

الفصل الثاني عشر

خَطَابَة 1 "الإرهاب" و خَطَابَة "الجهاد":

تقييم فلسفي ولاهوتي².

جانر تسلمان Caner Taslaman

ترجمة: إسلام سعد³

يصدر هذا البحث قريباً في كتاب "أبناء إبراهيم - Abraham's Children"، ترجمة: إسلام سعد وعلي

رضا وسلمى العشماوي، مراجعة وتحرير الكتاب باللغة العربية: إسلام سعد، وتحرير الكتاب باللغة

الإنجليزية كيلي جيمس كلارك Kelly James Clark، ويصدر عن "دار مصر العربية للنشر

والتوزيع".

وُلِدَ جانر تسلمان Caner Taslaman في مدينة اسطنبول وأنهى فيها مراحل تعليمه الابتدائية والإعدادية والثانوية. اهتم بالعلوم الطبيعية منذ طفولته وشجَّعه على ذلك كون والدته مهندسة كيميائية والده طبيباً. أكمل تعليمه الجامعي في قسم علم الاجتماع في جامعة بوغازجي. اهتم أثناء دراسته الجامعية بعلوم أخرى مثل علم الإنسان "الأنثروبولوجيا" وعلم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع المعرفي. حاز على درجة الماجستير من جامعة مرمرية_ قسم الفلسفة والعلوم الدينية عن أطروحته التي تناولت نظرية الانفجار الكبير من منظور فلسفي وديني، كما نال درجة الدكتوراه من نفس الجامعة عن أطروحته التي بحثت في نظرية التطور من

1 الخَطَابَة Rhetoric "الخطابة هي علم البلاغة. وليس الغرض منها تعليم الكلام البليغ فحسب، ولكن الغرض منها عرض الأفكار بأسلوب مقنع... أما عند المنطقيين فالخطابة قياس مُركَّب من مقدمات مقبولة أو مظنونة من شخص معتقد فيه، ويسمى هذا القياس خطابياً. والغرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ... والخطابة عند أرسطو مبنية على المبادئ الكلية، ويُعرَّفها بقوله إنها الكلام المُقنع. وهي نوع من القياس. والأدلة عنده قسمان، الأول خارج عن الفن كالشهادات، والثاني نتيجة الفن كالبراهين وطرق الترغيب وإثارة العواطف... قال ابن طموس: والأقوال الخطابية هي التي شأنها أن يلتبس بها إقناع الإنسان من أي رأي كان. وأن يميل ذهنه إلى أن يسكن إلى ما يقال له، ويصدق به تصديقاً ماً". انظر جميل صليبا، "المعجم الفلسفي"، مجلد 1، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، لبنان، 1982، ص: 531، 532. وهي مقصودة في هذا البحث بمعناها الإقناعي السياسي، أي فيما يتعلق بالتوظيف السياسي للمقولات والشعارات السياسية الاستقطابية والتعبوية. (المترجم).

2 أتممت معظم هذا المقال بينما كنت باحثاً زائراً في جامعة طوكيو، بقسم الدراسات الإسلامية. وإنني لمتننٌ لجامعة طوكيو، قسم الدراسات الإسلامية وللاستاذين ماساتاكا تاكيشيتا Masataka Takeshita وهارون أناي Harun Anay لمساعدتي على إتمام هذه الدراسة.

3 إسلام سعد: باحث ومترجم مصري مهتم بالفلسفة وقضايا الحداثة، ينشر أبحاثه وترجماته في مؤسسة "مؤمنون بلا حدود"، وموقع "إضاءات"، و"حفريات" و"غيرها"، وشارك في مجلات ثقافية مثل "مرايا" و"ذوات". ترجم أبحاثاً للدكتور /نصر حامد أبو زيد، ويصدر له قريباً ترجمة كتاب Varieties of Religious Experience للفيلسوف William James بالاشتراك مع علي رضا.

منظور ديني وفلسفي. أصبح تسلمان فيما بعد أستاذًا مساعدًا بفضل الكتاب الذي تناول فيه من منظور الدين والفلسفة نظرية الكم. نال تسلمان درجة الأستاذية بفضل بحثه الذي تناول فيه ثلاثية الدين والعلم والفلسفة. حصل على دكتوراه ثانية من جامعة اسطنبول-قسم العلوم السياسية بفضل بحثه المعنون بـ "الإسلام في تركيا في زمن العولمة". تنقل بين جامعتي طوكيو وأوكسفورد كأستاذ محاضر حيث تابع أبحاثه في الجامعتين. عمل بعد ذلك كأستاذ زائر في جامعتي هارفارد وكامبريدج. اهتمت دراساته التي أجراها مؤخرًا في جامعات تركيا والجامعات الخارجية بدراسة العلاقة بين العلم الحديث والدين والفلسفة. عضو الهيئة التدريسية في قسم الفلسفة في جامعة يلدر التقنية في اسطنبول. مجالات تخصصه العلاقة بين العلم والفلسفة، العولمة، الإسلام، القرآن والعلم، فلسفة الدين، فلسفة العلوم، فلسفة الفيزياء، البيولوجيا.

هيمن التفاؤل بخصوص العولمة بعد نهاية الحرب الباردة، ومع ذلك، وبحلول الحادي عشر من سبتمبر 11/9، انهار هذا التفاؤل بالتوازي مع انهيار البرجين (التوأم) في قلب الولايات المتحدة الأمريكية. مع هذا الحدث، بدا وكأن هؤلاء المتشائمين بسبب حرب الخليج عام 1991، وهؤلاء الذين دافعوا عن أطروحة "صدام الحضارات"، أقول بدا وكأنهم صاروا أكثر احتكاكًا بحقائق عالمة القاسية. هل الإرهاب والجهاد، إذًا، متداخلان بشكل معقد (مع، فنقل، الإسلام، والمسلم، والعرب)؟

في هذا المقال، سأستعرض إساءة استخدام واستغلال خطابة الإرهاب والجهاد. وأقصد بـ "خطابة" الاستخدام الإقناعي والاستدراجي للغة، وذلك لتحقيق أغراض سياسية. وسوف أظهر، عبر المقال، ما أعنيه بكل من "الإرهاب" و"الجهاد".

أبدأ باقتباس من [جاك] دريدا Derrida بخصوص 11 سبتمبر:

"سيكون الفيلسوف شخصًا يسعى لمعيارية منضبطة *criteriology* للتمييز بين "الاستيعاب/الإحاطة بـ" و"التبرير". وذلك لأن المرء بوسعه أن يصف، ويستوعب، ويشرح سياقًا محددًا من الأحداث أو سلاسل من الارتباطات التي تؤدي للـ "حرب" أو للـ "إرهاب" دون تبريرها على الأقل، بينما يقوم في الحقيقة بإدانتها، ويحاول جاهدًا أن يخترع ارتباطات جديدة. يمكن للمرء أن يُدين، وبشكل غير مشروط، أفعالًا محدّدة للإرهاب (سواء كانت باسم الدولة أو لا) دون الحاجة لتجاهل الموقف الذي أحدثهم أو حتى أجازهم"⁴.

⁴ Jacques Derrida, *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides, A Dialogue with Jacques Derrida*,

إنني أهدف، وفق مصطلحات دريدا، لاستيعاب وإدانة موقفنا الحالي دون تبرير أهوال الإرهاب و"الحرب على الإرهاب" المزعومة.

الإرهاب بوصفه خُطابَة:

أوضحت دراسة حديثة وجود 109 تعريف مختلف لـ "الإرهاب"⁵. ولكن، وبوجود هذه التعددية التعريفية، إلا أنه يتم التعامل مع "الإرهاب" كما لو كان فكرة أفلاطونية، توجد في عالم من الأفكار، مما يضمن لها "معناها الحقيقي"⁶. ومع ذلك، وكما حاجج فتجنشتاين Wittgenstein، فإن اللغة عبارة عن مجموعة من الأدوات التي يتم تعلّمها من خلال الاستخدام بواسطة العموم في المجال العام باعتبارها جزءاً من لعبة لغوية مشتركة⁷. وبالأخذ في الاعتبار أن اللغة مُصمَّنة سوسيوولوجياً، فإن كلمة "الإرهاب"، كيفما يتم استخدامها في جمل مثل "الإرهابيون هم... و" وفقاً لمكتب الاستخبارات الفيدرالي FBI، فإن الإرهاب هو..."، ليست بريئة في الغالب، وذلك لأن المعاني المتعددة تكون مرتبطة في بعض الأوقات بمصالحهم وإيديولوجياتهم. وكما يقول [ميشيل] فوكو Foucault "إننا مُعرَّضون لإنتاج الحقيقة من خلال السلطة"⁸. إن إملاء (وبالأحرى فرض) الكيفية التي يتم بها استخدام اللغة تعتبر واحدة من الطرق التي من خلالها يتم ممارسة السلطة.

استُخدمت كلمة "إرهاب – terror" لأول مرة في أثناء الثورة الفرنسية عام 1789⁹. على النقيض من أغلب استخداماتنا المعاصرة، تم استخدام الكلمة بواسطة اليعاقبة¹⁰ Jacobins بدلالة إيجابية. اعتُقد أن هذه الأفعال العنيفة ضرورية لتحقيق السلام. في وقتنا، تكتسي كلمة "إرهاب" في الغالب بدلالة سلبية.

Pascale-Anne ترجمة، in *Philosophy in a Time of Terror*, Giovanna Borradori, أجرى الحوار Brault and Michael Naas, راجعه Jacques Derrida, (The University of Chicago Press, 2003), p. 106-107.

⁵ Nezh Tavlak, *Teroru Taniimlamak*, (Strateji Journal, 2, 1995), p: 125.

⁶ على الرغم من أن الكثيرين يستخدمون معنى "الإرهاب" بهذا القصد الدلالي بشكل غير واعٍ، أظن أنه لا أحد سيجادل في وجود "فكرة" عن "الإرهاب" في عالم أفلاطوني.

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, (Blackwell Publishing, 2001).

يعكس هذا الكتاب فترة الفلسفة اللاحقة لفتجنشتاين، وهو واحد من أكثر كتب الفلسفة تأثيراً فيما يتعلق بفلسفة القرن العشرين.

⁸ Michel Foucault, *Power, Right, Truth*, in *Contemporary Political Philosophy*, ed: Robert E. Goodin and Philip Pettit, (Blackwell Publishers, 2002), p. 543.

⁹ Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, (Columbia University Press, 1998), p: 15.

¹⁰ اليعاقبة: رسمياً في الفترة (1789-1792)، مجتمع أصحاب الدستور، أو مجتمع اليعاقبة (1792-94)، أصحاب الحرية والمساواة، وهي المجموعة السياسية الأشهر في الثورة الفرنسية، وهي نفسها المجموعة التي أصبحت تُعرّف بمذهب المساواتية المتطرف والعنيف، والتي قادت لتبلور الحكومة الثورية من منتصف عام 1793 لمنتصف عام 1794. (المترجم).

