

السلفية وإشكالية الآخر بين المفاصلة والمفاضلة

عبد الغني عماد(*)

أستاذ في الجامعة اللبنانية.

ليس جديداً القول إن الحركات الإسلامية في مجمل تياراتها قد بيّنت بوضوح انتماءها الى التيار السلفي بمفهومه الواسع، ولا بد منذ البداية من تحرير المصطلح مما علق به من تشويهاً ومدعيات، جعلت استخدامه كمصطلح داخل أدبيات الحركات الإسلامية مشوباً بالغموض تبعاً للمرجعية الفقهية والفكرية لهذه الحركات التي تتميز بدرجة واسعة من التعدد والاختلاف، ما يستوجب الحذر في التعميم وإصدار الأحكام.

ما هي السلفية؟ هي تاريخياً رواية ومشروع للإصلاح العقائدي والاجتماعي، وقد كانت في البداية رداً على ما اعتبرته انحرافاً في فهم العقيدة الإسلامية، وفي « تأويل » النصوص بداية مع الإمام أحمد بن حنبل، مؤسس أحد المذاهب الأربعة السنّية الأساسية، ثم تبلورت وتعدّدت مع الفقيه الحنبلي ابن تيمية وابن قيم الجوزية. بعد ذلك بقرون استعادت حيويتها على يد محمد بن عبد الوهاب لتقاوم أشكال الوثنية والانحراف التي تسربت فعلاً الى عقيدة التوحيد وقواعد التعبد. ثم تحولت إلى أرضية فكرية لمعظم حركات الإصلاح الفكري والسياسي التي شهدها العالم الإسلامي، سواء على أيدي جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، أو في مرحلة لاحقة وفي سياق مختلف، مع حسن البنا وحركة الإخوان المسلمين وما تفرع عنها وتأثر بها من تيارات واتجاهات متعددة.

من الضروري الغوص بعيداً في التاريخ من أجل فهم السلفية كتيار وعقيدة. وقبل إلقاء نظرة على القرن الثامن عشر، وقراءة محمد بن عبد الوهاب والتجربة السلفية المعاصرة، لا بد من العودة إلى القرن التاسع مع الإمام أحمد بن حنبل الذي قام بدور مهم

(*) له مؤلفات عديدة، منها: حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة (١٩٩٧)؛ السلطة في بلاد الشام في القرن الثامن عشر (١٩٩٣)، والوحدة العربية: الوعي الملتبس والمشروع المؤجل (١٩٩٦).

في صناعة الأحداث في بغداد في الربع الأول من ذلك القرن، حيث كان يشدد أكثر من غيره على العودة كلياً إلى النصّ والسير على خطى السلف الصالح رغبة منه في تطبيق النموذج الذي نشأ في «المدينة» مع النبي (ﷺ). ومع أن نموذج «المدينة» هو شكل مقتطع من التاريخ الحقيقي الذي شهد صراعات وحروباً بعد انقضاء سنوات قليلة على وفاة صاحب النموذج، تمثل في أن ثلاثة من الخلفاء الراشدين قضاوا اغتياً، وأن حروباً وفتناً نشبت حتى بين الصحابة، وسادها الكثير من الاحتجاجات والسجلات المتبادلة حول شرعية كل واحد منهم، ما دفع ابن حنبل إلى السعي لتهدئة واستيعاب تلك المواجهات وأثارها والعداوات التي انقسم المسلمون حولها باكراً، لذلك عمد إلى التخفيف من أحكامه على من ظلّ خلال الفتنة الأولى ساعياً إلى رآب الصدع وتحقيق أوسع إجماع داخل الأمة حول الحقيقة الواحدة للدين، ولكي يتم تجنب أي تأويل مجازي، وخاض في سبيل ذلك مواجهات فكرية وفقهية عديدة.

الحلقة الوسطى بين ابن حنبل وابن عبد الوهاب يمثلها ابن تيمية (١٣٢٨م) الفقيه الحنبلي السلفي الذي عاش أيضاً فترة عصيبة مرّ بها الإسلام تمثلت بالغزو المغولي ونهب بغداد وسقوط الخلافة، في وقت كان فيه الخطر الصليبي ما زال ماثلاً في الأذهان. تلك الحالة ولدت إحساساً شعر معه المسلمون أن دينهم مهدّد حتى في وجوده. وقد صرف ابن تيمية حياته بما أوتي من جهد وصبر لرصد أي ثغرة تمسّ نقاوة العقيدة، وصفاءها، فتصدّى لكل ما صادفه من انعكاسات للفلسفة اليونانية ومؤثراتها على الإسلام، وساجل المذاهب الباطنية معتبراً أنها من البدع بسبب ما توليه من أهمية للتأويل، وأنكر مفهوم وحدة الوجود التي قال بها الصوفيون ومارسوها بعد ما رأى فيهم خطراً أشد من المسيحيين على دين قائم على عقيدة التوحيد. وألف كتاباً صار مرجعاً لكل السلفيين هدفه تنقية الرسالة المحمدية من كل شائبة حمل عنوان السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، وهو كتاب صغير الحجم كبير التأثير، لا يزال يطبع حتى الآن، ما يدل على الانتشار الذي يحظى به، وهو يتناول علاقة الأمير برعيته في ظل الشريعة، ويشدد على تطبيق الحدود بشكل حرّفي، لكنه يولي موضوع الجهاد اهتماماً مميّزاً ويساوي بينه وبين الصلاة، حتى ليبدو أنه يضعه فوق الأركان الشرعية الأربعة (الشهادة، والصوم، والزكاة، والحج)، فالدين جذعه الصلاة وتاجه الجهاد.

وهو بذلك يجعل محاربة الكفار أحد وظيفتي ولي الأمر، حيث الأولى تتمثل بتكريس طاقته لخدمة الدين بتأمين انتصار الفضيلة داخل الأمة من خلال إقامة الحدود، والأخرى خوض الجهاد المقدس خارج دار الإسلام. وهو بذلك يريد أن يحقق الإسلام أكبر نجاح ممكن سياسياً ودينياً، وبذلك يصبح السياسي والديني شيئاً واحداً لا يمكن الفصل بينهما، فالسلطة التي لا تهتم بالشأن الديني، والدين الذي لا يهتم لإذاته متخلياً عن القوة والعظمة، مكتفياً بالتقوى والخشوع، يخسران في الحالتين وينتهي الاثنان إلى الفشل والخراب، وتلك هي حال المسيحية واليهودية اللتين أصيبتا بهذا المرض الذي منعهما من إقامة الصرح الديني. هكذا تحول ابن تيمية من فقيه إلى مجاهد يحنّ على الجهاد في العقيدة، وهو ما يعمل الأصوليون والسلفيون المعاصرون على إحيائه.

مع محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩٢) مؤسس التيار الوهابي السلفي الذي انطلق من عمق الجزيرة العربية، في مسقط رأسه نجد الذي التحق به آل سعود، انطلقت حركة تطهيرية أسهمت بعد قرنين في ولادة المملكة العربية السعودية، لكنها في البداية تعرضت لضربات أجهضت مشروعها على يد والي مصر محمد علي (١٧٦٩-١٨٤٨)، حيث تمكّن من طرد الوهابيين من الحجاز (١٨١٢ - ١٨١٧)، كذلك فشلت محاولة أخرى لإقامة دولة الوهابيين أواسط القرن التاسع عشر، لكن مع مطلع القرن العشرين تضافرت الظروف لإعادة إحياء المشروع، وبعد ثلاثين عاماً نجحت قبيلة آل سعود الملتزمة بهذه

العقيدة بفرض هيمنتها على جميع القبائل، ووحّدها لتنشأ الدولة السعودية عام ١٩٣٢ التي اعتبرت العقيدة الوهابية عقيدة رسمية أوكل أمر تطبيقها بكل صرامة إلى المطاوعة القائمين على تطبيق أحكام الشريعة في الحياة العامة.

