Volume 15, No. 2 December 2018

إنما يخشى الله من عباده العلماء

JOURNAL OF Islam in Asia

A Refereed International Biannual Arabic – English Journal

INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA

JOURNAL OF Islam in Asia

Volume 15, No. 2. December 2018

ISSN: 1823-0970 E-ISSN: 2289-8077

Journal of Islam in Asia

EDITOR-in-CHIEF
Mohammed Farid Ali al-Fijawi

ASSOCIATE EDITOR
Homam Altabaa

EDITORIAL ASSISTANT
Kamel Ouinez

EDITORIAL ADVISORY BOARD

LOCAL MEMBERS

Rahmah Bt. Ahmad H. Osman (IIUM
Badri Najib bin Zubir (IIUM)
Abdel Aziz Berghout (IIUM)
Sayed Sikandar Shah (IIUM)
Thameem Ushama (IIUM)
Hassan Ibrahim Hendaoui (IIUM)
Muhammed Mumtaz Ali (IIUM)
Nadzrah Ahmad (IIUM)
Saidatolakma Mohd Yunus (IIUM)

INTERNATIONAL MEMBERS

Zafar Ishaque Ansari (Pakistan)
Abdullah Khalil Al-Juburi (UAE)
Abu Bakr Rafique (Bangladesh)
Fikret Karcic (Bosnia)
Muhammad Al-Zuhayli (UAE)
Anis Ahmad (Pakistan)

Articles submitted for publication in the *Journal of Islam in Asia* are subject to a process of peer review, in accordance with the normal academic practice.

This journal is indexed by ERA 2010 Journal Title List, Australian Research Council, Australian Government.

© *2018by*
International Islamic University Malaysia

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission of the publisher.

الإرهاب الدولي والأمن الفكري والروحي ودولة ما بعد الاستعمار
دراسة في نظام القيم في القرآن
(القسم الثاني)

Global Terrorism, Spiritual-Intellectual Security and the Post-Colonial State: A Study on the Qur'anic Valuational System (Part: 2)

Keganasan Global, Keselamatan Spiritual-Intelektual dan Negeri: Satu Kajian Terhadap Sitem Nilaian dalam Al-Quran (Bahagian: 2)

إبراهيم محمد زين *

الملخّص

يهدف هذا البحث لبيان أن السبيل الناجح لمواجهة الإرهاب الدولي المعاصر الملتبس بدعاوي الجهاد الإسلامي وإحياء دولة الخلافة الإسلامية هو التركيز على معاني الأمن الفكري والروحي في الإسلام وهذا الاتجاه في المباحثة يُعيد النظر في طرائق قضايا الجهاد ويميز بين ما هو عقائدي ومرتبط بنظام الإسلام الكلي وبين ما هو من مجال حروب الفتنة والصعلكة.

الكلمات المفتاحيّة: الجهاد، حروب الصعلكة، حروب الفتنة، الأمن الروحي والفكري.

Abstract

This study focuses on the most effective way of combating global terrorism that utilizes the banner of *Jihad* and restoration of the *Khilafa* system of governance. It should be emphasized that there is a dire need for a new line of investigation concerning the issue of *Jihad* that pays more attention to both spiritual and intellectual security systems in Islam. This requires a distinction to be made between what is universalistic in the Islamic system and what is particular. In this regard one has to differentiate between acts of just war and those of economic or sedition wars.

* الأستاذ في كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة، قطر.

Keywords: *Jihad*, economic war, sedition war, spiritual-intellectual security system.

Abstrak

Kajian ini memberi penekanan terhadap cara berkesan untuk memerangi keganasan global (*global terrorism*) yang menggunakan slogan atau sepanduk *Jihad* dan pengembalian semula sistem pemerintahan *khilafah*. Adalah ditekankan bahawa barisan baru bagi menyiasat isu jihad yang menekankan aspek keselamatan spiritual dan intelektual dalam Islam adalah sangat diperlukan. Usaha untuk membezakan antara yang bersifat universal dan yang bersifat khas dalam Islam turut diperlukan. Dalam hal ini, seseoarang harus membezakan antara tindakan perang yang sebenar dan tindakan perang yang hanya bermatlamatkan ekonomi atau hasutan.

Katakunci: Jihad, perang ekonomi, perang hasutan, sistem keselamatan spiritual dan intektual.

III. معالم النظام القيمي والعنف والعنف المضاد بين الدولة ومواطنيها

كنا قد ذهبنا إلى تحليل بنية دولة ما بعد الاستعمار وبينا الدور الإيجابي الذي يمكن أن تلعبه على المستوى المحلي والدولي والمنزلق الخطير الذي يمكن أن تقع فيه مالم تتولى همّ الدعوة لإصلاح المؤسسات الدولية، فهي ليست أداة محايدة في الصراع الدولي فإما أن تُستغل في هذا الصراع الدموي ويصير جيشها أداة للعنف ضد المواطنين الذين يميزون بين الحداثة والتحديث ويقبلون التحديث ويرفضون قيم الحداثة التي تسعى لسلخهم عن نظامهم القيمي وترغمهم بقبول نظام دولي قائم على الكيل بمكيالين. هذا ما كان من شأن فهمنا لمفاصل دولة ما بعد الاستعمار وصلتها بمواطنيها والنظام الدولي.

ولايُشك أن ما نحن فيه من عنف محلي أو دولي بسبب الحرب على الإرهاب الدولي أو الحرب على حركات الجهاد الدولي يقتضي البحث عن

نظام قيمي جديد تتبناه دولة ما بعد الاستعمار للخروج من مأزقها البنائي والدخول في عمل غايته هو اكتشاف نظام قيمي جديد يمنع هذا العنف الأسطوري المتبادل بين الدولة ومواطنيها برعاية النظام الدولي. وفصّلنا القول في أن النظر إلى المشكل من زاوية أمنية محضة يُفاقمها ويُدخل دولة ما بعد الاستعمار في نفق مظلم لن تستطيع الخروج منه ويكرس النظام الدولي وقيمه المختلة ويكون ذلك على حساب خسارة الإنسانية للسلم الحقيقي ويدخل الإنسانية بكل أطرافها في حراك دائم ضد أشكال من مقاومة النظام الدولي توصف بالإرهاب تارة وتارة أخرى بالقوى الظلامية وتفتن قواميس اللغة في إيجاد المصطلحات والعبارات التي تسعى لإخفاء الحقيقة[1] ولكن لما كان الإنسان هو في الأصل كائن أخلاقي يولد بفطرة لها القدرة على التمييز وإن برع أصحاب تلك القواميس في التدليس والتدسية فالمعوّل الحقيقي هو على تلك الفطرة سواء عند من هم ضحايا هذا النظام الدولي وقاموسه اللغوي أو من قُدر لهم أن يكونوا جزءاً من ذلك النظام الدولي في مستواه المحلي أو الدولي، فالخطاب القيمي له رصيده الفطري عند الضحية والجلاد وأعوانه سواءاً بسواء.

يسعنا القول إننا لم نفهم كيفية التعامل مع من وصفوا "بالأفغان العرب" أو أُولئك الشباب الذين استجابوا لدعوة الجهاد لنصرة إخوانهم في أفغانستان سواء أكانوا عرباً أو غيرهم من المسلمين، فكان لابد من وجود رؤية

[1] Robin Wright, Sacred Sage: The Wrath of Militant Islam, New York, Touchstone: 2001, pp. 243-268.

واضحة للتعامل معهم بعد رجوعهم إلى بلادهم حتى يُعاد استيعابهم في منظومات تأهيلية تجعلهم قادرين على تجاوز مرحلة الجهاد الأفغاني والإنخراط في برامج للبناء الوطني ذات الطابع المحلي وكذلك الاستفادة من خبراتهم المختلفة وتسخير طاقاتهم لنفع مجتمعاتهم المحلية. ولايشك أن تركهم هملاً أو ايداعهم في السجون هو الذي خلق مشكلة الجهاد الدولي وصنع قضية الإرهاب الدولي أو الحرب على الإرهاب، ربما كان هذا القول فيه بعض التبسيط لمشكلة الجهاد الدولي وربطها بتداعيات حرب الإتحاد السوفيتي في أفغانستان ولكن معطيات التاريخ المباشر لتلك الحقبة تُشير إلى مركزية تلك الحرب وتداعياتها على العالم الإسلامي[٢]. وما لم تكن هناك خطة واضحة للتعاطي مع تداعيات نهاية تلك الحرب والنصر الذي حققه المجاهدون ضد الإتحاد السوفيتي الذي ربما أربك الجميع وجعلهم ينظرون إلى أُولئك المجاهدين باعتبارهم مشكلة أمنية على الصعيد المحلي ولا حاجة للتنسيق الأمني التربوي للتعاطي معهم وفق رؤية شاملة تتغيا إعادة تأهيلهم ورصد الأموال الكافية لبرامج إعادة التأهل، وأقول: بسبب الذهول عن تلك المهمة في النظر إليهم تفاقمت المشكلة وخرجت عن طوع القوى المحلية وصارت مشكلة لها أبعاد دولية وربما يقال إن العمل الجهادي في أفغانستان قد مكّن لهذه المجموعات الجهادية في أن تتطور من كونها مجموعات محلية إلى نسق دولي ومن ثم الصعب إيجاد حلول محلية منعزلة وهذا القول فيه كثير من الصحة لكن بعد رجوع هذه المجموعات إلى بلادها كان من الممكن تفكيك هذه الصلات بصورة تدريجية

---

[2] Roy, Globalized Islam, pp. 326-340

عن طريق البرامج التأهيلية[٣]. ولاشك كذلك أن هذه الدول كانت لها أولياتها ومشكلاتها الخاصة ولم يكن من المتوقع أن تُعطى أولئك المجاهدين القادمين من وراء الحدود أي أهمية أكثر من كونهم مشكلة أمنية يجب حصارها بكل الوسائل الأمنية المتاحة ، ولكن الناظر في النتائج العملية لذلك الموقف الأمني هو تطور هذه المجموعات داخل السجون ورسوخ قناعتها في المصنى في طريق الجهاد الذي صار عنوانه السلفية الجهادية ولقد وجدوا أعواناً لهم لرفدهم بمصطلحات جديدة تعبِّر عن هذا التوجه الجهادي الجديد خاصة في غياب المؤسسات العلمية والإعلامية في أداء دورها في التثقيف والإرشاد وتطوير مناهج التعليم لمواجهة التحديات الجديدة المتمثلة في هذه التيارات الفكرية الحركية الجديدة والتي وإن خرجت من وفاض التيار السلفي على وجه العموم وحركة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الأخرى إلا أنها تمثل تطوراً نوعياً ولها من رصيد العمل العسكري الجهادي الذي انتهى بنصر مؤزر في أفغانستان[٤].