وبسبب دلالاتها السلبية، يتوق كل شخص إلى أن يُلصقَ بخصمه لفظ إرهابي. يثني المرء على صديق له بوصفه "مقاتلاً للحرية" بينما يشوه سمعة أعدائه، بسبب أفعال مطابقة واقعيًا، بلفظ "إرهابي". على سبيل المثال، يقول مؤسس حزب الله، التي يعتبرها البعض جماعة إرهابية، فضل الله "إننا لا نرى أنفسنا كإرهابيين، وذلك لأننا لا نؤمن بالإرهاب. ولأننا نقاتل ضد أناس يغزون أراضينا، فإن ذلك لا يُعدُّ إرهابًا. إننا نرى أنفسنا كمجاهدين [المجاهد هو شخص يناضل ويقاتل في سبيل الله والإسلام] نحارب في سبيل حرب مقدسة"¹¹. يجيز فضل الله أفعال تنظيمه باعتبارها "قتالاً في سبيل الحرية".

في الجانب المقابل، يُعرّف مكتب الاستخبارات الفيدرالي FBI الإرهاب كما يلي: "الإرهاب هو الاستخدام غير الشرعي للقوة والعنف ضد أشخاص أو ملكية لإخافة وإكراه حكومة، أو سكان مدنيين أو أي شريحة على هذا الوزن، تعزيزًا لأغراض سياسية أو اجتماعية"¹². إن تأكيد مكتب الاستخبارات الفيدرالي FBI على "سكان مدنيين" يؤكد وجود أفعال ضد الحكومة. ومع ذلك، تاريخيًا، كان الاستخدام الأول لكلمة "إرهاب" لتعريف أفعال حكومة ما. تنص اتفاقيات لاهاي¹³ The Hague Conventions في الفترة ما بين نهاية القرن التاسع عشر والعشرين ومعاهدة جنيف Geneva عام 1949 على أنه يمكن للدول أن ترتكب أفعالاً إجرامية. يصبح الإرهاب، بالتالي، مشكلة أخلاقية تنبثق من طبيعة ضحاياه وطرقه، وليس من خلال هوية فاعليه¹⁴. وبينما يكون من غير الأخلاقي مهاجمة مدنيين، فإنه من المباح للجيوش المسلحة بعناد قوي من الأسلحة والمدافع مهاجمة المدنيين الذين يستطيعون القتال فقط بأيديهم الضعيفة، المجردة من أي سلاح. لكن، على الجانب الآخر، يقع المناضلون أو الجنود الذين يحاربون ضد جيوش تستخدم تقنيات متطورة في الغالب في مأزق مشابه – إنهم في موقف مفعم باليأس، تمامًا مثل المدنيين الذين يواجهون جيوشًا مسلحة (كلاهما عديم القوة ضد القوة العسكرية). يُلحَّ [بورجن] هابرماس Habermas على المشكلة الأخلاقية لهذا التباين كما يلي "ومع ذلك، فإن هذا التباين بين القوة التدميرية المركزة لهذه العناقيد المُتحكَّم بها إلكترونيًا، والخاصة بالصواريخ المتنوعة والمتطورة في الهواء، والشراسة العتيقة لحشود

¹¹ Bruce Hoffman, *ibid*, p: 31.

¹² www.fbi.gov/publications/terror/terror2000_2001.html (28 Code of Federal Regulations, Section 0.85).

¹³ اتفاقيتا لاهاي: سلسلة من معاهدات دولية نتجت عن مؤتمرات دولية أقيمت في لاهاي، هولندا، في 1899 و1907. (المترجم).

¹⁴ Tomis Kapitan, "Terrorism" As A Method Of Terrorism, ed: G. Meggle, in *The Ethics of Terrorism and Counter Terrorism*, (Ontos-Heusenstamm, 2000), p 23.

المحاربين الملتحين، والمُجَهَّزِينَ ببنادق الكلاشينكوف على الأرض، يبقى مشهدًا بذيئًا على المستوى الأخلاقي¹⁵.

أعلنت أمريكا أن المجاهدين الأفغان "محاربون مُقدَّسون" وساعدتهم في قتالهم ضد الغزو السوفييتي¹⁶. لكن، عندما انقلبت هجمات طالبان ضد أمريكا، فإن هؤلاء "المحاربين المقدسين" أصبحوا "إرهابيين"، والأهداف الأولى في "الحرب على الإرهاب". يُعوق كلُّ فعل عنيف حوارًا بين الجهات؛ و يحرِّضُ كل موت لشخص بريء على انتقامٍ يقوم به الناس أو قبيلة الضحية. إن دريدا مُحقُّ عندما يقول إن كل "إرهابي" يدَّعي أنه يرد في دفاع عن النفس على "إرهاب" أسبق من جانب العدو، وهي أفعال تَمَّت بتسميات أخرى، تختبئ تحت محاولات أخلاقية عديدة للعقلنة¹⁷. إن القصيدة المُقتبسة من كودي Coady في مقاله "أخلاقية الإرهاب – The Morality of Terrorism" تسائلُ خَطَابَةَ الإرهاب:

إن رميَ قنبلة أمر شرير،

وإسقاط قنبلة أمر خَيْر،

الإرهاب، لا حاجة لأن نضيف أكثر من ذلك

يعتمد على من يرتدي الخوذة¹⁸.

طبقًا لكودي Coady، يعتمد الفارق في "العادات اللغوية" الذي يُعقِّلُ أفعال المرء العنيفة على إذا ما كانوا "هم" "معنا" أم لا¹⁹. يُعَلِّقُ الفيلسوف الأمريكي، تومس كابيتان Tomis Kapitan، على الضرر الذي تسبب به استخدام خَطَابَةِ الإرهاب قائلاً: "الخَطَابَةُ تخدم من جهة إسكات النقاش السياسي الهادف. إن هؤلاء الذين يميلون لسؤال "لماذا؟" يمتلئون بالخوف من أن يتم إلصاق صفة "التساهل" مع الإرهاب بهم، بينما هؤلاء الأكثر اشتباكًا وتأييدًا لمقولات الحرب يستخدمون بطاقة "الإرهاب" ليقوموا بتشويه التمييز بين الفحص النقدي والمهادنة. وهؤلاء الذين يذعنون للخَطَابَةِ يساهمون في دورة الانتقام والقصاص من خلال

¹⁵ Jurgen Habermas, *Fundamentalism and Terror: A Dialogue with Jurgen Habermars*, The Interview by Giovanna Borradori, in *Philosophy in a Time of Terror*, translated by Luis Guzman, revised by Jurgen Habermas, (The University of Chicago Pres), 2003, p.28.

¹⁶ Mehmet Ali Civelek, *Kuresellesme ve Teror, Saldirganlik Gercegi*, (Utopya Yayinevi), 2001, p. 288.

¹⁷ Jacques Derrida, *Ibid*, p.103.

¹⁸ C.A.J. Coady, *The Morality of Terrorism*, (Philosophy 60, 1985), p. 47.

¹⁹ C.A.J. Coady, *ibid*, S.63-64.

تعزير الأفعال العنيفة التي قامت بها حكومتهم، ليس فقط ضد مرتكبي الأفعال الإرهابية، بل كذلك ضد الشعوب التي منها يخرج الإرهابيون، وذلك للسبب البسيط الذي هو أن الإرهابيين هم أنفسهم مدنيون، يعيشون بين مدنيين آخرين لا ينخرطون في ارتكاب هذه الأفعال الإرهابية. ولقد كانت تَبَعَةُ ذلك الأمر تزايدًا في وتيرة العنف المُحَفَّز سياسيًا ضد أهدافٍ مدنية - "الإرهاب" تحت أي مسمى آخر - تحت مبدأ "القصاص" أو مواجهة الإرهاب". إن حَظَابَةَ "الإرهاب" تعرف فقط لغة القوة. وطالما أنهم يتصورون أنفسهم ضحايا مظلوميات لا تُطاق وبيرون في مضطهدهم أنهم لا يرغبون في الوصول لنقطة تسوية مقبولة، فإنه من المرجح أن يجيبوا على العنف بعنفٍ أشد وطأة²⁰. يُظهِرُ بحثٌ تم إجراؤه بين من يُفَجِّرُونَ أنفسهم بالقتال أن العديد من هؤلاء المُفَجِّرِينَ قد فقدوا فردًا من العائلة أو شخصًا يحبونه في الحرب²¹. إن هذا الأمر يُوضِّحُ كيف يكون سلام العالم عرضة للخطر مع كل فعل عنيف، وهو الفعل نفسه الذي يوقد جذوة نار الانتقام.

هناك خطر آخر يكمن في استخدام "الإرهاب" بوصفه حَظَابَةَ، وهو أنه قد يتسبب في تكوُّن تحالفات بين جماعات مختلفة، بل ومتناحرة (تتميز بالعدائية). وعلى سبيل المثال، لقد استخدم تنظيم القاعدة "الجهاد" ومفاهيم إسلامية أخرى بوصفها حَظَابَةَ ضد المسلمين الشيعة - مثلما استخدموا هذه المصطلحات بوصفها حَظَابَةَ ضد أمريكا - وقاموا بعمل مذبحه للشيعة في أفغانستان. إن الجمع بين الشيعة والقاعدة تحت مسمى "إرهابيين إسلاميين" ومسمى "الحرب على الإرهاب" - مع قول "نحن" "ضدهم" جميعًا، يمكن أن يسبب كوارث جديدة، بالأخص إذا كانت إيران التي يُظنُّ أنها تمتلك أسلحة للدمار الشامل تتشارك مع القاعدة في هذه الأسلحة. من غير الشائع للبلدان المسلمة أن تتشارك الرؤى السياسية نفسها، ولكن موضوعًا نادرًا يوحدهم، ألا وهو الصراع الإسرائيلي-الفالسطيني. تعتقد البلدان المسلمة أن الفلسطينيين يُعَامَلُونَ بظلم من الإسرائيليين. أن نضع تنظيم القاعدة في سلة واحدة مع الفلسطينيين تحت مظلة "الإرهابيين"، يمكن لذلك الأمر أن يُلْهِمَ ردود فعل غربية أكثر قسوة ضد الفلسطينيين وكذلك يُزيد من عدد مؤيدي تنظيم القاعدة والمتعاطفين الذين يرون أن العنف هو الحل الوحيد. من غير المقبول فلسفيًا أن نجعل فعلاً ما غير قابل للنقاش من خلال وسمه بمصطلح "الحرب على الإرهاب" أو "جهاد". إن الذين يبررون العنف بمثل هذه الادعاءات الحَظَابِيَّةِ يوقنون بأن أفعالهم فوق أي نوع من أنواع المساءلة. من خلال وسم أو وصف المبادئ

²⁰ Tomis Kapitan, *Ibid*, p.28, See also Tomis Kapitan, *The Rhetoric of Terrorism and Its Consequences*, (Journal of Political and Military Sociology, Summer 2002).

²¹ Deniz Ulke Aribogan, *Tarihin Sonundan Barisin Sonuna*, (Timas Yayinlari, 2003) p: 78.

طبقاً لفائدتهم الخاصة، فإنهم يحولون دون انعقاد نقاش جاد حول ما إذا كانت أفعالهم عادلة أم ظالمة. يجب أخذ كل فعل عنيف في الاعتبار بعيداً عن الأفعال العنيفة الأخرى، ومن ثمّ يتم فحصه تحليلياً. إن وضع الأفعال العنيفة كلها تحت العنوان نفسه أمر خاطئ، لأن كل فعلٍ بمثابة تَبَعَة لظروف مختلفة. إن هؤلاء الذين يؤثرون على الرأي العام من خلال وَسْمِ "أعدائهم" بـ "الإرهابيين" يجب أن يدركوا أنهم قد يساهمون في زيادة عدد أعدائهم بغير قصدٍ.