**خَرَّكَتِ السَّلْفِيَّةَ عَلَى الدَّوَامِ
ضَمَّنَ مَرْتَعِ مَعْرِفِي رَسْمِ
أَصُولِ التَّفَكِيرِ، وَقَوَاعِدِ
السَّلُوكِ ضَمَّنَ أَضْلَاعَهُ، وَقَدْ
تَمَثَّلَتْ بِ: التَّارِيخِ، وَالنَّصِّ،
وَالْقَصِيدَةِ، وَإِشْكَالِيَةِ الْآخِرِ.**

وإذا تمعنا في كتابات ابن عبد الوهاب، كصاحب عقيدة، بقراءة أشهر كتبه: **التوحيد**،

نكتشف غياب أي تجديد، ولا غرابة في ذلك، فهو مليء بالاستشهادات والاقتباسات التي تؤكد مرجعيته الحنبلية المتشددة، حتى ليبدو معلمه أحمد بن حنبل في الواقع أكثر تسامحاً في مسألة التكفير. ويعترف ابن تيمية نفسه بأن معلمه كان متشديداً في ما يخص «العبادات» ومتحرراً تماماً في موضوع «العادات»، حتى إن ابن حنبل تغاضى عن التوسل بالأولياء وزيارة القبور، وإن لم تكن الطرق قد تشكلت بعد في عصره. نشهد في هذا المجال تدرجاً في الحدّة بين الحلقات الثلاث التي تبلورت خلالها العقيدة السلفية، فهي حلقات انتقلت من التساهل النسبي مع ابن حنبل إلى الانتقاد النظري الجذري من جانب ابن تيمية، وصولاً إلى استخدام العنف وهدم الأضرحة ومنع كل الممارسات التي تسيء إلى صفاء العقيدة مع الوهابيين، بحيث لم يتبق في المملكة العربية السعودية أي قبر من قبور الصحابة والأولياء باستثناء قبر النبي (ﷺ). اللافت أيضاً في هذه الحلقات أن العقيدة كانت تنتعش على الدوام، وتعود إليها الروح كردّة فعل على تحديات يستشعر فيها هؤلاء خطراً على الدين من الداخل أو الخارج، ويصحّ القول بالتالي إنها حركة دفاع وتمركز حول الذات تتحصن في التاريخ، وتستلهم «النموذج» كفعل هروب لاواع من تحديات الواقع وانكساراته، وهو ما تعبّر عنه ممارسات تيارات الحركة الإسلامية المعاصرة في اتجاهاتها كافة في عصر العولمة واكتساح قيم الغرب وأنماطه الثقافية.

وبغضّ النظر عن المراحل التي انتعشت فيها السلفية، فهي تحركت على الدوام ضمن مربع معرفي رسم أصول التفكير، وقواعد السلوك ضمن أضلَاعه، وقد تمثّلت بـ: التاريخ، والنصّ، والعقيدة، وإشكالية الآخر.

أولاً: التاريخ

وبما أن السلفية هي اشتقاق من السلف فهي إحالة إلى «أفضل العصور وأولها بالاعتداء والاتباع»^(١)، فالماضي هو المنطلق والمرجع لسببين:

١ - إن التاريخ هو ذاكرة الشعوب ومستودع تجاربها وخبراتها ووعيتها، ولا يجوز بالتالي الانقطاع عنه، لأننا لو أردنا ذلك لن نستطيع، فهو كامن فينا حتى ولو لم نع به، مهما بالغنا في الحديث عن أهمية القطيعة المعرفية والإبيستمولوجية.

٢ - نزول الوحي على النبي محمد (ﷺ) في تاريخ ومجتمع محدّد له لغته ومقاييسه، بحيث لا يمكن فهم الإسلام وتمثّل مقاصده إلا من خلال الرجوع ودراسة تلك المرحلة التأسيسية في حياة الأمة وما نتج منها من تحولات.

ولا مشكلة في قراءة التاريخ وتمثّل التجارب والخبرات، لكن السلفية لا تكتفي بمجرد الإحالة إلى العصر الذهبي، وإنما تعمد إلى تأسيس منهج يقنّن العلاقة بالتاريخ والتراث، مما يحول الأمر إلى استدعاء للتاريخ وقراءته بصورة أيديولوجية تستهدف صياغة الحاضر والمستقبل وفق صورة مثالية مقتطعة من الماضي.

وهكذا تصبح القرون الثلاثة الأولى من عمر هذه الأمة عملاً بالحديث النبوي المصنف في **الصحاح**: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»، هؤلاء هم السلف في أفضل العصور، والأصلح للاقتداء بعد الرسول (ﷺ) هم الصحابة. هنا يكمن النموذج المثالي الذي يجب أن يقتدى به وأن يصبغ عليه صورة القداسة، حتى ولو أدى ذلك إلى «خيانة التاريخ»، فالسلف الصالح، اختلفوا وتصارعوا وتساجلوا وتوزّعوا في اتجاهات ومواقف متعددة، وهم ليسوا كتلة واحدة كما قد توحى عبارة «السلف الصالح». لذلك يرفض السلفيون الخوض في الملفات التاريخية الشائكة، فخلافاً للصحابة لا يصحّ الخوض فيها، بل يجب الوقوف عند فضائلهم فقط، وهذا يؤدي إلى تنزيه الرجال وتبييض التاريخ، وطمس بعض الوقائع والقفز فوق الأحداث، مما يؤسس لمنهج انتقائي يدعم الصورة المثالية للمرحلة التأسيسية كما يرغب بها هؤلاء وليس كما هي بالفعل، كحالة جدل تاريخي يجب الوعي بها واكتساب الخبرة منها.

بعد الصحابة يأتي التابعون «الذين غمرهم ضياء النبوة باتباعهم لأصحاب رسول الله والاهتداء بهديهم والنيل من إشراقاتهم»، وبعدهم يتقدم تابعو التابعين «إيداناً بنهاية مرحلة الصفاء الفكري وخلوص الفطرة الإسلامية من الشوائب الدخيلة، حيث بدأ في هذا الوقت ظهور البدع ظهوراً فاشياً»^(٢). هكذا يؤسس صاحب كتاب **أعلام الموقعين** لقاعدة منهجية سلفية تقول: «فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى

(١) محمد سعيد رمضان البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي** (د. م.]: دار

الفكر المعاصر، ١٩٨٨)، ص ٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠ - ١١.

تابعي التابعين؛ وهلم جراً. وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب، فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين»^(٣). هذه المنهجية تنقل الإحالة إلى التاريخ من إحالة هدفها الاعتبار والفهم إلى تعلق بـ «النموذج» وتقديس لرجالاته، باعتبار المرحلة تلك هي النموذج المتحقق والمفقود. هذه المنهجية تنظر إلى التاريخ في سيره اتجاه انحدارياً، فبعد القرون الثلاثة الأولى المفضلة أخذت مراحل الانحدار تتسارع وتزداد كلما افترق المسلمون شيعاً وأحزاباً مبتعدين عن الإسلام كما فهمه السلف وطبقوه عقيدة وشرعية وأخلاقاً.

هذه المنهجية السلفية التي ترسم العلاقة بالمرحلة التأسيسية للإسلام، هي التي تفسر لنا قوة حضور الماضي في الذهنية المعرفية للحركات الإسلامية المعاصرة، حيث لا تزال الجزئيات تحتل موقع الكليات، والحيثيات تتغلب على الكيفيات وتفرض نفسها على العقل الإسلامي لتزيد من إرباكاته، والمشكلة أنه حين يصبح الطموح نحو الأفضل أسير التاريخ والماضي يذبل الإبداع ويغلب التقليد والاتباع.

مأزق هذه المنهجية السلفية الأول أنها انتقائية، فضلاً عن أنها تاريخية، فبعد الرسول والصحابة والتابعين وتابعيهم، ينتقون الإمام ابن عبد الله أحمد بن حنبل من بين الأئمة الأربعة الذي يعتبر مؤسس هذا التيار ومنظره الأول، ويتابعون مع سفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، والليث بن سعد، وعبد الله بن المبارك، والبخاري، ومسلم، وسائر أصحاب السنن الذين يحتلون المرجعية الأولية في المنهجية السلفية. ويتواصل الخيط الرابط إلى القرنين السابع والثامن مع المنظر الثاني للسلفية ابن تيمية بمعية تلميذه ابن قيم الجوزية، وصولاً إلى محمد بن عبد الوهاب وباقي التيارات التي نهجت على نهجه. ولا جدال في أن هذه الأسماء لها مكانتها وتأثيرها الكبير، إلا أن الانتقائية تحرمنا وتحرمهم من الاطلاع على ما أنتج رجالات عظماء أسسوا مناهج عديدة للنظر والتدقيق والتحليل لا تقل علماً وجهداً وتأثيراً، وليس من العدل والإنصاف طمس أو تجاهل جهودهم.

المأزق الثاني يتمثل في أن المنهج الانتقائي يتضمن نزعة إقصائية واضحة، تحولت في ما بعد إلى نزعة تكفر «الأخر» المخالف، مسلماً أكان أم غير مسلم، وهي نزعة تخلق الأساس الموضوعي للعنف الذي عانتها الأمة في مراحل متعددة.

المأزق الثالث يتمثل في أن استلهام التاريخ الانتقائي للحفاظ على الهوية هو حل شكلي هروبي، ذلك أن الحفاظ على الهوية لا يكمن حقيقة في استرجاع الماضي أو الاتكاء على التراث فقط، بل بتأكيد الفعالية الذاتية وقيم الإبداع والاجتهاد في مواجهة الواقع المتغير أبداً. إن مقولة «العودة» إلى الماضي تحدث في اللاوعي شللاً في الإبداع والاجتهاد، لأنها تؤدي إلى أن الإسلام تحقق كلياً في الماضي، ومهمة المسلمين استعادة ما تحقق وتكراره من جديد.

