

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2

أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم علم الاجتماع و الديموغرافيا

تخصص علم الاجتماع الديني

الحركة السلفية و تياراتها بين النظرية و واقع الممارسة
الاجتماعية في الوسط الجامعي
دراسة ميدانية

رسالة تخرج لنيل شهادة الماجستير

إشراف :

الأستاذ الدكتور : عروس الزويير

إعداد الطالب :

بوعزدية ميلود .

السنة الجامعية : 2014 – 2015 .

* إهداء *

و الحمد لله الذي وفقني في إنجاز هذا العمل الذي جاء تتويجاً لجهود و إرشادات الكثير من أساتذتي الكرام و على رأسهم الأستاذ الفاضل :الأستاذ الدكتور عروس الزوير
كما أجدد شكري و تقديري في هذا المقام الي والدي الكريمين .

* ميلود *

* شكر و تقدير *

وراء أي عمل جنود لا يعلم صاحبه منهم إلا من كان ذا فضل مباشر عليه و به فهو لا يستطيع
الوفاء بحق كل من ساهم فيه من بعيد أو بخيط رفيع لا يدركه الحس، و هكذا سأكون ،
فليعذرني من لم أوف حقه و عذري في ذلك كله هو شكر الله أولاً و آخراً.
أبدأ بالقيم الأول على هذا البحث الاستاذ الدكتور عروس الزوير الذي فتح لي أبواب
الانطلاق و أضاء لي ما كان خفياً من البحث و صحح الزلات ، و على ذلك كله حثه
المستمر لي على السير بالبحث و الإقدام على اقتحام مصاعبه أيا كانت .
إلى أهلي كلهم الذين ينتظرون تمام هذا البحث و خروجه ليرى النور كالمولود الجديد ينمو
و يكبر حتى ينطلق في العطاء ، و أخص الوالدين الكريمين و الزوجة و الأولاد "هديل، ريان
لؤي ، سيف الله" و إخواتي و أخواتي جميعاً و من حولهم و إلى لميس و إلياس ، و كل خل
وفي علمته أو لم أعلم به .
إلى جامعة الشلف و الجزائر و طاقمهما الإداري و من كانوا عوناً لنا على الرحلات العلمية
المتواصلة من أجل السير بهذا البحث و الاستزادة العلمية ، و إلى كل الزملاء الأساتذة
و خيرة الطلبة فيها و إلى كل أعضاء حلقة علم الاجتماع ، و إلى من منح لي فرصة الخلوة
الضرورية لتحقيق الفارق في نماء هذا البحث الأستاذ الدكتور عروس الزوير .
و إلى كل من سأل عن البحث و اهتم به و انتظره و ساهم فيه من قريب أو بعيد.
و أخيراً و ليس آخر ، لجنة مناقشة الرسالة التي اشتغلت بالبحث لتقويمه و تصويبه ...

شكراً لكم جميعاً

الفصل التمهيدي

الفصل التمهيدي

– مقدمة

إن البحث في موضوع الدين و الممارسة الاجتماعية أو سوسولوجيا المعتقد صعب من الناحية العملية لارتباط موضوع المعتقد بسلوكات اجتماعية ذات خلفية ايديولوجية متعددة . و دراسة موضوع الإيديولوجية الدينية السلفية تناولته الدراسات الاكاديمية باختلاف تخصصاتها ، لكن ربط هذه الأخيرة بواقع الممارسة الاجتماعية يحتاج إلى تحليل الواقع الاجتماعي لفترات تاريخية تعود إلى زمن ابن حنبل حيث كان مفهوم السلف يرجع إلى تطبيق الدين من وجهة اتباع السلف الصالح و هم صحابة رسول (الله) و جاء من بعده ابن تيمية و ابن القيم الجوزية اللذان حاول التنظير إلى المفاهيم و ابعاد الفكر السلفي كواقع ممارسة اجتماعية .

لقد تحول الفكر السلفي كإيديولوجية مرتبطة بحياة الجماعات أكثر منها بحياة الأفراد الأمر الذي اقتضى تحليل هذه الإيديولوجية في حدود توظيفها إلى مشروع لإقامة مجتمع متميزاً عقائدياً من ناحية الفكرية و الممارسة الاجتماعية. و هذا التميز محدد في مفهوم الولاء و البراء اتجاه الآخر أو المخالف للإيديولوجية السلفية و لكن قلة الاهتمام بمسألة التأصيل المفهومي لمصطلح السلفية و اختلاف دلالاته المعرفية و المرجعية في مفهوم الثقافة الاسلامية كاتجاه فكري و عقائدي في وعي الذات لأوضاعها و لضرورة إصلاحها .

تغيب قضية التأصيل ساهم في اصطدام الدراسات السوسولوجية بالقضايا الإيستمولوجية للأبحاث نظير المرجعية المعرفية أو الخلفية الفكرية للباحثين مما جعل هذه الدراسات تنوء عن الهدف و هو الدراسة الموضوعية للإيديولوجية السلفية ، بعيد عن الانتهاء الفكري و العقائدي و هذا في حد ذاته تحدي علمي في الدراسات الاجتماعية . و لذلك فإن الغاية تحتاج إلى دراسة شمولية للفكر السلفي دون ربطه بمرحلة سوسيو تاريخية و بغض النظر عن و توظيفه سياسياً كمرجعية للسلطة كما يجب مراجعة الدراسات و مساهمات المفكرين الباحثين في ميدان سوسولوجيا الدين .

وعند غياب هذه الوحدة، يصبح المفهوم الواحد مختلفا في دلالاته بين الباحثين، وينعدم بالتالي الأساس المشترك للفهم.

لذلك، فإن الحاجة تبقى ماسة إلى دراسة شاملة تتناول الفكر السلفي بدون ارتباط بأية مرحلة تاريخية، وبغض النظر عن توظيفاته التي تعرض لها في هذه اللحظة أو تلك، والاتجاه مباشرة للقيام بعملية مسح للمساهمات الثقافية للمفكرين والبحث عن أثر للمقولات السلفية فيها. في سنوات الأزمة التي أكلست الجزائر و ضربتها في العمق برزت العديد من الظواهر الاجتماعية و الثقافية و السياسية و الدينية المثيرة للتساؤل نتيجة لتفكك بنيان البيت الجزائري أدى إلى انتشار أمراض اجتماعية لم تكن معروفة من قبل بسبب الفقر و الفراغ و غياب التأطير بأشكاله و مستوياته ، كما لم تسلم الظاهرة الدينية التي طالتها أفكار و رياح التغيير و خاصة بعد تصاعد موجة العنف بأشكاله .انتشرت في الجزائر و في مناطق عديدة و خاصة التي عانت من ظاهرة العنف و العنف المفرط التي وجدت قابلية لدى صناع القرار السياسي و اعتبروها خير معين لشرعنة النظام و اطفاء مصداقية دينية عليهم فكانت السلفية خير مجادل و مدافع عن الولاء .

يلاحظ من خلال استقراء تاريخ الأفكار الدينية و الاتجاهات الثقافية أن السلفية ليست وليدة الأحداث و الفهم المعاصر للدين و إنما تمتد حسب ما يرى بعض الباحثين أحمد ابن حنبل و ابن تيمية و تلميذه ابن القيم الجوزية و التي كانت تتمثل في ترسيخ مفهوم السلف الصالح الذي جاء به أحمد بن حنبل الذي نبذ كل دعوة للفلاسفة و المتكلمين -علماء الكلام - و رجال التصوف و يعتبرونهم متزلفون و روح الدعوة الإسلامية .