الجهاد بوصفه خَطَابَة

تم استخدام عديد المفاهيم الإسلامية بشكل خَطَابِي – بالأخص مفهوم "جهاد"، شأنه شأن "الإرهاب". لكن، بالنسبة للمسلمين، هناك فارق هام بين المكانة الأنطولوجية للمفاهيم القرآنية والمبادئ التي تمت صياغتها بشرياً. وبينما يمكننا أن نتحرى بشأن معنى كلمة ما سوسيولوجياً، فإنه يلزم علينا أن نتبنى أو نقوم بإجراء تحقيق تاريخي ونقوم بتوضيح العلاقات السياسية-الاقتصادية لكي نفهم الكيفية التي تم بواسطتها استخدام الاصطلاح الإسلامي. للمصطلحات الإسلامية نصُّ أصليّ – القرآن – ومنه يمكننا أن نتعلم المعنى الحقيقي لمفاهيمه. يمكن لمقاربة هرمنيوطيقية مُحَكَمَة للنص القرآني أن تفك شفرة هذه المصطلحات. ووفق الإسلام، فإن القرآن هو النصُّ الذي من خلاله أسَّسَ اللهُ علاقته مع الناس، وكان الهدف الأساسي للنبي محمد أن ينقل هذه الرسالة. إن مصدر القرآن – الله – متعالٍ لكنه بلغة للبشر. إن بعده المتعالي يضمن "المعنى الحقيقي" لمصطلحاته الدينية. لكن، ليست كل تفاسير البشر مضمونة.

وبالرغم من أن الانتفاع الشخصي، وسوء الفهم، وتأثير التقاليد والسياسة قد تسببت في أن يساء فهم القرآن (أو أن يتم إسكاته كرهاً بواسطة مصادر أخرى (مثل الأحاديث أو الفتاوى)، إلا أن القرآن يوجد باعتباره النص الذي يحمي المعاني الأصلية. ينتقد عديد الباحثين الإسلاميين الأحاديث لأنها تتجاوز سلطة القرآن. سيد أحمد خان، ومحمد عبده، ومحمد عاكف، وأحمد أمين، وتوفيق صدقي، ومحمد أبو ريّة، ومحمد الغزالي، وفضل الرحمن، كل هؤلاء إن هم إلا قلة من النُقَّاد²². كان هذا النقد شائعاً كذلك خلال القرنين الأول والثاني عقب وفاة النبي، وتم وضع عديد الأحاديث [لم يكن الرسول بقائلها] لأسباب سياسية أو سوسيو-سياسية. و تكمن الطريقة الوحيدة لحلّ هذه المشكلة في تأسيس منظور هرمنيوطيقي مُحَكَّم، وإزالة التفسير القرآنية غير الصائبة والتي تم إنتاجها لأسباب سياسية، مع الأحاديث الموضوعية والفتاوى (الفتاوى

²² M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, (Ankara Okulu Yayınları, 1999), p. 14-15.

هي أحكام السلطات بخصوص أمور شرعية) وتوضيح موقف الإسلام الحقيقي تجاه مواضيع مثل الجهاد والحرب وحرية الاعتقاد.

ولكي نمنع الاستخدام الخَطَابي المُحَفَّز سياسياً للمفاهيم الدينية، يجب علينا أن نقوم بإجلاء المعاني الحقيقية لهذه المفاهيم. على سبيل المثال، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، استخدم كلٌّ من حسن الصباح والحشاشون مصطلحات دينية من أجل انتفاعهم السياسي الخاص²³. في أثناء حرب الخليج عام 1991، حصل بعض القادة المسلمين على فتاوى تجيز مشاركتهم في التحالف الذي تقوده أمريكا ضد صدام حسين²⁴. على الجانب الآخر، أطلق أسامة بن لادن فتاوى تبرر الحرب مع أمريكا بعد حرب الخليج²⁵. هذه الأحداث إن هي إلا نذر يسير من عديد الأمثلة للكيفية التي يتم بواسطتها استخدام "الجهاد" ومفاهيم إسلامية أخرى بشكل خَطَابي. في الشرق الأوسط، يصعب إعلان حرب دون تبرير إسلامي. يرجع ذلك الأمر لأنه، ومنذ الأيام الأولى للإسلام، وحتى وقتنا هذا، كان الإسلام هو العامل الأكثر أهمية في الثقافة الإقليمية. حتى هؤلاء الأكثر علمانية من بين الناس استخدموا الدين ليضمنوا التأييد العام في حالة الحرب. يشرح ديفيد رابوبورت David Rapoport كيف قام صدام حسين، الذي كان قائدًا علمانيًا يقاتل ضد الأصوليين، باستخدام "الجهاد" عندما أراد تحريك الشعب العراقي: "لقد دعا إلى جهاد لطرد (الغرب) الكافر ولتحرير المواقع المقدسة في السعودية من الشر، والاحتلال. صورة مُلَوَّنة تُصَوِّر الرئيس حسين، دون ملابس للجزء العلوي من جسده، وهو يُقْبَلُ الحرم في مكة وصورة أخرى له بالزري العسكري الكامل راكعًا في أثناء الصلاة في الحرم الأكثر قداسة تم وضعها في الخلفية، حوله، بينما كانت خطبته تُلقَى. منذ أن بدأت الكارثة في أغسطس 1990، أصبحت لغته مُشَبَّعة بالمرجعيات الدينية. إن السخرية تكثُرُ هنا: حزب حسين المؤسس مسيحيًا (حزب البعث العربي الاشتراكي [والإشارة هنا إلى ميشيل عفلق])، قام هذا الحزب بقطع أشواط كبيرة في تحويل العراق إلى دولة علمانية، وأخيرًا تكبَّد حسين عناء حرب مُكَلِّفة ضد الأصولية الإسلامية"²⁶.

²³ Abdulkerim Ozaydin, Turkiye Diyanet Vakfi Islam Ansiklopedisi,, Volume 16 (Türkiye Diyanet Vakfi, 1997), p. 348 -350.

²⁴ John L. Esposito, *Unholy War*, (Oxford University Pres, 2002), p. 34.

²⁵ Michael S. Swetham, Yonah Alexander, *Bir Terrorist Aginin Profili: Osama Bin Laden*, (Guncel Yayincilik, 2001) p. 129-130.

²⁶ David C. Rapoport, *Some General Observations on Religion and Violence*, (Journal of Terrorism and Political Violence, No: 3, 1991), p.122.

أخذ القرآن على محمل الجد فيما يتعلق بالجهاد

طبقاً للقرآن، فإن مصطلح "جهاد" يعني "أن تجاهد"²⁷. للجهاد أبعاده السيكولوجية، والفكرية، والسوسيوولوجية. وكانت الحروب التي تخاض باسم الله تسمى أيضاً "جهاداً" لأنها تضمنت جهاداً في القتال ضد العدو²⁸. أورد هنا آية قرآنية تعطي معنى غير مُشَرَّب بالروح الحربية:

"انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ"²⁹.

(التوبة: 41).

وبينما كانت كلمات مثل "قتال" و"حرب" تؤكد على القتال في القرآن، إلا أن كلمة "جهاد" قد أصبحت موضوعاً ذا أهمية أساسية في الكتب التي تناولت هذه القضية؛ ونتيجة لذلك، كل الحروب التي تم خوضها باسم "الإسلام" صارت تسمى "جهاداً". ولكن شخصاً يدرس "الحرب/الجهاد في الإسلام" يتحتم عليه أن يأخذ كل آيات القرآن التي ذُكرت فيها هذه الكلمات في اعتباره.

يتفق أغلب الناس على أنه وبالرغم من الاختلاف في الممارسة، فإن المسلمين يجاز لهم أن يخوضوا حرباً فقط باسم الله – إذ لا يمكنهم أن يقاتلوا لمصالحهم الشخصية. ومع ذلك، يحدث الاختلاف الأهم عندما يبرز هذا السؤال: "هل الجهاد حرب دفاعية للمسلمين أم أنه حرب ضد غير المسلمين (فقط لأنهم غير مسلمين)؟" لو تعاملنا مع القرآن في كُليته، يصبح من الواضح، وبشدة، أن آيات الحرب موجهة فقط للأشخاص الذين هاجموا المسلمين. الأيتان اللتان توضحان هذا الموضوع هما:

"فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ".

(البقرة: 194).

²⁷ يرجى ملاحظة التباين بين كلمة *Jihad* و *to strive*، إذ يظهر الفارق في اللغة الإنجليزية، وهو ما تطلب توضيحاً من الباحث للقراء. (المترجم).

²⁸ Bekir Karliga, *Cihad ve Teror*, (Karizma, Mart 2002), p. 118-119.

²⁹ يشير الباحث إلى أنه استخدم هاتين النسختين المترجمتين للقرآن:

The Quran: A Contemporary Translation by Ahmed Ali, (Princeton University Press, 1994), and *Translation and Commentary* by A. Yusuf Ali, (Islamic Propagation Center International).

"أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا^{٣٠} وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ".

(الحج: 39).

إذًا، يعطي القرآن الإذن بالقتال فقط للقتال ضد المعتدي. وبينما يتفق الفقهاء الأحناف، وبعض الحنابلة والمالكيين، نجد أن الفقهاء الشافعيين، وآخرين ينتمون للمذهب الحنبلي والمالكي يعتقدون بأن كون المرء غير مسلم يكفي، كسببٍ، للحرب³⁰. يبرر الفقهاء الشافعيون، على سبيل المثال، اعتقادهم بالآية رقم 5 من سورة التوبة:

"إِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ".

(التوبة: 5).

لكن إن قرأ المرء هذه الآية، ولنهاية السورة بأكملها، فإنه سيرى أن هذا الأمر يشير للناس الذين هاجموا المسلمين أولاً؛ وبما أن غير المسلمين خرقوا المعاهدة، أجازت الحرب الدفاعية. دعونا ننظر للآية الأولى من هذه السورة:

"بِرَاءةٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ".

(التوبة: 1).

وبالاسترسال مع السورة، يفهم أنهم كانوا البادئين بالهجوم:

"إِن نَّكثُوا أَيْمَانَهُمْ مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ^{٣١} إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ. أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ^{٣٢} أَتَخْشَوْنَهُمْ^{٣٣} قَالَهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ".

(التوبة: 12، 13).

فقط، ومن خلال نزع الآية من سياقها يمكن للفقهاء الشافعيين أن يعتقدوا بأن كون المرء غير مسلم تبرير للحرب³¹. إن مقاربة هرمنيوطيقية مُحَكِّمة للقرآن تتطلب أخذ القرآن، في كليته، بعين الاعتبار؛ الآيات،

³⁰ Ahmet Ozel, "Cihad" maddesi, Turkiye Diyanet Vakfi Islam Ansiklopedisi, Volume 7, (Turkiye Diyanet Vakfi Yayinlari, 1993), p. 528-529.

³¹ Hasan Elik, *Dini Ozunden Okumak*, (Marmara Universitesi Ilahiyat Fakultesi Vakfi Yayinlari, 2004), p.165-182.