(٣) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٤، [القاهرة: دار

ثانياً: النصّ

يمكن أن تعتبر العودة إلى النصّ في حدّ ذاتها جريئة ونقله نوعية في منهجية التفكير، لأنها تحرّر العقل الإسلامي من ثقل النصوص البشرية، وتؤدي إلى الإقرار بعدم إلزاميتها، بل تزيل عنها وهم القداسة الذي تلبّسته، من دون أن يعني ذلك إسقاط أهميتها المعرفية. وهو ما عبّر عنه الإمام مالك في مقولته الشهيرة «كلّم راد ومردود عليه إلا صاحب هذا القبر».

تتضمن مسألة العودة إلى النصّ بعداً تجديدياً لأنها تتيح اكتشاف مخزونات النصّ القرآني والسنة النبوية، كما تتضمن ثقة بالعقل الإسلامي الاجتهادي، من دون وساطة السابقين، بما يؤدي عملياً إلى جدل النصّ والواقع المعيش من خلال استنباط معانٍ جديدة له.

لكن المشكلة أن السلفية تشدّت في التعامل مع النصّ وبالغت في التمسك به إلى درجة التوجّس في الرأي وإعمال الفكر، والقول بأن النصوص قد أحاطت بكل صغيرة وكبيرة، وعليه تمّ توسيع مفهوم النصّ ليشمل الآثار، أي الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، وكذلك فتاوى الصحابة وأقوالهم حتى ولو تعارضت، وكان

المحافظ على الهوية لا يكمن حقيقةً في استرجاع الماضي أو الاتكاء على التراث فقط، بل بتأكيد الفعالية الذاتية وقيم الإبداع والاجتهاد في مواجهة الواقع المتغيّر.

أحمد ابن حنبل يقول: «الحديث الضعيف أقوى من الرأي»، بل إن الأمر بلغ إلى الوقوف عن ظواهر النصوص رفضاً للتأويل والقياس وكل صيغ إعمال الفكر أو مناهج تفكيك اللغة^(٤).

هذه القراءة تضعنا أمام منهجية نصوصية صارمة، تحيل العلاقة بالنصّ إلى علاقة تلقّ وأخذ جامدة أكثر منها علاقة حيوية تتفاعل معه وتغوص في أعماقه باحثه عن دلالاته في ضوء تحديات الواقع المعيش. المنهجية النصوصية تحوّل العودة إلى النصّ عودة إلى فهم النصّ كما فهمه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين، ما يؤدي إلى تقييد النصوص بتفسيرات وتأويلات أجيال القرون السابقة.

ثالثاً: العقيدة

لا شك في أن السلفية في نشأتها كانت دعوة للدفاع عن نقاوة العقيدة وصفائها، بدءاً بعقيدة التوحيد وكل ما له علاقة بالغيب وبالرسول، اتباعاً واقتداءً، وصولاً إلى كيفية التعبّد بعيداً عن البدع وكل مظاهر الشرك. وهي بهذا أدّت دوراً تحريراً مهماً من خلال مواجهتها الشرسة لكل مظاهر التخلف والجهل التي سادت في مراحل متطاولة، كعبادة القبور والتبرك بالموتى والاعتقاد في السحر والخوارق والخرافات وتشويه صورة العلاقة بالله وبالرسول، وهي مظاهر لا يزال الكثير منها سائداً حتى اليوم، يسطّح الذهن ويقدم أنماطاً لاعقلانية

(٤) صلاح الدين الجورشي، إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر [د.م.]: مركز دراسات العالم

من السلوك والنظر الى العقائد والظواهر الطبيعية والاجتماعية. لقد عملت السلفية على إزالة كل الوسائط التي صنعها الناس واعتمدها في علاقتهم بالله، وإعادة الدين إلى بساطته وأصوله.

وصراع السلفية مع الصوفية قديم، وما حصل في المغرب في الحرب التي خاضها عبد الكريم الخطابي، وفي الجزائر مع عبد الحميد بن باديس، كشف عن العلاقة القوية التي ربطت مشايخ الصوفية بالاستعمار الفرنسي، وأدى إلى مواجهة شملت المجالين الثقافي والسياسي، ما سحب الشرعية عن عدد كبير من الزوايا والمشايخ المؤثرين في مشاعر أغلبية سكان الأرياف وبعض المدن. لكن المأزق تبلور عندما وقفت السلفية عند حدّ الدفاعات العقائدية، فما حصل هو نوع من الفرز العقائدي لم يتطور باتجاه إعادة إنتاج علوم متجددة للدين وأصول الفقه والتربية، في ضوء حركة الواقع المتغير والمعيش وقوانين الطبيعة والمجتمع.

وهكذا أصبح التفكير السلفي حبيس الفكر العقائدي الضيق، ما ضخم الحساسية العقيدية لبعض السلفيين، فجعلهم أسرى لشكليات التدين وقضايا الغيب، كالزّي واللحية وأسلوب الكلام وحدود العلاقة بالمرأة وكيفية دخول البيوت وطريقة تناول الطعام أو الجلوس... الخ.

وبدل أن تنتج الحالة السلفية، كعملية لتطهير وتبسيط العقائد، حالة تحرر وانطلاق، أنتجت عقلية إقصائية نمت بشكل مطرد، وأدخلت الفرز العقائدي إلى جانب الفرز الحاصل سياسياً واجتماعياً، الأمر الذي أدى إلى تعميق التجزئة، في الوقت الذي رمت المقاصد السلفية إلى التوحيد، فظهرت فرق وطوائف تدعو الى المفاصلة والتميز بكل الوسائل لأن النتيجة الطبيعية للفرز العقائدي أن ينقسم الناس إلى فسطاطين: الكفر والإيمان، ولا منزلة وسطى بينهما.

رابعاً: إشكالية الآخر

كانت البداية مواجهة مع روايب المعتقدات المتحدرة عبر الديانات الأخرى التي امتزج معتنقوها في الفضاء الإسلامي، وكانت الدعوة في هذا الوسط الجديد تقتضي مقارنة معرفية تعتمد مناهج جديدة في الجدل الديني، فظهرت تيارات إسلامية تعتمد البرهان العقلي والاستدلال المنطقي، كالمعتزلة والفلاسفة، بدل المنهج النصوصي. في مناخ هذا الحراك الفكري، استشعر السلفيون الخطر، فتحول «الآخر» هنا إلى خصم، ولأن السلفية حركة دفاع عن صفاء العقيدة ضد آخرين ينون تحريفها وتوظيفها في آفاق فكرية أخرى مغايرة لطبيعة الدين ومناقضة لظاهره، تحول المعتزلة والفلاسفة، ثم أهل التصوف والشيعية، إلى خصوم و«آخر»، هم «قوم من جلدتنا ويتكلمون لغتنا»، وهكذا اتسعت دائرة الخصوم لتشمل عند بعضهم حتى أصحاب المواقف الوسط كالأشاعرة.

وفي العصر الحديث كان للحركات السلفية فضل السبق في تفجير الثورات الأولى ضد الاستعمار الغربي الأوروبي التي بدأت كنضال مسلح، ثم استقرت كنضال سياسي أخذ طابع المقاومة العقائدية التي تقوم على التعارض الكامل بين عقيدة الإسلام وعقيدة الغرب، وبالتالي

فهي جهاد بين معسكري الإيمان والكفر. وهكذا تكوّنت عقيدة الولاء والبراء سياسياً، واكتست المعركة بينهما صبغة الحرب الدينية الحضارية. ومن أبرز نتائج هذا الصراع إبراز التناقض المعرفي والثقافي مع المشروع الغربي، وتعزيز الروح الجهادية، وتحصين الأمة ضد محاولات التغريب والتنميط الثقافي باسم وحدة الحضارة وتفوق المركز الأوروبي.

ولكن المشكلة أن الآخر الخارجي اتسع أيضاً لتشمل دائرته الكثير من قوى الداخل ضمن الدائرة الإسلامية من ليبراليين وعلمانيين ويساريين وقوميين، بل وحتى إسلاميين متنوّرين، ونتج من ذلك حالة من التجاذب داخل الساحة الإسلامية بين التيار السلفي وجميع القوى المختلفة بطروحاتها وأفكارها واجتهاداتها، والتي أصبحت ترمى بشتى التهم التكفيرية، ما سوّغ للبعض أن يتجه نحو العنف واستخدام السلاح ضدهم.