في حين يرى الكاتب محمد أبو زهرة في كتابه تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة و العقائد السلفية أنها احياء عقيدة السلف و مناهضة ما دونها و أول ما ظهرت في شبه الجزيرة العربية على يد محمد بن عبد الوهاب و محمد بن علي الشوكاني و من أنصارها في الجزائر في ثلاثينات القرن الماضي عبد الحميد ابن باديس الذي أرسى دعائم المدرسة الاصلاحية السلفية في الجزائر و تلاه الإبراهيمي و الطيب العقبي و العربي تبسي ... إلخ الذين عادوا إلى الجزائر بعد انتهاء دراستهم في المشرق العربي .

الحديث عن السلفية في الجزائر فهو يختلف عن مفهوم السلفية الاصلاحية لابن باديس وكونهم يتغيرون من حيث المنهج و الرؤيا الثقافية و الإجتماعية و السياسية ، كون أن السلفية الجديدة ظهرت مع الثمانينات و انتشرت عن طريق الشباب الذي توافدوا على الحجاز لطلب العلوم الشرعية -الدينية - و خاصة طلاب الجامعة الإسلامية و تزامن ذلك مع اتجاه جديد داخل الحركة الإسلامية في المشرق يطرح نفسه أكثر اسلامية من غيره من الجماعات الإسلامية مثل الإخوان ، جماعة التبليغ ...إلخ.

و لقد لعبت كتيبات الجيب -منهاج المسلم - والتي تقدم مجانا للوافدين من الطلاب إلى الجامعات الإسلامية بالمدينة المنورة بالسعودية دون رقابة رسمية شرعية إلى افراز ظاهرة السلفية بالجزائر . و في مضمونها بناء منهجي لذهنية قارئها وتم تكوين نخبة قيادية متحمسة إلى تطبيق -الفكر و النهج السلفي- على جميع مناحي الحياة. و يعتبر عبد المالك رمضان أحد أقطاب السلفية العلمية و مؤسس جماعة - لاكلون و التي تهدف إلى الإهتمام بالعلم الشرعي من أفواه علماء الدين السلفية و ترك السياسة للسلاسة و عدم الانشغال بها عن طلب العلم .

1 - أسباب اختيار الموضوع :

يمكن تقسيم أسباب اختيار الموضوع إل أسباب موضوعية و أسباب ذاتية :

1/ الأسباب الموضوعية :إن القيمة النظرية لموضوع السلفية -فكر و لباس -و ممارسة إجتماعية يستقطب مختلف المنظرين و المفكرين على اختلاف مستوياتهم و مشاربهم الفكرية و العقائدية و ربما على المستوى الولاء السياسي أو الإقتصادي .مما يفرض تقديم فهم و لو بجزء بسيط في هذه الدراسة .

2/ الأسباب الذاتية :ميولاتي الثقافية و خاصة الأكاديمية نابعة من تجربة في فترة التسعينات حيث تعرضت إلى اصدار حكم بالإعدام من قبل جماعة اسلامية بناء على تولي لمنصب مدير مؤسسة .مما جعلني ادخل في جدال مع من قدموا لتنفيذ حكم الإعدام -حكم شرعي

– حول مفهوم التكفير و الطاغوتإلخ

تركت هذه التجربة دافع لدراسة علم الاجتماع الديني و البحث الاكاديمي لفهم الاعتقاد و المعتقد و العقيدة من رؤى و زوايا مختلفة لربط المقدس بالتدين .

2- الهدف من الدراسة :

- * نسعى من خلال دراساتنا لظاهرة اهتمام الطلبة بالمرجعية الدينية السلفية – المساهمة بدراسة علمية سوسيولوجية لإثراء الرصيد المعرفي و العلمي في هذا المجال.
- * السعي إلى البحث عن الدوافع الذاتية و الاجتماعية للطلاب في وسط من المتغيرات الحضارية و الدينية و الثقافية و التي أثرت على سلوكاته و تفكيره .
- * كشف حقيقة السلفية و توضيح الأبعاد و الدلالات الثقافية و المعتقدات الفكرية من خلال قيم و معايير الاعتقاد و الرموز و المعاني التي يحملها الطالب السلفي في الوسط الجامعي أو المجتمعي .
- * الوقوف على الحياة العلمية – مطالعات ، دراسات ... إلخ للطلاب داخل الوسط الجامعي و المحيط الاجتماعي في ظل المجتمع العصري .
- * البحث عن مدى تأثير المنهج السلفي على المستوى المعيشي و الطبقي و الثقافي للطلاب .

3- الإشكالية :

- 1 - هل يفرض الواقع الاجتماعي على الطلبة الجامعيين مواقف و تطورات دينية في انتهاج سلوك ديني مذهبي معين ؟
- 2 - هل يؤدي الإلتزام الديني في ممارسة الشعائر على اختلاف تصوراتها و مفاهيمها عند الطلبة الجامعيين إلى ظهور التشدد المذهبي اتجاه الدين ؟
- 3 - هل ظهور توجهات دينية مذهبية متشددة كتعبويض عن ظروف يكون نتاج بيئة اجتماعية معينة ؟

4 - هل للممارسة السياسية للتيارات الإسلامية تأثير في بناء تصورات مذهبية للفكر السلفي؟

5 - هل يتأثر نمط الحياة الاجتماعية اليومية للطالب الجامعي نتيجة لتصورات دينية مذهبية؟

4 - الفرضيات التالية :

الفرضية الأولى :

1 - إن الواقع الاجتماعي يفرض مواقف و تصورات دينية على الطلبة الجامعيين في الوسط الجامعي اتجاه سلوك ديني مذهبي معين .

الفرضية الثانية :

2 - إن الالتزام الديني في ممارسة الشعائر الدينية و اختلاف تصوراتها و مفاهيمها عند الطلبة الجامعيين أدى إلى ظهور التشدد المذهبي الديني .

الفرضية الثالثة :

3 - تؤثر ظروف البيئة الاجتماعية في ظهور توجهات دينية مذهبية متشددة كتعبؤض عن تلك الظروف .

الفرضية الرابعة :

4 - للمشاركة السياسية للتيارات الإسلامية تأثير في بناء تصورات مذهبية للفكر السلفي .

الفرضية الخامسة :

5 - تؤثر المعتقدات الدينية المذهبية على الطالب الجامعي في نمط حياته الاجتماعية اليومية.

5- تحديد المفاهيم :

1 - السلفية لغة : لقول تسلف و سلوفا و سلفا أي تقدم و سبق و مضى هو سالف و السلف : كل من تقدمك من آباءك و ذوي قرابتك في السن أو الفضل و السلفي من يرجع في الأحكام الشرعية إلى الكتاب و السنة .

2 - السلفية اصطلاحاً: هي منهج من مناهج فهم الدين على نحو ما كان عليه السلف و هو مرتبين في المقام الأول أصحاب الرسول ثم من يأتي بعدهم .

