ميثاق الأمم المتحدة وأثره في حكم جهاد الطلب - دراسة فقهية مقارنة

علي سليمان الصالح
مدرس بقسم الفقه المقارن والسياسة الشرعية، جامعة الكويت
alsalehali86@gmail.com

تاريخ استلام البحث: ٧/ ٥/ ٢٠١٩ تاريخ تحكيمه: ٢٣/ ٩/ ٢٠٢٠ تاريخ قبوله للنشر: ٢٥/ ٤/ ٢٠٢١

ملخص البحث

أهداف البحث: يهدف البحث إلى بيان مناط مشروعية جهاد الطلب، وكيفية إقامته، في ظلِّ الالتزام بالمعاهدات الدولية المعاصرة، بعد نشوء منظمة الأمم المتحدة وما نتج عنها من معاهدات شكَّلت ميثاق الأمم المتحدة، الذي تنصُّ مبادئه على تجريم الحرب وتعزيز السلم، وبيان مشروعية تلك المعاهدات وعدم معارضتها لمشروعية جهاد الطلب.

منهج الدراسة: المنهج التحليلي في نقد وتفسير أحكام الجهاد والمعاهدات لاستخلاص كيفية تطبيقها في ظلِّ ميثاق الأمم المتحدة، والمقارنة بين أحكام الشريعة الإسلامية وما قرَّره ميثاق الأمم المتحدة بعد أن استقرأتُها.

النتائج: توصل البحث إلى أن مناط مشروعية جهاد الطلب يتحقَّق بوقوع الاعتداء على الدولة المسلمة، أو بوقوع الصدِّ عن الإسلام ودعوته فقط، وبناءً على ذلك تباح المعاهدات الدولية الدائمة، ولا تتعارض مع وجوب الجهاد. وأن الالتزام بميثاق الأمم المتحدة الذي يجرِّم الحرب الهجومية بدون مسوِّغ لا يتنافى مع فرضية جهاد الطلب.

أصالة البحث: تظهر في إبرازه مناط مشروعية جهاد الطلب، وكيفية إقامته، في ظل الالتزام بمقررات ميثاق الأمم المتحدة، بدراسة فقهية تستعرض الأدلة وتناقشها، مع بيان أثر ذلك في حكم المعاهدات الدولية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: الجهاد، العلاقات الدولية، الأمم المتحدة، المعاهدات الدولية، الهدنة، الحرب

للاقتباس: علي سليمان الصالح «ميثاق الأمم المتحدة وأثره في حكم جهاد الطلب - دراسة فقهية مقارنة»، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد ٤٠، العدد ١، ٢٠٢٢

https://doi.org/10.29117/jcsis.2022.0320

© ٢٠٢٢، علي سليمان الصالح، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية وفقًا لشروط Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). وتسمح هذه الرخصة بالاستخدام غير التجاري، وينبغي نسبة العمل إلى صاحبه، مع بيان أي تعديلات عليه. كما تتيح حرية نسخ، وتوزيع، ونقل العمل بأي شكل من الأشكال، أو بأية وسيلة، ومزجه وتحويله والبناء عليه، طالما يُنسب العمل الأصلي إلى المؤلف. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

The Charter of United Nations and its Impact on Offensive Wars in Islam: A Comparative Jurisprudential Study

Ali Suleiman Al-Saleh
Department of Comparative Jurisprudence and Sharia politics,
College of Sharia and Islamic Studies, Kuwait University
alsalehali86@gmail.com

Received: 7/5/2019 Reviewed: 23/9/2020 Accepted: 25/4/2021

Abstract

Objectives: The research aims to demonstrate the grounds for the "Jihad of Demand" (jihad al-ṭalab) legitimacy, and the way it is conducted in the light of the commitment to contemporary international treaties, following the emergence of the United Nations organization, and the consequent treaties that formed the UN Charter. The latter's principles assert the criminalization of war and the promotion of peace. In addition, the study aims to show the legitimacy of those treaties and their non-opposition to the legitimacy of the "Jihad of Demand".

Methodology: The research uses the analytical approach in criticizing and interpreting the provisions of jihad and treaties in order to understand how they are applied under the UN Charter, and compare the provisions of Islamic Sharia with what was decided by the Charter, after reading them.

Findings: The research has found that the causing for legitimacy of the "Jihad of Demand" is achieved by the attacks on the Muslim state or turn away from Islam and its calling (Da'wa) only, and accordingly, permanent international treaties are permitted, and do not conflict with the obligation of jihad. The commitment to the UN Charter, which criminalizes offensive warfare without justification, does not contradict with the premise of "Jihad of Demand".

Originality: It appears in highlighting the grounds for legitimacy of the "Jihad of Demand" and how to conduct it in relation to the adherence to the UN Charter. It is a jurisprudence study that reviews and discusses evidence, demonstrating its impact on the governance of contemporary international treaties.

Keywords: Jihad; International Relations; United Nations; International Treaties; Armistice; War

Cite this article as: Ali Suleiman Al-Saleh "The Charter of United Nations and its Impact on Offensive Wars in Islam: A Comparative Jurisprudential Study", *Journal of College of Sharia and Islamic Studies*, Volume 40, Issue 1, (2022)

https://doi.org/10.29117/jcsis.2022.0320

© 2022, Ali Suleiman Al-Sale. Published in *Journal of College of Sharia and Islamic Studies*. Published by QU Press. This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0), which permits non-commercial use of the material, appropriate credit, and indication if changes in the material were made. You can copy and redistribute the material in any medium or format as well as remix, trans.form, and build upon the material, provided the original work is properly cited. The full terms of this licence may be seen at https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/.

المقدمة

إن الإسلام دينٌ ودولة، وقد جاءت شريعته منظِّمة لأحكام العلاقات الدولية، وبما أنها أثر من آثار الاجتماع البشري، فإنها تطوَّرت بتطوِّره، وتغيَّرت بتغيُّره. ومن هنا جاء هذا البحث متناولًا أحكام جهاد الطلب في ظل المتغيِّرات الكبرى التي طرأت على العلاقات الدولية في العصر الحديث، من حيث قيام منظَّمة الأمم المتحدة وما انبثق عنها من معاهدات ومواثيق، ومن حيث ظهور الأسلحة الحديثة، وما أدت إليه من توسيع نطاق الحرب وأضرارها.

أهمية البحث:

وتتجلى أهمية هذا البحث في إبرازه مرونة الشريعة الإسلامية وواقعيَّتها في تنظيم أحكام العلاقات الدولية، وذلك من خلال ما يلي:

- إبراز مفهوم جهاد الطلب، وتحقيق مناط مشروعيته، وحصول الإجزاء به بدراسة موضوعية تستهدف بيان كيفية تطبيقه في ضوء المعاهدات الدولية المعاصرة.
- بيان بعض أحكام المعاهدات الدولية المنظِّمة لحال السلم في الشريعة الإسلامية، وبيان مدى مواءمتها لمقررات ميثاق الأمم المتحدة.

مشكلة الدراسة:

وحيث إن الواقع العالمي شهد نقلة كبرى في واقع العلاقات الدولية، بعد نشوء منظمة الأمم المتحدة، وما نتج عنها من معاهدات شكَّلت ميثاق الأمم المتحدة، الذي تنصُّ مبادئه على تجريم الحرب وتعزيز السلم؛ كان لهذا الواقع انعكاسه في تحقيق مناط جهاد الطلب، وفي مدى تأثير تلك المعاهدات في أحكامه، مما يستدعي البحث في مناط مشروعية جهاد الطلب، والتحقق من انطباقه في ظلِّ ما أفرزه ميثاق الأمم المتحدة من واقع عالمي جديد.

وتتلخَّص مشكلة البحث في السؤالين التاليين:

١- هل يتعطَّل جهاد الطلب في ظلِّ ميثاق الأمم المتحدة أم لا؟

٢- كيف يمكن الجمع بين مشروعية جهاد الطلب ووجوب الوفاء بالمعاهدات الدولية؟

أهداف البحث:

ويهدف البحث إلى تحقيق الآتي:

١-بيان مناط مشروعية جهاد الطلب وكيفية إقامته في ظلِّ الالتزام بالمعاهدات الدولية المعاصرة.

٢-بيان مشروعية المعاهدات الدولية المعاصرة، وعدم معارضتها لمشروعية جهاد الطلب.

الدراسات السابقة:

ولم أقف من خلال بحثي عن الدراسات السابقة على دراسة تناولت إشكالية المواءمة بين جهاد الطلب والمعاهدات الدولية المعاصرة إلا على بحث واحد، وهو: «نشأة الدولة الحديثة وأثره على مفهوم الجهاد» للدكتور عبد الله الكيلاني، وهو بحث منشور في مجلة مؤتة للبحوث، المجلد التاسع عشر، عدد ٢٠٠٤. وقد تناول الباحث فيه كيفية نشوء الدول بمفهومها الحديث، مستعرضًا تاريخ العلاقات الدولية، وما أفرزته من اتفاقيات مهَّدت لمفهوم الدولة الحديث، القائم على أساس احترام سيادة الدول، وعدم الاعتداء عليها. ثمَّ تناول موقف الاتجاهات الفقهية الحديثة تجاه أسباب مشروعية الحرب، وبيان مدى موافقها، أو مخالفتها لمفهوم سيادة الدولة.

وقد سار الباحث كما نصَّ على اعتماد منهج تاريخي يبحث في الجذور التاريخية لأقوال المدارس الفقهية المعاصرة، مع مناقشة أدلتها مناقشةً تستند إلى النظرة المقاصدية، متجنِّبًا منهج المقارنة المعتاد، مما يتيح لي المجال لتناول الموضوع ببحث فقهيٍّ مقارن.

ما يضيفه البحث:

ومن خلال ما وقفت عليه من دراسات سابقة أرى أن البحث سيضيف ما يلي:

١-تأصيل جهاد الطلب مفهومًا وحكمًا، مع مقارنته بمفهوم الحرب في القانون الدولي.

٢-بيان ما تحصل به فرضية جهاد الطلب، وتحقيق مناط مشروعيته، بدراسة فقهية مقارنة، تستعرض الأدلة وتناقشها.

٣-تبيين آثار الواقع الدولي المعاصر على مناط مشروعية جهاد الطلب وفرضيته.

٤-تبيين كيفية إقامة جهاد الطلب، بما يتوافق مع مقررات ميثاق الأمم المتحدة.

حدود البحث:

لن يتناول البحث الجهاد بنوعيه، وإنما سيقتصر على ما يقابل الحرب الهجومية في الاصطلاح المعاصر وهو جهاد الطلب، كما سيتناول تأثيره في المعاهدات الدولية التي تمثِّلها منظَّمة الأمم المتحدة. وعليه، فإن حدود البحث هي:

- جهاد الطلب من حيث حكمه ومناطه.
- المعاهدات التي يكون طرفاها دولتين وليس أفرادًا.
- الحرب الهجومية في القانون الدولي وميثاق الأمم المتحدة.

منهج البحث:

١- الاستقراء: حيث سأجمع ما ورد في كتب الفقه الإسلامي مما يتعلق بأحكام الجهاد والمعاهدات الدولية، وكذلك

ما ورد في شأنها في كتب التفسير والحديث.

٢-التحليل: في تفسير المعلومات المجموعة من تلك المصادر ونقدها، من أجل استنباط مناط مشروعية جهاد الطلب ومناط الإجزاء به، وكذلك من أجل تبيين أثره في المعاهدات الدولية المعاصرة.

٣-المقارنة: حيث سأقارن بين أقوال الفقهاء في المسائل الخلافية حيث وجدت؛ كما سأقوم بالمقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي فيما يتعلق بمفهوم الحرب والمعاهدات الدولية.

خطة البحث:

المقدمة: وضمَّنتها مشكلة البحث ومنهجه وخطته.

المبحث الأول: جهاد الطلب مفهومه وحكمه ومناط مشروعيته، وتحته المطالب التالية:

المطلب الأول: مفهوم جهاد الطلب.

المطلب الثاني: حكم جهاد الطلب.

المطلب الثالث: مناط مشروعية جهاد الطلب.

المبحث الثاني: المعاهدات الدولية وأثرها في حكم جهاد الطلب، وتحته المطالب التالية:

المطلب الأول: مفهوم المعاهدات الدولية في الشريعة والقانون.

المطلب الثاني: حكم معاهدات وقف القتال في الشريعة الإسلامية.

المطلب الثالث: حكم جهاد الطلب في ظل ميثاق الأمم المتحدة.

الخاتمة: وقد ضمَّنتُها أبرز النتائج التي توصَّلتُ إليها من خلال البحث.

المبحث الأول: جهاد الطلب مفهومه وحكمه ومناط مشروعيته

المطلب الأول: مفهوم جهاد الطلب

الجهاد لغةً:

من الجهد بفتح الجيم وضمِّها، وهو الوسع والطاقة. وكذا يطلق على المشقَّة، وحينئذ تفتح جيمه ولا تضمُّ[(١)]. يقال: اِجهد جَهدك أي ابلغ غايتك، وجهَد الدابة أي حمل عليها فوق طاقتها، وجهده المرض أي أصابه بالهزال[(٢)].