وعلى الرغم من أن التيار النهضوي الذي بدأت إرهاباته الأولى مع الطهطاوي وخير الدين التونسي، ثم الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، اتخذ نهجاً إصلاحياً وعقلانياً، إلا أنه يمكن القول إنه بقي في الإطار العام سلفي الاتجاه، فهو يتمسك بضرورة العودة إلى الكتاب والسنة كإطارين مرجعيين لا يجوز الاستغناء عنهما، وهو أيضاً بقي يولي الاهتمام بالمسألة العقائدية وضرورة تطهير المعتقدات من مظاهر الشرك والخرافة، وخاض مواجهات فكرية مع الغرب تشككاً في نيّاته تجاه الثقافة الإسلامية وقيمها. وقد تمكّن هذا التيار الذي يمكن تصنيفه بالسلفي الإصلاحية المتنور من تقديم قراءة مغايرة لما قدمته السلفية التاريخية التقليدية، قامت على نوع من التنظير التوفيقى بين العقل والنص، على عكس العداء التاريخي الذي استحكمت بين أهل النصّ وأهل الرأي، وأدت في بعض المجالات إلى تقديم الاستدلال العقلي على الاستدلال النقلي.

يعتبر الإمام رشيد رضا في هذا المجال شخصية مميزة، فهو جسّد بالفعل نموذج المثقف القلق في ذلك العصر. فهو بدأ حياته متبنيّاً أطروحات السلفية الإصلاحية المتنورة تلميذاً مخلصاً لأراء أستاذه الإمام محمد عبده، لكنه مع تصاعد التحديات الاستعمارية أخذ اتجاه التشدد والمحافظة والانحياز الصريح إلى التفكير السلفي التقليدي، وانتهى إلى تبنيّ أطروحات ابن تيمية والوهابيين عامة، باعتبارهم من الحنابلة الذين عزفوا عن كل تأويل ومغالاة في استعمال العقل وأمنوا بالتنزيه عند البحث في الصفات الإلهية، معتبراً الوهابيين يمثلون الامتداد التاريخي لتيار أهل السنة والجماعة قديماً، وبخاصة بعدما أعلن ابن سعود عن عقد مؤتمر إسلامي عام في مكة سنة ١٩٢٦ للتباحث في قضايا الدين وواقع الأمة الإسلامية.

في كل الأحوال، لا يمكن فصل التطور الفكري لرشيد رضا عن سياقه التاريخي، وقد وُلد هذا السياق كبرى الحركات الإسلامية المعاصرة على يدي حسن البنا الذي نجح حركياً وتنظيماً، ولخصّ أهم عقائد السلفية مع اختلافات نسبية سمحت بنوع من التميّز فتحت منافذ محدودة للاجتهد ولتجاوز الخلافات الفقهية والمذهبية، لكن استشهاده المبكر، أدخل حركة الإخوان المسلمين في نفق التطرف والمبالغة بتأثير من شخصيتين هما الباكستاني أبو الأعلى المودودي، والمصري الإخواني سيد قطب. وقد رسّخ الاثنان المنهج النصوصي، وأسس كل منهما على طريقتة الأرضية الفقهية لمنهج التكفير. وسيركز هذا البحث على هاتين الشخصيتين

لما كان من تأثير لهما في عمل تيارات الحركات الإسلامية السنيّة المعاصرة.

١ - إعادة إنتاج مفهوم «المسلم» مع السلفية المعاصرة (الآخر - المسلم)

ترتكز أبرز طروحات المودودي على مراجعة نظرية لمفاهيم إسلامية أساسية، فهو في كتابه **المصطلحات الأربعة في القرآن** يقدم قراءة جديدة لمفاهيم: الإله، الرب، العبادة، الدين، وهي قراءة أدت دوراً مفصلياً في إعادة بناء الشخصية الإسلامية على أسس أكثر جذرية، وذلك باستعادتها كلمة «مسلم» وإعادة تعريفها من جديد.

ويتلخص رأي المودودي في هذا المجال بأن العرب عند نزول القرآن الكريم، كانوا يعلمون بعمق معاني ودلالات المصطلحات التي أتى بها، لكن الإشكالية حدثت في العصور التالية، حيث «تبدلت المعاني الأصلية الصحيحة بجميع تلك الكلمات، تلك المعاني التي كانت شائعة بين القوم عصر نزول القرآن، حتى أخذت تضيق كل كلمة من تلكم الكلمات الأربع عما كانت تتسع وتحيط به من قبل، وعادت منحصرة في معانٍ ضيقة محدودة ومخصوصة لمداولات غامضة مشتبهة»^(٥). والنتيجة التي يصل إليها أن الناس في الوقت الحاضر يتعذر عليهم «أن يدركوا حتى الغرض الحقيقي والمغزى الجوهرى من دعوة القرآن». واقع الحال إذاً أن أغلب الناطقين بالشهادتين لا يعرفون معناها، وهذا التحليل يؤدي إلى الشك بـ «إسلام» المسلمين، ويدفع البعض إلى امتحان البعض الآخر في صحة إسلامهم ويعطيهم الحق في التكفير والإيمان، وهذا ما فعله كثيرون بتفسيرات المودودي.

يلتقط المودودي مفهوم الجاهلية ويرى أنها استيقظت من جديد، وفعل ذلك أيضاً أبو الحسن الندوي، فيرى أنها استمرت مع الأمويين والعباسيين والأتراك الذين استوردوا فلسفات اليونان والروم والعجم وأشاعوها بين المسلمين... فانتشرت ضلالات الجاهلية الأولى وأباطيلها في جميع الفنون والتمدين والاجتماع^(٦). هذا التحليل يؤدي إلى إدانة التاريخ والتراث الفقهي والإنجازات الحضارية لأنها نتاج الجاهلية التي عادت ووثبت، والحل لا يكون إلا بالعودة إلى الأصول الصافية للإسلام. وهو يربط بين مفهومي «الوحدانية» و«الاستخلاف» ربطاً محكماً، فيعتبر «أن الدولة الإسلامية تقوم على أساس واحد هو حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية تقوم على أن الأرض كلها لله، وهو ربها والمتصرف في شؤونها، فالأمر والتشريع والحكم كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع. ولا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله»^(٧).

(٥) أبو الأعلى المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله، الرب، العبادة، الدين**، ط ٢ (القاهرة:

دار التراث العربي، ١٩٨٦)، ص ٨ - ٩.

(٦) أبو الأعلى المودودي، **موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم**

(القاهرة: دار المسلم، [د.ت.])، ص ٦٣.

(٧) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور** (دمشق: دار الفكر،

١٩٦٩)، ص ٧٧ - ٧٨.

انفرد المودودي في أنه قدم المفتاح النظري والمنهجي الذي أدى إلى فتح باب التجهيل والتكفير في تقييمه وحكمه على المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وعلى المراحل التاريخية الأساسية للأمة، فوصم المجتمعات الإسلامية بـ «الجاهلية» و«الكفر» حالياً وتاريخياً، فكل المجتمعات التي لا تطبق الحاكمية الإلهية والشريعة الإسلامية والفروض الاجتماعية، ولو كانت فروعاً من السياسة والاقتصاد والاجتماع، هي مجتمعات جاهلية. وهو يَكْفُر المجتمعات، ويتحرّج من تكفير الأفراد، ويستخدم تعابير غامضة على رغم أنه في نصّ له لا يتردد في نفي الإسلام عن ٩٩ بالمئة من المسلمين^(٨).

يكتب المودودي تاريخ الإسلام تحت ضغط «الخصوصية الهندية» التي دخل الإسلام إليها وشابته «شوائب عجمية» كثيرة. ولقد أثرت البيئة السياسية التي عاشها المودودي في فهمه الإسلام، وبخاصة في ما يتعلق بطبيعة الساحة الهندية والصراعات والتحديات التي أحاطت بها. لقد كان يرى أن التحديات التي تواجه المسلمين الهنود تتمثل في الاستعمار الإنكليزي، ثم في مواجهة قهر الأغلبية الهندوسية وحملات التغريب وتذويب الهوية والشخصية الإسلامية في الهند. في هذا المجال، ناضل المودودي نضالاً «انفصالياً»، وهو ما يخالف طبيعة الإسلام التوحيدية والشمولية. لكنه كان نضالاً لحماية الذات والهوية. إنه مناخ الحصار حيث يعيش المودودي عقدة الاضطهاد الاستعماري وقهر

استخدم المودودي مفهوم الجاهلية كسلاح معرفي لرفض الفكر الغربي وفلسفته، وكأداة سياسية واجتماعية لرفض أنماط العيش والاجتماع والنظم السائدة في الهند، وفي العالم على حدٍ سواء.