ولعل بداية الوهن قد حدث باطلاق اسم "الأفغان العرب" عليهم ودلّ ذلك على عدم فهم للمشكلة ومن ثم التعاطي معها بصورة أدت إلى تفاقمها ولما نحن فيه من عنف وعنف متبادل ويمكن لأمر قريب من ذلك أن يحدث حينما ينحلي الغبار عن معركتي الموصل والرقة وينتهي الأمر بهزيمة تنظيم الدولة

---

[٣] لكن الذي حدث كان ملاحقة هذه المجموعات والزج بها في السجون أو تصديرها للسودان كما حدث لأسامة بن لادن الذي كانت فترة وجوده في السودان بمثابة إعادة تجميع الأفغان العرب لمرحلة قادمة.

[٤] عدنان محمد نيازي، **الجهاد الأفغاني: استيقاظ أمة واندحار دولة كبرى**، (الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٩٩٤)؛ عبد الباري عطوان، **القاعدة، التنظيم السري**، (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧).

فلابد من التعامل الذكي مع الفلول الباقية منهم أو العائدة إلى بلادهم أو أولئك الذين تعاملوا معهم ودخلوا في شكل من أشكال التعاون مع تنظيم الدولة أو أولئك الذين صاروا ضحايا لمعركتي الموصل والرقة وهم كُثر و أولى الناس بالعناية والرعاية وإلا فإن الذي سيخرج من الحركة الجهادية الدولية التي قادتها داعش بعد اندحارها العسكري الوشيك ستكون أكثر وحشية والعنف الذي ستحمله للمنطقة والمناطق التي أتى منها من ساندوا التنظيم سيكون أكثر دموية وبالطبع فإن تكلفته المادية والبشرية على مستوى المنطقة والعالم أجمع ستكون باهظة[5].

لابد لنا من القول: إن طرائق التعامل مع هذه الفئات المختلفة لابد وأن تكون مقدرة بحجم المشكلة التي تُعاني منها كل فئة على حدا فالمجموعات القيادية في تنظيم الدولة لابد من إيجاد برامج دقيقة لإعادة تأهيلهم والدخول معهم كأفراد في حوار علمي طويل المدى، ذلك إن مجرد وضعهم في السجون سيتيح لهم الفرصة في إعادة تنظيم صفوفهم ولابد أن يتولى أمر هذه البرامج التربوية علماء مخلصون لاتشوب صحائفهم أيَّ انحراف، أما المجموعات الأخرى منهم فربما كان أمر إعادة تأهيلهم أيسر إذا ما وضعت البرامج التعليمية الإسلامية السديدة التي تُزيل ما علق باذهانهم من مفاهيم خاطئة عن الإسلام وكيفيات إصلاح مجتمعات المسلمين والقيام بأمر الدعوة الإسلامية على أكمل وجه أما أولئك الذين تضرروا من حربي الموصل والرقة فلابد من تعويضهم والعناية بشؤونهم وإلا فإن تركهم دون مُعين سيجعلهم عرضة لاجترار

---

[5] Weiss and Hassan, ISIS, pp.224-293

هذه المرارات الناتجة عن الحرب وتحويل ذلك إلى عنف مضاد ضد عنف الدولة والوقوع في براثن السلفية الجهادية[٦].

ربما يعتقد البعض أن الهزيمة العسكرية لتنظيم الدولة تعني نهاية هذه الأيدولوجية ومن ثم لا داعي لإعطاء المشكلة أكبر من حجمها الأمني فالهزيمة المادية هي كذلك هزيمة فكرية لهذا النوع من التفكير العقائدي ، نقول: إن هذا النوع من تبسيط هذه المشكلة هو الذي يجعلها تستمر وتتخذ كل مرة شكلاً أكثر دموية وعنفاً ولنا في التاريخ القريب لمسار الجهاد الدولي عظة وعبرة ودرساً مهماً يجب ألاّ يغيب عنّا. كان من الممكن أن نطيل النقاش مع أصحاب هذا النظر للمشكلة لكنا لانرى طائل من وراء ذلك طالما أن بيننا وبينهم التاريخ القريب لهذا المسار الوجودي لحركة الجهاد الدولي. وقد أشرنا من قبل للخلل العميق في بنية دولة ما بعد الاستعمار والنظام الدولي الذي تتحرك في أطاره، فمالم ينتبه القائمون على أمر دولة ما بعد الاستعمار لذلك المأزق التاريخي الذي وضعهم فيه النظام الدولي فيتجدد العنف والعنف المضاد من قبلهم وتستمر هذه الدوامة تفت في عضدهم وذلك هو الضمانة الوحيدة ليبقي النظام الدولي على ما هو عليه من قيم الكيل بمكيالين وإدارة الصراع بقيم لا تأبه للعدل وربما ينتبه البعض لهذا الخلل من بين القائمين على أمر النظام الدولي لكن طبيعة النظام لن تُتيح لهم الفرصة لإصلاحه من الداخل

---

[٦] لا بد من وجود تعاون أقليمي في المنطقة لاحتواء تداعيات معارك الرمادي والموصل والرقة وبقية المدن التي كانت يسيطر عليها تنظيم الدولة في العراق و سوريا و ليبيا ، ولا شك أن مدينتي الموصل والرقة شهدتا أكثر المواجهات دموية.

ويبدو أنه مالم يضطلع القائمين على أمر دول ما بعد الاستعمار بتحقيق قيم العدل فيما بينهم وبين مواطنيهم والسعي الجاد لايجاد بديل للنظام الدولي القائم فسوف يتولد العنف بين ظهرانهم ويُطالبهم النظام الدولي بقمع ذلك العنف بعنف مضاد وتستمر دوامة الحرائق ويستمر النظام الدولي بابتكار قواميس لغوية جديدة لتزيف الوعي بالمشكل الأساسي.

ليس من غرضنا في هذا التحليل للمشكلة القول: إنها تراجيديا على مستوى دولي لا طاقة لنا الخروج منها ولكن إن اتجهت الجهود لفهم المشكل في هذا الإطار الذي اقترحناه وعرف القائمون على أمر دول ما بعد الاستعمار في العالم الإسلامي خطورة الدور الذي ينتظرهم لتغيير نظام القيم في مستواه الدولي كخطوة حاسمة لحل معضلة العنف والعنف المضاد ولعل التدابير الأولية التي يمكن أن تتخذ في هذا السبيل هو مراجعة شاملة لطريقة التعامل مع ظاهرة الجهاديين أو "الإفغان العرب" أو بقايا تنظيم الدولة أو من لفّ لفهم ولايكون ذلك إلا ببرنامج تربوي لحل مشكلات هذا النوع من التفكير وفي ذات الوقت التوجه بخطاب قيمي عالمي جديد لإصلاح شأن النظام الدولي، وهذا الخطاب القيمي الجديد قد يبدو لأول عهده بسيطاً وربما غريباً ولكن بتراكمه القيمي ونقده المعرفي الذي – لاشك – سوف يُشارك فيه أُناس من مشارب شتى وربما قبل النظام الدولي بعضه دون أن يغير في بنيته الأساسية ولكن طالما أن دول ما بعد الاستعمار قد اتخذت نظاماً تربوياً لحل معضلة العنف والعنف المضاد وبالتالي قلّت حاجتها لتدخل أجهزة النظام الدولي في شأنها الخاص خاصة مجلس الأمن أو المحكمة الجنائية الدولية فإن المدافعة

القيمية سوف تنتقل إلى أروقة هذه الأجهزة التي سيبدو بصورة واضحة تأخرها عن مواكبة التراكم القيمي الرشيد في العالم وسيبدو للعيان أن نظامها الدولي قد فقد مسوغات وجوده القيمية ومن ثم لابد له من الارتفاع لمستوى الوعي القيمي الجديد.

لايقع في روع من يقرأ هذه السطور أن ذلك سوف يحدث بصورة تلقائية أو أنه قدرٌ حتمي بل يجب أن نعي أن التغيير القيمي يحدث ببطء شديد ولكن ثمة مواضع حاسمة في طريقة تحققه بحيث يبدو أن الرجوع عنها صعب للغاية ولاشك أن من بين هذه المواضع الحاسمة هو ايقاف دورة العنف والعنف المضاد في إطار دول ما بعد الاستعمار وابتكار نظام تربوي شامل يتوجه بالخطاب لأولئك "الجهاديين" حسب مواقفهم من نظام العنف وذلك يعنى أن نظام العنف المضاد سوف يتحول تدريجياً للقيام بأعمال مهمة في إطار النظام التربوي الجديد وربما اقتضى ذلك أيضاً إعادة تأهيل القائمين على نظام العنف المضاد حتى يكتسبون القدرة على القيام بهذا الدور الجديد عل أكمل وجه ونحن في كل ذلك نريد أن نخرج من دائرة هذا الصراع الأسطوري الذي يفرضه علينا النظام الدولي[٧].