الجهاد شرعًا:

(١) أحمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج. ١، ص. ١١٢.
(٢) مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط (إسطنبول: المكتبة الإسلامية، ١٩٧٢)، ص. ١٤٢.

أما في الاصطلاح الشرعي؛ فإن كلمة الجهاد تطلق على كلِّ جهد يبذل في سبيل الدعوة إلى الإسلام[١]. ويدلُّ على هذا المعنى ورود الأمر بالجهاد في القرآن المكي، رغم أن الجهاد بمعنى القتال لم يشرع إلا بعد الهجرة إلى المدينة المنورة[٢]. كما في قول الله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلۡكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدۡهُم بِهِۦ جِهَادٗا كَبِيرٗا﴾ [الفرقان: ٥٢]، فالضمير المتصل بحرف الباء «به» عائد إلى القرآن، والمراد بجهادهم به مجادلتهم ومقارعتهم بحججه وبراهينه[٣]. كذلك يأتي الجهاد شرعًا بمعنًى أوسع من بذل الجهد في الدعوة إلى الله. حيث يطلق الجهاد على: قهر النفس الأمّارة بالسوء وحملها على الطاعة واجتناب المعصية[٤]، ويدل على هذا المعنى قول النبي ﷺ: «الْمُجَاهِدُ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَه»[٥].

الجهاد بمعناه الخاص:

بيد أن الجهاد إذا أطلق؛ فإنما يراد به معناه الخاص، الذي هو مجاهدة العدو بالقتال[٦]، وقد تنوَّعت تعريفات الفقهاء للجهاد بمعناه الخاص، وهي على العموم تدور حول المعنى الآتي: الجهاد هو قتال الكفار غير المعاهدين، أو الإعانة عليه، إعلاء لكلمة الله تعالى[٧]، والجهاد بهذا المعنى يتنوع إلى نوعين؛ فهو إما هجوم على العدو في عقر داره، وإما دفاع عن أرض إسلامية مقابل اعتدائه. فالأول يسمى جهاد الطلب، وهو: أن يكون العدو في عقر داره ولكننا نحن الذين نطلبه ونتعقَّبه، والثاني يسمى جهاد الدفع وهو: مقاومة العدو إذا دخل أرض الإسلام[٨].

ولم أجد فيما وقفت عليه من كتب الفقهاء المتقدِّمين من اصطلح على تسمية الجهاد بمعنى الغزو والهجوم باسم جهاد الطلب. رغم أن الفقهاء نصوُّا على التفريق بين حال مقاتلة العدوِّ إذا كان في عقر داره، وحال مقاتلته إذا هجم على أرض إسلامية[٩].

وفرَّعوا على هذا التقسيم بعض الأحكام:

منها: وجوب استئذان الوالدين للخروج إلى الجهاد إذا كان هجومًا على العدوِّ في أرضه، وعدم وجوبه إذا غزا العدوُّ بلاد المسلمين[١٠].

---

(١) علي الجرجاني، التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص. ٨٠.
(٢) محمد سعيد البوطي، الجهاد في الإسلام (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣)، ص. ١٩.
(٣) عبد الله النسفي، تفسير النسفي، تحقيق يوسف بديوي (بيروت: دار الكلم، ١٩٩٨)، ج. ٢، ص. ٥٤٣.
(٤) محمد المباركفوري، تحفة الأحوذي (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج. ٥، ص. ٢٠٦.
(٥) أخرجه أحمد، المسند، ج. ٣٩، ص. ٣٨٦، عن فضالة بن عبيد، الحديث: ٢٣٩٦٥.
(٦) أبو الوليد بن رشد الجد، المقدمات الممهدات، تحقيق محمد حجي، ط١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ج. ١، ص. ٣٤٢.
(٧) أحمد الصاوي، حاشية الصاوي (دار المعارف)، ج. ٢، ص. ٢٦٧؛ محمد بن عابدين، حاشية ابن عابدين، ط٣ (بيروت: دار المعرفة، ٢٠١١)، ج. ٦، ص. ١٩٣.
(٨) يوسف القرضاوي، فقه الجهاد (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٩)، ج. ١، ص. ٥٤.
(٩) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج. ٦، ص. ١٩٦؛ يحيى النووي، روضة الطالبين، ط٣ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٠)، ج. ١٠، ص. ٢٠٨، ٢١٤.
(١٠) محمد الرملي، نهاية المحتاج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤)، ج. ٨، ص. ٥٩؛ منصور البهوتي، كشاف القناع (السعودية: وزارة العدل، ٢٠٠٥)، ج. ٧، ص. ٣٩.

ومنها: وجوب جهاد العدوِّ ودفعه؛ حتى على المرأة، إذا هجم على بلاد المسلمين، في حين أن الجهاد لا يجب عليها إذا كان طلبًا للعدوِّ في أرضه[١].

وسمى الجويني ما يرادف جهاد الطلب بـ«الجهاد الموصوف بكونه فرض كفاية»[٢]، وسمى ما يرادف جهاد الدفع بـ«الجهاد الموصوف بكونه فرض عين»[٣]. وهذه محاولة منه في التفريق بينهما باصطلاح خاصٍّ.

وحيث إنه لا مشاحة في الاصطلاح؛ أرى أن إطلاق مصطلح «جهاد الطلب» على ما يقابل الحرب الهجومية التي يقاتل فيها العدو داخل أراضيه أفضل؛ لما في ذلك من إبراز الفرق بين نوعي الجهاد القتالي، لا سيما مع افتراقهما في بعض الأحكام.

مقارنة بين مفهوم الحرب في القانون الدولي ومفهوم الجهاد:

الحرب في مفهوم القانون الدولي: هي صراع مسلَّح بين الدول بقصد فرض وجهة نظر سياسية، وفقًا للوسائل المنظمة بالقانون الدولي[٤].

والغرض الباعث على الحرب هو فرض وجهة نظر سياسية، أو إعلانها، كما أنها تكون بين دول، وبذلك تختلف عن الحروب الأهلية والصراعات بين الجماعات والأفراد[٥].

والقيد الأخير «ووفقًا للوسائل المنظمة بالقانون الدولي» ربما أوهم مشروعية الحرب في القانون الدولي، والواقع أن موقف القانون الدولي تجاه تشريع الحرب، أو تجريمها مرّ بمراحل.

فتقسيم الحرب إلى حرب مشروعة وغير مشروعة كان معهودًا لدى فقهاء الدين المسيحي والفلاسفة، وبهم تأثَّر القانون الدولي التقليدي فأقرَّ قاعدة الحرب المشروعة[٦]، إلا أن الفكرة التي سادت عند فقهاء القانون - وأقرها ميثاق الأمم المتحدة - أن الحرب ظاهرة تتعارض مع القانون، فهي غير مشروعة[٧].

وعلى الرغم من ذلك فإن الحرب ظاهرة واقعية لا سبيل إلى إنكار حدوثها - حتى إن بعض المفكرين صاغ نظرية صراع الحضارات مفسرة لسبب وقوع الحروب في الماضي ومتنبئة بحدوثها في المستقبل[٨] -، ومن هنا عمد القانون إلى

(١) محمود العيني، البناية شرح الهداية (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ج. ٧، ص. ٩٨؛ الرملي، نهاية المحتاج، ج. ٨، ص. ٥٩.
(٢) عبد الملك الجويني، نهاية المطلب، تحقيق عبد العظيم الديب (دار المنهاج، ٢٠٠٧)، ج. ١٧، ص. ٤٠٢.
(٣) الجويني، نهاية المطلب، ج. ١٧، ص. ٤٠٩.
(٤) محمد بشير، القانون الدولي العام في السلم والحرب، ط٤ (دار الفكر الجامعي)، ص. ٦٤٣.
(٥) بشير، القانون الدولي العام، ص. ٦٤٣.
(٦) محمد غانم، مبادئ القانون الدولي العام (القاهرة: مطبعة النهضة الجديدة، ١٩٦٧)، ص. ٧١٣، ٧١٥.
(٧) بشير، القانون الدولي العام، ص. ٦٤٥.
(٨) سعود العتيبي، «نظرية صراع الحضارات والعلاقات الدولية: رؤية نقدية»، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد والإدارة، ع. ١، م. ١٨، ص. ١٥، ١٧.

تنظيمها سعيًا إلى تخفيف حدَّتها، وتقليل أضرارها[١].

وبمقارنة مفهوم الحرب بمفهوم الجهاد بمعناه الخاص نجد بين الكلمتين بونًا واسعًا من حيث المعنى ومن حيث الدوافع والأغراض، رغم اتحادهما في الدلالة على القتال الجامع بين المفهومين.

فمن حيث المعنى، تشمل كلمة الجهاد صورًا من القتال لا تدلُّ عليها كلمة الحرب، فقتال الأفراد ضدَّ العدو المحتلِّ يعتبر من قبيل الجهاد، بيد أنه لا يعتبر حربًا في مفهوم القانون الدولي؛ لأنه ليس حربًا بين دولتين.

فالجهاد يشمل في دلالته كلَّ قتال بقصد إعلاء كلمة الله تعالى، سواء أكان بين دولتين أم بين دول وأفراد، أو جماعات، بينما يدلُّ مفهوم الحرب في القانون الدولي على الصراح المسلَّح بين الدول فقط.

أمامن حيث الدوافع والأغراض؛ فإن دوافع الجهاد لا يمكن أن تكون مادية تمثِّل سياسات الدول نحو أهدافها الدنيوية كما هي دوافع الحرب، بل الجهاد مقصور على القتال الذي غايته إعلاء كلمة الله تعالى[٢]، وفي الحديث: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»[٣]. فدوافع الجهاد في الإسلام هي ردُّ العدوان وتأمين حريَّة الدين وبلوغ الدعوة إلى كلِّ الناس وحمايتها[٤].

ومن هنا نخلص إلى أن الجهاد مصطلح إسلامي لا يتطابق مع مصطلح الحرب[٥]، لا شكلًا ولا مضمونًا، لا سيما مع استحضار ما تبعثه كلمة الحرب من معاني الاستعمار والعتو، مع التقتيل والتهجير والإفساد في الأرض، وهي معاني لا يقرُّها الإسلام في حروبه المشروعة؛ أي الجهاد.

المطلب الثاني: حكم جهاد الطلب

تكاد تجمع كلمة الفقهاء على أن جهاد الطلب فرض على سبيل الكفاية، حتى إن الرازي نقل الإجماع على ذلك[٦]. لكن هذا الإجماع لا يثبت إذ قد روي عن بعض السلف أن حكم جهاد الطلب هو الاستحباب؛ حيث نُقل عن ابن عمر وعطاء[٧]، وعمرو بن دينار والثوري وابن شبرمة[٨].

ومستند هذا القول أن الآيات الآمرة بالجهاد مخصوصة بمن كان مع النبي ﷺ من الصحابة[٩]، أو أنها محمولة على

(١) بشير، القانون الدولي العام، ص. ٦٤٦.
(٢) محمود الديك، المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، ط٢ (حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ١٩٩٧)، ص. ١٥.
(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب من قاتل لتكون كلمة الله العليا، ج. ٤، ص. ٢٠، الحديث: ٢٨١٠؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله، ج. ٣، ص. ١٥١٣، الحديث: ١٩٠٤، عن أبي موسى الأشعري ﷺ.
(٤) عبد المطلب عبد الرزاق حمدان، «الضوابط الشرعية الخاصة بالجهاد»، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ع. ٣١، ص. ٢٤.
(٥) وهبة الزحيلي، آثار الحرب، ط٥ (دمشق: دار الفكر، ٢٠١٣)، ص. ٤٧، ٥٢.
(٦) محمد الرازي، مفاتيح الغيب، ط٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)، ج. ٦، ص. ٣٨٤.
(٧) الرازي، مفاتيح الغيب، ج. ٦، ص. ٣٨٤.
(٨) أحمد الجصاص، أحكام القرآن (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج. ٤، ص. ٣١١.
(٩) الرازي، مفاتيح الغيب، ج. ٦، ص. ٣٨٤.

الندب لا الوجوب[١].

لكن مثل هذا الاستدلال الذي ذهب إليه القائلون باستحباب جهاد الطلب ضرب من التأويل غير المستند إلى دليل، إذ الأصل في خطاب الشارع عمومه جميع المكلَّفين، ولا يخصُّ هذا العموم إلا بدليل، وليس على ذلك دليل. كما أن الأصل في الأمر الوجوب، ولا يصرف إلى الندب إلا بقرينة، وليس ثمَّ قرينة تصرفه، بل على العكس فالقرائن المحتفَّة بالآيات تقوي جانب الوجوب.