الأغلبية الهندوسية التي ترفع شعار: السيادة للأمة، والدولة الديمقراطية. وهذه الشعارات إذا ما طبقت، كان يرى أنها ستحوّل المسلمين الهنود إلى أقليات وجاليات مقهورة مغلوبة. في ظل هذا المناخ، بدأ باستخدام مفهوم «الجاهلية الجديدة» و«الحاكمية لله» بكثافة.

وبقدر ما كان المودودي فرحاً بقيام حزب الرابطة الإسلامية بقيادة محمد علي جناح (١٨٧٦-١٩٤٨) بقدر ما أصابته الخيبة، لأن هذا الحزب الذي دعا إلى استقلال مسلمي الهند وأمن بتميزهم قومياً، لأنه كان غارقاً في «روح التغريب»، ويكتفي بدولة للمسلمين ولا يهتم بمضمونها، فهو لا يريد دولة للمسلمين بل دولة إسلامية. لذلك أسس «الجماعة الإسلامية» عام ١٩٤١ ليخوض بها معاركه التي لم تنته باستقلال باكستان، حيث خاض صراعاً على السلطة، فكانت النتيجة أن سجن أكثر من مرة.

لقد استخدم المودودي مفهوم الجاهلية كسلاح معرفي لرفض الفكر الغربي وفلسفته، وكأداة سياسية واجتماعية لرفض أنماط العيش والاجتماع والنظم السائدة في الهند وفي العالم على حدٍ سواء.

(٨) أبو الأعلى المودودي، المفهوم الحقيقي لكلمة المسلم (القاهرة: شركة السلام العالمية، [د.ت.])،

تجتزئ بعض الجماعات الإسلامية كتابات المودودي وتعزلها عن سياقاتها وملابساتها، كرفضه فكرة القومية، فهو كان يرى أن «القومية حين تدخل عقول وقلوب المسلمين من طريق، فإن الإسلام يخرج من طريق آخر»... فالمسلمون حزب لا قوم، والقرآن يرى البشرية كلها حزبين اثنين فقط: أولهما حزب الله، وثانيهما حزب الشيطان، ونقل عنه ما رواه كثيرون: لو ثمة عدو لدعوة الإسلام - بعد الكفر والشرك - فهو شيطان الجنس والوطن^(٩). وفي الحقيقة، فإن النصوص التي يستشهد بها البعض عن «القومية» و«الوطن» و«الديمقراطية» أخرجت من سياقها الاستعماري عند المودودي، فهو كان يريد أن يحذّر المسلمين من مخاطر الانخراط في حزب المؤتمر الهندي الذي يدعو إلى إقامة دولة قومية ديمقراطية، ذلك أن مثل هذه الدولة ستؤدي إلى تذويب شخصية المسلمين وسط الأكثرية الهندوسية. وهو أوضح وجهة نظره حين اعتبر أن الأغلبية الهندوسية ليست من نوع الأغلبية في الدول الديمقراطية التي تقوم وتتأسس على «الرأي» حول القضايا السياسية - وإنما هو بحسب تعبيره - نوع من «الأصول الحضارية الثابتة»، فالأغلبية هنا ثابتة لا تتغير، على عكس ما هو قائم في الغرب. وعليه، سوف تبقى الأغلبية أغلبية إلى الأبد، والأقلية أقلية إلى الأبد، وفي ذلك سيطرة أبدية للهندوس على المسلمين. ويعتبر محمد عمارة أن هذا هو السبب وراء رفض المودودي «القومية» و«الديمقراطية»، وليس كونها وافداً أوروبياً. وعلى رغم وجهة هذا الرأي، فإن نصوص المودودي غير محدّدة بشكل واضح، وتحمل أكثر من تفسير. وهو بلا شك انطلق من خصوصية الواقع الهندي، لكنه شاء في كثير من نصوصه التعميم، وأعطاه طابعاً شمولياً معتبراً إياها الحل الإسلامي ليس بالنسبة إلى الهند، بل إلى المسلمين عامة^(١٠).

واللافت أن سيد قطب كان تأثره كبيراً بنصوص المودودي، لكنه أخذ هذه النصوص وعزلها عن البيئة السياسية التي أدت إلى إنتاجها، ناقلاً أفكار المودودي من تربة إلى أخرى، على رغم اختلاف طبيعة الأفكار التي تنتج استجابة لحاجات المسلمين في الهند، والتحديات الوجودية التي واجهوها كأقلية كبرى في مواجهة أغلبية أكبر، عن ظروف وتحديات المسلمين في العالم العربي، حيث يمثلون أغلبية لا منازع فيها.

هناك بين سيد قطب وأبي الأعلى المودودي تواصل فكري يمكن التقاطه بسهولة، ليس من خلال تكرار مفاهيم ومصطلحات واحدة فقط، بل من خلال المضامين والتعبيرات المتشابهة في أغلب الأحيان. لكن قطب أعطى لمفاهيم المودودي بعداً حركياً، وذهب بها إلى المدى الأقصى، فحكم بكفر الأمة وليس المجتمع وحده والدولة فقط، من دون تردّد، شاملاً الحاضر وأربعة عشر قرناً من الماضي، ولم يستثن إلا الخلافة الراشدة في عهدها الأولين في حكمه هذا، إذ قال: «ليس على وجه الأرض مجتمع قرّر فعلاً تمكين شريعة الله وحدها، ورفض كل شريعة سواها»^(١١)، فالأمة الإسلامية «انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق

(٩) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية ([جدة]: الدار السعودية، ١٩٨٤)، ص ١٤٩ - ١٦٥.

(١٠) عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة،

المفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧)، ص ١٨ - ٢٥.

(١١) سيد قطب، معالم في الطريق (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٣٩.

الأرض جميعاً»^(١٢). إن مفهوم الأمة عنده يفنى ويتجدد بالتقادم والتعاقب، لذلك تراه يقول: «... إن الناس ليسوا مسلمين كما يدعون. وهم يحيون حياة الجاهلية... هذا ليس إسلاماً، وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد»^(١٣).

هذا الكفر الذي عمّ الأمة، في نظره، ليس كفراً بالشريعة وحدها، بل هو كفر بالعقيدة، فيقول: «ينبغي أن يكون مفهوماً لأصحاب الدعوة الإسلامية أنهم حين يدعون الناس إلى إعادة إنشاء هذا الدين يجب أن يدعوهم أولاً إلى اعتناق العقيدة، حتى ولو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنهم مسلمون! فإذا دخل في هذا الدين عصابة من الناس، فهذه العصابة هي التي يطلق عليها اسم «المجتمع المسلم»^(١٤). إنه في هذا النص يقدم تعريفاً جديداً للمسلم، فهو الذي ينتسب إلى هذه الطليعة أو الجماعة الجديدة لأنها الطريق الوحيد للخروج من المجتمع الجاهلي والدخول إلى الإسلام. وهذه هي أول معالم الطريق للبعث الإسلامي.

وعندما تتكون هذه «العصابة» كطليعة إسلامية وتمضي في طريق البعث الإسلامي الجديد عليها أن تعي طبيعة «العلاقة» بينها وبين مجتمع «الجاهلية» المحيط بها. وهذه المرحلة هي ما يسميها «المرحلة المكية الجديدة»، لذلك لا بد لها، أي الطليعة، من الانسحاب من النسيج الداخلي للمجتمع الجاهلي، فلا مهادنة ولا تصالح مع الجاهلية ولو جزئياً. لذلك، فالمطلوب قدر من «العزلة»، وقدر من «الاتصال»، وحلّ هذا التناقض يكون بما يسميه «العزلة الشعورية». إنها دعوة إلى المفاصلة مع المجتمع الذي يعيش فيه الداعية الطليعي، فالمجتمع الجاهلي هنا يمثل «الأخر». ولا يمكن فهم العزلة الشعورية إلا على أنها نوع من الحماية الذاتية لمجتمع الدعاة الوليد، بل إنها بمعنى آخر دعوة إلى إغلاق العقل عما يجري في المجتمع المحيط، فهي نوع من الدفاع الذاتي المفرط في انعزاليته، والذي يوصد الأبواب تجاه الآخر ويقوم بأبلسته وتكفيره، بحيث يدفع هذه الطليعة إلى الشعور بالاستعلاء والامتلاء، وأن الإسلام هو الذي بين أيديهم فقط. باختصار، لا بد، بحسب قطب، من أربع مراحل لتحقيق البعث الإسلامي:

أ - التكوين العقيدي والحركي (القناعة).

ب - الاعتزال الشعوري (المفاصلة).

ج - الاستعلاء على المجتمع الجاهلي (الثبات).

د - التمكّن لقتال الجاهلية الجديدة وإعلاء الحاكمية (التقويض).