إن طبيعة التحليل القيمي تقتضي فهم مسار التحولات القيمية، إذ أن التحولات القيمية تحدث نتيجة لفهم النظام القيمي وعلاقات القيم بعضها ببعض وفق السلم القيمي الذي تترتب فيه وبسبب هذا التعقيد في العلاقة بين

---

[٧] لاشك أن نتائج الحرب على الإرهاب وعلى تنظيم القاعدة ومن بعده التنظيمات الجهادية الأخرى وعلى الأخص تنظيم الدولة الإسلامية والذي أفضى إلى جعل الصراع يتخذ مناحي أُسطورية في العنف والعنف المضاد.

القيم يمكن أن يحدث الخطأ في تقدير موضع قيمة ما وعلاقتها بالقيم الأخرى وهذا الخطأ القيمي كفيل بأحداث تحول في نظام القيم إن كانت تلك القيمة من مجموعة القيم العليا في السلّم القيمي فبدل أن تكون حاكمة على قيم هي أدنى منها تصير محكومة بتلك القيم وهذا الخلل في نظام القيم له تبعاته حال تحقق تلك القيمة في فعل متعيّن ، فيبدو للناظر الحصيف أن ما تحقق من تلك القيمة في ذلك الفعل الإنساني هو الجانب الشكلي من تلك القيمة وليس محتواها المضموني وقد يؤدي ذلك إلى خلل كذلك في مجال الأخلاق المتعلقة بنية الإتيان بالفعل، ذلك لأن الخلل الذي يحدث في فهم موضع القيمة من السلّم القيمي تبعه خلل في مجال أخلاق الإتيان بالفعل ويصحبه خلل آخر في مجال أخلاق نية الإتيان بالفعل. من ذلك نخلص إلى أولوية فهم موضع القيمة في السلّم القيمي على كيفيات تحققها في الواقع المتعين في فعل إنساني تحكمه أخلاق الإتيان بذلك الفعل وأخلاق النيات القاصدة للإتيان بالفعل[٨].

---

[٨] لقد استفاد هذا البحث من طريقة الفاروقي في فهم وتحليل القيم فنظريته في القيم حاضرة في كل جوانب التحليل القيمي في هذا البحث يرجي مراجعة ذلك في : Ismail Ragi Abdul Huda el-Faruqi, On Justifying the Good, Unpublished Ph.D. dissertation, Indiana University, 1952, pp.206-279

حيث بيّن الفاروقي الوضع الابستمولوجي للقيم واتبع ذلك في الفصل الذي يليه المنهج في التحقق منها أنظر: pp.280-318

ثم قام الفاروقي في كتابه: On Arabism: Urubah and Religion, Djambatan, Amsterdam: 1962

في تتبع التحقق التاريخي الأخلاقي لمفهوم العروبة وفق نظريته في فهم القيم، pp.211-269

واستمر في نهجه العلمي في تطبيق نظريته في القيم في تحليل الأخلاق المسيحيه وتقديم فهم أخلاقي متماسك لها في كتابه: Christian Ethics, Montreal: McGill University Press, 1968

ثم أخيراً قام ببيان علاقة نظريته في القيم بالتوحيد في كتابه:

Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life, The International Institute of Islamic Thought, Herndon, 1986, pp.61-84.

هذا التحليل القيمي كذلك يبني على فهم لمجال القيم قائم على التفرقة بين القيمة وتحققها في الواقع العملي فالقيمة تنتمي إلى عالم المثال وهي قيمة واحدة في ذاتها ولا تتعدد والذي يتعدد هو تنوع هو تحققها في عالم الواقع ويقع الإكتشاف القيمي في طرائق تحققها وليس في ذاتها وهذه الإكتشافات القيمية تقع في أفعال الأفراد والجماعات. وهذا التحقق للقدر الأوفر أو الأقل لقيم معينة في أفعال أصحابها هو الذي يحكم منطق المفاضلة ويتعين على أصحاب النظام القيمي الذي يحقق قدراً أوفر من تحقيق تلك القيم في الأفعال الإنسانية انجاز ذلك في أفعالهم حتى يرى الآخرون معنى تحقيق قيم أوفر في الفعل الإنساني حال تحقق تلك القيم. ومن ذلك نخلص إلي القول: إن طبيعة النظام القيمي تدعو إلى العيش المشترك بين بني البشر رغم اختلافهم وتجعل من هذا التساكن مجالاً للتنافس القيمي وذلك يُثري مجال القيم ويُخرج أفضل ما في البشر من معاني البِرّ واصلاح ذات البين ولايُتاح لنظام قيمي في إثبات وجوده وترسيخ قناعة أفراده به إلا بهذه السبيل في العيش المشترك وقد يصير البعض منا برماً بهذا التساكن البشري القائم على التنوع والإختلاف وربما كان ذلك دلالة على ضعف قناعته بنظامه القيمي. وقد يصل البعض إلى اللجوء إلى العنف أو القوة المتمثلة في الإجراءات القانونية الشكلية أو غيرها من مصادر القوة المادية الأخرى لنفي النظم القيمية الأخرى المخالفة له وكل ذلك يمنع الإنسانية من تحقيق رقيها القيمي الذي لا يتم إلا في إطار التنافس القيمي الذي يعترف بأهمية التعدد والتنوع القيمي[٩]. فإن كنا لا نُقر بصورة تعدد الرؤي

[9] Ibrahim M. Zein, Ismail Al Faruqi's Theory of Vaue: A Please for Islamic Humanism

الكونية بسبب أن المنطق الذي يحكمها هو منطق الخطأ والصواب فإننا لاشك نرى في تعدد النظام القيمي ساحة مهمة للرقي الإنساني بسبب أن المنطق الذي يحكمها هو الأكثر والأقل تحقيقاً لتلك القيم وربما كان في إطار الرؤية الكونية الواحدة أكثر من نظام قيمي للتعبير عنها وذلك أن النظام القيمي يحتوي على ذات القيم التي يحتويها أي نظام قيمي آخر ويصير الخطأ الفاصل بين نظام قيمي ونظام آخر هو السلّم القيمي الذي تترتب على أساسه تلك القيم، وأيما سلّم قيمي اتخذه الفرد أو الجماعة فإنه يحقق قدراً من تلك القيم في الفعل الإنساني فردياً كان أو جماعياً. وذلك يعنى توزع هذه القيم بذات القدر على الأنظمة القيمية لكن الفرق بينها في سلّم ترتيبها في نظام قيمي وذلك الفرق كذلك يتصل به فرق آخر في فهم أخلاق تحقق القيم في مستوى النيات وأخلاق تحقق القيم في مستوى الأفعال وهذه المستويات تخضع لمنطق التأويل والفهم وتتعدد هذه الأفهام والتأويلات بتعدد القائمين على هذه الأفعال. ويكون المحك في منطق المفاضلة هو تحقق القدر الأوفر من القيم المحددة في الفعل الإنساني فردياً كان أو جماعياً وذلك هو الذي يحرك الآخرين تجاه الإكتشافات القيمية ونحن البشر لدينا قدرة فطرية على إدراك هذه الإكتشافات القيمية حينما نراها متحققة في فعل إنساني ولها قدرة في التأثير علينا بصورة ايجابية. قد يقاوم بعضنا الوقوع تحت ذلك التأثير بمحاولة التخليط والمغالطة بسبب ما نحن فيه من خطل قيمي لكن ذلك لايلبث كثيراً، إذ أن هذه الإكتشافات القيمية لها مفعول في النفس الإنسانية تتجاوب معه بفطرتها

---

in Imtiyaz Yusuf (ed.) Islam and Knowledge, I.B. Tauris, New York:2012, pp.217-226.

وإن علا تلك الفطرة كثير من الرين ولابد لنا كذلك أن نُشير إلى جانب مهم في هذا الصدد وهو أن الرؤية الكونية التي نتبناها قد تحجب عنّا فهم كل أبعاد الإكتشاف القيمي المتحقق في الفعل الإنساني حينما نراه ماثلاً أمامنا لكننا لا نستطيع مغالطة أنفسنا ونُنكر ذلك الإكتشاف القيمي إنما قد يدعونا ذلك لإعادة النظر ولو بصورة جزئية في تلك الرؤية الكونية التي هي السبب في قصر وسعنا عن الإتيان بمثل هذا الكشف القيمي[١٠].

إذاً الرؤية الكلية لها تعلق بالنظام القيمي ولكن لابد لنا من الفصل بين الرؤية الكلية والنظام القيمي إذ أن الرؤية الكلية تُعنى بمجال المفاهيم التأسيسية القائمة على موقف معرفي ينطلق من مبدأ الخطأ والصواب وهي التي تميزنا عن غيرنا من أصحاب الرؤي الكونية الأخرى فنحن نعتقد أن رؤيتنا الكلية في النظر إلى الكون والإنسان والحياة هي الصواب، وما سواها لم يُدرك الصواب وإنما وقع في الخطأ وعليه فإن منطق الخطأ والصواب هو الذي يحكم علاقتنا بفهم الرؤي الكونية الأخرى المخالفة لنا وليس معنى أن تلك الرؤي الكونية خطأ ازاء ما نحن عليه من صواب يوجب علينا ازالتها من وجه البسيطة بل يتوجب علينا درسها لفهم مواضع الخلل فيها حتى لانسقط فيما سقطت فيه تلك الرؤي من خلل جوهري وبالطبع فالذين يقومون بذلك العمل هم قادة الرأي والفكر ولكن فهمنا للرؤي الكونية الأخرى هو جزء من فهمنا لرؤينا الكونية إذ أن طبيعة فهم الرؤية الكونية يقتضي هذه السعة في الإدراك والقدرة على فهم التنوع الإنساني والإستفادة منه في تركيز معالم رؤيتنا والوعي بموقعها

---

[١٠] أنظر ابن تيمية، **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨)، صـ ٤-٥.