3- السلفية

أحد فصائل التيار السلفي تركز على الجوانب الفقهية و العقائدية و طلب العلوم الشرعية السلفية يحرمون الخروج عن الحاكم و لو كان ظالماً .
الأدبيات الخاصة بها :

- الحزبية مذمومة و العمل الجماعي وجهان لعملة واحدة تحريم التحزب .
- النصح لكافة الجماعات السياسية و الدعوية و نصح كل من ينتسب إليها .
- وجوب السمع و الطاعة للحكام و الصبر على ظلم الحاكم و عدم الخروج عليه و يعتبرون كل مخالف للحكام خارج على نهج الهدايا
- لا يجوز أي عمل دعوي أو سياسي إلا تحت وصاية الحكام فالسمع و الطاعة واجبة للحكام .
- هناك من يرى أن مصطلح السلفية هو بدعة اسلامية أحدثتها وسائل الإعلام التي تنتمي إلى الأحزاب السياسية في العالم الإسلامي .

*Fathel – Majid L`interpretation du livre de l`unicite pour Abdel Rahman Ben Hassan Al Ach–cheikh
Dar el fiker Beyrouth –Liban

*c`est quoi salafia –Bernard –Rogie –edition 2008.

* التعريف الإجرائي للسلفية : تقسم إلى ثلاث اتجاهات :

*أولا : السلفية العلمية: و هي التي تفصل بين المجال الشرعي و المجال السياسي و يتم التغيير الإجتماعي حسبهم عبر العلوم السلفية و هي العلوم التي اهتم بها مشايخ السلفية في كل طبقات المجتمع مثل علم الحديث و الرجال و تصحيح الروايات و البحث عن مصدر الحكم الشرعي و تعليم الناس طرق الإستدلال السلفي -الحنبلي -تحديد أحمد ابن حنبل - كما يرو أن الأحزاب و الهيئات السياسية المعاصرة بدع لأنها تشبه بالكفار و من ثم هي غير جائزة و لا يجوز منازعة أولياء الأمر في أمرهم .

* ثانيا :السلفية الحركية : هي تختلف عن السلفية العلمية في :

- تأثرها بالتيارات الإسلامية الحركية و رأت أنه يجوز تأسيس الأحزاب و الجمعيات و المنظمات لتوصيل الأفكار الدينية و نشرها .

*ثالثا :السلفية الجهادية:و هي تدعو جهرة إلى جهاد السلطة لإقامة الدولة الشرعية الدينية و محاربة مبدي الشرائع و المرتدين ، و من قام بقتل المسلمين يبعث يوم القيامة على نيته حسبهم .

* اللباس : عند علماء الاجتماع اللباس فقط أداة لستر الجسم و لكنه حمولة ثقافية كاملة و هوية دينية عقائدية معينة يتحقق فيها مضمون الخبرة الإنسانية .

إن ظاهرة السلفية كغيرها من الظواهر الوافدة جلبت معها أنماطا من اللباس لم تكن معروفة في الجزائر و بحسب تنوع الشخص يتنوع لباسه حيث إذا كان ينتمي إلى السلفية الجهادية فلباسه يشبه اللباس الأفغاني . لأنه المكافئ المعنوي للجهاد الأفغاني الملهم لمعظم رموز هذا الإتجاه في الجزائر ، لأن معظمهم قد مروا بالمدرسة الجهادية الأفغانية .

-و إذا كان ينتمي إلى السلفية العلمية فلباسه يشبه اللباس السعودي للحمولة الثقافية القادمة من دعاة السلفيين السعوديين أمثال ابن الباز و عثيمين ...إلخ.

-اللباس تماه لا شعوري في الأطروحة الثقافية الوافدة مع الرافد المشرقي أو الأفغاني و هو انعكاس ظاهري لتلك الحمولة و كأن السلفي لا يكتمل انتمائه إلا عندما يخلع شخصيته

و هويته الثقافية و يتدثر باللباس المشرقي حتى يحدث الإنسجام و التكامل بين الوعي الوافد و اللباس الوافد .

*اتباع الفكر السلفي يحصرونه في القضايا الجزئية فيصفونه بلباس السنة و أهل الأثر و يستدلون على ذلك بأحاديث لكنها تنصب في محاولة إقناع الآخرين بأن شكل اللباس الذي يلبسونه هو الزي الدين الإسلامي المطلوب و كل الألبسة دونه ابتداء مرفوض و تقليد للكفار و الغرب لتغيب ملامح الشخصية الجزائرية عند هؤلاء بإستلابهم اللباس المشرقي عموما و السعودي خصوصا .

*السلفية الجديدة : فئة و كأنها هيئة مستنسخة من فضاء ثقافي آخر في الزمان و المكان المختلف و أكثرهم يقلدون علماء الحجاز في وضع ما يسمى -الشماع- أو القميص و السروال و شكل اللحية .

*الطلبة الجامعيين: فئة اجتماعية من فئات المجتمع هي جزء من فئة الشباب هي في حالة تكوين ثقافي جامعي و علمي موجه أساسا لتكوين النخبة و الإطارات المستقبلية .

*القيم : هي اعتقاد مكتسب طويل الأمد نسبيا لنمط معين من السلوك أو غاية محببة ذاتيا أو اجتماعيا فالقيمة هو تسويغ و تبرير لطريقة معينة من السلوك أو التفكير و هي المرئي من الدوافع و الخبرة يقول إيميل دوركايم : إننا لسنا كسادة تقويمنا فنحن مقيدون ، ملزمون ، ومجبرون و الذي يقيدنا و يلزمننا هو الضمير الإجتماعي الجمعي ¹.

* المعايير : هي المقاييس المرسومة و الواصفة و التي تحدد طرق السلوك و ترسمه ، فالمعايير هي نتيجة لعوامل خارجة عن إرادة الفرد تنتج وفق ما يسود المجتمع من آداب و تقاليد و أعراف و قيم ..

*لفت إنتباه والتميز : بمعنى الصورة الرمزية التي يعطيها الطالب عن نفسه للآخرين منها إنتماؤه الإجتماعية و الطبقية و الثقافية و الآخر بمعنى الفرد و المجتمع ².

* الهوية : هي حصيلة لمجموعة من أنساق العلاقات و الدلالات التي يستقي منها الفرد معنى لقيمة و يضع لنفسه في ضوئها نظاما يشكل في اطاره هويته .
بحيث تتوفر له من جراء ذلك امكانية تحديد ذاته داخل الوسط السوسيوثقافي باعتباره نظاما مرجعيا على المستوى السلوكي .
*التعريف الإجرائي للهوية : هي مرتبطة دائما بالرموز التي بها نعلن تشابها لافراد جماعة معينة لهم نفس الخصائص و في نفس الوقت اختلافنا لأفراد آخرين³.

1- Andri koun et pierre Ansart –Dictionnaire de sociologie de Roberte seil .

2-عسان مير سو : القيم و المجتمع –نظام القيم السائدة عند طلبة الدراسات الشرعية في بيروت – دار صادر طبعة 1 سنة 1997

3-مصطفى حدية : التنشئة الاجتماعية و الهوية –دراسة نفسية اجتماعية لطفل القروي و المتدرس-ترجمة محمد الشيخ –المملكة المغربية منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية سنة 1996.

*الفردانية : تعني اتساع نطاق الحرية و استقلالية الفرد عن الجماعة في اختياراته و أذواقه و كل قراراته المتعلقة بحياته و فيها الفرد يهتم بنفسه و طموحاته و نجاحه الإجتماعي قبل اهتمامه بالجماعة¹.