وهي فرادى، بالتالي، يجب تقييمها مع الآيات السابقة واللاحقة عليها (وفق السياق). الشافعية، على الجانب الآخر، ادعوا أن الآيات التي تجيز القتال فقط عندما يتم الهجوم على المسلمين أولاً تم نسخها، باستخدام بعض الأحاديث التي تدعم وجهة نظرهم³².

إن الادعاءات القائلة بأن جزءاً من القرآن ينسخ جزءاً آخر وأن الأحاديث تحوز سلطة تتجاوز سلطة القرآن تتطلب تقييماً نقدياً. يحاجج أحمد أوزيل Ahmet Ozel بأن الادعاء بوجود نسخ بين الآيات فيما يتعلق بالجهاد لا يمتلك وجهة نظر علمية³³. أعتقد بأن الادعاء بأن جزءاً من القرآن ينسخ جزءاً آخر يُحوّل اللاهوت الإسلامي إلى لعبة في أيدي الفقهاء. وبما أننا لا نملك قائمة بالآيات المنسوخة وغير المنسوخة، فإن مُفدّمي هذا الادعاء يتركون القرار للفقهاء، تاركين الدين تحت رحمتهم. يجادل محمد أسد Muhammad Asad بأن الادعاء بالنسخ لا يمتلك أساساً قرآنياً؛ وأكثر من ذلك، لا يوجد حديث واحد موثوق يدعم الفكرة³⁴. يجب أن نتذكر هنا أن الادعاء الذي يخبرنا بمعاقبة امرأة اقترفت الزنا برجمها يتم اشتقاقه من دعاوى النسخ، على الرغم من أن الحُكم يتعارض مع القرآن بالكلية. يمكننا أن نفهم، وبشكل لائق، كل موضوع فقط من خلال حفظ كليانية القرآن التي تتطلب منا أن نُعارض ادعاءات النسخ. ولكي تقوم بعض آيات القرآن بنسخ آيات أخرى، فإنه يجب أن يوجد تضارب بين آياته. هذا الادعاء مخالف للآيات التي تُقرُّ عدم وجود تضارب في القرآن:

"أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۗ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا".

(النساء: 82).

وكما ذكرت من قبل، هناك العديد من الأحاديث الموضوعية حتى في أكثر كتب الحديث "موثوقية". هذه القضية مهمة بشكل خاص فيما يتعلق بقضيتنا هنا. إن سلطة الفقهاء، الذين يزعمون أن الآيات التي تُعارض أفكارهم قد تمّ نسخها، والذين اختاروا الأحاديث فقط لدعم أفكارهم من ضمن أحاديث موضوعية لأهداف سياسية، قد قاموا بتجاوز سلطة القرآن. يلزم علينا فهم تفاسير الفقهاء من خلال أخذ البيئة السياسية التي كانوا يحيون فيها قيد الاعتبار. خلال القرون الأولى من الإسلام، أراد السياسيون توحيد قبائل المسلمين التي كانت تتناحر فيما بينها من خلال جعلهم يقاتلون أعداء من خارج القبائل. أيضاً، أرادوا توحيد الناس لعمل

³² Ahmet Ozel, *ibid*, p. 529; For these *hadiths* you can look into; Bukhari-*Iman*-18 and Abu Dawud-*Jihad*-104.

³³ Ahmet Ozel, *ibid*, p. 529.

³⁴ Muhammad Asad, *Kuran Mesaji*, Translated by Cahit Koytak, Ahmet Erturk, (Isaret Yayinlari, 1996), p.30-31.

فتوحات جديدة. إن تشكيل الخطابة المشربة بالروح الحربية للجهاد، بالتالي، هي بالأساس نتيجة تطور القضايا السياسية. هذه الخطابة كانت تُستخدم، ليس فقط ضد غير المسلمين، وإنما أيضاً بواسطة المسلمين الذين زعموا أن كل مسلم آخر كافر كما يدعون. إن دعاوى النسخ والأحاديث الموضوعية قد لعبت دوراً هاماً للغاية في فقد المعنى القرآني للجهاد والمتعلق بالحرب الدفاعية؛ فمن خلال تبرير الحرب ضد كل غير المسلمين، نجدهم يدافعون عن حرب أزلية.

تقوم الأحاديث الموضوعية، والفتاوى، وادعاءات النسخ بتوليد مشكلات تتعلق بحرية الاعتقاد: يزعم البعض أن المسلمين الذين يتحولون لدين آخر أو يرفضون تأدية الصلاة يجب أن يُقتلوا، وأن الناس الذين لا يصومون، يلزم ضربهم. وعلى النقيض من ذلك، نورد آيتين بخصوص حرية الاعتقاد، وهما:

"لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ".

(البقرة: 256).

"فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ".

(الغاشية: 21، 22).

طبقاً للإسلام، لو كان إنسان ما غير مؤمن، فإن ذلك ليس سبباً للحرب، لأنه لا إكراه في الإسلام، ومن ثمّ فإنه يجب أن يكون، ويمكن أن يكون هناك تواصل أفضل بين الثقافات. إن الدفاع عن القتال مع الكفار، على الجانب الآخر، سوف يعني حرباً أزلية، مما يجعل التواصل المؤثر ضرباً من ضروب المستحيل. ماذا عن آثار حرية الاعتقاد؟ لو أن مسلماً يراقب باستمرار رفقاءه المسلمين من أجل الإخلاص في الاعتقاد (وقتل هؤلاء الذين يعتقد أنهم غير مخلصين أو منافقون) ويداوم على دعوة غير المسلمين لطريق الله (الدعوة واجب ديني)³⁵، سيصبح التواصل المؤثر مستحيلاً. إن هذا الفهم للجهاد بوصفه إكراهاً على الاعتقاد سوف يؤدي، بدلاً عن ما تم ذكره، إلى "باتولوجيا تواصلية"، بوجود جانب يتحدث، وجانب آخر مُجبر ببساطة على الاستماع والاهتمام. إن عالمًا بمثل هكذا تواصل باتولوجي/ مَرَضِي سوف يكون مليئاً بالعنف.

القرآن وأخلاقيات الحرب

³⁵ Ismail Al-Faruqi, *The Nature of Islamic Da'wah, in Christian Mission and Islamic Da'wah*, (The Islamic Foundation, 1982), p: 33-38.

هناك العديد من النقاشات بخصوص إذا ما كانت المقاربة القرآنية للحرب مقبولة أخلاقياً. هناك أربعة طرق محتملة لمقاربة "الأخر". والواحدة التي تؤكد أن المقاربة القرآنية غير مقبولة يجب أن تظهر أي البدائل مقبولة. أظن أن اتجاه القرآن – وليس اتجاه كل المسلمين عبر التاريخ – تجاه الحرب مقبول أخلاقياً.

(1) أن تقاتل دون تبرير عقلائي:

هذا، كما أوضحنا، يقف في تعارض مع القرآن. يوفر "السفاحون" مثلاً جيداً لهذا الاتجاه. قتلوا "المتجاوزون" باعتبارهم قرابين للإلهة كالي³⁶. يُعتقد أن السفاحين قد قتلوا حوالي مليون شخص خلال 1200 عام، وهي فترة وجودهم³⁷.

(2) أن تقاتل بتبرير عقلائي:

تمتلك أغلب الحروب شيئاً من التبرير العقلائي، يتضمن ذلك الأسباب الاقتصادية. وبالتالي، الحفاظ على السلطة وامتلاكها يكونان عادة الهدف؛ فاعتبارات العدالة والظلم تُنحى جانِباً. وعلى الرغم من أن هذه المقاربة تم تطبيقها عبر التاريخ، إلا أن هذا الاتجاه لم يتم اعتماده من منظور فلسفي. إن ما يجعل ميكيافيللي Machiavelli مشهوراً هو دفاعه المفتوح لهذا النوع من المقاربة³⁸ وبعده كانت عدة مقاربات فلسفية دعمت وجهة النظر هذه. إن الآيات المذكورة بالقرآن والتي تعطي الإذن بالقتال فقط في حالات التعرض لهجوم (مثل سورة الحج: 22) تقف ضد هذه المقاربة. لكن، وعلى وزن المثال الذي رأيناه بالفعل، وبالأخص فيما يتعلق بالسياسيين، والفقهاء، وأهل الفتوى الذين هم واقعون تحت تأثيرهم [أي تحت تأثير السياسيين] من خلال تقديم الأسباب العقلانية باعتبارها أسباباً مقبولة، فإنهم قد قاموا بتجاوز سلطة القرآن بتفاسيرهم المزيفة، ودعاوى النسخ، والأحاديث الموضوعية.

(3) السلمية في كل حال:

على الرغم من أن القرآن يعارض السلمية (أو حالة اللا عنف)، يظل التسامح ذا أفضلية على العقاب طبقاً للقرآن. يمكننا فهم ذلك الأمر من الآيات التالية:

³⁶ Walter Reich, *Origins of Terrorism*, (Woodrow Wilson Center Press, 1990), p. 121.

والإلهة كالي Goddess Kali (بالسنسكريتية: تعني "التي هي سوداء" أو "التي هي الموت") في الهندوسية، إلهة الزمان، ويوم القيامة، والموت أو الإلهة السوداء (وهي الصيغة الأنثوية من كالا Kala بالسنسكريتية). (المترجم).

³⁷ Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, (Columbia University Press, 1998), p. 89.

³⁸ Niccollo Machiavelli, *Discourses*, Translated by Leslie J. Walker, (Penguin Books, 1955) p. 135.

" وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ۗ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ".

(فصلت: 34).

" وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُور".

(الشورى: 43).

طبقاً للقرآن، فإن التسامح أسمى، لكن القرآن لا يُقرُّ السلمية في كل حال. إن سلمية جماعة صغيرة أو فرد ما (مثل سلمية غاندي Ghandi) يجب أن يتم النظر إليها من منظور يختلف عن السلمية في وجه سعي لتدمير مجتمع. فالمسلمون، وفق القرآن، مطالبون بالقتال عندما يكون دينهم أو مجتمعاتهم قيد الهجوم أو عندما يكون هناك هدف لتدميرهم. والسماح، في مثل هذه الأحوال، بقتل الأطفال، والنساء، والعجائز، أمر غير مقبول أخلاقياً.

(4) أن تقا تل لقضايا معقولة:

تجيز آيات القرآن القتال تحت الشروط المتعلقة بالقضية العادلة، وهذه القضية العادلة هي التعرض لهجوم. لقد قام الناس الذين يوافقون على القتال ضد غير المسلمين بتدمير فكرة "القضية العادلة"، معتقدين أنفسهم أحراراً في إعلان الحرب على من يشاؤون. وإنما نشهد عديد الأحداث في التاريخ والتي فيها أعلن المسلمون أن مسلمين آخرين غير مؤمنين وبدأوا "الجهاد" بين المسلمين.

إن ربط القرآن بين إعلان الحرب مع السبب المعقول (وهو التعرض لهجوم) يعتبر الاختيار الأكثر أخلاقية من الاختيارات المتاحة أعلاه. حتى في القانون الدولي، يُقبل الدفاع عن النفس باعتباره "حقاً متأصلاً". وطبقاً للمادة رقم 51 [من الفصل VII السابع] للأمم المتحدة، فإن الناس الذين يواجهون اعتداءً يمتلكون الحق في الدفاع عن النفس³⁹.