وإذا تقرر هذا، فإن جماهير الفقهاء ومنهم المذاهب الأربعة[٢] ذهبوا إلى أن جهاد الطلب فرض على الكفاية، إذا قام به من يكفي سقط الوجوب عمن لم يجاهد، وإذا لم يقم به من يكفي أثم الكل. واستدلوا على ذلك بما يلي[٣]:

ما ورد في القرآن من آيات فيها الأمر بقتال المشركين، كقول الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ﴾[البقرة: ١٩٣]، وقوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾[التوبة: ٥]، وقوله سبحانه:﴿ٱنفِرُواْ خِفَافٗا وَثِقَالٗا وَجَٰهِدُواْ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾[التوبة: ٤١]، وقوله سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ﴾ [البقرة: ٢١٦].

فهذه الآيات تفيد وجوب القتال على كلِّ قادر إلا أنها محمولة على الكفاية، لما يأتي من أدلة[٤]:

١- قول الله تعالى: ﴿فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ عَلَى ٱلۡقَٰعِدِينَ دَرَجَةٗۚ وَكُلّٗا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾ [النساء: ٩٥]. وجه الدلالة: أن الله تعالى وعد القاعدين الحسنى، مما يدلُّ على عدم تعيُّن الجهاد عليهم، إذ لو كان كذلك لاستحقوا الإثم.

٢-قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةٗۚ﴾ [التوبة: ١٢٢]. وجه الدلالة: أن الآية بيَّنت أنه لا ينبغي أن ينفر – أي يخرج – إلى الجهاد كلُّ المؤمنين، وهذا يدلُّ على أنه فرض على الكفاية؛ إذ لو كان واجبًا على الأعيان للزم المؤمنين جميعهم النفير إليه.

ما يحصل به فرض الكفاية:

ورغم اتفاق جمهور الفقهاء على أن جهاد الطلب فرض كفاية إلا أنهم اختلفوا فيما يتحقَّق به الفرض ويتمُّ به الواجب، وذلك على قولين اثنين:

---

(١) الجصاص، أحكام القرآن، ج. ٤، ص. ٣١١.

(٢) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج. ٦، ص. ١٩٥؛ محمد عليش، منح الجليل (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩)، ج. ٣، ص. ١٣٦؛ أحمد الهيتمي، تحفة المحتاج (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٨٣)، ج. ٩، ص. ٢١٢؛ البهوتي، كشاف القناع، ج. ٧، ص. ٥.

(٣) محمد السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣)، ج. ١٠، ص. ٢؛ عبد الله ابن قدامة، المغني (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٧)، ج. ٩، ص. ١٩٦.

(٤) أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع، ط٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، ج. ٧، ص. ٩٨؛ ابن قدامة، المغني، ج. ٩، ص. ١٩٦.

القول الأول: إن أقلَّ ما يحصل به فرض الكفاية أن يغزو الإمام أرض العدوِّ مرَّة في العام، ما لم يمنع من ذلك عذر، مع تحصين الثغور وشحنها بالقوة. وهو قول الحنفية[١] والمالكية[٢] والحنابلة[٣].

ودليل هذا القول:

- أن الجهاد بديل عن الجزية، والجزية تجب في كلِّ عام مرة، فكذلك بديلها وهو الجهاد[٤].
- أن ترك الجهاد يؤدي إلى تقوِّي العدوِّ واعتدائه على المسلمين في المستقبل[٥].

القول الثاني: إن فرض الجهاد يتحقَّق بغزو العدو في داره، كما أنه يحصل بحماية أطراف بلاد المسلمين، وشحن ثغورها – أي حدودها – بالعدد والعدة الكافية، التي تصدُّ اعتداءات العدو، وتؤمِّن المسلمين. وهو قول الشافعية[٦] وبعض المالكية[٧].

ودليل هذا القول:

- أن مقصود الجهاد هو هداية الناس وما يلحق بها من بلوغ منزلة الشهادة، وما الجهاد إلا وسيلة إلى ذلك المقصود، فإذا تحقَّق المقصود بغير قتال لم يعد القتال حينئذ واجبًا[٨].
- أن صدَّ العدوِّ وإخماد شوكته حاصل بتحصين الثغور بالقوة العسكرية الرادعة[٩].

ويلاحظ أن كلا القولين مقرٌّ بمشروعية الجهاد فيما زاد على مرَّة في العام، بيد أن أثر الخلاف يظهر في حال كون أطراف البلاد وثغورها محمية مؤمّنة بالعدد والعتاد. فعلى القول الأول لا تبرأ الذمة من الفرض في مثل هذه الحال إلا بالغزو مرة – ما لم يمنع منه عذر –، وعلى القول الثاني تبرأ الذمة من الفرض في هذه الحال، ويظلُّ الجهاد في حكم الاستحباب.

وعند التأمُّل في أدلة أصحاب القول الأول نجد أنهم استندوا إلى دليلين، أولهما القياس على الجزية بجامع أن كليهما بدل عن الآخر، والبدل له حكم المبدل منه. ويناقش هذا الاستدلال بأن البدل لا يشترك مع المبدل منه في جميع الأحكام. لا سيما مع وجود الفارق بين الجهاد الذي هو من شؤون الدولة الخارجية، والجزية التي هي من شؤون الدولة الداخلية[١٠].

---

(١) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج. ٦، ص. ١٩٥، ١٩٦.
(٢) محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي (دار الفكر)، ج. ٢، ص. ١٧٣.
(٣) البهوتي، كشاف القناع، ج. ٧، ص. ٧.
(٤) ابن قدامة، المغني، ج. ٩، ص. ١٩٨.
(٥) أحمد النفراوي، الفواكه الدواني (دار الفكر، ١٩٩٥)، ج. ١، ص. ٣٩٦.
(٦) زكريا الأنصاري، أسنى المطالب (دار الكتاب الإسلامي)، ج. ٤، ص. ١٧٦؛ محمد الشربيني، مغني المحتاج، ط٣ (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٧)، ج. ٤، ص. ٢٧٧.
(٧) ابن رشد الجد، المقدمات الممهدات، ج. ١، ص. ٣٤٧.
(٨) الشربيني، مغني المحتاج، ج. ٤، ص. ٢٧٧.
(٩) الرملي، نهاية المحتاج، ج. ٨، ص. ٤٦.
(١٠) الزحيلي، آثار الحرب، ص. ٩٠، الهامش: ١.

وثانيهما مراعاة الواقع، باعتبار أن ترك ابتداء العدوِّ بالقتال، يؤول إلى مبادرته هو به. ويناقش بأن هذا الاستدلال مبني على واقع متغير بتغير الأزمنة والأحوال.

يضاف إلى ذلك أن تحصين الثغور بالقوة العسكرية المستعدة لردِّ العدوان ينفي مثل هذا المحذور.

وعليه يبدو لي رجحان القول بأن فرض الكفاية يحصل بحماية بلاد المسلمين من أي اعتداء متوقَّع بإعداد القوَّة العسكرية القادرة على صدِّ العدوان؛ لأن جهاد الطلب فرض كفاية، ومقصود فرض الكفاية -كما يقول الأصوليون- هو تحصيل المصلحة التي تضمَّنها[1]. فإذا حُميت بلاد المسلمين، ومكِّنت دعوة الإسلام من الانتشار تحقَّق المقصود وسقط الفرض. والله أعلم.

ويمكن أن يتخرَّج في المسألة قول ثالث مفاده أن الفرض يتحقَّق بالقتال متى قام سبب الجهاد وهو العدوان الواقع، أو المتوقَّع على ما سيأتي تقريره في المطلب القادم.

المطلب الثالث: مناط مشروعية جهاد الطلب

لم يختلف الفقهاء في مشروعية جهاد الطلب، لقيام النبي ﷺ به في عدد من غزواته، وقيام الخلفاء الراشدين به من بعده. ولدلالة القرآن الكريم على مشروعيته في آيات عديدة تقدَّم بعضها.

بيد أن الخلاف بين الفقهاء جرى في تحديد مناط المشروعية، الذي بوجوده يشرع جهاد الطلب، وبانتفائه تنتفي مشروعيته.

ومن خلال استقرائي لما وقفت عليه من كلام الفقهاء ودراستي له، يبدو لي أنهم لا يختلفون في مشروعية قتال الكفار طلبًا، أو دفعًا إذا اعتدوا على المسلمين بالقتال، أو تُوقِّع ذلك منهم بقرائن وأمارات[2]، أو إذا صدوا الناس عن الدخول في الإسلام وفتنوهم عنه.

أما موطن الخلاف فهو منحصر في حكم قتال الكفار المسالمين الذين لم يقاتلونا، ولم يفتنوا المسلمين عن دينهم. حيث ذهب فريق من الفقهاء إلى مشروعية جهاد الطلب ضدَّ الكفار ولو لم يبدؤونا بقتال، أو لم يصدُّوا الناس عن الدخول في الإسلام؛ في حين ذهب فريق آخر إلى أن الجهاد لا يشرع ضدَّ من لم يقاتل المسلمين ولم يصدَّهم عن تبليغ دعوة الإسلام.

وإليك عرض الأقوال بأدلتها:

القول الأول: إن جهاد الطلب مشروع ضدَّ كلِّ الكفار؛ ولو لم يبدؤونا بقتال، ما لم يدخلوا في الإسلام، أو يعطوا الجزية. وهو قول المذاهب الفقهية الأربعة[3].

(١) سليمان الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله التركي (الرسالة، ١٩٨٧)، ج. ٢، ص. ٤٠٥.

(٢) الجصاص، أحكام القرآن، ج. ٤، ص. ٣١٢.

(٣) العيني، البناية شرح الهداية، ج. ٧، ص. ٩٧؛ النفراوي، الفواكه الدواني، ج. ١، ص. ٣٩٦؛ الجويني، نهاية المطلب، ج. ١٧، ص. ٣٩٧؛ البهوتي، كشاف القناع، ج. ٧، ص. ٢٥.

واستدلَّ أصحاب هذا القول بما يأتي:

١- قول الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ١٩٣﴾ [البقرة: ١٩٣]، وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر بالقتال مغيًّا بغاية وهي انتفاء الفتنة التي هي الشرك، فما دام الشرك باقيًا؛ فإن القتال مشروع، ولو لم يبدأ الكفار به؛ لأن سبب القتال الكفر[١].

ويناقش: بأن حمل الآية على هذا المعنى يتعارض مع قول الله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[البقرة: ٢٥٦]، وقوله: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ٢٩﴾[**التوبة: ٢٩**]. وأن مستند من استدلَّ بها على مشروعية قتال من لم يصدر منه عدوان؛ هو عموم الآية أولًا، وتأويل لفظة «الفتنة» على معنى الشرك ثانيًا، وقد نوزع فيهما.

أما العموم؛ فلأن الآية معطوفة على ما سبقها وهو قوله تعالى:﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ١٩٠﴾[**البقرة: ١٩٠**]، أو قوله: ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ١٩١﴾ [البقرة: ١٩١]، فهي حينئذ خاصة بمن بدأ بالاعتداء، كما تشهد لذلك دلالة السياق[٢].

وأما تأويل الفتنة بالشرك فهو باعتبار السياق التاريخي للآية؛ إذ إن لفظة الفتنة أصلها الاختبار والابتلاء، ولما كان مشركو مكة يصدُّون المسلمين عن الدين بدافع شركهم وكفرهم فسِّرت الآية بهذا المعنى[٣]. وبذلك تكون الآية خاصة بمشركي العرب إذ لا يقبل منهم سوى الإسلام، أو القتل صيانة للجزيرة العربية مهد الإسلام عن الكفر[٤].

وقد قيل: إن معنى الفتنة هو إيذاء المسلمين وصدُّهم عن الإيمان بالله تعالى بالتعذيب ونحوه[٥].

٢- قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾[التوبة: ٥]. وجه الدلالة: أن الأمر بقتال المشركين عامٌّ يشمل جميع الأحوال، وليس فيه تخصيص مشروعية القتال في حال بدؤوا هم به، بل الآية تدلُّ على وجوب قتالهم حتى يسلموا[٦].

وهذه الآية أطلق عليها المفسرون اسم آية السيف[٧].

ويناقش هذا الاستدلال: بأن العموم في هذه الآية ليس مطلقًا، فقد دخلها عدد من المخصِّصات، كتخصيصها

(١) محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني، ط٢ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤)، ج. ٢، ص. ٣٥٣-٣٥٤.
(٢) الجصاص، أحكام القرآن، ج. ١، ص. ٣٢٥؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج. ٢، ص. ٣٥٣.
(٣) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ج. ٢، ص. ٢٠٨.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. ٢، ص. ٢٠٩. والجصاص، أحكام القرآن، ج. ١، ص. ٣٢٥.
(٥) الجصاص، المرجع السابق، ج. ١، ص. ٣٢٤؛ محمد رشيد رضا، تفسير المنار (مصر: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٠)، ج. ٢، ص. ١٦٩.
(٦) محمد بن الهمام، فتح القدير (دار الفكر)، ج. ٥، ص. ٤٤١.
(٧) إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي سلامة، ط٢ (دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ج. ٤، ص. ١١٢.

بتحريم القتال في الحرم، وفي الأشهر الحرم، وكذلك تخصيصها بآية الجزية، إذ إن عمومها يتعارض مع قبول الجزية؛ إذ يستلزم قبولها وضع القتال.