*الثقافة : يعرفها تايلور : أنها ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة و المعتقدات و الفن و الأخلاق و القانون و العادات و أي قدرات أخرى أو عادات يكتسبها الإنسان بصفته عضوا في المجتمع².

1-Raymond Boudon et autres Dictionnaire de sociologie.

2- تهامي حسن عبد الحميد الكيال : الثقافة و الثقافات الفرعية الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية سنة 1997.

6- الإقتراب النظري :

النظرية هي بمثابة القاعدة و الإطار اللذان يقوم عليهما البحث العلمي و التي تبرز من خلال المفاهيم المستعملة حيث تدفع الحاجة غالبا للاعتماد على أكثر من نظرية .

أ- نظرية التنشئة الاجتماعية : إن اختيارنا لها في موضوع دراستنا لظاهرة السلفية العلمية في الوسط الجامعي يعود إلى اعتبارها أساس كل العمليات الاجتماعية فهي عملية تفاعل اجتماعي من خلالها يتم أخذ قيم البيئة و تدخل في ثقافة المجتمع و ندمجها في بناء شخصيتنا و في تكوننا خلال تجربتنا و تحت تأثير التربية و الآخرين الذين نعيش معهم فالفكر السلفي يعبر عن انتماء عقائدي لفئة أو نخبة اجتماعية ينتمي إلى هوية جماعية معينة . بالنسبة لإيميل دوركايم : يعتبرها -التنشئة الاجتماعية- عملية انتقال الفرد من حالته الاجتماعية البيولوجية إلى حالته الاجتماعية الثقافية أما - تارد : يركز على التقليد من خلال إعادة إنتاج السلوك الآخرين من طرف الفرد فهي طبيعة شعورية و في مجملها غير واعية أو مقصودة تهتم بتكوين العلاقات بين الفرد و المجتمع . فهي تطوير الطبيعة البشرية من خلال تجارب كل فرد و تعتبر من أهم الظواهر الانسانية المهمة و المعقدة في حياة الإنسان¹.

1-Guslave –Nicolas Fisher les processus du social –Paris :UNOD1991.

ب- التفاعلية الرمزية : نهتم بها على المعاني و الرموز التي يحملها و لهذا كانت نظرية التفاعلية الرمزية من أهم النظريات التي يمكننا الاعتماد عليها لأنها تركز على فهم التفاعل الرمزي لتفسير سلوك الأفراد فاندماجهم في المجتمع يتحولون إلى كائنات اجتماعية لأنهم يتعلمون و يتشكلون في محيطه و باستخدامهم لعقولهم يشاركون في صنع المجتمع و تغييره و تعتمد على مقولة أساسية : أن الفرد عندما يأخذ ذاته في الاعتبار عليه أن يأخذ الآخرين في اعتباره أيضا و أن يتشرب أدوارهم¹ .

اهتم جورج زيمل بأهمية فاعلية الشخصية في عملية التفاعل و أن التظاهرات تعكس شخصية الفرد و يحمل معاني و رموز تمثل معتقدات و أعراف و عادات و تقاليد المجتمع الذي أنتجها و هو ما يسمى بأخذ دور الآخر و تعتبر الذات محور هذا التفاعل . فالسلفية كمظهر تعتبر مرآة عاكسة لذات الفرد يمكننا تصور كيف تبدو بالنسبة للآخرين ثم تظهر مشاعرنا و مواقفنا الشخصية التي يستوحياها الفرد من آراء و أحكام الآخرين و مواقف و اتجاهات و تقويم و تصور المحيطين به و المتفاعلين معه . يؤكد جورج هيربرت ميد -بضرورة أخذ وجهة نظر الآخرين في الاعتبار و اعتباره بمثابة معيار عام لتقويم أداء الذات و النظر إلى الذات نظرة موضوعية و هذا ما يعنيه مفهوم الآخر المعمم² .

1- السيد علي شتا: التفاعل الاجتماعي و المتطور الظاهرة الاسكندرية : منشأة المعارف طبعة 1 سنة 2000.

2- معنى خليل عمر: علم الاجتماع، الأسرة، الأردن : دار الشروق 2000.

ج - الضبط الاجتماعي : بما أن الطالب الجامعي فرد إجتماعي يتأثر لما يجري حوله سواء في الأسرة أو الجامعة مع رفاقه أو عبر ما تقدمه وسائل الإعلام كل هذا أدى بنا إلى تبني نظرية الضبط الإجتماعي فالظاهرة الإجتماعية هي سلوك عام مجاله بيئة الجماعة مستنبط من معاييرها و ناتج عن تفاعل أفرادها في علاقاتهم الاجتماعية له على أفرادها سلطة و يستجلبهم بجاذبية و هو ذو أحكام نسبية تبعا لسنن التطور¹. نجد في المقابل فرويد مثلا يشرح عملية التنشئة الاجتماعية من خلال عملية التقمص التي هي عملية نفسية يتمثل من خلالها الفرد مظهر من مظاهر الآخر أو خاصة من خواصه أو صفة منه².

د- التمايز الطبقي : غالبا ما تقيد الطبقة الاجتماعية سلوك الفرد فيميل الأفراد إلى تكوين علاقات إجتماعية مع أفراد ينتمون إلى نفس الطبقة الاجتماعية . يشرح ماكس فيبر التمايز الطبقي على أنه يرتكز على ثلاثة أسس : الاقتصادي بمعنى مكانة الفرد من حيث الاستهلاك و الاجتماعي فيما يخص مكانته في السلم الاجتماعي و السياسي مكانته في السلطة . أما حسب بورديو نظام الطبقات يرتكز على الرأس المال الثقافي و الرمزي³.

1-محمد صفوح الأخرس :نموذج الاستراتيجية الضبط الاجتماعي في الدول العربية الرياض: أكاديمية نالف العربية للعلوم الأمنية طبعة 1سنة 1998.
2-Mostapha boutefnouchet la societe et la modernite -les principes du changement social- Alger Office des publications Universitaires 2004 P88 .
3-Raymond Aron les etapes de la pensee sociologique lallirand 1967.

7- الإقتراب المنهجي :

1- البحث الاستطلاعي : تتمثل دراستنا الاستطلاعية في تقسيمها إلى قسمين :

الأول : بحث وثائقي نظري و يتمثل في جمع كل المراجع و الوثائق التي لها علاقة بموضوع الدراسة و العثور على دراسات سابقة عالجت السلفية و انقساماتها و الإعتماد على النزول إلى ميدان الوسط الجامعي باعتباره مجال الدراسة .

2 - مجال الدراسة :

أ/ المجال الجغرافي : يتم إجراء هذا البحث بالوسط الطلابي الجامعي و بشكل أدق بجامعة الشلف و هذا لسهولة مهمة دراسته .

ب/ المجال البشري : يتمثل في طلبة الجامعة كونها تحتوي على عتبة واسعة للدراسة تمثل التظاهرات و الأفكار السلفية .

ج/ المجال الزمني : لم يحدد بعد .

8 - المناهج المعتمدة في الدراسة : المنهج هو الطريق الذي تتبعه الباحث

للولوصول إلى الحقائق العلمية و علم الاجتماع من بين العلوم التي تعتمد على عدة مناهج و هذا راجع لطبيعة مواضيعه و تنوع تخصصاته يقول ميشال بود **Michel beoud** : ليس هناك أطروحة دون منهج و دون منطلق منظم و هذا المنطلق يكون مرتبط و متعلق بميدان البحث و الموضوع¹ .

