياً أيام السيادة السياسية والاجتماعية للإسلام في العالم. إنها اليوم أيديولوجيا ممانعة ومقاومة من جانب جماهير المسلمين، الذين يحسُّون في أعماقهم بما كان لهم من دورٍ ووجودٍ وتاريخٍ؛ ويرفضون أن يتحولوا إلى أدواتٍ تابعةٍ في يد الغرب المهيمن والمُهاجم(٨٩).

في مقابلةٍ للأمير الحسن بن طلال، ولي عهد الأردن، مع مجلة Der Spiegel الألمانية إبّان احتدام أزمة الخليج؛ قال الأمير الحسن: ما هذا الزحف الصاعق للأساطيل، البحرية والجوية والبرية في منطقتنا وعليها؟! أكُتب علينا أن نشهد ذلك كلّ عشر سنوات أو ما يقاربها مرةً بحجة وجود عبد الناصر، ومرةً بحجة الخميني... لا أفهم كيف يهلّلُ الغربيون جميعاً للانتصار الإسرائيلي عام ١٩٦٧ الذي عنى احتلال أراضٍ لثلاث دُوَلٍ عربية؛ بينما هم اليوم يسارعون بزعمهم لتحرير الكويت في مشكلةٍ عربيةٍ يمكن حلُّها عربياً! إنهم يريدون في الحقيقة الاستيلاء على ثرواتنا النفطية، وموقعنا الاستراتيجي(٩٠).

على أنّ دعوة «الجهاد في سبيل اللّه» ليست مقصورة على الإسلام الوسيط.

---

(٨٩) قارن على سبيل المثال بأبي الأعلى المودودي؛ واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (بيروت ١٩٧٥)، ص ١٧٩ - ١٨٠؛ وسيد قطب: معالم في الطريق، المقدمة؛ ومحمد عمارة: أبو الأعلى المودودي، ص ٧ - ٨. وهذه أمثلةٌ قليلةٌ لمظاهر سخطٍ ضخمٍ ومنتشرٍ بين المسلمين ضد الغرب.

(٩٠) Der Spiegel, Nr. 34/44 20 August 1990, S. 114.

إذ يبدو أنّ هذه الدعوى كانت دائماً من شأن القوى الكبرى أياً كان الدين الذي تعتنقه؛ وحتى اليوم. فقد قال الرئيس الأمريكي جورج بوش في أغسطس ١٩٩٠ في كلمة موجهة إلى جنوده الذين كان يرسلهم للقتال في الخليج: إنّ أنظار العالم تتجه إليكم. وآمال ودعوات وصلوات كلّ المحبين للحرية تصاحبكم. دعونا نسأل اللّه بركته ونُصرته لهذا العمل الإنساني النبيل الذي تقومون به[٩١]. وما كان هذا على أيّ حال رأي الفرع الأمريكي لحركة «سلام المسيح» Pax Christi فقد قال هؤلاء في بيان لهم رداً على كلام الرئيس: إنّ الشرط الضروري لتكون «الحرب عادلة» هو أن تكون «المخرج الأخير»؛ وهو أمرٌ غير متوافر للحرب الغربية في الخليج: فليس من حقنا لنحافظ على مصالحنا النفطية، وطريقتنا في الحياة؛ أن نشنّ حرب إبادةٍ على أُناسٍ أبرياء[٩٢].

---

(٩١) Der Spiegel, Nr. 35/44, 27 August 1990, S. 133.

(٩٢) Frankfurter Rundschau, Montag, 27 August 1990, Nr. 198/35, S.2.

المصادر والمراجع العربية

- أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلاميّة لمحمّد عمارة. بيروت ١٩٨٦.
- الأحكام السلطانيّة لأبي الحسن الماوردي. تصحيح Max Enger. بُنّ ١٨٥٣.
- اختلاف الفقهاء لأبي جعفر محمد بن جرير الطبريّ. تحقيق Joseph Schacht. لَيْدِن ١٩٣٣.
- أقطاب التصوّف: سفيان الثوريّ لعبد الحليم محمود. القاهرة ١٩٨١.
- الأمّ للشافعي. طبعة بولاق ١٣٢٢.
- التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع للملطي. نشر عزت العطار الحسيني. مصر ١٩٤٩.
- تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامي في مصر؟ لنعمة اللّه جنينة. القاهرة ١٩٨٨.
- الجهاد في سبيل اللّه: حسن البنّا، سيّد قطب، أبو الأعلى المودودي. دار الجهاد ودار الاعتصام، القاهرة حوالى ١٩٧٧.
- جامع التواريخ لرشيد الدين فضل اللّه بن أبي الخير الهمذاني. تحقيق علي زاده. باكو ١٩٥٧.
- الجامع الصحيح: مسند الإمام الربيع بن حبيب. ١ ـ ٤، القاهرة حوالى ١٩٨٢.
- ديوان عبد اللّه بن المبارك. تحقيق مجاهد مصطفى بهجت، المنصورة ١٩٨٧.
- رسالة إلى السلطان الملك الناصر في شأن التتار لابن تيميّة. تحقيق صلاح الدين المنجّد، بيروت ١٩٧٦.
- السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزي. ١ ـ ٤، القاهرة ١٩٣٩ ـ ١٩٧٢.
- سنن أبي داود. ١ ـ ٢، القاهرة ١٣٤٨.
- السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة لابن تيميّة. نشر دار الهلال، القاهرة ١٩٨١.
- سير أعلام النبلاء للذهبي. ١ ـ ٢٥، إشراف شعيب الأرناؤوط، بيروت ١٩٨٢ ـ ١٩٨٦.
- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ١ ـ ٢٠، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. القاهرة ١٩٦٥ ـ ١٩٦٧.
- شرح السير الكبير. إملاء محمّد بن أحمد السرخسي. المجلد الأول صلاح الدين المنجّد، القاهرة ١٩٧١.
- صحيح البُخاري. ١ ـ ٤، نشر Krehl، ليدن ١٨٦٢ ـ ١٩٠٨.
- صحيح مسلم. ١ ـ ٨، نشر محمد علي صبيح، القاهرة، بدون تاريخ.
- طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى. ١ ـ ٢، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة ١٩٥٢.
- طبقات فقهاء اليمن لابن سمرة الجعدي. تحقيق فؤاد سيّد، القاهرة ١٩٥٧.
- طريق الدعوة في ظلال القرآن لسيد قطب. جمع وإعداد أحمد فائز، بيروت ١٩٧٧.