يجب أن يُفهم، وبشكل واضح، من القرآن ما إذا كان القتل مباحاً في الحرب أم لا. لأن الإسلام يُحرّم القتل؛ لو أن الحرب غير مُقدّمة باعتبارها موقفاً استثنائياً حيث يكون القتل مباحاً، فإنه يمكن استنتاج أن الإسلام يدعم سلمية تامة.

³⁹ Huseyin Pazarcı, *Uluslararası Hukuk*, (Turhan Kitabevi, 2005), p. 512-513.

طبقاً للقرآن، هناك أمور أخرى مهمة تتعلق بالحرب، والتي أود التأكيد عليها. على سبيل المثال، وحده النبي محمد، هو الشخص الوحيد المؤيّد بواسطة القرآن، في حياته وبعد موته، ولا يوجد أي شخص قرارته مضمونة. لا يمكن لأي شخص آخر الادعاء بأن قراره بإعلان الحرب فوق المساءلة. عبر التاريخ، ادّعت عديد السلطات الدينية من مختلف الأديان أنها تعرف الأمور بشكل أفضل من عموم الناس. على سبيل المثال، زعمت الكنيسة أن قراراتها كانت موجّهة بالروح القدس *the Holy Spirit* مما يعطيها بصيرة تعينها على إدراك مُراد الله، وهو الأمر الذي ينقص عموم الناس. وعلى الرغم من أن القرآن يعارض ذلك، فقد كانت هناك تأكيدات مماثلة في الإسلام أيضاً. يؤمن عديد المسلمين أن بعض الأشخاص هم أولياء وأن أي قرار يتخذه وليّ لا جدال فيه؛ إنهم يوقنون بأن هؤلاء الأشخاص يمتلكون حمايات خاصة وتواصلات [مع الله] تهبهم معرفة خاصة تنقص الأشخاص العاديين. بالإضافة لذلك، لو أن وليّاً ما مهديّ، فإن التمسكُ بسلطتهم الدينية يتزايد بشكل ملحوظ. إن هذا الاعتقاد يمكن له أن يسبب، وقد تسبب بالفعل، في تقبّل إعلان بعض الأولياء الحرب دون تردد، متجاوزين أي نقاشات حول ما إذا كانت هذه الحروب عادلة أم ظالمة. يُعتقد، بشكل موسّع، في كلٍ من الطائفتين السنية والشيعية أنه في نهاية العالم، يقاتل المهدي ضد غير المؤمنين ويهزمهم. ويعتقد الشيعة أن المهدي يستمر في الاختباء لأكثر من 1100 عام. هذا الاعتقاد بـ *المهدي* هام جداً للشيعة لدرجة أن ثورة آية الله الخميني كانت مُدعّمة بالاعتقاد أن الخميني مثلّ المهدي لحين عودة الأخير. ولقد أعلن قادة ألف طائفة سنية أنفسهم باعتبارهم المهدي. يكتسب الشخص الذي يُعتقَد في كونه المهدي مزية سياسية هائلة من قبَل أتباعه. ومن منظور فيبري [نسبة لماكس فيبر]، فإن المهديين يُكوّنون النمط الأكثر إطلاقيه من حيث السلطة الكاريزماتية. ولقد استخدم حسن صبّاح، والذي يتم ذكره دوماً في كل جدال بخصوص جذور الإرهاب، هذا الاعتقاد⁴⁰. ولا توجد، مع ذلك، آيات في القرآن عن المهدي. والأحاديث عن المهدي موضوعة، وتم نحلها لتحقيق أهداف سياسية⁴¹. ولو أننا نستحضر وجود همسات دائرة حول كون أسامة بن لادن هو المهدي⁴²، فإنه يمكننا أن نفهم أهمية الموقف. ونتيجة لذلك، لا

⁴⁰ David C. Rapoport, *Fear and Trembling: Terrorism In Three Religous Traditions*, (The American Political Science Rewiew, Volume 78, 1984), p.665-668; Ali Coskun, *Mehdilik Fenomeni*, (Iz Yayincilik, 2004), p.343-345.

⁴¹ M. Hayri Kırbasoglu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, (Kitabiyat, 2004), p.369-370.

⁴² Timothy R. Furnish, *Bin Laden: The Man Who Would Be Mahdi*, (The Middle East Quarterly, Spring 2002).

يُفَرِّدُ القرآنُ بالأفضلية الإستيمولوجية⁴³ لأي مؤمن بعد النبي محمد. لذا، [وعلى الرغم من] نَسَبِ خواص إستيمولوجية خاصة لبعض الأشخاص، تظل الحرب الظالمة غير مُبَرَّرَة.

بالإضافة لذلك، وبصرف النظر عن الأوضاع الافتتاحية للحرب، يُعْتَبَرُ المسار الذي تسير الحرب وفقه (قانون الحرب – الحق في شَنْ الحرب⁴⁴ jus in bello) هامًا كذلك فيما يتعلق بأخلاقيات الحرب. يمكن للحرب أن تكون ظالمة من البداية ويمكن أن يتم حملها على كونها عادلة؛ ويمكن لحرب أن تبدأ لأسباب عادلة ويتم حملها على كونها ظالمة. إن الآية القرآنية التالية مهمة بخصوص هذا الموضوع:

" وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ".

(البقرة: 190).

وبينما يعطي القرآنُ الحقَّ في القتال ضد هؤلاء الذين أشعلوا فتيل الحرب، فإنه عقب الحرب، لا يمكن للمسلمين أن يقاتلوا كيفما يرغبون: على سبيل المثال، لا يمكنهم أن يكونوا مُعْتَدِينَ. إن كل حرب تخلق ظواهر جديدة. إن الاختلاف بين الأدوات القديمة للحرب والأدوات التي تتعلق بالحرب الحديثة تجعل من الجدالات حول شن الهجوم في أثناء الحرب أمرًا أصعب. والقرآن، من خلال إعطاء المبادئ، لا التفاصيل عن كيفية شن الحرب، يسمح بالمرونة في تحسين طرق جديدة للتصرف في كل عصر. وكما يقول جون كيلسي John Kelsay، الذي درس موضوع "الإسلام والحرب" بوصفه دراسة في الأخلاق المُقَارَنَة "إن الإسهام الإسلامي فيما يتعلق بالقوانين التي تحكم شن الحرب الحديثة لا يزال في طور التبليور بدرجة كبيرة"⁴⁵. وكما سأحاجج في الصفحات التالية، فإن القرآن يُلحُّ على أن إبرام الاتفاقات مع "الآخرين" يجب أن يكون مُجتمَعًا مع مسألة شَنْ الحرب.

⁴³ الإستيمولوجي Epistemology: لفظٌ مُرَكَّبٌ من لفظين: أحدهما epistēmē وهو العلم، والآخر لوجوس Logos وهو النظرية أو الدراسة، [ويأتي كذلك بمعنى العقل]. فمعنى الإستيمولوجيا إِدَا نظرية العلوم، أو فلسفة العلوم، وفرضياتها، ونتائجها، دراسة انتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي، وقيمتها الموضوعية. انظر: جميل صليبا: "المعجم الفلسفي"، سبق ذكره، مجلد 1، ص: 33. وبالمعنى الوارد في سياق البحث، يعني وصف الأفضلية الإستيمولوجية، بالمعنى المُحَدَّد (أو الأداتي) للوصف، أنه لا توجد أفضلية "معرفية" لأحد من المسلمين تفوق أفضلية النبي المعرفية، لأنه هو وحده المؤيَّد بالوحي. (المترجم).

⁴⁴ بحسب موقع اللجنة الدولية للصليب الأحمر ICRC، فإن القانون الدولي الإنساني، أو القانون في الحرب (jus in bello)، هو القانون الذي يحكم طريقة سير الحرب. ويتميز القانون الدولي الإنساني بطابع إنساني محض. فهو يسعى إلى الحد من المعاناة الناجمة عن الحرب، بغض النظر عن المسائل المتعلقة بمبرراتها أو أسبابها، أو منع نشوبها، المشمولة بقانون الحرب (jus ad bellum). (المترجم).

⁴⁵ John Kelsay, *Islam and War*, (John Knox Press, 1999), p.76.

وكما أنه يوجد مبادئ قرآنية بخصوص دخول الحرب وشنّها، بالتالي، أيضاً، يخبر القرآن المسلمين كذلك بالتوقف عن الحرب لو أن كلا الطرفين ينشدان السلام. الآيات التالية مهمة فيما يتعلق بهذه القضية:

"وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا".

(الأنفال: 61).

"لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ".

(الممتحنة: 8).

يقول جون رولز John Rawls "لا توجد دولة تمتلك حقاً في الحرب سعياً وراء مصالحها العقلانية، على النقيض من مصالحها المعقولة"⁴⁶ كما أن غالبية الذين يدرسون أخلاقيات الحرب يمتلكون الفكرة نفسها. إن هذا يتسق مع أوامر الإسلام. ولكن، يجب علينا أن نمتلك فصلاً واضحاً بين الإسلام والمسلمين. وحتى لو أن المسلمين من المفترض أنهم تابعون للإسلام، إلا أنه لهم مصالحهم العقلانية والتي تجاوزت واجباتهم الدينية؛ في الواقع، إن هذه المصالح كانت بالأساس مصالح النخبة السياسية. أعلن الفقهاء أو أهل الفتوى أن الحروب كانت ضرورية لأسباب دينية (فتوى). كان يلزم الحصول على هذه الفتوى، أولاً لأنها أجازت الحرب في أعين الناس الذين كانوا يتهيأون للقتال. ثانياً، لكي يقوموا بتحفيز الناس، فإنهم مالوا إلى أنطولوجيا⁴⁷ وإسكاتولوجيا⁴⁸ الإسلام. ووفق أنطولوجيا وإسكاتولوجيا الإسلام، هناك إله واحد خلق كل شيء، ويمتلك القدرة لفعل أي شيء؛ هذا الإله قام بتجهيز حياة لا-نهائية في الآخرة. وسيتم تحديد موقع كل فرد في الآخرة من خلال أفعاله/أفعالها في هذا العالم. وبعيداً عن ذلك الأمر، فإن الشهداء الذين يموتون في حرب عادلة باسم الله سيُجَزَّون في الآخرة بحياة دائمة مليئة بالمتاع (جنات). ونتيجة لذلك، يقدم الإسلام أسباباً متعالية

⁴⁶ John Rawls, *The Law of Peoples*, (Harvard University Press, 2002), p.91.

⁴⁷ الأنطولوجي *Ontology* هي الدراسة الفلسفية للوجود بشكل عام، وكان اسمها "الفلسفة الأولى" عند أرسطو، وذكرها في كتابه الميتافيزيقا أو "ما وراء الطبيعة". و"علم الوجود أو الأنطولوجيا جزء من الفلسفة، وهو يبحث في الوجود ذاته مستقلاً عن أحواله وظواهره، أو هو علم الموجود من حيث هو موجود (أرسطو)... والأنطولوجية (هي) ميل للفكر إلى الأنطولوجيا من حيث إنها تبحث عن صفات الموجود في ذاته". انظر: جميل صليبا: "المعجم الفلسفي"، سبق ذكره، مجلد 2، ص: 560، 561. (المترجم).