أ/ المنهج التطبيقي - الميداني - : هو من أكثر المناهج استعمالاً في علم الاجتماع وأكثرها دقة و علمية و يستعمل في دراسة الظواهر العصرية و هو أسلوب لتقرير بحث وضع اجتماعي حاصر في اقليم محدد يهدف للحصول على بيانات معينة و مقارنتها ببيانات أخرى من نفس النوع بهدف الاستفادة من هذه البيانات بعد تحليلها و تفسيرها في عمليات التخطيط الاجتماعي على المستوى المحلي و القومي².
و تتطلب طبيعة هذا المنهج على الباحث الاستعانة بالمنهج الكيفي و الكمي .

1-Michel Beoud l'ait de la these Alger : Casbah edition 1999.

2- عبد محمد عبد الرحمان محمد بدوي مناهج و طرق البحث الاجتماعي بيروت - دار المعرفة الجامعية 2002 .

ب- المنهج الكيفي : تعتمد على هذا المنهج لما يتفق مع طبيعته موضوعيا في خصائصه الاهتمام بالظاهرة الاجتماعية عن قرب أي علاقات اجتماعية في حالة تكون و سيساعدنا على فهم و تفسير حدوث العمليات الاجتماعية و بتابين كيف عايشها الاشخاص،¹ كما يسمح لنا بمعرفة الاتجاهات و المعتقدات لدى الافراد و الجماعات و طرق نموها و تطورها و هو ما يتعلق بموضوعنا السلفية داخل الوسط الطلابي الجامعي و هي معرفة الدوافع التي أدت بالطلبة إلا اتباع منهج السلفية و السلفية العلمية .

ج- المنهج الوصفي التفسيري : يهتم هذا المنهج بوصف ما هو كائن و بشرحه من خلال تكرار الظاهرة و حدودها و خصائص الباحثين و معرفة إتجاهاتهم و معتقداتهم ، لا يكتفي بالوصف الخارجي للظاهرة بل يتعداها إلى تفسيرها من خلال الأسباب التي أدت إلى حدوثها و النتائج المترتبة عنها . و ذلك بفضل الإقتراب الكمي الذي يعتمد على تقنيات إنتاج الرقم و التحليل الإحصائي².

1-Jean -pierre des lacuiers Recherche qualitative -guide pratique -collection dirigee par Alain jaques montreal Megtaw-hill thene 1991.

2- صلاح مصطفى الفوال :منهجية العلوم الاجتماعية القاهرة عالم الكتاب .

3-Maurice Angers -Initiation pratique a la methodeologique en science Humaines Alger Edition casbah1997.

9- التقنيات المراد استعمالها :

-الملاحظة البسيطة .

-المقابلة.

-الاستمارة .

10- الدراسات السابقة :

من بين الدراسات التي تم العثور عليها في هذا الموضوع :

1- رسالة الماجستير -تحولات الخطاب السلفي و العلاقات الدولية -لمروان شحادة في الجامعة السعودية آل البيت تناولت هذه الدراسة تحولات الخطاب السلفي و العلاقات الدولية و كانت حالة الدراسة تنظيم القاعدة لفترة 1990-2007 و بين الباحث في دراسته التي تهدف إلى التعريف بالحركات السلفية الجهادية الجديدة و القاء الضوء على مجمل الافكار و العقائد المؤسسة لخطابها و معرفة مدى انتشارها و نفوذها في العالمين العربي و الإسلامي .

2- كتاب السلفيون في دول المغرب العربي : التطور الفكري و السياسي و هي دراسة أصدرها مركز المسبار للدراسات و البحوث في 2011. يتكون هذا الكتاب من تسع مساهمات من طرف مثقفين و باحثين في العلوم الاجتماعية و السياسية متخصصين في موضوع السلفية و الحركات الإسلامية ،ساهموا في تفكيك الظاهرة من وجهات نظر متعددة للوقوف عند المشترك . و المختلف بين هذه الحركات و العناصر المكونة لكل حالة على حدى سواء على مستوى الخطاب أو الفاعلين أو العلاقات و هو دراسة حالة حول المغرب و تونس و الجزائر .

و ركز على التطور الحركة السلفية في دول المغرب العربي من خلال ابراز سياق و تاريخ النشأة و التطور ثم الحجم و الخصائص التي تميز التيارات السلفية في هذه الدول و علاقة

السلفية المشرقية بالسلفية المغرب العربي . ثم مستقبل و مآلات التيار السلفي في المنطقة على ضوء التطورات الجارية في المنطقة .

3- كتاب الخطاب السلفي و تحطيم العقل : للدكتور -عدنان عويد- تناولت هذه الدراسة موضوع السلفية و الخلاف القائم منذ زمن طويل ما بين الوهابية التي تعتبر نفسها عبر مؤسستها الدينية ممثلة بالمجتمع الفقهي في مكة الممثل الشرعي للسلفية و بين الاشاعرة و الماتردية و الحنبلية و السرورية و الإخوان تشكل الإشكالية السياسية و الفكرية -العقائدية- في التاريخ العربي الإسلامي إلى يومنا هذا .

- خطة البحث -

الفصل التمهيدي:

- 1- المقدمة
- 2- أسباب اختيار الموضوع
- 3- الهدف من الدراسة
- 4- الإشكالية
- 5- الفرضيات
- 6- تحديد المفاهيم
- 7- الاقتراب النظري
- 8- الاقتراب المنهجي
- 9- المناهج المعتمدة في الدراسة
- 10- التقنيات المراد استعمالها
- 11- الدراسات السابقة

الفصل الأول: تاريخ و نشأة التيار السلفي .

*المبحث الأول : مفهوم السلفية و حقيقتها و تاريخها .

- المطلب الأول : تعريفها لغة .

- المطلب الثاني : تعريفها اصطلاحا .

*المبحث الثاني : من دعوة الإصلاح إلى دعوة إيديولوجية للتأسيس .

- المطلب الأول : في العربية السعودية .

- المطلب الثاني : في الكويت .

- المطلب الثالث : في البحرين .

- المطلب الرابع : في اليمن .

*المبحث الثالث : مصادر الدعوة السلفية .

- المطلب الأول : مصادر التلقي للدعوة السلفية .

- المطلب الثاني : التوحيد .

- المطلب الثالث : الإيمان بالقدر .

- المطلب الرابع : الصحابة .

- المطلب الخامس : الحكم بالشريعة الإسلامية .

- المطلب السادس : الفقه بين الإجتهد و التقليد .

- المطلب السابع : شبهات حول السلفية .

*المبحث الرابع : أنواعها .

- المطلب الأول : تيار السلفية الحركية أو السرورية .

- المطلب الثاني : تيار السلفية الجهادية .

- المطلب الثالث : السلفية (العلمية) التيار الألباني .

- المطلب الرابع : تيار السلفية الوهابية .

- المطلب الخامس : الدعوة السلفية و الدعوة الأصولية .

- المطلب السادس : تيار السلفية الجامية أو المدخلية .

*- المبحث الخامس : مدارس الدعوة السلفية .

- المطلب الأول : المدرسة المحافظة .

- المطلب الثاني : المدرسة التجديدية .

- المطلب الثالث : المدرسة المعاصرة: محمد بن عبد الوهاب .