من التنوع في الرؤية الإنسانية لكن كل ذلك لايمنعنا بمعاملتها وفق هذا المنطق القطعي البسيط القائم على الخطأ والصواب وفي قبالة هذا الوضع يأتي النظام القيمي والذي نستخدم فيه مقياساً آخر قائماً على منطق المفاضلة بين الأكثر والأقل فبعض الأنظمة القيمية تحقق أقل قدر من الإكتشافات القيمية في أفعال أصحابها والآخر يُحقق أوفر قدرٍ من الإكتشافات القيمية في أفعال أصحابها بالنسبة لذات القيم وينبه حواسهم الفطرية القيمية على الإكتشافات القيمية المتحققة في الأفعال الإنسانية فردية كانت أو جماعية. هذا الوعي النظري له أهمية قصوى حال بناء أنظمة تربوية أو عند الحجاج القيمي ذلك لأننا كثيراً ما نعتقد أننا نفهم مقالة المخالف لنا في الشأن القيمي بسبب أوليّة تلك المسائل وأن لها رصيداً يومياً في الإستعمال في لغتنا اليومية وهي من باب الأشياء المألوفة لدينا لاحاجة لنا لعرضها على محك النظر ، لكن هذا الفهم العقيم لمسائل القيم هو الذي يوقعنا في الغلط ولغو القول.

وقد أردنا بالنظر في مجال القيم رفع ذلك كله قدر المستطاع وبيان – على أقل تقدير للناظر في قولنا- موقفنا في شأن القيم والنظام القيمي والسلّم القيمي والمنطق الذي يحكم المفاضلة القيمية وعلاقة القيم بالرؤية الكونية والمنطق الذي يحكم القول في شأن الرؤي الكونية حال تعددها واختلافها وأهمية التفرقة بين النوعين من المنطق حال النظر لما هو من باب القيم أو من باب الرؤية الكونية ثم ما الصلة بينهما، إذ أن فهم كل واحد على حدا في مبدأ القول مهم للغاية في فهم كيفية وقوع الصلة بينهما، وقد يقع البعض منا في الخلط بين مفردات ومفاهيم هي من باب القيم مع مفردات ومفاهيم هي من

باب الرؤية الكونية بسبب هذا الارتباط بينهما وللناظر في هذا الشأن أن يتخيل سوء الفهم الذي يمكن أن يقع عند من لايُحسن هذه التفرقة بين القيم والرؤية الكونية وهذا الخلط يتبعه خلط في تطبيق منطق للحكم أو المفاضلة مغاير للطريق السليم في الحكم أو في المفاضلة، ويمتد هذا الخلط للمفاصل الأخرى في شأن فروع القول في القيم أو في الرؤية الكونية.

ولعلّه من الأوفق الانتقال من مستوى الوعي النظري إلى مستوى البيان التمثيلي التفصيلي، وكذلك من المفيد أن ننظر في القرآن الكريم لأنه النص الوحيد الذي جمع بين النظام القيمي والرؤية الكونية في نظام لغوي واحد وأحدث كذلك اكتشافاً قيماً لم تشهده البشرية من قبل في نص واحد. وقد يرى غير المسلم أن في ذلك مبالغة في القول يجب ألاَّ يقع فيها من أراد أن يدخل في نقاش علمي مع المخالف له في العقيدة ولكننا نقول: إن هذه الدعوى عن القرآن الكريم مهمة في تأطير نقاش علمي في موضوع يتعلق بمجال القيم والرؤية الكونية ذلك لأن لبّ الخطاب القرآني يدور حول هذين المجالين وأن النظر للقرآن الكريم من هذه الرؤية يُثرى النقاش وليس للمقبل على فهم القرآن الكريم أن يؤمن بمصدره الإلهي حتى ينتفع بما جاء به من اكتشاف قيمي ولكن بالطبع فإن من آمن به سيترقى في فهم الإبعاد الروحية الغيبية المتصلة بالمعاني القيمية وطالما أن القيم لها جانب عملي متمثل في الإفعال الإنسانية التي تتحقق فيها تلك القيم على المستوى الفردي والجماعي فإن رؤية الاكتشاف القيمي لاتستوجب الإيمان بمصدرية القرآن الكريم أو الإعتقاد بصحة رؤيته الكونية. إذا أردنا الإنتقال لمثال عملي من القرآن الكريم نرى من

المفيد استعراض أيتى سورة النساء ٥٨-٥٩[١١] لأسباب يطول شرحها لكن ننبه القول على أن ابن تيمية في رسالته التي كتبها في السياسية الشرعية رأى أن يبنى كل الرسالة على هاتين الآيتين وذكر أنهما يمثلان جماع السياسة الشرعية الحكيمة[١٢] ونحن نضيف إلى ذلك أن هاتين الآيتين بالنظر في سبب نزولهما وتعلقه بفتح مكة يتضح لنا أن الجماعة الإسلامية قد بلغت حداً وافراً من النضج السياسي والتنظيمي ولذلك أتت هذه القيم التي اشتملت عليها آيتي سورة النساء لأول مرة مرتبة في سلّم قيمي، إذ أن بيان القرآن الكريم من قبل قد تولى بالشرح معنى قيم الأمانة والعدل والطاعة والإخلاق المرعية حال الإختلاف ولكن هذه القيم جاءت لأول مرة مرتبة في شكل سلّم قيمي في هاتين الآيتين، بل ربما نذهب لأكثر من ذلك للقول: إن هذه القيم تنظم كل أشكال الاجتماع الإنساني سواء أكان متعلقاً بالشأن الإجتماعي أو الإقتصادي أو المهني الوظيفي أو غيرها من التكوينات المؤسسية ولايُشك أنها جاءت لتنظيم العلاقات السياسية ومؤسساتها المختلفة سواء أكان على المستوى المحلي أو الدولي. فالأمر بأداء الأمانات إلى أهلها يعنى فيما يعنية من معاني قيمية هو أن الوظيفة العامة هي أمانة لدى من يتحملها وهي بذلك ليست خالدة عنده إذ أن المعنى الائتماني يقتضي أنها يمكن أن تؤخذ منه وأنه يتوجب عليه ردها إن لم يقم بحقها ولذلك لابد من اتخاذ الإجراءات العملية

---

[١١] المرجع السابق، صـ ٥.

[١٢] طه عبد الرحمن، **روح الدين** (بيروت: مركز الثقافي العربي ، ٢٠١٢)، صـ ٤٤٨-٤٥٤.

التي تحكم أداء تحقيق هذه القيمة في أفعال القائمين على هذه الأمانة حتى يستطيع تحقيق قدر أوفر من هذه القيمة في أفعال القائمين عليها، ولو أننا كذلك فهمنا أن هذه الأخلاق الائتمانية[١٣] قائمة على رؤية كونية تعتبر أن حياة الإنسان كلها هي عبارة عن أمانة استودعها الله عند الفرد ولابد أنها راجعة إلى الله والإنسان مسؤول عن تلك الأمانة في الآخرة ومعنى الأمانة كذلك هو مناط تكليفه الإخلاقي ككائن منحه الله حرية الإختيار في أفعاله ، فالفعل الإنساني لايُثاب عليه الفرد ولايُعاقب عليه إن لم يقع في دائرة الإختيار الحر وهذا الكسب الإنساني إنما يصدر عن مقتضى الأمانة ولايقوم النظام القيمي ما لم يكن هناك اختيار من الفرد صادر عن معنى الأمانة في مستواها الوجودي[١٤].

لقد عرضت هذه الأمانة على السموات والأرض والجبال وأبين حملها لعظم مسؤولية الحمل ولكن حملها الإنسان فصارت محوراً جوهرياً في تعريف الإنسان والتفرقة بينه وبين المخلوقات الأخرى وهي كذلك دالة مهمة على قيمة الإنسان حين يؤدي متطلبات تلك الأمانة في أفعاله، فلئن كانت الفطرة الإنسانية هي التي تقدر الاكتشافات الأخلاقية بقدرها المطلوب فإن أيَّ تحصيل لقيمة الأمانة في الفعل الإنساني تدركه الفطر الإنسانية وتحفل به وتمجده ولاغرو أن آيتي سورة النساء جعلت من قيمه أداء الأمانات إلى أهلها في سلّم تلك القيم الأساسية وحاكمة على القيم الأخرى ومحددة لنوعية وكمية

---

[١٣] المرجع السابق، صـ ٤٩١.

[١٤] ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، صـ ١٤-٢١.