ثم هي متعارضة مع عدد كبير من الآيات الآمرة بالصفح والعفو، والإعراض عن المشركين، وقبول الصلح والمعاهدة. لذلك فإن أولى ما تحمل عليه الآية أنها خاصة بمشركي العرب الذين نقضوا عهودهم وظاهروا النبي ﷺ؛ لدلالة سبق الآية وسياقها عليه[١].

٣- قول الله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩﴾[التوبة: ٢٩]. وجه الدلالة: أن الآية أمرت بالقتال وجعلت بذل الجزية غاية لانتهائه، ومفهومها أن من لم يبذل الجزية يكون قتاله مشروعًا حتى يبذلها.

ويناقش: بأن الجزية ضرب من المعاهدات التي تنبئ عن السلم وعدم الرغبة في الحرب، ويقوم مقامَها كلُّ المعاهدات التي تضع الحرب وتقرِّر السلم ولو لم تكن بصورة عقد الجزية المعروف[٢]. يشهد لهذا مسالمة النبي ﷺ يهودَ المدينة بدون عقد جزية، ولا يقال بنسخها بآية الجزية؛ لإمكان الجمع.

وعلى هذا يكون معنى الآية: قاتلوا الذين لا يسالمونكم ببذل الجزية، أو بغيرها من صور المسالمة.

كما أن هذه الآية تدلُّ على الغاية التي ينتهي عندها القتال، أما الباعث على القتال فقد تناولته آيات سبقتها كقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠﴾[البقرة: ١٩٠][٣]. فليست الجزية علة توجب القتال وتبعث عليه، وإنما هي غاية يجب إنهاء القتال ببذلها[٤].

وعليه يكون معنى الآية: قاتلوا من أبيح لكم قتاله لاعتدائه، أو صدِّه عن الدين حتى يعطي الجزية.

٤- حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله»[٥]. وجه الدلالة: أن الحديث جعل غايةَ انتهاء القتال الدخولَ في الإسلام، وهو صريح في مشروعية قتال كلِّ من لم يدخل في الإسلام ولو لم يبدأنا بالقتال، حتى يسلم[٦].

ويناقش: بأن ظاهر الحديث يتعارض مع الإجماع المستند إلى القرآن، الذي نصَّ على عدم مشروعية قتال من بذل

(١) مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم، ط٣ (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٧)، ص. ٥٠٥؛ رضا، تفسير المنار، ج. ١٠، ص. ١٥١.
(٢) الزحيلي، آثار الحرب، ص. ٦٨٢.
(٣) رضا، تفسير المنار، ج. ١٠، ص. ٢٤٨.
(٤) محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ص. ٢٣١.
(٥) البخاري، الصحيح، كتاب الإيمان، باب: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ﴾، ج. ١، ص. ١٤، الحديث: ٢٥؛ مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ج. ١، ص. ٥١، الحديث: ٢٠.
(٦) ابن الهمام، فتح القدير، ج. ٥، ص. ٤٤٢.

الجزية، أو كان بيننا وبينه عهد[١]. كما أنه يتعارض مع النصوص التي دلَّت على عدم الإكراه في الدين، وأن مشروعية القتال سببها رد العدوان والفتنة.

ولذلك تأوَّله العلماء على تأويلات عديدة – أرجحها في نظري – حمله على من لا تقبل منهم الجزية من عبدة الأوثان؛ فالناس في قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس» عام يراد به الخصوص[٢].

القول الثاني: إن جهاد الطلب يشرع عند وجود العدوان المتمثِّل بإعلان الحرب ضدَّ المسلمين، أو بمنعهم من تبليغ رسالة الإسلام وصدِّ الناس عنها. ونسب هذا القول إلى الثوري[٣]، وقاله كثير من الفقهاء المعاصرين[٤].

واستدلَّ أصحاب هذا القول بما يلي:

١- قول الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠﴾[البقرة: ١٩٠]. وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر بقتال من يقاتلنا، ومفهوم هذا التقييد منع قتال من لم يقاتلنا، ثمَّ أكَّد هذا القيد بالنهي عن الاعتداء بقتال من لم يقاتلنا[٥]. وعلَّل هذا النهي بأن الله لا يحبُّ المعتدين، وهي صيغة محكمة من قبيل الإخبار، فلا تقبل النسخ[٦].

ويناقش: بأن هذه الآية منسوخة بالآيات الآمرة بالقتال مطلقًا في سورة التوبة، أو يقال بأن هذا القيد «الذين يقاتلونكم» ليس له مفهوم مخالفة؛ لأن غرضه التهييج والإغراء بالقتال. كما أن معنى النهي عن الاعتداء المراد به تحريم قتل من لا يحلُّ قتله كالنساء والأطفال[٧].

٢- قول الله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾ [النساء: ٩٠]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾[الأنفال: ٦١]، وقوله عز من قائل: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾[الممتحنة: ٨].

(١) محمود العيني، عمدة القاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج. ١، ص. ١٨١؛ أحمد بن حجر، فتح الباري (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ج. ١، ص. ٧٧.

(٢) حمد الخطابي، معالم السنن (حلب: المطبعة العلمية، ١٩٣٢)، ج. ٢، ص. ١١. وللفقهاء خلاف فيمن تقبل منه الجزية من الكفار، وقد ذهب الحنفية إلى أنها لا تقبل من مشركي العرب والمرتدين. السرخسي، المبسوط، ج. ١٠، ص. ٧. وحينئذ فإن حمل حديث: «أمرت أن أقاتل الناس» على مشركي العرب خاصة متَّجه، وهو موافق لظواهر القرآن كقوله تعالى: ﴿تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَۖ﴾ [الفتح: ١٦].

(٣) العيني، البناية، ج. ٧، ص. ٩٧؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج. ٥، ص. ٤٤٢.

(٤) منهم محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا، المنار، ج. ٢، ص. ١٧٣؛ محمد أبو زهرة، نظرية الحرب (القاهرة: دار الفكر العربي)، ص. ١٢، ٢٠؛ البوطي، الجهاد، ص. ٩٣، ١٠٦؛ القرضاوي، فقه الجهاد، ج. ١، ص. ٢٤١؛ الزحيلي، آثار الحرب، ص. ٩١، وما بعدها. وبه أخذ مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، في دورته الثانية والعشرين.

(٥) أبو زهرة، نظرية الحرب، ص. ١٨؛ الجصاص، أحكام القرآن، ج. ١، ص. ٣٢٠.

(٦) رضا، الوحي المحمدي، ص. ٢٢٦.

(٧) ابن كثير، التفسير، ج. ١، ص. ٥٢٣-٥٢٤.

وجه الدلالة: أن ظاهر هذه الآيات يدلُّ على أن الإسلام يسالم من يسالمه، ولا يقاتل من لم يعتدِ على المسلمين بقتال، أو فتنة وصدٍّ عن الدين[١].

ويناقش: بأن هذه الآيات منسوخة بآية السيف الآمرة بقتال الكفار مطلقًا[٢]، أو تحمل على ترك قتالهم حين المعاهدة حيث يصحُّ عقدها.

٣- قول الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ١٩٣﴾ [البقرة: ١٩٣]. وجه الدلالة: أن الآية بيَّنت السبب الباعث على القتال وهو وجود الفتنة، وحدَّدت غاية انتهائه وهو انتهاؤها. وأن القتال لا يكون إلا ضدَّ الظالمين وهم من بدأ بالقتال[٣].

ويناقش: بأن المراد بالفتنة في الآية هو الكفر، ففيها بيان سبب القتال وهو الكفر وليس ردَّ الاعتداء، وأن الظالمين هم من بقوا على كفرهم[٤].

٣- إنه باستقراء غزوات النبي ﷺ وحروبه نجد أنه لم يقاتل إلا من أعلن العداء للإسلام بإعلان الحرب، أو بفتنة الناس وصدهم عن دخول الإسلام[٥].

٤- إن ما ذهب إليه الحنفية والمالكية والحنابلة من أن علة الجهاد هي الحرابة والاعتداء لا مجرد الكفر، يصحُّ الاستدلال به كباعث لمشروعية الجهاد في حال وقوع العدوان، أو الفتنة دون حالة السلم[٦].

ويناقش: بأن الحنفية والمالكية والحنابلة أنفسهم نصُّوا على مشروعية قتال من لم يبدأنا بقتال. وأن ما ذكروه من أن علة القتال هي ردُّ العدوان إنما هو في حقِّ الأفراد لبيان من يباح قتله ممن لا يباح قتله عند نشوب القتال، وليس لبيان الباعث على القتال ابتداء. فهي من قبيل تنظيم شؤون القتال لا لبيان بواعث ابتدائه. يدلُّ على ذلك أن أثر الخلاف في هذه المسألة يظهر في حكم قتل الشيخ الكبير ونحوه ممن لا يقاتل فعلًا[٧].

وبعد سرد أدلة الأقوال ومناقشتها، يبدو لي رجحان القول الثاني، الذي ينصُّ على أن جهاد الطلب يشرع لردِّ العدوان الواقع، أو المتوقَّع، ولحماية الدعوة الإسلامية وتأمينها، ولا يشرع ابتداءُ الكفَّار المسالمين بقتال ما لم يصدر منهم ذلك. وهذا لما يلي:

---

(١) القرضاوي، فقه الجهاد، ج. ١، ص. ٢٤٤.

(٢) القرضاوي، المرجع السابق، ج. ١، ص. ٢٤٥. أما آية السيف فقد تقدمت، ونقل ابن كثير عن الضحاك بن مزاحم قوله فيها: إِنَّهَا نَسَخَتْ كُلَّ عَهْدٍ بَيْنَ النَّبِيِّ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيْنَ أَحَدٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، وَكُلَّ عَهْدٍ، وَكُلَّ مُدَّةٍ. تابن كثير، التفسير، ج. ٤، ص. ١١٢.

(٣) أبو زهرة، نظرية الحرب، ص. ١٨؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج. ٢، ص. ٣٥٤.

(٤) القرطبي، المرجع السابق، ج. ٢، ص. ٣٥٤.

(٥) أبو زهرة، نظرية الحرب، ص. ٢٣.

(٦) البوطي، الجهاد، ص. ٩٤؛ أبو زهرة، نظرية الحرب، ص. ١٧.

(٧) محمد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (القاهرة: دار الحديث)، ج. ٢، ص. ١٤٧-١٤٨.

أولًا: إن الآيات الآمرة بالقتال جاءت معلَّلة بدفع الفتنة وردِّ العدوان ونحوهما، ولم يستند مأوِّلوها إلى دليل مقنع يصحُّ به صرفها عن ظاهرها، سوى القول بنسخها، وفيه إهدار لعدد كبير من الآيات المقرِّرة لحالة السلم، وهي كثيرة.

ولذلك؛ فإن أصحاب القول الثاني أسعد بالعمل بالأدلة كلها؛ حيث يحملون آيات القتال على الوجوب حيث وجد سببه، ويحملون آيات السلم على ترك القتال حيث لم يوجد سببه. ولا ريب أن إعمال كلا الدليلين أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر.

ثانيًا: إن المستند الذي عوَّل عليه القائلون بمشروعية قتال الكفار المسالمين مطلقًا هو الآيات الآمرة بالقتال مطلقًا، التي وردت في سورة براءة، وقد اعتبروها ناسخة لغيرها باعتبار تأخر نزولها.

وبنوا عليها نظرية التدرج في تشريع الجهاد، وحملوا كل الآيات المقيِّدة لمشروعية القتال بباعث رد الفتنة، أو صدِّ العدوان على كونها في مرحلة تمَّ نسخها بآيات سورة براءة.

بيد أن المقرَّر في الأصول أنه لا يصار إلى النسخ إلا عند تعذُّر العمل بكلا النصين، وهذا لا ينطبق على آيات القتال؛ إذ أمكن الجمع بينها بحملها على المشروعية في حال وجدت البواعث، وانتفائها في حال فقدت.

ثالثًا: إن جهاد الطلب ليس مقصودًا لذاته، وإنما شرع لكونه وسيلة[1] تتحقَّق بها حماية رسالة الإسلام ونشرها في الآفاق، فإذا تحقَّق هذا المقصد وأمكن نشر الإسلام والدعوة إليه بلا عوائق تعترض طريقه واعتناقه؛ لم يكن ثَمَّ حاجة إلى القتال، بل هو حينئذ ضرب من العدوان والبغي، وكلاهما في شريعة الإسلام حرام.

وبناءً عليه؛ أرى أن جهاد الطلب لا يشرع ضدَّ الكفار الذين يسالمون المسلمين، ويسمحون لهم بتبليغ رسالتهم، ولا يعترضون طريقها بالصدِّ عنها والفتنة والتعذيب. وإنما يشرع وجوبًا ضدَّ من يعتدي على المسلمين، أو يصدُّ عن دعوة الإسلام. والله أعلم.