والمفارقة أنه على الرغم من أن الإسلام يسمح لغير المسلمين باتباع عقائدهم وممارسة طقوسهم، إلا أن السلفية القطبية لا تتردد في عدم السماح للناس كافة - مسلمين وغير مسلمين - بأن يحكمهم قانون وضعي بشري، وإذا فعلوا ذلك فتلك هي الجاهلية،

(١٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٠.

وبالتالي، فهي دار حرب وكفر، فالأرض التي لا تخضع لحاكمية الله هي دار كفر وحرب، بغض النظر عن الدين الذي يعتنقه السكان. وفي خلاصة التحليل القطبي السلفي تنشأ الدولة الإسلامية عندما تصبح الحاكمية لله ويطبق فيها النظام الإسلامي، سواء كان الشعب مسلماً بعبه أو كله، فالجديد في الموضوع أن قطب يعتبر المجتمع مسلماً، ليس لأنه مكوّن من مسلمين، بل اعتماداً على مقدار خضوعه لشريعة الله وحاكميته.

يقوم سيد قطب بـ «نعي» المجتمع المسلم الذي يفقد وجوده، ويدعو إلى تأسيس قيامة جديدة له تتحقق على أيدي طليعة مختارة شبيهة بالصحابه الذين رافقوا النبي محمد (ﷺ).

لا مفر إذاً أمام المسلم من «الخروج» على الدولة لأنها تعتدي على سلطان الله وحاكميته، وتشاركه أحد صفاته، وهي التشريع، وتجعل نفسها ندّاً لسلطانه، ولا مفر أيضاً من «الهجرة» من المجتمع وإطلاق الدعوة من جديد.

**أعطى سيّد قطب لمفاهيم
المودودي بعداً حركياً، وذهب
بها إلى المدى الأقصى، فحكم
بكفر الأمة وليس المجتمع
وحده والدولة فقط.**

يختصر هذا الكتاب المسألة كلها بافتراض إذا ثبتت صحته استقامت الفرضية، وهو أن الإسلام قد تمّ عزله وإقصاؤه عن الواقع، وأن

الأمة كلها تعيش في الكفر والحرام والضلال لغياب «حاكمية الله». لقد أثارت هذه الأطروحة ردوداً متباينة، وارتاع لها كثير من الحريصين على مستقبل العمل الإسلامي. كان الاحتكاك الأول مع هذا الخطاب من قلب المؤسسة التي ينتمي إليها سيد قطب. لقد انبرى المرشد العام لـ «الإخوان المسلمين» حسن الهضبي، وهو خليفة المؤسس حسن البنا، إلى خوض حوارات مفتوحة مع سيد قطب والتيار الجديد الذي يمثله داخل السجون وخارجها، ثم أصدر كتابه الشهير: **دعاة لا قضاة**، وهو عبارة عن بحوث يردّ بها على المودودي صراحة وعلى غيره ممن تبنوا أفكاره من دون أن يسميهم. وهذا الكتاب بقي قيد التداول الداخلي في تلك الفترة إلى أن طبع عام ١٩٧٧، وهو يدين الخطاب التكفيري ويؤسس لقطيعة مع منظومة الأفكار التي ترتكز عليها مقولة «الجاهلية الجديدة» و«حاكمية الله»، ويعتبر أنه من الإسراف في الخطأ أن «يجعل بعض الناس أساساً لمعتقدهم مصطلحاً لم يرد له نصّ في كتاب الله أو سنّة رسوله.. أساساً من كلام بشر غير معصومين، وارد عليهم الخطأ والوهم، علمهم بما قالوا في الأغلب الأعم مبتسر ومغلوط». وتعدّدت الردود من قلب المؤسسة الإخوانية ومن خارجها، وخاصة من رئيس لجنة الفتوى في الأزهر الشريف الشيخ محمد عبد اللطيف السبكي. ولم يتردد في ما بعد العديد من كبار العلماء، كالشيخ الدكتور يوسف القرضاوي في تفنيد هذه الطروحات والردّ عليها أيضاً. لكن هذه الأفكار فعلت فعلها، وكانت بداية لتحولات لا حدّ لها في صفوف الإخوان المسلمين، فانقسموا حولها فريقين: **الأول** يطالب برفض هذا المنهج التكفيري والانقلابي، ويرى العمل ضمن الوسائل التي يمكن أن يسمح بها النظام من دون أن يصل الأمر إلى المواجهة المسلحة، والثاني يطالب بالمواجهة ولا يرى إلا الانقضااض والانقلاب الجذري؛ فريق يسيطر عليه من تبقى من جيل الحرس القديم، والآخر يسيطر عليه الشباب، ما أدى إلى تشكيل مجموعات تكفيرية

تشرّبت هذه الأفكار مثل «الناجون من النار» و«التكفير والهجرة» و«الجماعة الإسلامية» وتنظيم «الجهاد»، وامتد أثر هذه الطروحات إلى خارج مصر، وذهب بعضها إلى تكفير البعض الآخر.

لا شك في أن خطورة هذا النوع من القراءات ماثلة في أنها تولد مفاهيم جديدة تصل إلى تشريع إعلان الحرب على مجتمع المسلمين، وهي تستخدم مفهوم الجهاد وتشرّع له داخل المجتمعات الإسلامية ومع المخالفين لتفسيراتها، ويستحضر أصحابها «سوابق تاريخية» صدرت فيها فتاوى تشرّع القتال والجهاد في الداخل الإسلامي، كفتاوى الفقيه الحنبلي ابن تيمية، متجاهلين السياق التاريخي والفقهي والسياسي لتلك الفتاوى. إن إعادة اكتشاف ابن تيمية واستحضاره راهناً، وتوظيف فتاواه، بما يجعل لها سلطة مرجعية حاسمة في إعلان مشروعية الحرب والجهاد داخل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، يؤجج حروب الداخل، ويحولها إلى حروب أهلية، ويفتح الباب أمام صعود خطاب التكفير بما يزيد الأمة انقساماً وضعفاً.

٢ - إعادة إنتاج الفقه (الأخر - غير المسلم)

لطالما كان وجود «الأخر» المختلف بالعقيدة والدين والعرق واللون مشكلة في كل الحضارات، فالاختلافات بين بني البشر ظاهرة تكوينية إلهية. وهي اختلافات وضعت «الأخر» موضع الشك والريبة، بالإضافة إلى أنها طرحت حقه في الوجود للمناقشة. ولطالما كان المسلمون يفاخرون بأن القرآن الكريم اعترف بـ «الأخر» المختلف، سواء أكان من أهل الكتاب أم مشركاً أم كافراً، وبغض النظر عن جنسه ولونه. ولم يقتصر الأمر على مجرد الاعتراف، بل وصل إلى حد إعلان شرعية الاختلاف والتعددية، فالقرآن يصرّح في هذا الصدد: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾^(١٥)، وكذلك: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليلوكم في ما آتاكم فاستنبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾^(١٦).

إلا أن السلفية القطبية تفسر النصوص القرآنية الواردة في «سورة التوبة» أو «سورة براءة»، كما تسمى أحياناً، وتحديداً ما يطلق عليه آيات السيف، وهي:

﴿وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين﴾^(١٧).

- ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد﴾^(١٨).

- ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله

(١٥) القرآن الكريم، «سورة هود»، الآيتان ١١٨ - ١١٩.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية ٤٨.

(١٧) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية ٣٦.

(١٨) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية ٥.

ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»^(١٩).

يعتبر هؤلاء أن هذه الآيات وما بعدها عامة من اللفظ والمدلول، وهي تعني كل أهل الكتاب في الجزيرة العربية وخارجها، ويذهب قطب في تفسيرها إلى أبعد الحدود، حيث يعتبرها أحكاماً تتضمن تحولاً قرآنياً شاملاً في العلاقة مع الآخر غير المسلم. وفي تفسيره هذه الآيات لا يأخذ بأسباب النزول، إذ يذهب أغلب المفسرين إلى أنها نزلت تمهيداً للكلام في غزوة تبوك مع الروم والتحريض للخروج إليهم في زمن العسرة والقيظ، هذا بالإضافة إلى أن الآية (٢٩) ليس المقصود بها كل أهل الكتاب، كما يتضح من التدقيق بالنص، ولكن فريقاً منهم يتصف بالمواصفات الأربع المذكورة. أما الآية (٣٦)، فواضح الطابع الدفاعي فيها. أما الآية (٥)، فيجب قراءتها في سياقها كي يتضح المعنى، وهذا ما لم يفعله أصحاب القراءة المتسفة للنص، فهي مسبوقة بالآية: ﴿إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً﴾^(٢٠)، ثم هي متبوعة مباشرة بالآية: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه﴾^(٢١).