تحقق القيم الأخرى فأقصى قدر من العدل والطاعة وإدارة أخلاق الاختلاف يتحقق بقدر ما يتحقق من قيمه أداء الأمانات إلى أهلها وينقص تحقق مقدار وكيفيات تلك القيم بنقصان تحقق قيمة الأمانة فالإجراءات التي تتخذ لتحقيق قيمة الأمانة مهمة في هذا الصدد ولكن تستتبع فهمنا لتلك القيمة ووضعيتها المميزة في سلّم القيم، وما نحن فيه من مقالة بشأن الأمانة ينبهنا على ارتباط الأمانة بالقوة ولابد لنا من التأكيد على أن القوة في المجال التداولي العربي الإسلامي ليست قيمة قائمة بذاتها إنما هي استعداد يمكن أن يوجه لنوازع الخير أو الشر في الإنسان وعليه فإنها محكومة بالأمانة والعبارة القرآنية التي جاءت على لسان ابنة شعيب في وصفها لموسى عليه السلام على سبيل التزكية (القوي الأمين) والتي شاع استخدامها في الحجاج القيمي لابد وأن توضع في هذا الإطار إذ الأصل الأمانة وهي التي توجه القوة إلى نوازع الشر أو الخير فمالم توجه القوة بقيد الأمانة فهي وابل على الناس ومنها يدخل شر كثير وكلما ضعفت الأمانة ازدادت القوة والجرأة على الحق وتمكنت نوازع الشر على حساب نوازع الخير[١٥]. ولايحق لنا الفصل بينهما في الحجاج القيمي إذ أن رد الأمانات إلى أهلها يحتاج إلى القوة وتحقيق قيمة الأمانة في الأفعال الفردية أو الجماعية يحتاج كذلك للقوة وهي أحوج ما تكون للقوة إذا نظرنا إلى الشأن العام الذي تكون فيه الوظيفة العامة أمانة عند متقلدها فلابد أن يكون هو قوياً ومن حوله أقوياء كذلك وهذا لايعنى أن الحال ستكون كذلك في كل الأحوال فالواقعية تفترض حالات اختلال في علاقة القوة بالأمانة أو انخرام في

[١٥] المرجع السابق، صـ ١٩.

طرائق واجراءات الربط بينهما ونقول: إن الذي يهم ازاء هذه الأوضاع الإستثنائية هو التركيز على قيمة الأمانة والعمل على تدارك النقص في أمر القوة وليس العكس. وذلك لما بيناه من علوّ قدر الأمانة في السلّم القيمي ومعنى عبارة (القوى الأمين) والتي لاتعطى للقوة حق تعريف وتحديد الأمانة وإنما تجعل الأمانة حاكمة على معنى القوة وموجهة لها.

ولايُشك أن الأمانة كذلك مرتبطة بالأمن[١٦] بكل معانيه إذ أنهما يشتركان في جذر لغوي واحد هو -أ م ن- وهذا الإشتراك في الجذر اللغوي يجعلنا نفترض أن لهما مجالاً تداولياً واحداً يربط أجزاء مختلفة من المعاني متحدة في ذلك الأصل اللغوي، وإن كان ذلك كذلك فإن الأمانة ولما لها من أولوية في السلّم القيمي فإن تحقيقها هو السبيل الأمثل لتحقيق الأمن في كل مستوياته المطلوبة في الإجتماع البشري، فلا يتحقق الأمن بقدر أوفر وكيفيات أعمق إلاَّ بتحقق قيمة أداء الامانات إلى أهلها، والذي ينتج عنها اعتبار الوظيفة العامة أمانة عند متقلدها بالأوصاف التي ذكرناها من قبل، وأيّ اختلال في هذا الوضع في شأن تحقيق قيمه الأمانة في الإجتماع البشري يستتبعه اختلال في تحقق الأمن ومن ذلك يبدو أن الأمن ليس بحاكم على قيمة الأمانة ولكنها محكمة فيه.

فإن كان نص الآية الدالة على قيمة الأمانة في سورة النساء عامة في الأمر برد الأمانات إلى أهلها دون التقييد بأن يكون صاحب هذه الوظيفة العامة على ملّة الإسلام أو غيرها من الأديان أو أن يكون ذكراً أو أنثى فسبب

---

[١٦] يُراجع في ذلك ما ذكره المحقق في سبب نزول الآية الهامش (i) من كتاب **السياسة الشرعية**.

النزول يدلنا على أن من نزلت فيه هذه الآية لم يكن مسلماً لكن أسلم حينما حكم رسول الله له بحق الاحتفاظ بمفتاح الكعبة الذي قد أخذه منه قسراً علي بن أبي طالب كرم الله وجهه[١٧]. وحسب بيان القرآن الكريم لا حاجة لنا بوضع القيود الزائدة على معنى الأهلية لتقلد الوظائف العامة والتي هي حسب معنى هذه الآية الكريمة أنها أمانة عند من يتقلدها فمنوط به تحقيق قيمه الأمانة فيها وأن تكون كل أفعاله قاصدة ذلك المعنى القيمي وأن يقوم هو كذلك بردها إلى أهلها إن عجز عن أداء حقوقها في أفعاله وأقواله وتروكه أو يُحمل على ردها إلى أهلها وعليه يجب أن نتوافق على إجراءات تحقق ذلك المعنى في أمر الرد إلى أهلها.

وطالما أن السلّم القيمي الذي بنته هاتان الآيتان يجعل العدل هو القيمة التي تلي الأمانة فلنا أن نبين كيف يُفهم الحكم بالعدل، ودعونا أن نقول: إن العدل قيمة تعرفها النفوس بفطرتها وكما وأنها تدرك الظلم وأن التنافس القيمي بين النظم القيمية ليس حول قيمة العدل أو تعريفه وإنما حول مَن مِن بين هذه الأنظمة القيمية يحقق قدراً أوفر من العدل وأرفع حظاً في نوعية العدل[١٨]. وإن نظرنا في بيان الآية الكريمة نجد أنها تُحدثنا عن مطلق

---

[١٧] أمامنا تجارب معاصرة في تطبيق الشريعة في كل من السودان وإيران والسعودية فيمكننا النظر في كيفية تحقق قيمة العدل في هذه الأمثلة العملية في التقاضي بين الناس.

[١٨] لقد قام الفاروقي في كتابه Christian Ethics ببيان هذا المعنى حينما وجد كيف أن النظام الأخلاقي في اليهودية على يد عزرا جعل من قيمة الحفاظ على الشعب اليهودي أعلى قيمة في سلّمه الأخلاقي وبدل أن تكون محبة الله هي القيمة العليا في ذلك السلّم الأخلاقي صارت قيمة المحافظة على الشعب اليهودي هي أعلى القيم وحدث لذلك اختلال في السلّم القيمي وجاء المسيح لرد الأمور إلى نصابها في ثورته الأخلاقية.

التحاكم في أنه يجب أن يكون بالعدل وقد يدخل في هذا المعنى أنه قد يقع في مجال الإمكان أن تُقنن أحكام الشريعة أو أن يُستنبط بعض الفقهاء أحكاماً لا تحقق إلا الحد الأدنى من قيمة العدل وتذهل عن تحقيق نوعية عالية من العدل وقد يقع في قوانين لاتلتزم بمبادئ الشريعة أن تحقق قدراً أوفر من العدل من جهة الكمية أو النوعية في ذات ذلك الحكم الذي عجز الفقيه الوصول له إلى غايته الشرعية القصوى وحصّل فيه — فقط- ذلك الحدّ الأدنى وربما كذلك تضاعف الغلط عنده بعدم دراية بارتباط قيمة العدل بقيمة الأمانة ولم يستطع الربط بينهما بوصل يستوعب مدارك النظام القيمي في كليته. وهذا النظر يجعل فقهاء الشريعة منفتحين في نظرهم التقنيني الإجرائي على تجارب أنظمة التقاضي الأخرى والإستفادة منها بما لا يتعارض مع مبادئ الشريعة السمحاء، وحيث أننا قررنا السماحة وصفاً عاماً انبنت عليه الشريعة فهي لاشك تجعل المتفقه بها مذعناً للإكتشافات القيمية في مجال تحقيق العدل من جهتى الكم والنوع أين ما وُجد، وذلك رافد مهم لتجديد أمر تحقيق العدل في التّقنينات التشريعية القائمة على مبادئ الشريعة وهذا التجديد يحمل سمت الإستفادة من أنظمة التقاضي التي تقع للبشر من حولنا للأخذ بأحسنها ولايكون ذلك على أتم وجه مالم يتوفر للمتصدين لهذا الأمر من تأهيل علمي منفتح على تلك الأنظمة في التقاضي وفي تحقيق قيم العدل في مستوى الكم والكيف. وقد تُثار قضايا حول ثوابت الشريعة ومتغيراتها وكلياتها وجزئياتها وكيفيات التعاطي معها حال الانتهاض لشأن التقنين ويبقى الحكم في كل ذلك هو لمقتضي الربط بين الأمانة كقيمة عليا وبين العدل كقيمة محكومة في السلّم القيمي بها ويبقي