الفصل الثاني : الدعوة السلفية ومفهوم الحاكمية "عقيدة الولاء و البراء"

*المبحث الأول:الإرهاصات السوسيواجتماعية لمفهوم الحاكمية.

- المطلب الأول:نهاية استقرار الخلافة و بداية الإنقسام.

- المطلب الثاني : الحاكمية و مبررات الثورة .

*المبحث الثاني:طروحات الحاكمية في القرن العشرين .

- المطلب الأول:الطرح الأيديولوجي للحاكمية في فكر أبي الأعلى المودودي.

- المطلب الثاني :مفهوم الجهاد في فكر الولاء على المودودية .

- المبحث الثالث :الحاكمية كأيديولوجيا في فكر سيد قطب .

- المطلب الأول:بلورة مفهوم الحاكمية في فكر الإسلاميين في مصر .

- المطلب الثاني : نقد الأنظمة العربية و توظيف مفهوم الحاكمية عند سيد قطب.

*المبحث الرابع : المواطنة و الولاء الديني .

- المطلب الأول :مفهوم الولاء و البراء.

- المطلب الثاني :البراء .

- المطلب الثالث : المعاني الدخيلة على مفهوم الولاء والبراء .

*المبحث الخامس :الولاء الديني .

- المطلب الأول:مفهوم الولاء الديني .

- المطلب الثاني :العقيدة القتالية الفردية .

الفصل الثالث : جذور الحركة السلفية في الجزائر.

*المبحث الأول: الحركة الإصلاحية إبان الثورة .

-المطلب الأول : المرجعية الإسلامية في الثورة الجزائرية .

- المطلب الثاني : الإسلاميون في الجزائر بعد الاستقلال .

*المبحث الثاني:أسباب تطورات الحركات الإسلامية و الحركة السلفية

في الجزائر.

- المطلب الأول: ظهور الحركات الإسلامية في الجزائر .

- المطلب الثاني: مراجع الحركة السلفية و دورها في الجزائر .

*المبحث الثالث: اتجاهات و نماذج الحركات السلفية العلمية في الجزائر.

- المطلب الأول : خريطة الحركات و الأحزاب الدينية في الجزائر.

- المطلب الثاني : ملامح و تطورات الحركات الإسلامية في الجزائر.

- المطلب الثالث : السلفية الحركية "الحزبية" علي بن حاج .

- المطلب الرابع :السلفية العلمية "فركوس أنور مالك" .

*المبحث الرابع: السلفية الجهادية و تيار العنف .

- المطلب الأول :الحركة الإسلامية المسلحة.

- المطلب الثاني:المراجعات الدينية مع رموز السلفية الجهادية و مستقبلها في الجزائر.

- المطلب الثالث : مستقبل السلفية الجهادية العالمية في الجزائر .

- المطلب الرابع:السلطة الدينية الرسمية في الجزائر و البعد السلفي العلمي.

الفصل الرابع : الدراسة الميدانية بالإعتماد على الإستمارة .

عرض و تحليل نتائج الاستبيان .

- تحليل نتائج البيانات الأولية .

- تحليل نتائج البيانات المتعلقة بالدراسة .

- تحليل الأسئلة المتعلقة بالمواقف و التصورات الدينية .

- تحليل الأسئلة المتعلقة بممارسة الشعائر الدينية .

- تحليل الأسئلة المتعلقة بالبيئة الاجتماعية .

- تحليل الأسئلة المتعلقة بالحياة السياسية .

- تحليل الأسئلة المتعلقة بالنمط الاجتماعي .

الفصل الأول

- تاريخ و نشأة التيار السلفي -

الفصل الأول: تاريخ و نشأة التيار السلفي

أثناء بحثنا عن تعريف لمفهوم السلفية صادفتنا تعريفات عديدة مطبوعة بطابع العمومية، وي طرح التعميم مشاكل عديدة بالنسبة للدراسة الجزئية التي تريد البحث في أنماط محددة من الفكر والعمل، ونعتقد خلافا لعديد الدراسات التي تناولت هذا الموضوع أنه ليس من المحبذ، أن نزيد في تعميم المفاهيم بغية حسن استعمالها، لأننا عن فعلنا ذلك، فإننا سنعدم خصوصية المفاهيم لفرط تحسينها .

لكن التقليل من المعنى المفاهيم لا تعني بالضرورة حصرها في بعد وحيد، وإنما مجرد التقليل من مداها بشكل تستبعد من حقلها الدلالي، قدر الإمكان، كل ما قد يرتبط بها من مضامين لا تدخل في مجال اهتمام الباحث. وباختصار، يتعلق الأمر بنوع من الانكماش المفهومي الموظف لتحقيق هدفين أوليين وأساسيين:

- صياغة تعريف برغماتي ، يروم التحديد الدقيق والمباشر للسلفية التي ستكون محل الدراسة، وذلك اعتمادا على مضمونها الأكثر بروزا، تعريف تقاس مردوديته حسب قدرته على تيسير تناول الموضوع من وجهة الجزئية¹.
- الحيلولة دون فتح الملفات التاريخية ذات الصلة والتي تستغرقها المناقشات الثيولوجية. ودون السقوط في فخ الجدل الإيديولوجي الدائر بين الاتجاهات التي تتنازع أحقية تمثيل المفهوم، على اعتبار انه يحيل إلى كونه تعبيرا عن الإسلام من بين جميع التيارات التي تنسب نفسها إليه، أو بين التيارات الذي توظفه لا باعتباره نمطا سائدا ضمن الفكر الإسلامي فحسب، ولكن كغطاء اصطلاحى لتمرير النقد الموجه لبنية التصور الديني ككل. ولنبدأ، في سياق تحديد المفهوم، بتتبع سياقه التاريخي، حيث يقصد بالسلفية رؤية ومشروع للإصلاح العقائدي والاجتماعي، تبلور في البداية مع ابن حنبل و ابن تيمية وابن القيم الجوزية كرد على ما اعتبر انحرافا في فهم العقيدة الإسلامية وفي تأويل النصوص المقدسة. وبعد ذلك بقرون،

1- محمد جلال كشك / السعوديون و الحل الإسلامي -المصدر الشرعي للنظام السعودي- /الطبعة الثالثة /سنة 1982 مركز الدراسات والبحوث الإسلامية ص27.

استعادت حيوتها على يد محمد ابن عبد الوهاب، لتقاوم ما اعتبرته تسرباً لأشكال الوثنية في العقيدة وقواعد التعبد، ولتقدم أساساً إيديولوجياً بنيت عليه الدولة السعودية مشروعياً حكمها، ألا وهو خدمة المشروع السلفي في مختلف جوانبه السياسية والاجتماعية. نخلص من هذا التعريف، إلى كون المشروع السلفي قائم على نظرة عقدية في الأساس، منهجاً في الاعتقاد يقوم على اعتماد القرآن والسنة في إدراك العقائد مع تحية الرأي والقياس وإبعادهما تماماً في مجال العقيدة¹، فإذا كانت أصول الإسلام هي الكتاب والسنة، فمعنى السلفية هو الأصولية: أصولية النص التي لا يعترف بغير جلالته النص حسب فهم السلف له. لا يقف الحقل الدلالي الذي يفتح عليه مفهوم السلفية عند هذا الموقف الاعتقادي، وإنما يتسع ليرسم ضوابط للممارسة نفسها على ضوء هذا الاعتقاد، فإذا كان الإسلام يقيم العقيدة على توحيد الربوبية، فمعنى ذلك، أن السلوك والممارسة المترتبين عن عقيدة التوحيد ينضبطان بهذا التوحيد المطلق توحيد لا مجال له لاشتراك غير الله في التوجه والرجاء والخوف والدعاء والتقرب والنذر والرسول...