⁴⁸ الإسكاتولوجي *Eschatology* هو بالأساس مصطلح غربي، يشير للاعتقادات اليهودية والمسيحية والإسلامية بخصوص نهاية التاريخ، والبعث (القيامة)، والحساب الآخروي. و"يطلق اصطلاح علم الآخرة أيضاً على النظريات التي تبحث في مصير الإنسانية بعد اجتيازها مرحلة الوجود الفعلي، أو على النظريات التي تبحث في الحد النهائي الشرطي لوجود إنساني ليس بعده تاريخ. وعلم الآخرة مرادف لعلم المعاد". انظر: جميل صليبا: سبق ذكره، مجلد 1، ص: 27. (المترجم).

مرتبطة بأنطولوجيا وإسكاتولوجيا من شأنها أن تفوق الأسباب العقلانية الدنيوية المؤسسة على مصالح دنيوية. وفق هذا الاعتقاد، فإن الشهداء، ومن خلال التضحية بحيواتهم الدنيوية القصيرة الأجل، يمتلكون فرصة ممتازة في الآخرة. إن الأشخاص الذين يشنون الحرب وفق حساباتهم العقلانية للسلطة يستخدمون هذه الأنطولوجيا والإسكاتولوجيا لتحفيز الجماهير. ونتيجة لذلك، فقد أصبح الجهاد بمثابة آلية استدراج وإقناع؛ ولذلك أقول إن الجهاد يستخدم بوصفه حُطَابَة.

التوفيق بين القرآن والفعل التواصلي

يوضح كانط Kant، سائرًا على درب هوبز، أن "حالة السلام الموجودة بين البشر الذين يحيون في تجاور جغرافي [جنبًا إلى جنب] ليست هي الحالة الطبيعية (*status naturalis*)؛ بل الأحرى أن الحالة الطبيعية هي حالة الحرب، والتي لا تنحصر فقط في العداوات المفتوحة، ولكنها توجد كذلك في التهديد الثابت والدائم بهذه العداوات. لذلك يلزم على حالة السلام أن تؤسس⁴⁹. لكن، دون التواصل، يصبح تأسيس السلام، وكذلك التغلب على حالة الحرب من الأمور المستحيلة. لذا، فإنه من الأهمية القصوى أن نفهم رؤية الإسلام بخصوص التواصل مع "الآخرين"، وبالتحديد مع العدو.

وَقَعَ النبي محمد صلحَ الحديبية مع المشركين، وعلى الرغم من استياء المحيطين به، إلا أنه قام بتطبيق هذا الصلح⁵⁰. وعندما أخفق المشركون في احترام هذا الصلح، توقف المسلمون عن الالتزام به كذلك. لكن المسلمين لم ينبذوا الاتفاق الذي تم مع كل المشركين، واستمروا في التعامل وفق الصلح مع أي مشركين استمروا في الالتزام به⁵¹. يمكننا أن نشهد ذلك من خلال الآية التالية:

"إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتَيْتُمَا إِلَيْهِمْ وَعَاهَدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ".

⁴⁹ Immanuel Kant, To Perpetual Peace A Philosophical Sketch, Translated by Ted Humphrey, in Perpetual Peace And Other Essays, (Hackett Publishing Company, 1983), p.111.

⁵⁰ Muhammed Hamidullah, "Hudeybiye Antlaşması" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Volume 18, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993) p. 297-299.

⁵¹ Elmalili M. Hamdi Yazir, Hak Dini Kuran Dili, Volume 4, (Zehraveyn), p.278-279.

(التوبة:4).

إن الآيات القرآنية التي تخبر المسلمين بالولاء لعهودهم مهمة عندما نُفَكِّرُ في هذه الاتفاقيات. الآية التالية مثال لذلك:

"وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ".

(النحل:94).

وإنه لمن الأهمية بمكان أن يطيع المسلمين معاهداتهم، لدرجة أنه يجب عليهم أخذ اتفاقياتهم بعين الاعتبار قبل أن يساعدوا مسلمين آخرين. الآيتان المتعلقتان بهذا الموضوع هما:

"إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ ۗ فَإِنْ اعْتَرَفْتُمُوهُمْ فَاسْرِبُوا مِنْهُمْ إِلَى سُبُلٍ غَلْبًا وَعَلًا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۗ

(النساء: 90).

"وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ".

(الأنفال: 72).

يندر الإقرار بتأكيد القرآن – بالحاح - على المعاهدات عندما نفكر في مشكلات عصرنا. طبقاً للقرآن، تم التوصل لاتفاق مع أعداء النبي وأطاع المسلمون شروط هذه المعاهدة. بالتالي، يمكن للمسلمين عقد معاهدة مع أي عدو؛ ليست شخصية العدو غير المرغوب فيها سبباً يحول دون عقد الاتفاقية معه.

ووفق الإسلام، وبما أن الرسول كان تحت حماية الله الخاصة ، فإن عدله مع العدو كان مؤيداً بواسطة وحي القرآن. وبعيداً عن النبي، سجد أن الفكرة القائلة بوجود أناس غير النبي مميزين إبستمولوجياً غير مبررة في القرآن. وبالتالي، لا يمكن لكاريزما شخص ما أن تُبطل ما ينطق به القرآن، والأخير يُفضّل السلام على الحرب، وأيضاً لن تحول كاريزما شخص ما دون عقد الاتفاقيات التي تُشيد السلام وتحفظه. وسواء كان هذا الشخص هو الإمام الشافعي (قائد نو كاريزما ينتمي للتاريخ الإسلامي) أو بن لادن (شخصية كاريزماتية معاصرة)، فإن هذا الموقف يجب ألا يتغير.

إن كل خصومة تعد بمثابة ظاهرة جديدة: يجب علينا بالطبع أن نأخذ بعين الاعتبار التشابهات بين الخصومات الحالية والأحداث التي تم وصفها في القرآن ونقوم بتقييمها كذلك. ولكن، في الوقت نفسه، يجب أن نضع في حسابنا أن هذه الخصومات لا تتطابق مع تلك الواردة في القرآن. وفي حالة الضرورة، يُعد إعلان الحرب ممكنًا فقط من خلال تطبيق المبادئ الأساسية للقرآن. لكن، يجب أن نعلم أنه، وبما أنهم [أي الأشخاص] لا يملكون وحيًا، فإن دفاع شخص ما عن الحرب لا يمكن اعتباره ممتلكًا لأهمية وقيمة أقوال النبي نفسيهما. ومن حيث إن الوحي للمسلمين قد انتهى، لا يمكن لأي من دعاوى الجهاد الآن أن تكون عادلة مثل دعاوى النبي للجهاد. وكانت دعاواه موجهة فقط ضد الأشخاص الذين كانوا يحاولون تدمير قومه (وكانت هذه الدعاوى مدعومة بالقرآن). لذلك، يجب أن يكون المسلمون واعين بالتفسير التي تدّعي أن الحرب ضرورية. مثل هذا الاستقصاء النقدي مطلوب لتجنب تقويض الأهداف الدينية لصالح غايات وأهداف سياسية وشخصية.

إن المسلمين يؤمنون بوجود حقائق كونية، وهم في ذلك مختلفون عن مقاربة هابرماس التي ترفض الحقائق المتعالية (الترانسندنتالية). لكن المسلمين يعلمون أن الحقائق الكونية التي يقبلون بها ليست – في بعض الأحيان – حقائق مقبولة. هل من الممكن، في مثل هذه الظروف، أن يتواصل المسلمون مع غير المسلمين؟ توضح الآيات التي اقتبسناها أعلاه أن هذا التواصل ليس فقط ممكنًا مع غير المسلمين، بل إنه حتى ممكن (ومرغوب فيه) مع الأعداء. إن المعاهدة، في التحليل الأخير، نمط من التواصل مع "الأخر" من خلال اللغة؛ ذلك أنها تقبل بأنه قد يظل "الأخر" "آخرًا"، كما إنها توقن بأن الاتفاق ممكن على الرغم من الاعتقادات الأنطولوجية والإبستمولوجية التي يمتلكها "الأخر" – في مثل هذه الظروف، يمكن للمرء أن يكون ذا ولاء للاتفاقية. يحاجج هابرماس، وهو مشهور بفكرته عن الفعل التواصلية، أن لغة الفعل التواصلية يجب أن تُستخدَم باعتبارها وَسَطًا للوصول لحلٍ، وأنه يلزم على الفاعلين أن يسعوا لتحقيق هذا الاتفاق⁵². الهدف هو الوصول لاتفاق، وهو هدف يُنشد تحقيقه بنهاية عملية التواصل. وبسبب ذلك، كان التأكيد بواسطة القرآن على عقد الاتفاقات مع "الأخرين" مهمًا بشكل خاص، وبهذه الطريقة، تكون شرعية العملية قبل الاتفاق واضحة.

هل الدين مصدر العنف أم مُحَفِّزٌ له؟

⁵² Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Translated by Thomas McCarthy, Volume 1 (Beacon Pres, 1985).

يقول ديفيد س. رابوبورت David C. Rapoport إنه بينما تمتلك الأديان عاملاً مُختزلاً للعنف، فإنها كذلك تمتلك بُعْدًا مُنتجًا له⁵³. لكن، من غير العادل أن نعتقد، كما يزعم العديد، أن أغلب الحروب في التاريخ كانت تُخاض بسبب الدين. أولاً، في عديد المرات، قام الدين بمنع الحروب، وهو أمر جدير بالملاحظة؛ هذه المرات نادرًا ما تُذكر في كتب التاريخ؛ فالحروب التي مُنعت [لم يتم خوضها] لا تُدوّن في التاريخ. ثانيًا، في القرن العشرين، وبينما كان الدين يميل للأفول، هو نفسه القرن الذي مات فيه أكبر عدد من الناس. ثالثًا، وأعتقد أن ذلك هو الأمر الأهم، وللجزء الأكبر من تاريخ الإنسان، كانت الأديان العامل المُحدّد الأهم في حيواتهم. هذا هو السبب الذي جعل الناس يستخدمون الحُطابة الدينية لتعبئة الجمهور وبصرف النظر عن الأسباب الحقيقية لخوض الحروب. دون هذه الحُطابة، لم يكن للقتال أن يحقق ذلك القدر من النجاح بالفعل. وكما أثبت المؤرخون في عديد الحالات، يُعدُّ السبب الرئيسي وراء الحروب من خلال توظيف الحُطابة الدينية هو زيادة القوة الاقتصادية والسياسية. وكما حاجج هانز مورجنتاو Hans Morgenthau في نظريته عن مذهب الواقعية السياسية political realism، تُعدُّ حسابات القوة العقلانية والموضوعية وغير العاطفية بمثابة المصادر النموذجية للحرب⁵⁴.