المقياس العملي هو تحقق أوفر قدر من العدل في مستوى الكم والكيف ولايُشك أن الكيف مقدم على مستوى الكم العدلي فنوعية العدل المتحقق هي القصد الأصلي في شأن الأمر بالحكم بالعدل. فالدعوة إلى تحكيم الشريعة بعد هذا الانقطاع الذي حدث بسبب الإستعمار أو إلغاء نظام الخلافة في الربع الأول من القرن الماضي وسيادة مفاهيم العلمانية كرؤية كونية بديلة في السواد الأعظم من دول المسلمين، كل ذلك يجعل محاولات العودة إلى تقنين أحكام الشريعة تستفيد من النظم العدلية التي ورثتها وتعمل على تطويعها في إطار مبادئ الشريعة السمحاء وذلك يقتضي حواراً علمياً مع هذه الأنظمة يتولاه من لهم حظ من نظام الشريعة وأوتوا فقهاً عميقاً بمقاصدها ولهم كذلك حظ من أنظمة التقاضي العالمية السائدة وفي مكنتهم خلق لغة علمية مشتركة يستطيع المخالف أن يُدرك عظمة النظام القيمي الذي تبنى عليه الشريعة الإسلامية وكذلك الرصيد التاريخي الفخم الذي خلّفه فقهاء هذه الشريعة في مواجهة أقضية زمانهم. أما إذا انتقلنا إلى القيمة الثالثة وهي الطاعة والتي لا يستقيم أيَّ إجتماع بشري إلا بها فنرى أن السلّم القيمي جعل تحققها على أتم وجه بعد تحقق قيمتي الأمانة والعدل فجاء أمر الطاعة لله ولرسوله مطلقة وتبعتها طاعة أولي الأمر مقيدة وقابلة لأن يقع الإختلاف في بعض الأوامر التي يُصدرها أولو الأمر ولكن السلّم القيمي بيّن لنا الإجراءات التي يجب أن تحكم أخلاق الإختلاف والتي يجب أن يلزمها الجميع حكاماً ومحكومين. إذاً ورود الأمر بالطاعة في ضمن هذا السلّم القيمي بين تحقيق قيمتى الأمانة والعدل وبين بيان أخلاق الإختلاف يُوجه أنظارنا تلقاء كيفية تنظيم إجراءات أخلاق

الإختلاف، إذ قيمة الطاعة ناتج قيمي لتحقيق قيمتي الأمانة والعدل في أفعال الحكام ويترتب على ذلك تحقق قيمي لمعنى الطاعة، إذ أن الطاعة يمكن أن تقع بصورة شكلية بسبب الإكراه ولايكون من وراء تحققها قصد ونيّة في وقوعها فقد استوفت فقط أخلاق تحقق الفعل بصورة شكلية لم تتحكم فيها أو قل توجهها أخلاق نيّات وقصود الفعل. وحينما تقع الطاعة بهذا المعنى فهي ليست الطاعة المقصودة وإن شاركت الطاعة في معنى استتباب النظام، وهذه الطاعة التي هي ناتج الإكراه لايمكن أن تُوصف بأنها قيمة من ضمن سلّم قيمي فالخلل الذي يطالها هو مؤشر لخلل في تحقق قيمتى الأمانة والعدل وبالطبع فإنه كذلك يمنع من تحقق أخلاق الإختلاف إذ أن الإكراه الذي أوقعها بصورة شكلية لا يسمح لصوت الإختلاف أن يصدر عن صاحب مثل هذا النوع من الطاعة وبالتالي فإن الإجتماع البشري ومؤسساته الحاكمة لايمكن لها أن تحقق القصود الكلية لهذا النظام القيمي الذي مبدؤه أداء الأمانات إلى أهلها وآخره تنظيم أخلاق الإختلاف بين الحكام المحكومين.

هذا النهج في تحليل نظام القيم قد يبدو لأول وهلة أنه يتجاهل علاقات القوة في المجتمع الإنساني المتمثلة في القوة الإقتصادية أو العسكرية أو احتكار المعلومات أو أيّ شكل من أشكال القوة والتي تتدخل بصورة مباشرة في التشويش على قيام الأنظمة القيمية بتحقيق دورها بفعالية، ولكننا نقول: إن الخطر الحقيقي على النظام القيمي ليست هذه القوة المتمثلة في النظام السياسي وأدوات القهر التي يمتلكها والتي قد تتحول لنظام للفرعنة والتسلط وتمنع الناس من حق الاختيار، إذ أن طبيعة النظام القيمي هو تعرية هذا الخلل

في علاقة القوة بالقيم فالقيم محتاجة للقوة في تحققها ولكن الإكراه والتسلط يمنع من تحقق تلك القيم كما نوهنا عليه في تحليلنا السابق للسلّم القيمي فبيان خطل الإكراه والتسلط هو من مسؤولية من تحصلوا على الوعي القيمي الذي ذكرناه ولا نفترض أن يحصل جميع الناس هذا الوعي القيمي لكن يستوي الجميع بسبب فطرهم – حتى الفرعون نفسه – في اكتشاف هذه القيم حال تحققها في الفعل الإنساني فانتصار القيم هو تحققها في فعل إنساني وإن مثّل ذلك التحقق أقلية قليلة في العدد، ولكن يجب علينا أن ننبه أن الخطر الحقيقي يكمن في سيادة سلّم قيمي آخر يشوش على ذلك الوعي القيمي الذي رسمته آيتى سورة النساء ، ففي هذه الحالة يكون الإصلاح القيمي أكثر صعوبة إذ المواجهة تكون بين نظام قيمي مختل لكن له القدرة على قيادة الناس لتحقيق مقاصد قيمية مختلة ، وصفوة القول: إن مواجهة وتعرية التسلط أو الإكراه أو أيَّ أشكال القوة أمر مقدور عليه ويعمل النظام القيمي بصورة فعالة لإصلاح هذا الخلل أما إذا مس الخلل السلّم القيمي واحتلت قيمة ما مكانة في السلّم القيمي ليست لها فالمواجهة تقع في هذه الحالة بين سلّم قيمي وآخر ويتدخل في هذه الحالة مجال الرؤية الكونية وربما استمر التنافس القيمي لوقت أطول حتى تُدرك الفطر السليمة تراكمات الاكتشافات القيمية التي تجعلها تستيقن بصحة سلّم قيمي على سلّم قيمي آخر وتُدرك الخلل الذي وقع نتيجة تحكم قيمة أدنى علي قيم هي أعلى منها في سلّم التراتب القيمي[١٩].

[١٩] طه عبد الرحمن، **روح الدين**، صـ ٤٤٨-٤٤٩، Al Faruqi, Al Tawhid, pp.61-65.

ولايشك أن الانتصارات القيمة هي التي تُحدث التحولات الكبرى في الأنظمة التي يتخذها البشر ولكن هذه التحولات الكبرى هي عُرضة للتحوير وسوء الفهم مالم يتفطن القائمون عليها باتخاذ الإجراءات المناسبة للحفاظ على السلّم القيمي الذي أحدث هذه التحولات وترسخ هذه القيم حينما يتنامى مجال الاكتشافات القيمية ويشمل أكبر قدر من البشر ومؤسساتهم المختلفة والتي لابد لها أن تعمل في تناسق قيمي مع بعضها البعض وتقوى هذه المؤسسات بتواصل اكتشافتها إذ أن هذه الاكتشافات القيمية في مجال من المجالات تُؤثر بصورة إيجابية على المجالات الأخرى ولن يبقى مجال قيمي منعزل عن بقية المجالات وإن حدث ذلك نتيجة لأيّ نوع من الإكراهات فلابد من ممارسة النقد القيمي لتعرية تلك الإكراهات وتلك مسؤولية القائمين على رعاية هذا الوعي القيمي ولابد لهم كذلك من القيام بمهمتهم على أحسن وجه إذ أن نكوصهم عن ذلك يفتح باباً يدخل منه خلل قد يعصف بأسس النظام القيمي على المدى البعيد إذ أنه يُسهم في الإقلال من الاكتشافات القيمية وانتقالها من مجال إلي مجال آخر ومن مؤسسة إلى مؤسسة أخرى. وكما اسلفنا فإن هذه الاكتشافات القيمية هي التي تقوم بدور حيوي يُتيح للنظام القيمي أن يتوسع في مجال تأثيره على الأفراد والمؤسسات ومن ثم تُعمِّق وجوده، وأيما نوع من الإكراهات في أي مجال من المجالات يُعيق هذه الحيوية ويترتب على ذلك تناقص في تلك الحيوية القيمية ولابد لنا أن نُشير إلى أن بعض المجالات أكثر قوة من بعضها الآخر، إذ أن المجال السياسي له قدرة أوفر في التأثير على بقية المجالات وأكثر من غيره في الإسراع الى اللجوء إلى الإكراه والخلط بين

القوة والأمانة، ولما كانت دولة ما بعد الإستعمار واقعة بحكم تكوينها تحت إكراه النظام الدولي فإن تسارع الخلل إلى نظامها القيمي في مستواه السياسي أمر مفروغ منه بل ربما ذهب البعض إلى أنه من المسلمات البدهية، فإن كان هذا هو وضع دولة ما بعد الإستعمار في مستواها الوجودي فإن أيَّ إصلاح قيمي لابد له وأن يضع في الإعتبار هذا الوضع المختل ليتحرك منه لإصلاح أُس المشكل القيمي المتمثل في النظام الدولي ويبدو أن الدعوة لهذا الإصلاح ليست ترفاً ذهنياً ولاتهويماً شاعرياً إنما يحتمه المنطق الوجودي لدولة ما بعد الإستعمار والتي هي ناتج عن مشكل أكبر منها لكنها هي الراعية المباشرة للحلقة المفرغة التي تتخذ شكل العنف والعنف المضاد وهي كذلك حسب تحليلنا السابق للسلّم القيمي الذي وصفنا مفرداته القيمية المتمثلة في الأمانة والعدل والطاعة وأخلاق الإختلاف، وأن هذه المفردات القيمية لها رصيد ثر من تجربة الحضارة الإسلامية. ولابد من درس هذا الرصيد والاستفادة منه في ترقية الوعي القيمي وفهم كيفيات حدوث الاكتشافات القيمية في تاريخ الإنسانية وكيفيات اتخاذ الإجراءات الضامنة لإستقامة السلّم القيمي في العهد النبوي وفي فترة الخلفاء الراشدين والأنظمة السياسية اللاحقة ومواضع الخلل فيها وكذلك الأنظمة الإنسانية المعاصرة، كل هذا يزيد من درجة الوعي القيمي ويفتح آفاقاً جديدة لإكتشافات قيمية جديدة.