المبحث الثاني: المعاهدات الدولية وأثرها في حكم جهاد الطلب

المطلب الأول: مفهوم المعاهدات الدولية في الشريعة والقانون

المعاهدة لغة: من العهد، وهو الموثق والأمان، والمعاهدة بمعنى المعاقدة[2].

أما في الاصطلاح: فالمعاهدة هي مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعوض، أو غيره[3]، ويؤخذ على هذا التعريف أنه لم يشر إلى من يتولى العقد.

---

(١) عثمان الزيلعي، تبيين الحقائق، ط٢ (بيروت: دار الكتاب الإسلامي)، ج. ٣، ص. ٢٤١؛ الشربيني، مغني المحتاج، ج. ٤، ص. ٢٧٧.
(٢) أحمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج. ٢، ص. ٤٣٥.
(٣) الأنصاري، أسنى المطالب، ج. ٤، ص. ٢٢٤.

وعرفها بعضهم بقوله هي «أن يعقد الإمام، أو نائبه، عقدا على ترك القتال مدة»[١].

وتسمى أيضا في اصطلاح الفقهاء موادعة وهدنة[٢].

وقد قسَّم الفقهاء المعاهدات إلى قسمين[٣]:

الأول: معاهدات مؤقتة: وهي عقد الأمان، سواء كان فرديًا، أو كان بين دولتين «الهدنة».

الثاني: معاهدات دائمة: وهي عقد الجزية.

ولا تقتصر الفروق بين هذين القسمين على التأقيت والتأبيد؛ بل إنها تستتبع خلافات في الحقوق والواجبات المترتبة عليهما.

المعاهدات في اصطلاح القانون:

إن وجود المعاهدات الدولية رافق وجود الجماعات السياسية، وهي ملازمة للعلاقات الدولية منذ القدم. وتعدُّ اليوم الأداة المثلى للعلاقات الدولية، كما أنها أهم مصادر القانون الدولي[٤].

كما أن النظام القانوني الذي تقوم عليه مشروعية المعاهدات هو في الأساس نظام عرفي[٥]، بيد أنه بعد نشأة الأمم المتحدة دخلت تحت إطار قانوني تنظمه اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام ١٩٦٩م[٦].

وإذا ما نظرنا إلى مفهوم المعاهدات في اصطلاح القانون؛ فإن ثمَّة اصطلاحات عديدة تطلق على الأعمال القانونية الدولية الصادرة عن جانبين، أو أكثر، كمصطلح المعاهدة، والاتفاقية، والميثاق وغيرها، وليس لهذه المصطلحات ضابط محدد[٧].

ومع هذا، فقد جرى العرف على تعريف المعاهدة بأنها: الأعمال القانونية الدولية التي تصدر عن جانبين متمتعين بالشخصية القانونية الدولية، التي تحكمها قواعد القانون الدولي[٨].

أو تعرَّف بأنها: الاتفاق الدولي المعقود بين الدول في صيغة مكتوبة، الذي ينظمه القانون الدولي، سواء تضمنته وثيقة واحدة، أو وثيقتان، أو أكثر، ومهما كانت تسميته الخاصة[٩].

---

(١) علي المرداوي، الإنصاف، ط٢ (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج. ٤، ص. ٢١١.
(٢) الأنصاري، أسنى المطالب، ج. ٤، ص. ٢٢٤؛ المرداوي، الإنصاف، ج. ٤، ص. ٢١١.
(٣) الكاساني، بدائع الصنائع، ج. ٧، ص. ١٠٦-١١٠؛ الزحيلي، آثار الحرب، ص. ٣٤٣.
(٤) علوان، القانون الدولي العام، ص. ١٥٣
(٥) علوان، المرجع نفسه، ص. ١٥٣.
(٦) علوان، المرجع نفسه، ص. ١٥٥.
(٧) حامد سلطان، القانون الدولي العام في وقت السلم (مصر: دار النهضة العربية، ١٩٦٩)، ص. ٢١٤.
(٨) سلطان، القانون الدولي، ص. ٢١٥.
(٩) محمد علوان، القانون الدولي العام المقدمة والمصادر، ط٣ (عمّان: دار وائل،٢٠٠٧)، ص. ١٥٧.

ويلاحظ الفرق بين التعريف الفقهي والتعريف القانوني في نقطتين:

١- أن التعريف الفقهي يقصر المعاهدة على ترك القتال فقط، بينما التعريف القانوني يضع أي اتفاق تحت اسم المعاهدة ولو كان تجاريًا.

٢- أن التعريف القانوني يشترط كتابة الاتفاق، بينما لم يشترط التعريف الفقهي كتابة صيغة المعاهدة، إذ الأصل عدم وجوب كتابة العقود في الفقه الإسلامي[١]، وقد نص الفقهاء على استحباب كتابة المعاهدة؛ استدلالًا بكتابة النبي ﷺ لصلح الحديبية[٢].

المطلب الثاني: حكم معاهدات وقف القتال في الشريعة الإسلامية

لا خلاف بين الفقهاء من حيث الجملة في مشروعية المعاهدات[٣]؛ حيث دلَّ على مشروعيتها نصوص كثيرة، أكتفي منها بما يأتي:

من الكتاب: قول الله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ٦١﴾[الأنفال: ٦١]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ ٤﴾[التوبة: ٤].

من السنة: صلح الحديبية الذي عقده النبي ﷺ مع كفار قريش[٤]، فقد استدل العلماء به على جواز عقد هدنة بين المسلمين وأهل الحرب[٥].

فإذا تقرر هذا؛ فإن جمهور الفقهاء على جواز المعاهدات إذا كان فيها مصلحة للمسلمين[٦]، كأن يكون بهم ضعف، أو يرجى بالهدنة إسلام الكفار، أو دفعهم الجزية والتزام أحكام الملة، أو غيرها من المصالح[٧]، أما إذا لم تكن ثمة مصلحة فلا تجوز المعاهدة.

وحجَّتهم ما يأتي:

- ما تقدم من أدلة مشروعية المعاهدات، كقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ

(١) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط٢ (دمشق: دار القلم، ٢٠١٢)، ج. ١، ص. ٤٢٤.
(٢) محمد السرخسي، شرح كتاب السير الكبير، تحقيق محمد الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج. ٥، ص. ٦٢.
(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية)، ج. ٤٢، ص. ٢٠٦، مصطلح (هدنة).
(٤) مسلم، الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب ص. لح الحديبية في الحديبية ج. ٣، ص. ١٤٠٩ من حديث علي بن أبي طالب، والبراء بن عازب وغيرهما.
(٥) محمد سعيد البوطي، فقه السيرة النبوية، ط٣٦ (دمشق: دار الفكر، ٢٠١٤)، ص. ٢٥٩.
(٦) عبد الله الموصلي، الاختيار لتعليل المختار (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٧)، ج. ٤، ص. ١٢١؛ محمد الخرشي، شرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر للطباعة)، ج. ٣، ص. ١٥٠؛ الشربيني، مغني المحتاج، ج. ٦، ص. ٨٧؛ البهوتي، كشاف القناع، ج. ٧، ص. ٢١٢.
(٧) ابن قدامة، المغني، ج. ٩، ص. ٢٩٧.

ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴿٦١﴾﴾[الأنفال: ٦١]، وكمصالحة النبي ﷺ كفار قريش في الحديبية.

- إن المعاهدة حيث تقتضيها مصلحة المسلمين ضرب من الجهاد؛ لأنها حينئذ تحقق مقصده، وهو دفع شر العدو[١].
- أما إذا لم تكن مصلحة في المعاهدة فلا تجوز؛ لأن المعاهدة إن لم تقتضها المصلحة تكون تركًا للقتال المأمور به، وضربًا من الوهن، والله تعالى يقول: ﴿فَلَا تَهِنُواْ وَتَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلۡمِ وَأَنتُمُ ٱلۡأَعۡلَوۡنَ﴾[محمد: ٣٥][٢].

ويلاحظ أن جمهور الفقهاء يجعلون المعاهدات من قبيل العزائم، أي من الأحكام الابتدائية، وليست مجرد رخص تقتضيها الضرورة[٣].

مدة المعاهدة:

تقدم أن من المعاهدات التي يترتب عليها وقف القتال معاهدات مؤبدة وهي عقد الجزية، ومنها ما يكون مؤقتًا وهو الهدنة والموادعة. وعلى الرغم من اتفاق الفقهاء على مشروعية الهدنة؛ إلا أنهم اختلفوا في حكم تأقيتها، أو تأبيدها.

وهذا الخلاف مبني على مسألة مناط الجهاد السابقة، فالذين رأوا أن الجهاد مشروع ضدَّ الكفار؛ ولو لم يبدؤونا بقتال؛ ذهبوا إلى وجوب تأقيت المعاهدات، وعدم تأبيدها. والذين رأوا أن الجهاد لا يشرع ضدَّ من لم يصدر منه عدوان، ذهبوا إلى جواز تأبيد المعاهدات.

فالقول الأول: يرى أصحابه أن المعاهدات لا يصحُّ أن تكون مؤبدة، رغم اختلافهم في قدر تأقيتها، فالشافعية يرون أن المعاهدة محددة بمدة معينة، وهي تختلف باختلاف حال المسلمين، فإن كانوا في حال قوة جازت لأربعة أشهر فقط، لقوله تعالى: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ﴾[التوبة: ٢][٤]. وإن كان المسلمون في حال ضعف جازت لعشر سنين فقط، بدليل أن صلح الحديبية كانت مدته عشر سنين[٥].

في حين ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[٦] والمالكية[٧] والحنابلة[٨] إلى أنه لا حدَّ لأقصى مدة للمعاهدة، وإنما تتحدد المدة بحسب اجتهاد الإمام.

وحجتهم في ذلك أن المعاهدات إنما شرعت لتحقيق المصلحة وهي لا تنحصر بمدة بعينها[٩] ولذلك فوض تقديرها

(١) الموصلي، الاختيار، ج. ٤، ص. ١٢١.
(٢) الكاساني، بدائع الصنائع، ج. ٧، ص. ١٠٨.
(٣) حيث ذهب بعض الفقهاء إلى أن الهدنة إنما تجوز حال الضرورة؛ ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ج. ٢، ص. ١٥٠.
(٤) الجويني، نهاية المطلب، ج. ١٨، ص. ٧٦؛ الشربيني، مغني المحتاج، ج. ٦/ ٨٧.
(٥) الجويني، نهاية المطلب، ج. ١٨، ص. ٧٧؛ الشربيني، مغني المحتاج، ج. ٦، ص. ٨٧.
(٦) الموصلي، الاختيار، ج. ٤، ص. ١٢١، ١٥١.
(٧) الخرشي، شرح مختصر خليل، ج. ٣.
(٨) البهوتي، كشاف القناع، ج. ٣، ص. ١١٢.
(٩) الموصلي، الاختيار، ج. ٤، ص. ١٢١؛ البهوتي، كشاف القناع، ج. ٣، ص. ١١٢.

إلى اجتهاد الإمام.

القول الثاني: جواز عقد المعاهدات الدائمة التي لا تتحدد بوقت مطلقًا، لا بنص الشرع كما عند الشافعية، ولا باجتهاد الإمام كما عند الجمهور. وبه قال من المعاصرين أبو زهرة والزحيلي والبوطي[١] واستدلوا بما يأتي:

١- قول الله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾ [النساء: ٩٠][٢].

٢- معاهدة النبي ﷺ مع يهود المدينة عند قدومه إليها[٣]. ومعاهدته لبني ضمرة من قبائل العرب[٤]. فهذه معاهدات مؤبدة، وليست من قبيل عقد الجزية، إذ عقدت قبل تشريعه.

٣- أن مقصد المعاهدات في نصوص القرآن وفعل النبي ﷺ هو تحقيق السلم وتنظيم الجوار، أو إنهاء حرب عارضة والعودة إلى حال السلم الدائمة، وأن أصل العلاقات في الإسلام هو السلم لا الحرب[٥].

٤- أن أقوال الفقهاء تأثرت بواقعها الذي نشأت فيه، إذ كانت الحروب مشتعلة وقائمة، فكان دور المعاهدات حينئذ تنظيم الحروب، وهذا بلا شك يقتضي التأقيت؛ إذ مناط الجهاد قائم[٦].

ويبدو لي أن القول بجواز عقد المعاهدات الدائمة أرجح القولين؛ لأن النصوص المبيحة للمعاهدات مطلقة، ولم يرد نصٌّ صريح في تقييدها، فالنصوص التي استدلَّ بها الشافعية لا تفيد وجوب التزام المدة المذكورة، بل إنما تدل على أن المدة المذكورة كانت تمثل المصلحة في ذلك الحين.

ثمَّ إن أقوى ما استند إليه القائلون بحرمة تأبيد المعاهدات هو أن التأبيد يفضي إلى ترك الجهاد، باعتبار أن الجهاد واجب، ولو لم يبدأنا العدو بقتال. وقد سبق تفنيد هذا الرأي، وترجيح أن مناط الجهاد هو وجود العدوانِ، أو الصدِّ عن سبيل الله. وعليه تصحُّ المعاهدة المؤبَّدة، وتنقض بوجود العدوان، أو الصدِّ عن سبيل الله، وبذلك لا يكون التأبيد معطِّلا لفريضة الجهاد.