ينفرد سيد قطب بتأويل خاص لما يسميه «آيات السيف» يخالف فيه أبرز الفقهاء والمعاصرين ويعتبرها منعطفاً معرفياً أدى إلى فسخ كل القواعد التي كانت تقوم عليها العلاقات مع غير المسلمين من قبل، وبخاصة النصارى. والجديد عنده هو «الأمر بقتال أهل الكتاب» حتى ﴿يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾، إذ لم يعد يقبل منهم عهد موادة ومهادنة إلا على هذا الأساس (الجزية)، إذ لا يتركون على دينهم إلا إذا أعطوا الجزية وقام بينهم وبين المجتمع المسلم عهد على هذا الأساس^(٢٢). يعتمد التفسير القطبي في هذا التأويل على الفقيه السلفي الحنبلي ابن قيم الجوزية تلميذ ابن تيمية، فما كتبه في أحكام أهل الذمة يمثل في الحقيقة اتجاهاً انفرد فيه بين معاصريه وسابقيه، وهو يمثل حالياً متكاً للسلفية المعاصرة تستقوي به لتأصيل تفسيراتها في مواجهة المخالفين لها من المعاصرين، إذ يعتبر ابن القيم أن «الجزية» هي «الخراج المضروب على رؤوس الكفار إنزالاً وصغاراً»، لأن الجزية هي جزاء على كفرهم، وهو لا يأخذ بالرأي الراجح بين الفقهاء الذي يعتبر الجزية بديلاً نقدياً عن أداء واجب الدفاع عن الوطن والنفوس. وهذا ما دفع معاصرين كثيرين في التيار السلفي إلى تبني تفسيرات تدعو إلى المفاضلة الكاملة والحاسمة بين المسلمين وغير المسلمين. فسهيد حوى مثلاً يرى أن من شروط عقد الذمة «أن يكونوا أذلاء للمؤمنين، ومن الذلة ألا يتصدروا مجلساً فيه مسلم» طبعاً، بالإضافة إلى لائحة شروط يطول عرضها^(٢٣). لذلك تراه يدعو أهل الذمة إلى

(١٩) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية ٢٩.

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية ٤.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية ٦.

(٢٢) سيد قطب، في ظلال القرآن [بيروت: دار الشروق، ١٩٨٥]، ج ٣، ص ١٦٢.

(٢٣) سهيد حوى، المدخل إلى دعوة الأخوين المسلمين [القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤]، ص ٢٨٢ -

أن يختاروا بين الرحيل أو التعاقد على هذا الأساس. وليس هناك من داع للاسترسال في تقديم المزيد من التفسيرات التي يقدمها هذا التيار، فهي كلها تنطلق من منهجية واحدة، معتمدة على ابن القيم الجوزية، ومستندة إلى قراءة سيد قطب، عدا اختلافات بسيطة في نسبة التشدد بين هذه الحركة وتلك.

يتضح لمن يتابع ابن القيم أنه ينظر بارتياح كبير إلى غير المسلمين، لذلك يدعو إلى أدائهم الجزية على شكل يحق المذلة، وإلى إلباسهم ثياباً خاصة، وتمييز بيوتهم من غيرهم وتقييد احتفالاتهم. لا شك في أن هذه الآراء يمكن التخفيف من وطأتها إذا ما قرئت في ضوء الظروف التي كتبت فيها في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، إذ كان شبح الحروب الصليبية لا يزال ماثلاً في الأذهان، وكانت بربرية المغول لا تزال تفعل فعلها في الذاكرة الإسلامية. في ظل تلك الفظائع الوحشية التي ارتكبت آنذاك، كتب ابن القيم وابن تيمية، ويكتب غيرهم الآن. ومن الظلم أن نعتبر هذا الاتجاه معبراً عن منطوق الفكر الإسلامي ومنظومته الفقهية، بل من العدل أن نذكر أن هذا الاتجاه تعرّض لانتقادات كبيرة، وهو كان مخالفاً في تفسيراته للتيار الغالب بين الفقهاء السابقين والمعاصرين.

لكن التطور الذي ساهم في أدلجة هذا الاتجاه، وأدى إلى امتزاج السلفية التقليدية الوهابية ذات البعد التاريخي والعقدي بالسلفية الأصولية القطبية المعاصرة والأكثر تسيّساً، قد حدث على مرحلتين: الأولى عندما استقبلت السعودية الآلاف من كوادرات الإخوان المسلمين المصريين والسوريين وغيرهم من الهاربين من أنظمتهم ووفرت لهم الملاذ الآمن، حيث نجح هؤلاء بتبوء مراكز مهمة في المنظومة التعليمية والتربوية السعودية. وفي عملية التواصل هذه بين ضفتي البحر الأحمر التي بلغت أوجها في العهد الناصري، ثم في العهد الساداتي الذي فتح أبواباً واسعة لهؤلاء بهدف ضرب الاتجاهات الناصرية واليسارية وذهب هو ضحية لهم في النهاية، حدث نوع من التوافق والتكيف بين المدرستين ونتج منها بداية ما يعرف بالاتجاه السلفي السروري نسبة إلى محمد سرور بن نايف زين العابدين الذي مزج السلفية الوهابية بالقطبية الأصولية. كان هذا الرجل قريباً من عصام العطار، الإخواني الدمشقي المعروف، ثم تحول عنه إلى مروان حديد قائد «كتائب محمد» والإخواني السوري الذي تبنّى منذ وقت مبكر أسلوب الاغتيالات والعمل المسلح ومارسهما. لقد كان محمد سرور يرى أن ما ينقص السلفية هو أن تكون مسيّسة وثورية، ووجد أن فكر سيد قطب يتكفل بهذه المهمة. من هذه الزاوية نظر إلى حركة جهيمان العتيبي، القائد العسكري للمجموعة التي احتلت الحرم المكي (عام ١٩٧٩)، والذي كان يعتبر حكم آل سعود وإمامتهم باطلاً، وتعاطف معه ومع كل التنظيمات التي تبنت العنف ضد الأنظمة الحاكمة في البلدان الإسلامية.

ارتكزت عملية التوفيق والتكيف بين طرفي المعادلة (الوهابي - القطبي) على ترسيخ وتشريع فكرة الولاء والبراء بعد إعادة إنتاجها وتشكيلها، فحلّت محل فكرة الحاكمية التي اتكأ عليها طويلاً التيار القطبي الأصولي. ولأن فكرة الحاكمية ملوّثة بشبهة الخوارج الذين رفعوها كشعار لهم أثناء الفتنة الكبرى، وفي وجه الإمام علي، ولأن المنظومة الفكرية التي طرحها سيد قطب منظر الحاكمية تحتوي على قابلية كبيرة لتقبل عقيدة الولاء والبراء، خاصة لجهة تفسيراته وتأويلاته للعلاقة مع الآخر غير المسلم، ولأن السعودية تطبق الشريعة وتتبنّى

الإسلام منهجاً للحياة ولا مجال للمزايدة في هذا المجال، لذلك وجد الطرفان لأسباب عملية ضرورة استبدال فكرة الحاكمية بعقيدة الولاء والبراء التي تؤدي إلى المفاصلة مع مجتمع الجاهلية، فالولاء للإسلام والبراءة من المشركين وغير المسلمين، ولا يكتمل إسلام المرء عندهم إلا باعتراف هذه العقيدة التي نجحوا بإدخالها في صميم المناهج الدراسية، بل أصبحت عماد هذه المناهج، وتمّ زرعها في عقول الناشئة، بعمومياتها ومن دون الدخول في تفاصيلها وشروطها.

شرعيّة الآخر في الإسلام ليست مبنية على اعتقاده... بل هي مبنية على الحقيقة التي قدرها الإسلام... وهي أن البشر لهم حقوقهم في الحصانة والكرامة والحماية مجرّد أنهم بشر.

لقد أدت عملية المزاجية بين الحاكمية وعقيدة الولاء والبراء إلى ديناميكية فكرية جديدة تمثلت في شحن الموقف من الآخر، مسلماً كان أو غير مسلم، بمضامين عقيدية، فضلاً عن المحتوى السياسي، وهو ما تعبّر عنه اليوم السلفية الجهادية. وقد خرج بنتيجة المزج أو الثقافة هذه ما يعرف بتيار الصحوة في السعودية اليوم الذي تمثله مجموعة من المشايخ والكتّاب الذين حازوا شهرة واسعة بين قطاعات واسعة من الشباب

المتدين والمتحمس، مثل الدكتور عوض القرني، وسلمان العودة، وسفر الحوالي الذي أشرف محمد قطب، شقيق سيد قطب الأصغر، على رسالته لنيل شهادة الماجستير، وناصر العمر، ومحسن العواجي، وسعد الفقيه، ومحمد المسعري، وناصر الفهد، وعلي الخضير، والاثنان الأخيران ظهرا على التلفزيون السعودي إثر التفجيرات الأخيرة التي طالت المدنيين الأبرياء، وأعلنا تراجعهما عن سلسلة الفتاوى التكفيرية التي سبق وعمّوها بين قطاعات الشباب. لقد نتج من عملية المزج هذه المزيد من تحنيل الإخوان، وتوهُب القطبيين منهم، وقطبنة تيار الصحوة الوهابي وتسيّسه، وسار هذا التيار باتجاه «الطلبنة» حتى قبل ظهور حركة طالبان في أفغانستان وتسلمها زمام الحكم.