أما إذا انتقلنا إلى القيمة الرابعة فهي أحوج ما يكون لها هذا النظام القيمي الذي يستند على أمر وجودي على أساسه يتم تعريف الإنسان بأنه ذلك الكائن الذي حمل الأمانة التي عُرضت على السموات والأرض والجبال

وكل هذه الكائنات العظيمة الخلقة اشفقت من حمل هذه الأمانة لكن الإنسان تصدي لحملها وصارت له حرية الإختيار وحمل مسؤولية التكليف وأمانة تحقيق القيم في أفعاله بسبب حرية اختياره فصار كائناً أخلاقياً بالدرجة الأولى[٢٠]، فإن كانت هذه هي حالته الوجودية فلابد لنا أن نعي أن الاختلاف بين بني البشر لامحالة واقع ويجب على النظام القيمي إحترام ذلك الإختلاف لا بل الإحتفال به وإيجاد النظم الإجرائية التي تُثريه، فالإختلاف دليل عافية وثراءاً للتجربة الإنسانية ولايُشك أن له نصيب وافر في حركة وحيوية الإكتشافات القيمية، فهذا السلّم القيمي المنبنى على قيمة الأمانة التي بيّنّا معالمها في مطالع كلامنا عن السلّم القيمي لابد وأنه يُتيح قدراً وافراً من الإختلاف في دائرة الرؤية الكونية الواحدة وذلك الإختلاف قدر هذا الكائن الإنساني وهو كذلك يُسهم في اثراء تجربته الإنسانية في تحقيق القيم في حياته وإدراك الإكتشافات القيمية عند الآخرين واثراء تجاربه على المستوى الشخصي والجماعي ولذلك لابد لنا من تنظيم هذا الإختلاف ليكون مثمراً ففي إطار النظام القيمي الذي يحكمه سلّم قيمي بعينه ورؤية كونية محددة يسهل إيجاد نظم تدبير الإختلاف وإثرائه وربما احتاج الأمر إلى سعة في الخيال ورحابة وسماحة في تثمير المشترك الإنساني ومناشدة الفطرة الإنسانية ويعوّل عليها لإدراك الإكتشافات القيمية والربط بينها وبين الرؤية الكونية التي تصدر عنها. ورغم إعتقادنا في صعوبة هذا المسعى ولكن النجاح الذي يحققه أيَّ نظام قيمي يجعل الأنظار مصوبة نحوه ومتشوفة لمعرفة كيفيات تنظيمه لإجراءات

---

[٢٠] ابن تيمية، **السياسة الشرعية**.

الإختلاف والرؤية الكونية التي يصدر عنها. ولابد لنا كذلك القول: إن إجراءات تنظيم الإختلاف لابد لها من قيم تحكمها وهذه القيم تراعي قيمة الأمانة كقيمة وجودية وتراعي كذلك العدل والإختلاف لايقع إلا في إطار قيمة الطاعة التي تُحدد ما يمكن الإختلاف حوله وماهو من ثوابت النظام القيمي التي لايحق الإختلاف حولها، فلئن كان الإختلاف قدراً وجودياً متعلق بطبيعة هذا الكائن البشري إلا أن إجراءات الإختلاف والتي هي في المقام الأول تدابير أخلاقية رفيعة تراعي أهمية هذا الإختلاف في اثراء قيم الأمانة والعدل والطاعة. فإنه حسب السلّم القيمي يُعتد بأخلاق الإختلاف بعد تحقق قيم الأمانة والعدل والطاعة وينفتح الباب للإختلاف على سبيل اثراء تحقق القيم السابقة عليه في السلّم القيمي وإن بدا لأول وهلة تضارب قيمة الإختلاف مع قيمة الطاعة فإن هذا التضارب الظاهري ينحل حينما نُدرك أن الإختلاف يستمد وجوده من ارتباطه القوي بقيمة الأمانة إذ أن الطاعة لابد منها، إذ عن طريقها يستقيم الإجتماع البشري لكن هذه الإجتماع البشري لا يُقصد به نفي إرادة أفراده في الإختيار والإجتهاد كذلك في توجيه محتوى وشكل ذلك الإجتماع البشري. فلا يُنظر للطاعة على أنها نافية للإختلاف ولاينظر للإختلاف على أنه يُنقص من قيمة الطاعة فالطاعة حاكمة على الإختلاف حُكماً لاينفي الإختلاف لكن يحقق قدراً أفضل من الطاعة، فحينما يُسمح للإختلاف أن يظهر في العلن وتتقلب الآراء فيه ويمحص بعضها البعض ويصل المختلفين إلى فهم بعضهم البعض وتتحرر مواضع الإختلاف تكون الطاعة على بصيرة ووعي وتُتاح للأطراف المختلفة المشاركة

في فهم وتوجيه معنى الطاعة إذ أن الطاعة العمياء لا فائدة من ورائها في حق الكائن البشري الذي ميّزه الله عز وجل بحرية الإختيار وشدد على عدم إكراهه في الدين ولكن طبيعة الإجتماع البشري تقتضي نوعاً من الإكراه في مستوى المعروف في حق الإكراهات، ولذلك فإن أفضل تحقيق لمعنى الطاعة في الإجتماع البشري هو الذي يفتح الباب للإختلاف في إطار تحقيق قيمة الطاعة الرشيدة المبنية على عدم مصادره حق الإختلاف بل تنظيمه في إطار تحقيق حظ أوفر للطاعة.

لاتخفى على فطنة الناظر الحصيف أننا قد قدمنا تحليلاً قيمياً للإبتكار العلمي الذي انجزه ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية حيث أن ذلك السفر القيم الذي كُتب بعد السقوط الفعلي للخلافة العباسية على يد التتار ونهاية نظام الخلافة الذي أحدث خللاً في شأن النظر إلي قضايا الأحكام السلطانية فتفتقت عبقريته الفذة على انجاز هذا الإبتكار العلمي في خصوص النظر للقضايا السياسية من وجهة نظر كلية تعتمد على بيان القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية[٢١]. وحاولنا – جهد الإمكان – تقديم قراءة تأويلية قيمية لكتاب ابن تيمية حتى يُسهم في تطوير نظرنا القيمي لقضايا السياسة والتي أُخرجت منها قضايا القيم جرياً وراء النظرة العلمانية الإنسانية فهذه القراءة القيمية لذلك النص السياسي الرفيع المستوى في شأن النظر للظاهرة السياسية من خلال بياني القرآن والسنة والتجربة السياسية الإسلامية

[٢١] أنظر قبل غزو العراق كيف كان يفكر قادة العمل الإسلامي وسط الأكراد: الاتحاد الإسلامي الكوردستاني – التقرير السياسي للمؤتمر الثالث للحزب في أربيل عاصمة الإقليم ١٩٩٩، ماليزيا : ٢٠٠٠.

والإنسانية على وجه العموم هي محاولة لجعل نظرية القيم منطلقاً للنظر السياسي في التعاطي مع المشكلات المحلية والدولية وعلى سبيل الخصوص مشكلة دولة ما بعد الإستعمار وظاهرة العنف والعنف المضاد فيها والذي تلبس بلبوس إسلامي جعلنا نجيل النظر فيما قام به أبو الحسن العامري لنميز بين الجهاد وغيره من الحروب الأخرى.

إذاً تلك هي معالم نظرنا للمشروع القيمي الذي يتوخى إعمال هذه القيم وفق التحليل والرؤية التي قدمناها في أطار مشكلة دولة ما بعد الإستعمار وكيفيات مساهمتها في حل مشكلة النظام الدولي القيمية.

خاتمة

لابد لنا من تسجيل جملة من الملحوظات العلمية والعملية في النظر للقضايا التي تطرقنا إليها في طوالع هذه الدراسة.

أولاً: إن وضع الأكراد في هذه المنطقة التي يدور فيها الصراع الدولي وبحكم معاناتهم من دول ما بعد الإستعمار في العراق وسوريا وإيران وتركيا وإن لم تُستعمر تركيا وإنما خرجت الدولة التركية الحديثة من وفاض الإمبراطورية العثمانية لكنها مثل دول ما بعد الإستعمار الأخرى قبلت النظام الدولي المتمثل في الأمم المتحدة ومنظماتها ومواثيقها وهي كذلك قبلت أن تكون عضواً في منظمة الناتو فكل ذلك يجعلها حزءاً أصيلاً من منظومة دول ما بعد الإستعمار مع مراعاة الفارق الأساسي بينها وبين تلك الدول ، ولكن الناظر في وضع الأكراد في المنطقة يرى أنهم مالم يتمثلوا القيم التي ذكرناها في

إجتماعهم السياسي فهم عُرضة للتحول إلى مشروع دولة جديدة تضاف إلى كيانات دول ما بعد الإستعمار وربما عانى فيها الأكراد أسوأ من معاناتهم في اطار دول ما بعد الإستعمار التي تقسّموا فيها عبر تاريخهم الدموي المعاصر، فقد تقوم القوى الدولية باستخدام طموحاتهم المشروعة في قيام دولة لهم بتفتيت وحدة الدولة التركية واثاره الحرب الأهلية فيها، يبدو حسب تحليلنا السابق أن تركيا أكثر دول المنطقة تأهيلاً لتقوم بتمثل القيم التي ذكرناها ومن ثم تُحدث – بصورة تدريجية – الإصلاح القيمي المنشود في دول ما بعد الإستعمار في المنطقة ويمكن للأكراد في تركيا بحكم معاناتهم في اطار دول ما بعد الإستعمار أن يقوموا بتوظيف تجربتهم في دفع معدلات الإصلاح في تركيا ودول الجوار التي يمثلون فيها أقليات مهمة ولاشك أن إقليم كوردستان العراق في وضع جيوسياسي أفضل من غيره في تمثل القيم التي ذكرناه ومن ثم تقديم نموذج لرصفائهم في تركيا وغيرها من الدول ولايُشك أن النجاح الذي يمكن أن يتحقق في تركيا سيكون له مردود عظيم الفائدة على المنطقة بأسرها. فقدر الأكراد التاريخي هو أن يقوموا بهذا الدور المهم الذي ستجنى ثماره الإنسانية جمعاء لكن ممكن أن تشدهم الحماقات التاريخية والمرارات التي عانوا منها في تاريخهم المعاصر في أُطر دول ما بعد الإستعمار لقيام دولة جديدة لهم على أساس قيم دول ما بعد الإستعمار، ليبدأ عنف وعنف مضاد يُضاف لما نحن فيه ويتم تفويت فرصة تاريخية مهمة في تاريخنا المعاصر.