- كتاب الجهاد لابن المبارك. تحقيق نزيه حمّاد، بيروت ١٩٧١.
- الفريضة الغائبة لعبد السلام فرج. أنظر نعمة اللّه جنينة: تنظيم الجهاد، ص ٢٢٣ - ٢٧٣.
- الفريضة الغائبة. عرض وحوار وتقييم لمحمد عمارة. القاهرة ١٩٨٢.
- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم لعبد القاهر البغدادي. بيروت ١٩٧٧.
- فقه الإمام الأوزاعي. جمع عبد اللّه محمد الجبوري، ١ - ٢، بغداد ١٩٧٧.
- فقه الإمام سعيد بن المسيّب. إعداد هاشم جميل عبد اللّه. ١ - ٤، بغداد ١٩٧٥.
- كنز الدرر وجامع الغرر لابن الدواداري. الجزء ٩، تحقيق H.R. Roemer، القاهرة ١٩٦٠.
- المبسوط لشمس الدين محمّد السرخسي. المجلّد ١٠، بيروت ١٩٨٦.
- المدوّنة الكبرى. المجلّد ٣، تحقيق حاج محمّد أفندي، مصر ١٣٢٣ هـ.
- مختصر في فضل الجهاد لبدر الدين محمّد ابن جماعة. تحقيق أسامة ناصر النقشبندي، بغداد ١٩٨٣.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. المجلّد ٢٨، الرياض ١٩٦٣.
- المجموعة الرشيديّة: كتاب التوضيحات. مخطوط المكتبة الوطنية بباريس، رقم عرب ٢٣٢٤.
- معالم في الطريق لسيد قطب. دار الشروق، القاهرة حوالى ١٩٧٧.
- المصنف لعبد الرزاق الصنعاني. الجزء ٥، تحقيق حبيب الرحمان الأعظمي، بيروت ١٩٧١.
- مشيخة قاضي القضاة بدر الدين ابن جماعة، تخريج علم الدين البرزالي. ١ - ٢، تحقيق موفق بن عبد اللّه بن عبد القادر، بيروت ١٩٨٨.
- الناسخ والمنسوخ بين الإثبات والنفي لعبد المتعال محمد الجبري. القاهرة ١٩٨٧.
- واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم لأبي الأعلى المودودي. بيروت ١٩٧٥.

المراجع الأجنبية

- Ahmad, Aziz: Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964. London 1967.
- Binder, leonard; Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies. Chicago 1988.
- Brunschvig, Robert: Ibn 'Abdalhakam et la conquête de l'Afrique du Nord. Algier 1942.
- Crone, Patricia and Cook, Michael: Hagarism. The Making of the Islamic World. Cambridge 1977.
- Doctrina Jacobi nuper babtizati. Ed. N. Bonwetsch, in: Abh. Königl. Akad. Wiss. Göttingen, phil.- hist. Klasse XII, Berlin 1910.
- Ess, Josef van: Der Wesir und seine Gelehrten. Wiesbaden 1981.
- Hunter, W.W.: The Indian Musulmans. Delhi 1969.
- Ibn Taymiyya/ Henri Laoust: Le Traité de droit public d'Ibn Taymiyya. Beyrouth 1948.
- Jansen, Johannes J.G.: The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East. New York 1986.
- Khadduri, Majid: The Islamic Law of Nations. Shaybani's Siyar. Baltimore 1966.
- Khadduri, Majid: The Law of War and Peace in Islam. London 1941.
- Lewis, Bernhard: Die Juden in der istamischen Welt. C.H. Beck, München 1987.
- Laoust, Henri: La Profession de foi d'Ibn Batta. Damaskus, 1958.
- Peters, Rudolph: Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History. The Hague 1979.
- Peters, Rudolph: Jihad in Mediaeval and Modern Islam. The Chapter on Jihad from Averroes Bidâyat al-Mudjtahid and Koran and fighting by Mahmud Shultût. Leiden 1977.
- Qutb, Sayyid: Milestones: Transl. by S. Badrul Hasan. Karachi 1981.
- Sebeos, Bishop; Histoire d'Héraclius. Transl. F. Macler. Paris 1904.
- Tâha, Mahmoud Mohamed: The Second Message of Islam. Translation and Introduction by Abdullahi Ahmed an-Na'im. New York 1987.