ويميز كانط Kant بين "السياسي الأخلاقي - moral politician" و"الأخلاقي السياسي - political moralist". والأول هو الشخص الذي يقوم بتفسير مبادئ التفكير السياسي المتعلّق لكي تنسجم مع الأخلاقية. وعلى الجانب الآخر، فإن الأخلاقي السياسي هو الشخص الذي يُزيّف أخلاقية ما لتلائم مصلحة رجل الدولة [السياسي]⁵⁵. إن قَصْدَ الأخير هو أن يحمي ويزيد السلطة. يستخدم الأخلاقيون السياسيون مفاهيم الدين بشكل حُطابي باعتبارها أدوات للواقعية السياسية. ومن ثمّ، وبينما كان يبدو أن عديد الحالات للحروب دينية، فإنها في الواقع، كانت حروبًا سياسية استخدمت المفاهيم الدينية حُطابياً لتحفيز الجمهور. لكن يجب على دعاوي الأديان العليا أن تلو فوق الواقعية السياسية الأدنى التي توضح أن امتلاك السلطة الدنيوية يفوق كل القيم الأخلاقية التي تقول إن الحروب غالبًا ما تكون ضرورية لزيادة السلطة والنفوذ. ومن هنا، ولكي تصنع عملية التواصل السلام وتحافظ عليه بشكل فعّال، فإنها يجب أن تتضمن الأديان الرئيسية التي يمكنها المساعدة في منع الواقعية السياسية غير المُقيّدة، حيث الأخيرة هي المصدر الرئيسي للعنف. من

⁵³ David Rapoport, *ibid*, p.118.

⁵⁴ Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, (Alfred A. Knopf, 1978).

⁵⁵ Immanuel Kant, *ibid*, p.128.

المهم أن نحدد ما إذا كان الإسلام يبرر الأفعال العنيفة المُحَفَّرَة حَظَابِيًّا أو يحفزها بالكاد. أغلب الناس، دون إقامة هذا التمييز، يقدمون قائمة بأفعال عنيفة كما لو أن الإسلام يبررها بينما، في الحقيقة، تم استخدام الإسلام فقط باعتباره مُحَفِّرًا. لو كان للإسلام أن يُشَرِّعَ العنف، فإن القرآن بالتالي سيحتاج أن يتطلب العنف أو على الأقل أن يسمح به. إن المصدر الوحيد للمسلمين فيما يتعلق بممارسة الأنشطة الإلزامية وتجنُّب المُحَرَّمَات هو القرآن. إن السبب الذي يجعل المسلمين يُصَلُّون، ويصومون، ولا يأكلون لحم الخنزير هو القرآن. لكن، وباستثناء حالة الحرب الدفاعية، لا يُجيز القرآن الحرب لنفع سياسي أو اقتصادي. دون مشكلات سياسية واقتصادية مُحدَّدة، لم يكن لعديد الحروب التي تم خوضها باسم الإسلام أن تكون. في هذه الحروب، ليس الإسلام هو المصدر الشرعي للحرب والعنف، ولكن يتم استخدامه باعتباره مُحَفِّرًا.

بجانب الحجج اللاهوتية، والأخلاقية، والفلسفية لبناء حالة من التواصل بين الحضارات، يجب علينا كذلك أن نحاول حلَّ القضايا الراسخة في جوهر المشكلات الحقيقية. لو أن المشكلات بين الحضارات ثقافية ودينية، كما يزعم هنتنجتون Huntington، ستكون أديانًا مختلفة هي سبب صدام الحضارات⁵⁶. لكن هذا الرَّعْم يغفل الأبعاد الاقتصادية الأساسية للمشكلات بين الغرب والدول المسلمة. هابرماس، من جانبه، يرفض زعم هنتنجتون لأنه يعتقد أن سبب الاعتلالات التواصلية الذي سببته العولمة ليس ثقافيًا، بل اقتصادي⁵⁷. فعلى الرغم من أن الدول المسلمة تمتلك الاحتياطات الأغنى من البترول والغاز الطبيعي، إلا أنها تقع ضمن الدول الأفقر في المجمل. وعلى الرغم من أن 22% من سكان العالم مسلمون، فقط 3.8% من إيرادات العالم يتم إنتاجه بواسطة دول مسلمة⁵⁸. يشعر الكثير من المسلمين بأنهم قيد الاستغلال اقتصاديًا وأن الفلسطينيين يُعامَلون بظلم من إسرائيل، مما يسبب كراهية تجاه الغرب. (سوف لن أناقش ما إذا كان المسلمون يتم استغلالهم أو لا، أو إذا ما كان الفلسطينيون يُعامَلون بظلم أم لا. لكن دون فهم هذه المشاعر العامة، لن يكون من الممكن تكوين عملية تواصلية لحلَّ المشكلات). تُدَمِّرُ الكراهية احتمالية التواصل بين الحضارات، ويتم استخدامها بواسطة الجماعات أو الدول لتعبئة العنف.

⁵⁶ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, (Simon and Schuster, 1997).

⁵⁷ Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, (The University of Chicago Press, 2003), p.65.

⁵⁸ Ahmet Sozen, *Kuresellesmenin Getirdikleri ve ABD'nin İkilemi*, (Karizma, Ocak-Mart, 2002), p.55.

وكما يلاحظ هابرماس، فالمشكلة التي تتعلق بالعنف الحالي اقتصادية. ومن منظور الاعتقاد والتراث الثقافي، فإن الحضارتين الغربية والإسلامية المُستخَصَّتين من التقليد الإبراهيمي أقرب لبعضهما البعض من الحضارات الأخرى في العالم. ولو كان لجماعات إسلامية أن تمارس أفعالاً عنيفة بسبب الدين والاختلافات الثقافية، فإنهم سيكونون أكثر ميلاً لمهاجمة اليابان أو الصين حيث تكون الأديان الخاصة بهم مختلفة بشكل جذري عن الإسلام. أو لو أنهم كانوا يمارسون العنف ضد دول مُحدَّدة فقط لأنها غربية أو مسيحية، سيكونون على الدرجة نفسها من العنف ضد السويد أو البرازيل.

مرة أخرى، ووفق هنتنجتون، المشكلة الأساسية عند الغرب ليست الأصولية الإسلامية، لكنها الإسلام⁵⁹. يمكن لمن يشاركون هنتنجتون الاعتقاد نفسه أن يحاولوا تغيير ثقافة العالم المسلم بالقوة، لنقل من خلال فرض ثقافتهم الخاصة، لكن من شأن هذه الجهود أن تُفضي إلى أفعال جديدة من العنف. وكما يشير كلٌّ من عبد العزيز سعيد Abdul Aziz Said ومينا شريفى فنك Meena Sharify Funk، فإن "نموذج هنتنجتون يُبيِّن افتراضات ثقافية رائجة لمُتَعَطِّرس والتي تشترط احتياج العالم للتقيد بأصول وقيم الغرب فقط وذلك لضمان عالم آمن ومنظم ومستقر. ولو لم يمثل الآخرون لذلك الأمر، فإن المشكلات و/أو الصدمات ستكون حتمية"⁶⁰. ولو أن هابرماس محقٌّ، يجب علينا أن نحاول حلَّ المشكلات الاقتصادية الأساسية. ولو أننا قمنا بتحديد المشكلات بشكل خاطئ، لن يكون الدواء صحيحاً أيضاً.

حالة الطوارئ الاستثنائية القصوى

لكي نستدرج الجمهور لإقناعهم بشرعية الحروب ولحثهم على مجابهة العدو، يستخدم قادة الدول "الإرهاب"، وتستخدم الجماعات المتطرفة "الجهاد" بوصفهما خطابة. وبينما يمتلك الغرب سلطة اقتصادية وقوة عسكرية، نجد على الجانب الآخر، أناساً لا حول لهم ولا قوة يقاتلون ضد هذه الدول نفسها، فقط من خلال حروب الكرّ والفرّ (أو الحروب الفدائية). ومثل هؤلاء الذين يستخدمون "الإرهاب" بوصفه خطابة لكي تُقبَل أفعالهم دون نقاش، يرفض هؤلاء الذين يستخدمون "الجهاد" بوصفه خطابة أي معارضة باعتبارها تمرداً على الإسلام. وكما لا تريد الدول الغربية لسياساتها أن تُساءل، لا يريد المتطرفون كذلك أن يُدار نقاش حول تفاسيرهم للإسلام؛ أي أن الطرفين يحاولان قمع أي معارضة من خلال فنون الخطابة حول

⁵⁹ Samuel P. Huntington, *ibid*, p.258.

⁶⁰ Abdul Aziz Said, Meena Sharify-Funk, *Dynamics of Cultural Diversity and Tolerance in Islam*, in *Cultural Diversity and Islam*, ed. Abdul Aziz Said, Meena Sharify-Funk (University Press of America, 2003) p.19.

"الإرهاب" و"الجهاد" بالترتيب. بعد 11/9، سعت الولايات المتحدة لاستعادة كبريائها من خلال إعلان الحرب على العراق، مما تسبب في مقتل الكثير من المدنيين هناك. يثارُ المتطرفون من العدو الذي لا يمكن تحديده تكنولوجياً من خلال مهاجمة أهداف مدنية، ويقتلون آلاف الأشخاص. الضحايا من الجانبين – بالدرجة الأولى – أبرياء، منهم نساء وأطفال. ولقد تم تفويض القول المأثور لكانط: "لن تسمح أمة في حالة حرب مع أخرى بأفعال حرب من شأنها جعل الثقة المتبادلة مستحيلة خلال وقت ما، في المستقبل، وقت السلام"⁶¹. بالإضافة لذلك، قد تتصاعد أحداث اليوم إلى وقائع أكبر، لا يمكن تجنبها. ولتجنب هذا المأزق الخطير للغاية، حريٌّ بنا أن نجد تواصلاً مُثمرًا بين الحضارات.

إن الذين يقتلون المدنيين، من خلال خَطَابَة "الجهاد" أو "الحرب على الإرهاب"، يستخدمون حججًا مختلفة لتبرير أفعالهم. وهي في العادة أنواع الحجج التي يُطلقُ عليها والزر Walzer "حجج من تم وضعه في موقف دفاعي – back-to-the-wall arguments": عندما تكون الوسائل التقليدية للمقاومة معدومة الأمل أو واهية، يحدث أي شيء (أي شيء ضروري للانتصار)⁶². يعرض والزر بريطانيا العظمى في أربعينيات القرن العشرين كمثال: لأن التهديد النازي كان يمكن أن يفنيهم، كانت هناك "طوارئ قصوى" تتطلب تجاوز حقوق الأبرياء وتمزيق اتفاقية الحرب⁶³. يقول والزر "إنهم يضعوننا تحت قاعدة الضرورة والضرورة لا قواعد لها"⁶⁴. إن منظور رولز Rawls حول هذه القضية هو أن "هذا الإعفاء يسمح لنا بأن نُنحّي جانبًا – في أوضاع خاصة مُحدّدة – المكانة الواضحة للمدنيين والتي تحول دون مهاجمتهم في الحرب"⁶⁵. وطبقًا لأندرو فيالا Andrew Fiala، تعد "حالة الطوارئ الاستثنائية القصوى" واحدة من المبادئ الفلسفية المُستخدَمة لتبرير "الحرب على الإرهاب"⁶⁶. في موقف "دفاعي" ما، يستخدم مؤيدو "الإرهاب" و"الحرب على الإرهاب" "حالة الطوارئ الاستثنائية القصوى" لتبرير أفعالهم. وعلى الجانب الآخر، لا يقبل مؤيدو الأخلاق الكانطية⁶⁷ "الاستثناء"؛ فأن يقتل أي شخص أناسًا أبرياء لأمر خاطئ. سيقودنا هذا الأمر إلى نتائج تهكمية فلسفيًا. وبينما يتم استخدام استثناء "الطوارئ القصوى" من الجانبين

⁶¹ Immanuel Kant, *ibid*, p109.