لكن الأمر استغرق حتى أوائل الثمانينيات كي تتحقق عملية الربط الثانية والأكثر خطورة التي تمّت على الأرض التي شهدت حرب أفغانستان ضد السوفيات، وقد أطلق موجات «جهادية» إسلامية تمّت برعاية أمريكية، ومباركة بل مشاركة وتمويل أيضاً من دول إسلامية عديدة، كانت السعودية محوراً مركزياً فيها. لقد تمّ الربط الأكثر خطورة إذاً في إطار الجهاد الأفغاني، وفي البلد نفسه الذي نشر فيه أبو الأعلى المودودي عقيدته بين قومه وبلغتهم. من هذا الربط المزوج نشأ حكم طالبان في أفغانستان، وجاء إعلان تشكيل «الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين»، وتنظيم القاعدة هو ترجمة واضحة لعقيدة الولاء والبراء التي أسسها الوهابي السعودي أسامة بن لادن، والسلفي الأصولي المصري أيمن الظواهري.

يرتكز هذا التيار السلفي الجديد في طروحاته على ثلاثة محاور:

أ - شمولية الإسلام بكونه عقيدة وشريعة ونظام حياة لا تقبل التأويل أو الاجتهاد بغض النظر عن الزمان والمكان والبيئة والظروف.

ب - الولاء للعقيدة وللإسلام وليس للمسلمين أو للوطن أو لأية أفكار بشرية، كالاشتراكية والليبرالية والقومية والعروبة والديمقراطية والحرية والعلمانية وغيرها.

ج - البراءة من الآخر المتمثل بأنظمة الكفر السائدة في العالم الإسلامي وفي الغرب، والإيمان بأن الصراع والجهاد ضدها حتمي في كل زمان ومكان. ولا مجال للمهادنة أو المسالمة، وإنما هي العداوة فقط.

ويستقي هذا التيار قوته من عدة عوامل أهمها:

- جاذبية الطرح وبساطته وروح التدين التي تسود المجتمعات الإسلامية.

- الخبرة الإخوانية في التنظيم والعمل السياسي.

- تفرّد هذا التيار في ساحة المواجهة مع الغرب .

في كل هذا المناخ تشكّل خطاب سلفي جديد أكثر تشدداً وجذرية أخذ يتغذى من السياسات الأمريكية الجديدة الهادفة إلى الانفراد والهيمنة في عالم القطب الواحد، ومن الانحياز الفاضح لصالح إسرائيل والتيار الليكودي فيها، بل من تبني الولايات المتحدة أيضاً خطاباً يجعل المسلمين «العدو» بديلاً لإمبراطورية الشر السوفياتية، بحسب التصنيف الأمريكي، وهو خطاب تبني منطلق صراع الحضارات. وذهبت تصريحات بوش الابن بعيداً في ذلك حين راح يتحدث عن محور الشر، وكأنه بهذا يتبني منطلق بن لادن والسلفية الجديدة بشكل مقلوب، وهي التي شطرت العالم أيضاً إلى فسطاطين: «الحق والباطل»، «الكفر والإيمان»، «الخير والشر».

خاتمة

إن أبرز ما تميّز به الإسلام أنه كفل للأحرار حقه في عدم الاقتناع به، وترك له حرية الاختيار: ﴿لا إكراه في الدين﴾^(٢٤)، واعتبر أن المنتمين إلى الديانات الأخرى (أهل كتاب) حقوقهم مكفولة في عصر لم يكن سائداً فيه الاعتراف بالحريات الدينية، إذ كان الناس على دين ملوكهم. وشرعية الآخر في الإسلام ليست مبنية على اعتقاده، حقاً أكان أم باطلاً، بل هي مبنية على تلك الحقيقة الكلية التي قدرها الإسلام منذ البداية، وهي أن البشر لهم حقوقهم في الحسانة والكرامة والحماية لمجرد أنهم بشر.

لقد عرف المجتمع الإسلامي في مراحل تألقه صيغاً لتنظيم الاختلاف. صحيح أنها لم تعد كافية اليوم، لكنها كانت علامة استنارة وانفتاح ينبغي الاجتهاد لإعمارها وتطويرها، لا قتلها وإجهاضها. فالعقلية الاختزالية التي تختزل الواقع بثنائيات الحق والباطل، من دون مراعاة الواقع الاجتماعي المعاصر والمعقد الذي تختلط فيه المظاهر والأسباب بشكل كبير، تؤدي إلى بناء عقبة منهجية في التعامل مع الآخر، وإلى تأسيس قطعية معرفية تستخدم سلاحاً لإقصاء الآخرين، وتزج الأمة في صراعات وحروب لم تعد لها ولم يتوفر لها العدة المطلوبة.

(٢٤) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٥٦.

إن أبرز ما في حركة الفتوحات الإسلامية هو تلك الثقافة مع مختلف المعتقدات والفلسفات ومع أتباعها وشعوبها. وهي ثقافة أدت إلى تفاعل خلاق يقوم على الاعتراف بالآخر تحت شعار ﴿لا إكراه في الدين﴾.

وفي الواقع تتطابق الرؤية السلفية الإسلامية من الناحية المنهجية مع التصور الغربي عن طريق استيعاب «الآخر» وإخضاعه لهيمنة النظام الذي تدعو إليه. والغريب أنها في الوقت نفسه تناهض الهيمنة الغربية الاستعمارية على العالم التي يحاول من خلالها الغرب تعميم نموذج الحضاري وإلحاق باقي الأمم بهذا النموذج. صحيح أن هناك مشروعية كبرى في مناهضة الهيمنة الغربية، لكن مواجهتها لا تتم بالدعوة إلى هيمنة مجموعة حضارية أخرى لا تطرح سوى مثلث من البدائل: الإسلام الجزية أو القتال. إن مشكلة الخطاب السلفي في تصوره العالم «والآخر» غير المسلم أنه يندفع بقوة نحو تنمية التصور الأحادي، ويبالغ في تركيزه إلى حدّ الإدانة الداعية إلى المفاصلة والمفاضلة. إنه يؤسس لنزعة خلافية نابذه تؤدي إلى انطوائية كارهة للآخر ونافية له تشمل بقية المسلمين في موقف لا يخلو من العسف والقطيعة، يطعن في إيمان عامة المسلمين، ويجرح في سلامة اعتقادهم، ويصل إلى إشهار سيف التبديع والتكفير في وجه بقية العالم كله.

يبقى أن إعلان الجهاد الذي هو ركن من أركان الإسلام، هو في الوقت نفسه من طبيعة دفاعية محضة، كما يقول الشيخ الإمام محمد مهدي شمس الدين: «إن الذي يدعو إلى القتال هو الحرابة»... وهذا يعني أن الكافر المحض إذا لم يكن محارباً ولم يعلق عداؤه ولم يكن معتدياً، لا يوجد أي سبب يمنع معاشته ومعاملته بالحسنى على أساس عدم العدوان من جهة، ومبدأ «البر»^(٢٥) الذي ورد في سورة الممتحنة: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾^(٢٦) من جهة أخرى. وفي هذا الاتجاه من التفسير ذهب كبار المفكرين والمعاصرين من الإسلاميين المتنوّرين، كمحمد سعيد رمضان البوطي، والإمام محمود شلتوت، والشيخ محمد الغزالي، وعبد الوهاب خلاف، ويوسف القرضاوي، وقبلهم الإمامان محمد عبده، ورشيد رضا.

إن الجهاد ضد أعداء الأمة هو فريضة ليس من حق فئة مهما اعتقدت الحق بنفسها أن تنفرد بإعلانه، وتحدّد أولوياته، وترسم مسرح عملياته، وتزجّ الأمة في أتون حروب متنقلة لا قبل لها بها، أما حق الدفاع عن النفس ومقاومة الاحتلال ومواجهته بالوسائل الجهادية كافة، فهو حق مشروع، وهو فرض عين وليس فرض كفاية، ولا ينبغي أن يتخلف عنه المتخلفون □

(٢٥) الإمام محمد مهدي شمس الدين، «حوار حول الإسلام والعلمانية والشورى والديموقراطية والمجتمع المدني»، منبر الحوار، السنة ٩، العدد ٣٤ (١٩٩٤)، ص ٢٣ - ٢٤.
(٢٦) القرآن الكريم، «سورة الممتحنة»، الآية ٨.