ثمَّ إن هذا الرأي يفرضه تغيُّر واقع العالم بنشوء الدول الحديثة، والقانون الدولي، والمنظمات الإقليمية، وما أفرزته من مفاهيم كالسلم العالمي، وحقوق الإنسان، وحق السيادة، وتجريم الحرب، مما يستدعي إعادة النظر في تحقيق مناط الجهاد

(١) محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية (القاهرة: دار الفكر العربي)، ص. ٨٣؛ الزحيلي، آثار الحرب، ص. ٣٤٣؛ البوطي، الجهاد، ص. ٢٢٩.
(٢) الزحيلي، آثار الحرب، ص. ٣٤١.
(٣) عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا (مصر: مكتبة البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج. ١، ص. ٥٠١؛ محمد بن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ط٢٧ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)، ج. ٣، ص. ١١٤.
(٤) ابن هشام، السيرة، ج. ١، ص. ٥٩١.
(٥) أبو زهرة، العلاقات الدولية، ص. ٧٩-٨١؛ رضا، تفسير المنار، ج. ١٠، ص. ٥٩.
(٦) أبو زهرة، العلاقات الدولية، ص. ٨٢.

والمعاهدات[١]. والله أعلم.

المطلب الثالث: حكم جهاد الطلب في ظل ميثاق الأمم المتحدة

كانت الحرب وسيلة مشروعة من حقِّ الدول أن تلجأ إليها لتسوية النزاعات، وتحقيق المصالح الخاصة والقومية، فهي حقٌّ قانوني يعتبر مظهرًا من مظاهر سيادة الدولة[٢].

بيد أن ويلات الحروب العالمية التي شهدها القرن الماضي، أدت إلى التفكير في نشوء واقع عالمي جديد يعزِّز السلم ويرفض الحرب. وتنامي الشعور بأهمية العمل على استقرار السلام العالمي بواسطة منظمة دولية، وقد عزَّز هذا الشعور تطوُّر الحرب التي أصبحت شاملة تمسُّ آثارها الشعب كله، كما أصبحت عالمية غير محدودة بدول بعينها، يضاف إلى ذلك اكتشاف أسلحة الدمار الشامل، التي صارت مهددة بفناء البشرية[٣].

وقد تقدم العالم خطوة عملية نحو تعزيز السلم وتجريم الحرب بعد الحرب العالمية الثانية حيث صدر ميثاق الأمم المتحدة متضمنًا المبادئ التي تكفل السلم والأمن الدوليين[٤]. حيث إن ما خلفته الحربان العالميتان من ضحايا بالملايين من العسكريين والمدنيين حمل الأمم يومئذ على الاجتماع في مؤتمر سان فرانسيسكو للحيلولة دون وقوع حرب عالمية ثالثة، وكانت غاية المؤتمر التوصل إلى وضع ميثاق ينشئ نظامًا دوليًا تستطيع الدول من خلاله أن تعمل معًا في سبيل تحقيق استقرار السلم والأمن الدوليين[٥].

وقد انتهى هذا المؤتمر التأسيسي لمنظمة الأمم المتحدة – الذي عقد في سان فرانسيسكو عام ١٩٤٥م بمشاركة خمسين دولة، وخلال شهرين من الاجتماعات – بالتوقيع على ميثاق الأمم المتحدة[٦].

وتتميز منظمة الأمم المتحدة بكونها عالمية؛ باعتبار أن كل الدول تقريبًا منضمة إليها[٧]. كما تقوم على تحقيق هدفين رئيسين؛ أولهما: حفظ السلم والأمن الدوليين؛ وهو الهدف الذي من أجله أنشئت، وثانيهما: تدعيم التعاون الدولي[٨].

فقد نصت المادة الأولى من الفصل الأول لميثاق الأمم المتحدة على ما يلي: «مقاصد الأمم المتحدة هي:

١-حفظ السلم والأمن الدوليين، وتحقيقًا لهذه الغاية تتخذ الهيئة التدابير المشتركة الفعالة لمنع الأسباب التي تهدد

---

(١) عبد الله الكيلاني، «نشأة الدولة الحديثة وأثره على مفهوم الجهاد»، مجلة مؤتة، جامعة مؤتة، م. ١٤، ٢٠٠٤، ص. ٢٨.
(٢) محسن علي جاد، معاهدات السلام (مصر: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٦)، ص. ٤٥.
(٣) غانم، مبادئ القانون الدولي العام، ص. ٧١٩.
(٤) جاد، معاهدات السلام، ص. ٥٢.
(٥) سلطان، القانون الدولي العام في وقت السلم، ص. ٨٧٢.
(٦) صبرين عبد الرحمن القريناوي، دور الأمم المتحدة في النظام الدولي دراسة مقارنة، من انتهاء الحرب الباردة حتى ١١ أيلول ٢٠٠١، ومن أحداث أيلول ٢٠٠١ حتى عام٢٠٠٧، رسالة ماجستير غير منشورة (فلسطين: كلية الدراسات العليا، جامعة بيرزيت)، ٢٠٠٨م، ص. ٢٧.
(٧) مصطفى حسين ورشيد العنزي، الوجيز في القانون الدولي العام (الكويت: جامعة الكويت، ٢٠٠٦)، ص. ١٤١.
(٨) حسين والعنزي، المرجع نفسه، ص. ١٤٢، ١٤٣.

السلم ولإزالتها، وتقمع أعمال العدوان وغيرها من وجوه الإخلال بالسلم، وتتذرع بالوسائل السلمية، وفقًا لمبادئ العدل والقانون الدولي، لحل المنازعات الدولية التي قد تؤدي إلى الإخلال بالسلم، أو لتسويتها.

٢-إنماء العلاقات الودية بين الأمم على أساس احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوب، وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها، وكذلك اتخاذ التدابير الأخرى الملائمة لتعزيز السلم العام.

٣-تحقيق التعاون الدولي على حل المسائل الدولية ذات الصبغة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإنسانية، وعلى تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعًا، والتشجيع على ذلك إطلاقًا، بلا تمييز بسبب الجنس، أو اللغة، أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء.

٤-جعل هذه الهيئة مرجعًا لتنسيق أعمال الأمم وتوجيهها نحو إدراك هذه الغايات المشتركة»[١].

ويعتبر ميثاق الأمم المتحدة تصريحًا ودستورًا، مما أكسبه صفتين، فهو باعتباره تصريحًا ينشئ اتفاقًا ملزمًا للدول بالعمل بمقتضاه، كما أنه بوصفه دستورًا ينشئ أربع مؤسسات يمكن بمقتضاها تحقيق الأغراض السلمية، والحفاظ على الأخلاق الدولية بصفة عملية[٢]. وتتمثل هذه المؤسسات في: مجلس الأمن، والجمعية العامة، والمجلس الاقتصادي، ومحكمة العدل الدولية»[٣].

ونتج عن هذا تجريم حرب الاعتداء – يطلق عليها الجريمة ضد السلام –، وهي كل استعمال للقوة المسلَّحة في غير الأحوال التي يسمح بها ميثاق الأمم المتحدة[٤].

حيث نصَّ ميثاق الأمم المتحدة على أنه: «يفض جميع أعضاء الهيئة منازعاتهم الدولية بالوسائل السلمية؛ على وجه لا يجعل السلم والأمن والعدل الدولي عرضة للخطر.

يمتنع أعضاء الهيئة جميعًا في علاقاتهم الدولية عن التهديد باستعمال القوة، أو استخدامها ضد سلامة الأراضي، أو الاستقلال السياسي لأية دولة، أو على أي وجه آخر لا يتفق ومقاصد الأمم المتحدة»[٥].

غير أنه سمح باستخدام القوة في حالات ثلاث، وهي[٦]:

١- ضمن الترتيبات المتعلقة بالأمن الجماعي تحت إشراف مجلس الأمن، وبمساعدة لجنة أركان الحرب، وفقًا لما جاء في المواد (٣٩، ٤١، ٤٢) من الميثاق.

---

(١) ميثاق الأمم المتحدة، الفصل الأول، المادة: (١) https://www.un.org/ar/charter-united-nations، تاريخ الزيارة: ١٤/ ٣/ ٢٠٢٠م.
(٢) سلطان، القانون الدولي، ص. ٨٧٤.
(٣) المرجع نفسه، ص. ٨٧٦.
(٤) غانم، مبادئ القانون الدولي، ص. ٧٢٩.
(٥) ميثاق الأمم المتحدة، الفصل الأول، المادة (٢).
(٦) القريناوي، دور الأمم المتحدة، ص. ٣٠-٣١.

٢- حال الدفاع عن النفس، حيث نصت المادة رقم (٥١) من ميثاق الأمم المتحدة على أنه: «ليس في هذا الميثاق ما يضعف، أو ينتقص الحق الطبيعي للدول، فرادى، أو جماعات، في الدفاع عن أنفسهم إذا اعتدت قوة مسلحة على أحد أعضاء «الأمم المتحدة» وذلك إلى أن يتخذ مجلس الأمن التدابير اللازمة لحفظ السلم والأمن الدولي، والتدابير التي اتخذها الأعضاء استعمالًا لحق الدفاع عن النفس، تبلغ إلى المجلس فورًا، ولا تؤثر تلك التدابير بأي حال فيما للمجلس -بمقتضى سلطته ومسؤولياته المستمدة من أحكام هذا الميثاق- من الحق في أن يتخذ في أي وقت ما يرى ضرورة لاتخاذه من الأعمال لحفظ السلم والأمن الدولي، أو إعادته إلى نصابه»[١].

٣- ضد الدول التي كانت معادية في الحرب العالمية الثانية، إذا كانت القوة التي رخِّص باستخدامها اتخذت نتيجة لتلك الحرب، وفقًا للمادة رقم (١٠٧) من الميثاق.

وفي ضوء هذه المتغيرات العالمية يثار التساؤل عن حكم جهاد الطلب وكيفية إقامته، في ظل واقع دولي تلتزم دوله بميثاق الأمم المتحدة، وتنطوي تحت منظمتها. فهل يعتبر الالتزام بمنظمة الأمم المتحدة ضربًا من المعاهدات المشروعة أم غير المشروعة – باعتبار أن الأساس القانوني لمنظمة الأمم المتحدة هو معاهدات جماعية معقودة بين الدول -[٢] ؟ وهل ما تضمَّنه ميثاقها من مبادئ تجرِّم حرب الاعتداء وتعزِّز السلم يتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية؟

فباستقراء ما سبق من موقف الفقهاء من جهاد الطلب والمعاهدات، نجد أن الفقه الإسلامي ينقسم إلى اتجاهين؛ الأول منهما يرى أن الأصل في العلاقات الدولية هو الحرب، ويمثِّله القائلون بأن مناط جهاد الطلب هو الكفر، وفرَّعوا عليه مشروعية قتال الكفَّار؛ ولو لم يصدر منهم اعتداء، كما فرَّعوا عليه عدم مشروعية المعاهدات الدائمة.

وبناءً عليه يتخرَّج على مقتضى هذا الاتجاه عدم مشروعية الالتزام بميثاق الأمم المتَّحدة القاضي بتجريم الحرب بدون مسوِّغ دفاعي؛ إذ إن الالتزام بهذا الميثاق يؤدي إلى تعطيل فرضية جهاد الطلب[٣].

إلا أنه يمكن القول بالاستناد إلى قول الشافعية[٤] وبعض المالكية[٥] – وهم من الاتجاه نفسه – بأن فرضية جهاد الطلب تحصل بحماية بلاد المسلمين، وصيانة حدودها بالجيوش المتأهِّبة بالعتاد العسكري والعدد الكافي، التي تصدُّ اعتداءات العدو، وتؤمِّن المسلمين؛ وبهذا يمكن القول بمشروعية الالتزام بميثاق الأمم المتحدة على اعتبار أنه لا يتعارض مع وجوب جهاد الطلب، إذ إنه متحقِّق بحماية البلاد الإسلامية وإعداد الجيوش الضامنة لها.

مع مراعاة أن الالتزام بميثاق الأمم المتحدة بناءً على هذا الاتجاه لا يأخذ حكم الوجوب لاعتبارين:

(١) ميثاق الأمم المتحدة، الفصل السابع، المادة (٥١).
(٢) علوان، القانون الدولي العام، ص. ١٥٣.
(٣) علي العلياني، أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، ط٢ (الرياض: دار طيبة للتوزيع، ١٩٩٥)، ص. ٤٥٩.
(٤) الأنصاري، أسنى المطالب، ج. ٤، ص. ١٧٦؛ الشربيني، مغني المحتاج، ج. ٤: ص. ٢٧٧.
(٥) ابن رشد الجد، المقدمات الممهدات، ج. ١، ص. ٣٤٧.

أولهما: أن الشافعية قالوا بمشروعية قتال من لم يصدر عنه اعتداء على المسلمين.

ثانيهما: أنهم لا يرون مشروعية المعاهدات الدائمة.