إذاً يمكننا القول: إن إقليم كوردستان العراق مؤهل أكثر من غيره لتمثل هذه القيم بسبب الاستقرار السياسي النسبي الذي يعيشه مقارنة بالمناطق

الأخرى وبسبب ضعف الدولة العراقية وانقساماتها الداخلية وبسبب المواجهات بين أكراد تركيا والدولة التركية وتزكية أُوار ذلك الصراع بواسطة القوى الدولية خاصة الولايات المتحدة الأمريكية وأخواتها، ومن الممكن أن ينجح أكراد العراق في ما فشل فيه الآخرون من تمثل القيم التي ذكرناها في اجتماعهم وهذه الاكتشافات القيمية ستؤثر بصورة إيجابية على إخوانهم في تركيا وربما تحوّل عجلة الأحداث إلى الإصلاح القيمي المنشود في تركيا ويتبع ذلك هذا التحول القيمي الذي نتغياه. إذاً لأكراد العراق دون غيرهم هذه السانحة التاريخية المهمة في تاريخهم وتاريخ الإنسانية جمعاء التي عانت من النظام الدولي وملحقاته المتمثلة في دول ما بعد الإستعمار. ولابد لنا من التنوية على أن النظام الدولي الراهن قام العرب المسيحيين في سوريا بدور مهم في حدوثه إذ أن الدولة العثمانية كانت الخصم بالنسبة لهم وكان الحلّ في تبنى القومية العربية على غرار مفاهيم القومية كما تطورت في الغرب وبالفعل قامت دول ما بعد الإستعمار في المنطقة العربية لتحقيق الوحدة العربية ولكنها انتهت إلى دول إقليمية متناحرة فيما بينها وتُعاني من كل مشكلات دول ما بعد الإستعمار وأُلزمت تركيا القومية في المقابل بالنظام الدولي بعد أن كانت قوة دولية على أساسها توحدت المنطقة سياسياً وقيمياً ومنعت لقرون عدة من احتواء المنطقة في نظام قيمي مناهض لرؤيتها الكونية، فإن نشوء القومية التركية في مقابل دعاوي القومية العربية جعل المنطقة قابلة للإستعمار وذلك ما أدى إلى خضوع المنطقة قيمياً للنظام الدولي الجديد بمؤسساته المختلفة وعلى رأسها مجلس الأمن وكأن الزمان قد استدار كهيئة وهذه المرة يعول على دور الأكراد في المنطقة في أن

يكونوا رأس الرمح في تحويل النظام الدولي من ناحية قيمية إلى طريق الإصلاح المنشود.

ثانياً: هذه القيم كما أسلفنا يمكن لها أن تُحدث تحولات عميقة إذا تم تمثلها في مستوى الفرد والتجمعات البشرية المحدودة وإذا ما صارت عماد برنامج قيمي. وبالطبع فإن تمثلها في مستوى التنظيمات السياسية يُعطيها زخماً وحضوراً قوياً ويُتيح لها فرصة انجاز الإكتشافات القيمية التي بيناها في تحليلنا السابق. وحسب ما توصلنا إليه من رأي في هذا الصدد فإن الحاجة إلى تمثلها ضرورية بالنسبة لنا للخروج من الحلقة المفرغة التي أدخلتنا فيها دولة ما بعد الإستعمار والنظام الدولي الذي تمثِّله وهي بالطبع بالنسبة لإقليم كوردستان العراق أفضل من انجاز دولة جديدة تضاف إلى عداد دول ما بعد الإستعمار في المنطقة يُعاني فيها الكورد العنف والعنف المضاد وهذه المرة على أيدي بني جلدتهم ويرى كاتب هذه السطور أن الراهن التاريخي في المنطقة والمخاض الذي تعيشه مفاتيحه بيد الأكراد في المنطقة وأكثرهم قبولاً لتنمية هذا الوعي القيمي فيهم هم أهل كوردستان العراق.

ثالثاً: يمكننا عمل مقياس لهذه القيم في مستوى الجماعات والتنظيمات السياسية والإقتصادية والإجتماعية لقياس مدى فهمهم لها وتمثلهم لها كذلك ومن ثم يمكن أن توضع البرامج لإثراء الوعي القيمي بها في اطار تلك التنظيمات والجماعات.

وأخيراً لاشك – عندي – أن هذه القيم تحقق الأمن الروحي والفكري الذي هو الضمانة الوحيدة ضد العنف والعنف المضاد في اطار دولة ما بعد الإستعمار وهو المخرج الأمثل لها ولإصلاح النظام القيمي الدولي.

المصادر والمراجع

Abu al-A'la al-Maududi. *Al-Jihad fi Sabil Allah*. Beirut: Mu'assisah al-Risalah, 1st edn., 1981.

Abu al-Hasan al-Amiri. *Al-Iʿlām bi Manāqib al-Islām*. Riyad: Dār al-Isālah, 1st edn., 1988.

Hasan al-Banna. *Al-Jihad fi al-Islam*. Kuwait: Al-Ittihad al-ʿĀlami li al-Munaẓẓamāt al-Ṭullābiyah, 1980.

Hasan al-Turabi. *Al-Siyāsah wa al-Ḥakm: Al-Naẓm al-Sulṭaniyah bayn al-Uṣul wa Sunan al-Wāqiʿ*. Beirut: Dar al-Sāqi, 1st edn., 2003.

Hasan al-Turabi. *Al-Tafsir al-Tawhidi*. Beirut: Dar al-Sāqi, 1st edn., 2004.

Sayyid Qutub. *Maʿalim fi al-Ṭarīq*. Cairo: Dār al-Shurūq, 1st edn., 1979.

Ṭāha ʿAbd al-Raḥman. *Su'āl al-ʿAnaf bayn al-Atmāniyah wa al-Ḥawāriyah*. Beirut: Ibdāʿ, 1st edn., 2017.

ʿAbd al-Azīz Ibn ʿAbd Allāh Ibn Bāz. *Faḍl al-Jihād wa al-Mujāhidūn*. Al-Riyad: Dar al-Waṭn, 1st edn., 1991.

ʿAbd Allah ʿIzām. *Ittihād al-ʿIbād fi Faḍl al-Jihād*. Ṣanaʿā: Maktabah Jamīl Jadīd, 1st edn., 1996.

ʿAbd Allah ʿIzām. *Al-Difāʿʿan Arāḍi al-Muslimīn Ahamm Furuḍ al-Aʿyān*. Jeddah: Dar al-Mujtamaʿ li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1st edn., 1987.

ʿAbd Allah ʿIzām. Āyat al-Raḥmān fi Jihād al-Afghān. Jeddah: Dar al-Mujtamaʿ li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1st edn., 1986.

ʿAli ʿAbd al-Razāq. *Al-Islām wa Uṣūl al-Ḥakam*. Maktabah al-Iskandariyah: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1st edn., 2015.

Muhammad ʿAbd al-Salām Faraj. *Al-Farīḍah al-Ghā'ibah*. N.p: n.d.

Muhammad ʿAbduh. *Al-Aʿmāl al-Kāmilah*. Edited by Muhammad Ammārah. Cairo: Dār al-Shurūq, 1st edn., 1993.

Maḥmūd Muḥammad Aḥmad. *Taṭawwur Mafhūm al-Jihād*. Beirut: Al-Shabkah al-ʿArabiyah li al-Abḥāth wa al-Nashr, 1st edn., 2015.

Muʿtaz al-Khaṭīb. *Al-ʿAnaf al-Mustabaḥ: "Al-Sharīʿah" fī Muwājih al-Ummah wa al-Dawlah*. Cairo: Dar al-Mashriq, 1st edn., 2017.

Nabīh Zakariya ʿAbd Rabbih. *ʿAbd Rabb al-Rasūl al-Sayyāf Qa'id al-Jihād al-Afghānī*. ʿUmman: Dār al-Ḍiyā', 1st edn., 1987.

Yusuf al-Qaradawi. *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah li Aḥkamihi wa al-Falsafatihi fi Ḍaw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1st edn., 2009.

Gilles Kepel. *Jihad: The Trail of Political Islam*. London: I.B. Tauris, 2003.

Jeffery T. Kenney. *Muslim Rebels*. Oxford: Oxford University Press: 2006.

Michael Weiss and Hassan Hassan. *ISIS Inside the Army of Terror*. New York: Regan Arts, 2015.

Oliver Roy. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. London: C.Harst & Co., 2004.

Reuven Firestone. *Jihad the Origin of Holy War in Islam*. Oxford: Oxford University Press: 1999.

S.P. Huntington. "The Clash of Civilization." *Foreign Affairs*, vol. 72, No.3 (Summer 1993).

"What Kind of Victory." *Economist*, March 22nd, 2003.