إن امتداد المنهج السلفي، إلى مجال الممارسة جعلت المتكلمين باسمه ليسوا فقط أصحاب رؤية عقدية بالمعنى المصري للكلمة، وإنما أصحاب مواقف وردود على واقع الممارسة التعبدية، ومن تم يمكن اعتبار السلفية نزعة احتجاجية على التطويرات التي طرأت على المستويين من المستويات الأساسية للدين، وهي المستوى الفكري والتعبدية. فعلى المستوى الأول، يمكن النظر إلى السلفية كنمط من الفكر، يقتصر على استخدام القاموس الإسلامي الأصلي، ويتخذ من قيم الإسلام حسب المعنى الذي يحدده هذا القاموس المعيار الوحيد في النظر والحكم، ومن النص الأصلي مرجعه النهائي في التدليل والإثبات، دون أن يستوحي عناصر فكرية مستقلة من خارج الأصولية الإسلامية للاستعانة في تبريراته الفكرية ودفاعه العقائدي، وإن فعل فبتحفظ وفي أضيق نطاق ممكن².

1- محمد جلال كشك / السعوديون و الحل الإسلامي -المصدر الشرعي للنظام السعودي- /الطبعة الثالثة /سنة 1982 مركز الدراسات والبحوث الإسلامية ص32.

2- فريد الأنصاري / البيان الدعوي و ظاهرة التضخيم السياسي نحو بيان قرآني للدعوة الإسلامية /دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع و الترجمة الطبعة الأولى سنة 2009.

على المستوى التعبدى، تدعو السلفية إعادة تقنين ممارسة الشعائر الدينية، بتوحيد نماذجها، كلماتها، إشارات وإجراءاتها، لكي يحافظ على النشاط الشعائري الأصلي في مواجهة البدع المستجدة.

إذا أخذنا بعين الاعتبار المعنى الاجتماعي للعبادة، الذي لا يحصرها في كونها الوسيلة التي تعبر بها المتعبدون عن علاقتهم بالمعبود، ولكن في الأساس إظهار للمشاعر، وتعبيرها جماعيا عن الموقف من الكون والحياة والعلاقات الاجتماعية، أمكن اعتبار السلفية مذهباً اجتماعياً يحاول من خلال عقيدته السلفية رسم صورة مجتمع آخر أساسه التضامن العقدي الذي تجعل الأمة جسداً واحداً يتضامن الكل فيه مع الجزء، ويدين كل جيل للجيل الذي سبقه برابط معنوي متصل، ويحمل على عاتقه أمانة عليه أن ينقلها إلى الجيل الثاني، إنه مجتمعه أهل السنة والجماعة الذي أساسه الثبات على الإيمان كما أوجبت التعاليم النصية، وفهمها السلف الصالح المشهود لهم بالخيرية¹.

وكما هو الحال بالنسبة لكل مذهب اجتماعي، يدعو المذهب السلفي إلى رؤيا نقدية واقعية لأوضاع المجتمع المعيش المتوجه إليه بالإصلاح، معارضا كل أشكال التضامن الواقعي التي جمع الناس بروابط غير رابط الاعتقاد الصحيح كالجنس أو القرابة أو المذهب، من هنا كان رفض السلفية للاتجاهات الكلامية والصوفية والفلسفية سنيها ومبتدعها، ووقوفها في وجه محاولات فرض المذاهب الأربعة بالقوة على الأمة.

على أن تنوع تمظهرات هذه الاتجاهات عبر السياق الإسلامي، جعلت مهمة السلفية، منهجا ومذهبا، مستمرة في المجتمعات، أي موقفاً يتطور بتطور المجتمع الإسلامي، وتنفعل بأحداثه ومذهبه، مع بقاء منهجه في الإصلاح ثابتاً: الاحتكام إلى القرآن² والسنة بفهم السلف الصالح، مع رد جميع الاجتهادات الأخرى إلى نصوص القرآن والحديث، ومن ثم عدم الالتزام بها كمدونة جاهزة.

1- ستيفان لأكروا/عومرية سلطاني/سلطة الحديث في السلفية المعاصرة: قراءة في تأثير الشيخ محمد ناصر الدين الألباني و مدرسته /سلسلة مرصد/وحدة الدراسات المستقبلية مكتبة الإسكندرية الطبعة الأولى سنة 2011 صفحة 36 .

2- رفاعي سرور / التصور السياسي للحركة الإسلامية /دار القمري / الطبعة الأولى سنة 2013 صفحة 19 .

السلفية، هي ايديولوجيا إسلامية ومدرسة فكرية سنية ظهرت في منطقة نجد تدعو إلى العودة إلى "نهج السلف الصالح" كما يروونه والتمسك به باعتباره يمثل نهج الإسلام الصحيح والتمسك بأخذ الأحكام من القرآن والأحاديث وابتعد عن كل المدخلات الغربية عن روح الإسلام وتعاليمه، والتمسك بما نقل عن السلف. وهي تمثل في إحدى جوانبها إحدى التيارات الإسلامية العقائدية في مقابلة الفرق الإسلامية الأخرى وفي جانبها الآخر المعاصر تمثل مدرسة من المدارس الفكرية الحركية السنية التي تستهدف إصلاح أنظمة الحكم والمجتمع والحياة عمومًا إلى ما يتوافق مع النظام الشرعي الإسلامي بحسب ما يروونه. برزت بمصطلحها هذا على يد بن تيمية في القرن الثامن الهجري، وقام محمد بن عبد الوهاب بإحياء هذا المصطلح من جديد في منطقة نجد في القرن الثاني عشر¹.

المبحث الأول : مفهوم السلفية وحقيقتها، وتاريخها:

الفكر السلفي امتداد لمدرسة أهل الحديث في مواجهة المعتزلة في العصر العباسي تحت قيادة أحمد بن حنبل أحد أئمة السنة الأربعة، فكان المعتزلة يتخذون مناهج عقلية في قراءة النصوص وتأويلها واستمدوا أصولهم المنطقية من الحضارة الإغريقية عن طريق الترجمة والتعامل المباشر، ورأى أهل الحديث في هذه المناهج العقلية خطراً يهدد صفاء الإسلام ونقاءه وينذر بتفكك الأمة وانهارها. وانتهى هذا النزاع حين تولى الخليفة المتوكل أمر الخلافة وأطلق سراح ابن حنبل وانتصر لمنهجه ومعتقده. يعتبر الكاتب حسن أبو هنية محنة ابن حنبل في فتنة خلق القرآن بأنه كان حاسماً في بلورة وعي سلفي عمل على بلورة موقف سلفي واضح ومتميز لأول مرة².

يقول محمد أبو زهرة أنه في القرن الرابع هجري ظهرت جماعة من أهل الحديث تنسب آرائها لابن حنبل في إثبات بعض صفات لله بدعوى أن الله أثبتها لنفسه في القرآن والسنة، وذلك الأخذ بظواهر النصوص ثم تفويض الكيف والوصف. ثم أقر هذا المنهج كمنهج رسمي للدولة العباسية في زمن الخليفة القادر بالله بناء على منشور العقيدة القادرية الذي كتبه الخليفة وأمر

1- الوهاية في الشرك و تصدع القبيلة الشبكة العربية للأبحاث و النشر / الطبعة الأولى بيروت 2013 صفحة 17.