⁶² Michael Walzer, *Just And Unjust Wars*, (BasicBooks, 1992), p.252.

⁶³ Michael Walzer, *ibid*, p.259.

⁶⁴ Michael Walzer, *ibid*, p.254.

⁶⁵ John Rawls, *ibid*, p.98.

⁶⁶ Andrew Fiala, *Terrorism and the Philosophy of History: Liberalism, Realism, and the Supreme Emergency Exemption*, (Essays in Philosophy, April 2002).

⁶⁷ Immanuel Kant, *Critique Of Practical Reason*, Translated by James Creed Meredith (Oxford: Clarendon Press, 1978).

لتبرير عنفهما الخاص، يتم استخدام المقاربة الكانطية للوم الآخر. وبما أنه من غير المحتمل الوصول لإجماع للأراء حول إذا ما كانت أفعال العنف مقبولة أم لا، يلزم علينا أولاً أن نعمل لكي نتواصل بين الحضارات، وبعد ذلك يلزم علينا أن نجد مؤسسات قوية تساعدنا على تشييد دعائم السلام والمحافظة عليه. تحتاج حنة أرندت Hannah Arendt بأن أفضل طريقة لحماية الأفراد من الأذى تكمن في المشاركة بشكل نشيط في العملية السياسية⁶⁸. وبالتالي، يجب أن يشارك المسلمون، حيث يعيشون كأقليات، في المجال العمومي/السياسي (الأمر نفسه يصح كذلك للأقليات الأخرى الموجودة مع الأمم المسلمة). والأهم من ذلك مشاركة دول ذات أغلبية مسلمة في المنظمات الدولية. يمكن للمسلمين الاستفادة من حمايات المنظمات الدولية، ويمكن لهذه المنظمات أن تكون شرعية في أعين الجمهور المسلم. والإصلاح اللازم بالدرجة القصوى لفيتو مجلس الأمن الدائم للولايات المتحدة أمر هام⁶⁹: يجب على الولايات المتحدة أن تقف بجانب الحق، لا جانب القوة. وبعد أخذ خطوات ثابتة لتحسين شرعيتها، يجب على الأمم المتحدة أن تُجهز اتفاقيات عادلة، والتي سوف تتضمن الدول المسلمة – باعتبارها من المتعاقدين النشطاء والمتساوين/ المكافئين -، وهو الأمر الذي سيُجنبنا الحرب ويؤمّن سلاماً دائماً.

يجب تشكيل العملية التوافقية على عديد المستويات دون مساعدة الأمم المتحدة أو تحديدها. هؤلاء الذين يتوقون للسلام من كل جانب عليهم تجاهل هؤلاء الذين [لا يشتركون معهم في الهدف نفسه] وعليهم أن يحاولوا تحسين هذه العملية. يُلفت دريدا الانتباه لهؤلاء الموجودين على الجانب المسلم، والذين يحاولون بناء التواصل بدلاً عن العنف "يجب أن نساعد ما يسمى بالإسلام ومن يسمون بالعرب لتحرير أنفسهم من هذه الدوجمائية العنيفة. يجب أن نساعد هؤلاء الذين يقاتلون بشكل بطولي في هذا الاتجاه من الداخل، سواء كنا نتكلم عن السياسة بالمعنى الضيق للمصطلح أو عن تفسير للقرآن"⁷⁰. ويجب على المسلمين استخدام المقاربة نفسها، من خلال اختيار هؤلاء الذين يبذلون جهوداً حثيثة للتواصل في الغرب.

يمكننا تحسين العملية التوافقية من خلال النضال ضد أسبابهم الاقتصادية، ومن خلال تشجيع لغة الحوار بدلاً عن لغة العنف. لو أمكننا تحرير أنفسنا من الخطابة التي يتم استخدامها كأداة تسويق للعنف، سنتمكن من

⁶⁸ Hannah Arendt, *The Origins Of Totalitarianism*, (Harvest Books, 1973).

⁶⁹ Jurgen Habermas, *America And The World*, Interview with Eduardo Mendieta, www.logosjournal.com/habermas_america.htm

⁷⁰ Jacques Derrida, *ibid*, p.113.

التخلص من عقبة كبيرة على الطريق نحو الحوار والسلام. وسيكون النجاح الفلسفي الأكبر بخصوص هذا الموضوع هو أن تُظهِرَ حتى عندما يكون "الأخلاقيون السياسيون" في موقع السلطة، أي المؤسسات القوية يجب تشييدها لحفظ السلام العالمي، وما هو مسار العملية التواصلية الذي سيحقق هذا الأمر.

بيبيو غرافيا

Ahmad, Kassim. 1997. *Hadith: A Re-evaluation*. Fremont, CA: Universal Unity.

Al-Faruqi, Ismail. 1982. *The Nature of Islamic Da'wah, in Christian Mission and Islamic Da'wah*. Leicester: The Islamic Foundation.

Arendt, Hannah. 1973. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Books.

Arıboğan, Deniz Ülke. 2003. *Tarihin Sonundan Barışın Sonuna*. İstanbul: Timas Yayınları.

Asad, Muhammad. 1996. *Kuran Mesajı*. Translated by Cahit Koytak and Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları.

Borradori, Giovanna. 2003. *Philosophy in a Time of Terror*. Chicago; London: The University of Chicago Press.

- Civelek, Mehmet Ali. 2001. *Küreselleşme ve Terör, Saldırganlık Gerçeği*. Ankara: Utopya Yayınevi.
- Coady, C. A. J. 1985. "The Morality of Terrorism." *Philosophy* 60.
- Coşkun, Ali. 2004. *Mehdilik Fenomeni*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Derrida, Jacques. 2003. "Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides, a Dialogue with Jacques Derrida." In *Philosophy in a Time of Terror*, interviewed by Giovanna Borradori, translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Chicago, Ill.; London: The University of Chicago Press.
- Durmuş, M. Ali. 2003. *Haberlerin Işığında Mehdi*. Ankara: Anlam Yayınları.
- Elik, Hasan. 2004. *Dini Özünden Okumak*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Espósito, John L. 2002. *Unholy War*. New York: Oxford University Press.
- Fiala, Andrew. 2002. "Terrorism and the Philosophy of History: Liberalism, Realism and the Supreme Emergency Exemptio." *Philosophy* April-2002.
- Foucault, Michel. 2002. "Power, Right, Truth." In *Contemporary Political Philosophy*, ed. by Robert E. Goodin and Philip Pettit. Oxford: Blackwell Publishers.
- Habermas, Jürgen. 1985. *The Theory of Communicative Action*, Volume 1. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- . 2003. "Fundamentalism and Terror: A Dialogue with Jürgen Habermas." In *Philosophy in a Time of Terror*, interviewed by Giovanna Borradori, translated by Luis Guzman and revised by Jürgen Habermas. Chicago, Ill.; London: The University of Chicago Press.
- . 2006. "America and the World, Interview with Eduardo Mendieta." www.logosjournal.com/habermas_america.htm (15 April, 2006).

- Hamidullah, Muhammed. 1993. "Hudeybiye Antlaşması." In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hoffman, Bruce. 1998. *Inside Terrorism*. New York: Columbia University Press.
- Huntington, Samuel P. 1997. *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Kant, Immanuel. 1978. *Critique of Practical Reason*. Translated by James Creed Meredith. Oxford: Clarendon Press.
- Kant, Immanuel. 1983. "To Perpetual Peace A Philosophical Sketch." In *Perpetual Peace and Other Essays*, translated by Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kapitan, Tomis. 2004. "'Terrorism' As a Method of Terrorism." In *Ethics of Terrorism and Counter Terrorism*, ed by G. Meggle. Heusenstamm: Ontos.
- "
- Kapitan, Tomis. 2002. "The Rhetoric of Terrorism and Its Consequences." *Journal of Political and Military Sociology* Summer-2002.
- Karliga, Bekir. 2002. "Cihad ve Terör." *Karizma* March-2002.
- Kelsay, John. 1999. *Islam and War*. Louisville, Ky.: John Knox Press.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. 1999. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- . 2004. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitabiyat.
- Machiavelli, Niccollo. 1955. *Discourses*. Translated by Leslie J. Walker. Baltimore: Penguin Books.
- Morgenthau, Hans J. 1978. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: Alfred A. Knopf.
- Özaydın, Abdülkerim. 1997. "Hassan Sabbah." In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Volume 16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Özel, Ahmet. 1993. "Cihad." In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Volume 7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Pazarıcı, Huseyin. 2005. *Uluslararası Hukuk*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Rapoport, David C. 1991. "Some General Observations on Religion and Violence." *Journal of Terrorism and Political Violence* 3.
- Rawls, John. 2002. *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Reich, Walter. 1990. *Origins of Terrorism*. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press.
- Schmidt, Alex & Albert Jongman, et al. 1988. *Political Terrorism*. New Brunswick: Transaction Books.
- Swetham, Michael S. & Yonah Alexander. 2001. *Bir Terorist Ağıının Profili: Osama Bin Laden*. İstanbul: Guncel Yayıncılık.
- Pennsylvania Commission on Crime and Delinquency. 2006. "Terrorism Definitions (28 Code of Federal Regulations, Section 0.85)." <http://www.paware.org/what-is-terrorism/pdfs/B-2.pdf> (20 April, 2006).
- The Quran*. 1994. A Contemporary Translation by Ahmed Ali. Princeton: Princeton University Press.
- The Quran*. 1946. Translation and Commentary by A. Yusuf Ali. Durban: Islamic Propagation Center International.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. "Hak Dini Kuran Dili." *Zehreveyn* 4.
- Sözen, Ahmet. 2002. "Küreselleşmenin Getirdikleri ve ABD'nin İkilemi." *Karizma*, Ocak-Subat-Mart.
- Said, Abdul Aziz & Meena Sharify-Funk. 2003. "Dynamics of Cultural Diversity and Tolerance in Islam." In *Cultural Diversity and Islam*, ed. Abdul

Aziz Said & Meena Sharify-Funk. Lanham, MD: University Press of America.

Tavlas, Nezih. 1995. "Teroru Tanımlamak." *Strateji Journal* 2.

Walzer, Michael Walzer. 1992. *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books.

Wittgenstein, Ludwig. 2001. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell Publishing.

The Quran. 1946. Translation and Commentary by A. Yusuf Ali. Durban: Islamic Propagation Center International.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. "Hak Dini Kuran Dili." *Zehraveyn* 4.

Sözen, Ahmet. 2002. "Küreselleşmenin Getirdikleri ve ABD'nin İkilemi." *Karizma*, Ocak-Subat-Mart.

Said, Abdul Aziz & Meena Sharify-Funk. 2003. "Dynamics of Cultural Diversity and Tolerance in Islam." In *Cultural Diversity and Islam*, ed. Abdul Aziz Said & Meena Sharify-Funk. Lanham, MD: University Press of America.

Tavlas, Nezih. 1995. "Teroru Tanımlamak." *Strateji Journal* 2.

Walzer, Michael Walzer. 1992. *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books.

Wittgenstein, Ludwig. 2001. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell Publishing.