أما الاتجاه الثاني في الفقه الإسلامي فيرى أن الأصل في العلاقات الدولية السلم، وفرَّعوا عليه أن مناط جهاد الطلب هو وجود العدوان، أو الصد عن الدعوة إلى الإسلام، كما فرَّعوا عليه جواز إبرام المعاهدات الدائمة.

وهؤلاء يرون مشروعية الالتزام بميثاق الأمم المتحدة، ويرون أن ما تضمَّنه من مبادئ تجرِّم حرب الاعتداء لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية[1]. وقد سبق أن رجَّحتُ هذا الاتجاه.

وبناءً، عليه فإن إقامة جهاد الطلب في الواقع العالمي الجديد يحصل بالآتي:

- حماية البلاد الإسلامية وإعداد القوة العسكرية المستعدة للدفاع عن الإسلام والمسلمين.
- نشر الدعوة الإسلامية وحملها إلى الآفاق بالوسائل المختلفة، استغلالًا لحال السلم العالمي.
- شنُّ الحرب ضدَّ الدول التي تعتدي على المسلمين، أو تصدُّ عن الإسلام.

وفي هذا يتجلى موقف الشريعة الإسلامية، الداعي إلى السلم وتعزيزه، الرافض للعدوان والظلم، القاصد لنشر رسالة الإسلام والدعوة إليها. وليس في هذا تعطيلًا لفريضة الجهاد، بل هو التطبيق الصحيح لهذه الفريضة؛ وفقًا لمقصودها ومناطها. والله أعلم.

الخاتمة

توصَّلت من خلال بحثي هذا إلى النتائج الآتية:

١- مصطلح جهاد الطلب الدالُّ على محاربة العدوِّ في عقر داره حديث من حيث مبناه، وإن كان مدلوله قديمًا، تناوله الفقهاء المتقدِّمون، وفرَّعوا عليه الأحكام. كما أن كلمة الجهاد مصطلح إسلامي خاصٌّ، يختلف في مفهومه وبواعثه عن مفهوم الحرب في القانون الدولي.

٢- إن جهاد الطلب لا يشرع ضدَّ الكفار الذين يسالمون المسلمين ويسمحون لهم بتبليغ رسالتهم، دون اعتراض طريقها بالصدِّ عنها، أو الفتنة، أو التعذيب. وإنما يشرع ضدَّ من يعتدي على المسلمين، أو يصدُّ عن الإسلام.

٣- إن حكم عقد المعاهدات الدولية الدائمة مبني على مسألة مناط مشروعية جهاد الطلب، وحيث إنه لا يشرع ضدَّ من لم يعتد على الدولة المسلمة ولم يصدَّ عن الإسلام؛ فإن عقدها يكون مباحًا حينئذ. وينبني عليه جواز الانضمام إلى منظمة الأمم المتحدة، والالتزام بمعاهداتها العادلة والمحافظة على السلم الدولي.

---

(١) الزحيلي، آثار الحرب، ص. ٣٤١؛ البوطي، الجهاد، ص. ٢٢٧، ٢٢٩؛ وقرار مجمع الفقه الإسلامي، بشأن جهاد الطلب وجهاد الدفع: مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، قرار: ٢٠٧ (٣/ ٢٢)، الدورة ٢٢، الكويت، مارس ٢٠١٥م.

٤- إن الالتزام بميثاق الأمم المتحدة المجرِّم لابتداء الحرب بدون مسوِّغ دفاعي مشروع باعتبارين:

الأول: تخريجًا على قول من يرى أن فرضية جهاد الطلب تحصل بإعداد الجيوش وحماية البلاد الإسلامية من أي اعتداء متوقَّع.

الثاني: تخريجًا على قول من يرى أن جهاد الطلب لا يشرع ضدَّ من مدَّ أيدي السلام ولم يعتد، أو يصدَّ الناس عن الإسلام.

المصادر والمراجع

أولًا: المصادر والمراجع العربية

ابن العربي، محمد بن عبد الله. **أحكام القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠٠٣م.

ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. **فتح القدير**. عمّان: دار الفكر.

ابن حجر، أحمد بن علي. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

ابن رشد الجد، محمد بن أحمد. **المقدمات الممهدات**، تحقيق: محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م.

ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. القاهرة: دار الحديث.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **رد المحتار على الدر المختار المشهور بحاشية ابن عابدين**، بيروت: دار المعرفة، ط٣، ٢٠١١م.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. **التحرير والتنوير**. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

ابن عرفة، محمد بن أحمد. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. عمّان: دار الفكر.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. **المغني**. القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٧م.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **زاد المعاد في هدي خير العباد**. بيروت: مؤسسة الرسالة/ الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ط٢٧، ١٩٩٤م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، المحقق: سامي بن محمد سلامة. دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٩م.

ابن هشام، عبد الملك. **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا وآخرون. مصر: مكتبة البابي الحلبي، ١٩٥٥م.

أبو زهرة، محمد. «العلاقات الدولية»، منشور ضمن كتاب **دراسات فقهية**. القاهرة: دار الفكر العربي.

ـــــــ. «نظرية الحرب»، منشور ضمن كتاب **دراسات فقهية**. القاهرة: دار الفكر العربي.

الأنصاري، زكريا بن محمد. **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**. بيروت: دار الكتاب الإسلامي.

بشير، الشافعي محمد. **القانون الدولي العام في السلم والحرب**، دار الفكر الجامعي ط٤.

البهوتي، منصور بن يونس. **كشاف القناع عن متن الإقناع**، السعودية: وزارة العدل، ٢٠٠٥م.

البوطي، محمد سعيد. **الجهاد في الإسلام**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣م.

ـــــــ. **فقه السيرة النبوية**. دمشق: دار الفكر، ط٣٦، ٢٠١٤م.

جاد، محسن علي. **معاهدات السلام**. مصر: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٦م.

الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.

الجصاص، أحمد بن علي. **أحكام القرآن**، تحقيق محمد الصادق القمحاوي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ.

الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق عبد العظيم محمود الديب. دار المنهاج، ٢٠٠٧م.

حسين، مصطفى سلامة والعنزي، رشيد حمد. **الوجيز في القانون الدولي العام**. الكويت: لجنة التأليف والتعريب والنشر، جامعة الكويت، ٢٠٠٦م.

حمدان، عبد المطلب عبد الرازق. «الضوابط الشرعية الخاصة بالجهاد»، **مجلة الشريعة والقانون**، ع. ٣١، جامعة الأزهر.

الخرشي، محمد بن عبد الله. **شرح مختصر خليل**. بيروت: دار الفكر للطباعة.

الخطابي، حمد بن محمد. **معالم السنن**، حلب: المطبعة العلمية، ١٩٣٢م.

الدريني، فتحي. **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، ط٢. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠١٣م.

الديك، محمود إبراهيم. **المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون**. ط٢، ١٩٩٧م.

الرازي، محمد بن عمر. **مفاتيح الغيب**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ.

رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

ـــــــ. **الوحي المحمدي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م.

الرملي، محمد بن أبي العباس. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤م.

الزحيلي، وهبة. **آثار الحرب دراسة فقهية مقارنة**، دمشق: دار الفكر، ط٥، ٢٠١٣م.

الزرقا، مصطفى أحمد. **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار القلم، ط٢، ٢٠١٢م.

زيد، مصطفى. **النسخ في القرآن الكريم**، المنصورة: دار الوفاء، ط٣، ١٩٨٧م.

الزيلعي، عثمان بن علي. **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، ط٢.

السرخسي، محمد بن أحمد. **المبسوط**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣م.

ـــــــ. **شرح كتاب السير الكبير**، تحقيق محمد حسن الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م.

سلطان، حامد. **القانون الدولي العام في وقت السلم**، مصر: دار النهضة العربية، ط٤، ١٩٦٩م.

الشربيني، محمد بن الخطيب. **مغني المحتاج**، بيروت: دار المعرفة ط٣، ٢٠٠٧م.

الصاوي، أحمد بن محمد. **بلغة السالك لأقرب المسالك، المشهور بحاشية الصاوي**. دار المعارف.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي. **شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله التركي**، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٨٧م.

العتيبي، سعود. «نظرية صراع الحضارات والعلاقات الدولية: رؤية نقدية»، **مجلة جامعة الملك عبد العزيز**، الاقتصاد والإدارة، ع. ١، م. ١٨، جامعة الملك عبد العزيز.

علوان، محمد يوسف، القانون الدولي العام المقدمة والمصادر. عمّان: دار وائل للنشر، ط٣، ٢٠٠٧.

العلياني، علي نفيع. **أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية**. الرياض: دار طيبة للتوزيع، ط٢، ١٩٩٥م.

عليش، محمد بن أحمد. **منح الجليل شرح مختصر خليل**. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩م.

العيني، محمود بن أحمد. **البناية شرح الهداية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

ـــــــ. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

غانم، محمد حافظ. **مبادئ القانون الدولي العام**. القاهرة: مطبعة النهضة الجديدة، ١٩٦٧م.

الفيومي، أحمد بن محمد. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**. بيروت: المكتبة العلمية.

القرضاوي، يوسف. **فقه الجهاد**، القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٩م.

القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط٢. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م.

القريناوي، صابرين عبد الرحمن. **دور الأمم المتحدة في النظام الدولي دراسة مقارنة، من انتهاء الحرب الباردة حتى ١١ أيلول ٢٠٠١، ومن أحداث أيلول ٢٠٠١ حتى عام٢٠٠٧، فلسطين، ٢٠٠٨م**، رسالة ماجستير غير منشورة. فلسطين: جامعة بيرزيت، كلية الدراسات العليا.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٦م.

الكيلاني، عبد الله. «نشأة الدولة الحديثة وأثره على مفهوم الجهاد»، **مجلة مؤتة**، جامعة مؤتة، م. ١٩، ع. ٢٠٠٤.

المباركفوري، محمد عبد الرحمن. **تحفة الأحوذي شرح الترمذي**. بيروت: دار الكتب العلمية.

مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، قرار رقم: ٢٠٧ (٣/ ٢٢)، الدورة رقم ٢٢، دولة الكويت، مارس ٢٠١٥م.

مجموعة مؤلفين. **المعجم الوسيط**، ط٢. إسطنبول: المكتبة الإسلامية، ١٩٧٢م.

المرداوي، علي بن سليمان. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**. دار إحياء التراث العربي ط٢.

مسلم، ابن الحجاج القشيري. **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط٢.

الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود. **الاختيار لتعليل المختار**. القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٧م.

ميثاق الأمم المتحدة، الفصل الأول، المادة رقم (١).

النسفي، عبد الله بن أحمد. **مدارك التنزيل وحقائق التأويل المشهور بتفسير النسفي**، تحقيق يوسف بديوي، بيروت: دار الكلم، ١٩٩٨م.

النفراوي، أحمد بن غانم. **الفواكه الدواني على رسالة القيرواني**. عمّان: دار الفكر، ١٩٩٥م.

النووي، يحيى بن شرف. **روضة الطالبين وعمدة المفتين**. بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٩١م.

الهيتمي، أحمد بن محمد. **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٨٣م.

ثانيا: المصادر والمراجع الأجنبية

References

ʿAlwān, Muḥammad Yūsuf. *al-Qānūn al-Dawlī al-ʿĀm al-Muqaddīmah wa al-Maṣādir* (in Arabic), Oman: Dār al-Wā'il lil Nashr, 3rd ed., 2007.

Abū Zahrā, Muḥammad. *Al-ʿAlāqāt al-Dawlīyah Manshūr Ḍimn Kitāb Dirāsāt Fiqhīyah* (in Arabic), Cairo: Dār al-Fikr al-Ārabī.

———. *Naẓarīyat al-Ḥarb*, Manshūr Ḍimn Kitāb Dirāsāt Fiqhīyah (in Arabic), Cairo: Dār al-Fikr al-Ārabī.

Al-ʿAlyānī, ʿAlī Nafīʿ. *Ahammīyat al-Jiḥād fi Nashr al-Dāʿwah al-Islāmīyah* (in Arabic), Dār Ṭayyabah lil Tawzīʿ, 2nd ed., 1995.

Al-ʿAynī, Maḥmūd Bin Aḥmad. *ʿUmdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (in Arabic), Beirut: Dār Aḥyā' al-Turāth al-ʿArabī.

———. *Al-Bināyah Sharḥ al-Hidāyah* (in Arabic), Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 2000.

Al-Anṣārī, Zakariyā Bin Muḥammad. *Asnā al-Matālib fi Sharḥ Rawḍ al-Ṭālib* (in Arabic), Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī.

Al-Bahūtī, Manṣūr Bin Yūnis. *Kashshāf al-Qināʿ ʿAn Matn al-Iqnāʿ* (in Arabic), KSA: Wizārat al-ʿAdl, 2005.

Al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd. *Al-Jihād fi al-Islām* (in Arabic), Damascus: Dār al-Fikr, al-Ṭabʿah al-Jadīdah, 2003.

———. *Fiqh al-Sīrah al-Nabawīyah* (in Arabic), Damascus: Dār al-Fikr, 36th ed., 2014.

Al-Dīk, Maḥmūd Ibrāhīm. *Al-Muʿāhadāt fi al-Sharīʿah al-Islāmīyah wa al-Qānūn* (in Arabic), Ḥuqūq

al-Ṭaba‘ Maḥfūẓ lil Mu‘allif, 2nd ed., 1997.

Al-Duraynī, Fatḥī. *Khaṣā’iṣ al-Tashrī‘ al-Islāmī fi al-Siyāsah wa al-Ḥukm* (in Arabic), Beirut: Mu’assasat al-Risālah Nāshirūn, 2nd ed., 2013.

Al-Fayyumī, Aḥmad Bin Muḥammad. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fi Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr* (in Arabic), Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmīyah.

Al-Haytamī, Aḥmad Bin Muḥammad. *Tuḥfat al-Muḥtāj fi Sharḥ al-Minhāj* (in Arabic), Egypt: al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā, 1983.

Al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad Bin ‘Alī. *Aḥkām al-Qur’ān* (in Arabic), Taḥqīq Muḥammad al-Ṣādiq al-Qamḥāwī (in Arabic), Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1405 AH.

Al-Jurjānī, ‘Alī Bin Muḥammad. *Al-Tā‘rifāt* (in Arabic), Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmīyah, 1983.

Al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn ‘Abd al-Malik Bin ‘Abd Allāh. *Nihāyat al-Maṭlab fi Dirāyat al-Madhhab* (in Arabic), Taḥqīq ‘Abd al-‘Aẓīm Maḥmūd al-Dīb. Dār al-Minhāj, 2007.

Al-Kāsānī, ‘Alā’ al-Dīn Abu Bakr Bin Mas‘ūd. *Badā’i‘ al-Ṣanā’i‘ fi Tartīb al-Sharā’i‘* (in Arabic), Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2nd ed., 1986.

Al-Kaylānī, ‘Abd Allāh. Nash’at al-Dawlah al-Ḥadīthah wa Athāruhu ‘Alá Mafhūm al-Jīhād (in Arabic), *Majallat Mu’tah, al-Tāsi‘ ‘Ashr*, ‘Adad 2004, Ṣ 147-187, Jāmiat ‘Mu’tah.

Al-Kharashī, Muḥammad Bin ‘Abd Allāh. *Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl* (in Arabic), Beirut: Dār al-Fikr lil Ṭabā‘ah.

Al-Khaṭṭābī, Ḥamd Bin Muḥammad. *Ma‘ālim al-Sunan* (in Arabic), Aleppo: al-Maṭba‘ah al-‘Ilmīyah, 1932.

Al-Mardāwī, ‘Alī Bin Sulaymān, *al-Inṣāf fi Ma‘rifat al-Rājiḥ min al-Khilāf*, (in Arabic), (Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2nd. Ed).

Al-Mawṣilī, ‘Abd Allāh Bin Maḥmūd Bin Mawdūd. *Al-Ikhtiyār li-ta‘līl al-Mukhtār* (in Arabic), Cairo: Maṭba‘at al-Ḥalabī wa-Ṣawwarathā Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah- Beirut, wa Ghayruhā, 1937.

Al-Mawsū‘ah al-Fiqḥīyah al-Kuwaytīyah, (in Arabic), (Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmīyah, 2nd. Ed).

Al-Mubārakfūrī, Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān. *Tuḥfat al-Aḥwadhī Sharḥ al-Tirmidhī* (in Arabic), Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

Al-Nafrāwī, Aḥmad Bin Ghanim. *al-Fawākih al-Dawānī ‘Alá Risālat al-Qayrawānī* (in Arabic), Dār al-Fikr, 1995.

Al-Nasafī, ‘Abd Allāh Bin Aḥmad. *Madārik al-Tanzīl wa-Ḥaqā’iq al-Tā’wīl al-Mashhūr bi-Tafsīr al-Nasafī* (in Arabic), Taḥqīq Yusif Budaywī. Dār al-Qalam: Beirut, 1st ed., 1998.

Al-Nawawī, Yaḥyā Bin Sharaf. *Rawḍat al-Ṭālibīn wa-‘Umadat al-Muftīn* (in Arabic), Beirut: Dār al-Maktab al-Islāmī, 3rd ed., 1991.

Al-Qaraḍāwī, Yusuf, *Fiqh al-Jiḥād* (in Arabic), Cairo: Maktabat Wahbah, 2009.

Al-Qurṭubī, Muḥammad Bin Aḥmad, *al-Jami'li-Aḥkām al-Qur'ān* (in Arabic), Taḥqīq Aḥmad al-Baradūnī wa Ibrāhīm Aṭfīsh. Cairo: Dār al-Kutub al-Maṣrīyah, 2nd ed., 1964.

Al-Ramalī, Muḥammad Bin Abi al-'Abbās. *Nihāyat al-Muḥtāj Ilá Sharḥ al-Minhāj* (in Arabic), Beirut: Dār al-Fikr, Ṭ Akhīrah, 1984.

Al-Rāzī, Muḥammad Bin 'Umar. *Mafātīḥ al-Ghayb* (in Arabic), Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī,3rd ed., 1420 AH.

Al-Sarkhasī, Muḥammad Bin Aḥmad. *Al-Mabsūṭ* (in Arabic), Beirut: Dār al-Mā'rifah, 1993.

———. *Sharḥ Kitāb al-Siyar al-Kabīr* (in Arabic), Taḥqīq Muḥammad Ḥasan al-Shāfi'ī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmīyah 1st ed., 1997.

Al-Ṣāwī, Aḥmad Bin Muḥammad. *bi-Lughat al Sālik li Aqrab al-Masālik al-Mashhūr bi Ḥāshīyat al-Ṣāwī* (in Arabic), Dār al-Ma'ārif.

Al-Sharbīnī, Muḥammad Bin al-Khaṭīb. *Mughnī al-Muḥtāj* (in Arabic), Beirut: Dār al-Mā'rifah. 3rd ed., 2007.

Al-Ṭūfī, Sulaymān Bin 'Abd al-Qawī. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah* (in Arabic), Taḥqīq 'Abd Allāh al-Turkī. Beirut: Dār al-Mu'assasat al-Risālah, 1st ed., 1987.

Al-'Utaybī, Su'ūd. Naẓarīyat Ṣirā 'Al-ḥaḍārāt wa al-'Alāqāt al-Dawlīyah: ru'yaḥ naqdiyyaḥ (in Arabic), *Journal of Economics and Administration, King Abdulaziz University,* Adad 1, m18.

Al-Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad. *Al-Madkhal al-Fiqhī al-'Ām* (in Arabic), Damascus: Dār al-Qalam, 2nd ed., 2012.

Al-Zayla'ī, 'Uthmān Bin 'Alī. *Tabyīn al-Ḥaqā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq* (in Arabic), Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 2nd. ed.

Al-Zuḥaylī, Wahbah. *Āthār al-Ḥarb Dirāsah Fiqhīyah Muqāranah* (in Arabic), Damascus: Dār al-Fikr, 5th ed., 2013.

Bashīr, al-Shāfi'ī Muḥammad. *Al-Qānūn al-Dawlī al-'Ām fi al-Silm wa al-Ḥarb* (in Arabic), Dār al-Fikr al-Jāma'ī, 4th. ed.

Ghānim, Muḥammad Ḥāfiẓ, *Mabādi' al-Qānūn al-Dawlī al-'Ām*. (in Arabic), Cairo: Maṭba'at al-Nahḍah al-Jadīdah, 1967.

Ḥamdān, 'Abd al-Muṭṭalib 'Abd al-Razzāq. Al-Ḍawābiṭ al-Shar'īyah al-Khāṣṣah bi al-Jihād (in Arabic), *Majallat al-Sharī'ah wa al-Qānūn*, al-'Adad 31, Jāmi'at al-Azhar.

Ḥusayn, Muṣṭafā Salāmah & al-'Anazī, Rashīd Ḥamad. *Al-Wajīz fi al-Qānūn al-Dawlī al-'Ām* (in Arabic), Kuwait: Lajnat al-Tā'līf wa al-Tā'rīb wa al-Nashr bi-Jāmi'at al-Kūwayt, 2006.

Ibn 'Arafah, Muḥammad Bin Aḥmad. *Ḥāshīyat al-Dassūqī 'alá al-Sharḥ al-Kabīr* (in Arabic), Dār al-Fikr.

Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn Bin 'Umar. *Radd al-Muḥtār 'alá al-durr al-Mukhtār al-Mashhūr bi-Ḥāshiyat Ibn 'Ābidīn* (in Arabic), Beirut: Dār al-Mā'rifah, 3rd ed., 2011.

Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir Bin Muḥammad. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (in Arabic), Tunis: al-Dār al-

Tunisīyah lil Nashr, D. Ṭ, 1984.

Ibn al-'Arabī, al-Qaḍī Muḥammad Bin 'Abd Allah. *Aḥkām al-Qur'ān* (in Arabic), Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmīyah, 3rd ed., 2003.

Ibn al-Humām, Muḥammad Bin 'Abd al-Wāḥid. *Fatḥ al-Qadīr* (in Arabic), Dār al-Fikr.

Ibn Ḥajar, Aḥmad Bin 'Alī. *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (in Arabic), Beirut: Dār al-Mā'rifah, 1379 AH.

Ibn Hishām 'Abd al-Malik. *Al-Sīrah al-Nabawīyah* (in Arabic), Taḥqīq Muṣtafā al-Saqqā wa Ākharūn. Egypt: Maktabat al-Bābī al-Ḥalabī, 1955.

Ibn Kathīr, Ismā'īl Bin 'Umar. *Tafsīr al-Qu'rān al-'Aẓīm* (in Arabic), Taḥqīq: Sāmī Bin Muḥammad Salāmah. Dār Ṭayyibah lil Nashr wa al-Tawzī', ٢nd ed., 1999.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad Bin Abī Bakr *Zād al-Ma'ād fi Hudā Khayr al-'Ibād* (in Arabic), Beirut: Mu'assasah al-Risālah/Kuwait: Maktabat al-Mannār al-Islāmīyah, 27th ed. 1994.

Ibn Qudāmah, Muwaffaq al-Dīn 'Abd Allāh Bin Aḥmad. *al-Mughnī* (in Arabic), Cairo: Maktabat al-Qāhirah, 1967.

Ibn Rushd, Muḥammad Bin Aḥmad. *Al-Muqaddimāt al-Mumahhidāt* (in Arabic), Taḥqīq: Muḥammad Ḥajjī. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.

Ibn Rushd, Muḥammad Bin Aḥmad. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* (in Arabic), Cairo: Dār al-Fikr.

Jād, Muḥsin 'Alī. *Mu'āhadāt al-Salām* (in Arabic), Egypt: al-Hay'ah al-Miṣrīyah lil Kitāb, 1996.

Majlis Mujamma' al-Fiqah al-Islāmī al-Dawlī al-Munbathiq 'An Munẓẓamat al-Ta'āwun al-Islāmī, Qarār Raqam: 207 (22/3) (in Arabic), al-Dawrah Raqm 22, Kuwait, Māris 2015 AD.

Majmū'at al-Mu'allifīn. *Al-Mu'jam al-Wasīṭ* (in Arabic), Istanbul: al-Maktabah al-Islāmīyah, 2nd ed., 1972.

Mīthāq al-Umam al-Muttaḥidah, al-Faṣl al-Awwal, al-Māddah Raqam (in Arabic), http: //www. https: // www.un.org/ar/charter-united-nations/ Ustu'riḍa bi-Tārīkh 14/03/2020.

Muslim, Bin al-Ḥajjāj al-Qushayrī. *Ṣaḥīḥ Muslim* (in Arabic), Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Al-Waḥī al-Maḥmadī* (in Arabic), Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmīyah, 1st ed., 2005.

———. *Tafsīr al-Manār* (in Arabic), Egypt: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil Kitāb, 1990.

Ṣābirīn 'Abd al-Raḥmān al-Quraynāwī. *Dawr al-Umam al-Muttaḥidah fi al-Niẓām al-Dawlī Dirāsah Muqāranah, Min Intihā' al-Ḥarb al-Bāridah Ḥattá 11 Aylūl 2001, wa min Aḥdāth Aylūl 2001 Ḥattá 'Ām 2007*, *Palestine, 2008 AD*, Rīsālat Mājistir Ghayr Manshūrah (in Arabic), Kullīyat al-Dirāsāt al-'Ulīya, Palestine: Jām'at Bīrzayt.

Sulṭān, Ḥāmid. *Al-Qānūn al-Dawlī al-'Ām fi Waqt al-Silm*, (in Arabic), Egypt: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, 4th ed., 1969.

‘Ulaysh, Muḥammad Bin Aḥmad. *Minaḥ al-Jalīl Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl* (in Arabic), Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

Zayd, Muṣṭafā. *Al-Naskh fi al-Qur’ān al-Karīm* (in Arabic), Al-Manṣūrah: Dār al-Wafā’, 3rd ed., 1987.