2- صالح بن فوزان الفوزان -حقيقة المنهج السلفي صفحة 22 .

أن يتلى في المساجد يوم الجمعة وأخذ عليه خطوط العلماء والفقهاء. وبحسب ما ذكره ابن الجوزي في المنتظم؛ فقد أقر هذا المنهج كمنهج رسمي للدولة العباسية عام 433 هـ في زمن الخليفة القائم بأمر الله بناء على منشور العقيدة القادرية الذي كتبه الخليفة القادر. بعد ذلك شهدت السلفية انحساراً ملحوظاً شعبياً وسياسياً بعد انقسام الفقهاء الإسلاميين وأهل الحديث إلى حنبلية وأشعرية، حتى قوي جانب الأشاعرة وتبنى بعض الأمراء مذهبهم.¹ إلى أن ظهر ابن تيمية في القرن السابع بالتزامن مع سقوط عاصمة الدولة العباسية بغداد على أيدي التتار سنة 656هـ؛ فعمل على إحياء الفكر السلفي، وقام بشن حملة على من اعتبرهم أهل البدع داعياً إلى إحياء عقيدة ومنهج السلف من أجل تحقيق النهضة. ولقد أثارت دعوته جدلاً في الأوساط الإسلامية حينها، فاستجاب بعض العلماء وطلبة العلم لأفكاره الذهبي وابن قيم الجوزية والمزي.²

1- ستيفان لأكروا الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية - الشبكة العربية للأبحاث و النشر طبعة 1 سنة 2012 ترجمة عبد الحق الزموري ص19-22.

2- الإتجاه الجامعي و مواقفه الفكرية و الدينية، مجموعة من الباحثين "السلفية الجامية"، عقيدة الطاعة و التبديع- مركز المسبار للدراسات و البحوث دبي طبعة 1-2012 ص11-13-22.

المطلب الأول: تعريفها لغة

أولاً : من حيث الشكل :

الأصل اللغوي "سلف" يدل على تقدم وسبق، كما يذكر ابن فارس، قال: "ومن ذلك السلف: الذين مضوا".

أما الأزهري فقد فسّر السلف بالقرض، وهو تفسير شرعي، لكن استدرك بقوله: والسلف أيضاً: من تقدمك من آباءك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السن والفضل. وذكر ابن الأثير قريباً من ذلك، وزاد: "ولهذا سمي الصدد الأول من التابعين السلف الصالح". ووردت لفظة "سلف" في قوله تعالى إخباراً عن فرعون وقومه: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾ [الزخرف: 56]. قال ابن عطية: "هو جمع سالف كحارس وحرس، والسلف: هو الفارط من الأمم المتقدم، أي جعلناهم متقدمين للأمم الكافرة عظة ومثلاً لهم يعتبرون بهم أو يقعون فيما وقعوا فيه"¹.

وعلى هذا فإن (السلف) يطلق على المتقدم أيّاً كان، هذا من حيث الحقيقة اللغوية، أما الحقيقة الشرعية فليس لهذه اللفظة معنى خاص فيها، وأما الحقيقة العرفية لدى علماء الشريعة فإنها تطلق مراداً بها الصحابة والتابعون ومن سار على نهجهم في القرون الثلاثة الأولى. قلت: ولعل ذلك المفهوم المطلق من حيث اللغة ما جعل أكثر العلماء السابقين واللاحقين لا يكتفون بلفظة "السلف" بل يأتون بها موصوفة فيقولون: "السلف الصالح"².

ثانياً : من حيث المضمون :

أما من حيث المضمون أو الموضوع، فإن السلفية في حقيقتها: منهج فكري يقوم على قاعدتين:

الأولى: طريقة في التفكير.

الأخرى: التزام في السلوك.

1- لاووست هنري: أصول الإسلام و نظمه في السياسة - الاجتماع عند ابن تيمية (الإسلام السياسي) ترجمة محمد عبد العظيم علي، دار الدعوة صفحة

2- مجلة محاولة لفهم التوجه الإسلامي ، التقرير رقم 37 حول الشرق الأوسط (شمال إفريقيا) 2 مارس 2005 .

أما الطريقة في التفكير؛ فيمكن إجمالها بإجلال النصوص التشريعية وتفسيرها في ضوء لسان العرب، ووفقاً لمفهوم الصحابة والتابعين وعدم إعمال التأويل فيها إلا في حالات استثنائية¹.
وأما التزام السلوك، فهو موافقة العمل العلم، في جملة الأحكام، عبادات، ومعاملات، وأخلاق وآداب. وباختصار فإن مدلول السلفية كما يقول الدكتور مصطفى حلمي: "أصبح اصطلاحاً جامعاً يطلق على طريقة السلف في تلقي الإسلام وفهمه وتطبيقه".
وبناء على ذلك فالسلفية منهج، وليست جماعة، أو فرقة أو طائفة، أو حزباً.
إذ لا يمكن تصنيفها ضمن الجماعات والفرق، بل هي منهج قد تلتزمه جماعة ما، أو بعض أفرادها أو تلتزم به دولة، كما هو واقع بالنسبة للمملكة العربية السعودية، أو يلتزم به أفراد لا علاقة لهم بدولة أو جماعة².

1- ستيفان لاکروا Stefan Iakarwa - مرجع سبق ذكره ص 31-33 .

2- مفدي الزيدي - التيارات السياسية و الفكرية في الخليج العربي الطبعة الأولى بيروت 2012 ص 269.

السلفية هي منهج إسلامي يدعو إلى فهم الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة وهم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين باعتباره يمثل نهج الإسلام والتمسك بأخذ الأحكام من القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة وبيتعد عن كل المدخلات الغربية عن روح الإسلام وتعاليمه، والتمسك بما نقل عن السلف. و هي تمثل في إحدى جوانبها إحدى التيارات الإسلامية العقائدية في مقابلة الفرق الإسلامية الأخرى¹.

وفي جانبها الآخر المعاصر تمثل مدرسة من المدارس الفكرية الحركية السنية التي تستهدف إصلاح أنظمة الحكم والمجتمع والحياة عمومًا إلى ما يتوافق مع النظام الشرعي الإسلامي بحسب ما يروونه. برزت بمصطلحها هذا علي يد أحمد بن حنبل و ابن تيمية في القرن الثامن الهجري وقام محمد بن عبد الوهاب بإحياء هذا المصطلح من جديد في منطقة نجد في القرن الثاني عشر الهجري والتي كانت الحركة الوهابية التي أسسها من أبرز ممثلي هذه المدرسة في العصر الحديث. ومن أهم أعلامهم: عبد العزيز بن باز ومحمد ناصر الدين الألباني ومحمد بن صالح بن عثيمين ويعقوب الباسين.

في اللغة العربية: السلف - بفتح السين واللام - يكشف عنها في مادة (س ل ف) وهو ما مضى وانقضى، والقوم السلف: المتقدمون، وسلف الرجل: آباؤه المتقدمون. جمع سالف وهوكل من تقدمك من آباءك وذوي قرابتك في السن أوالفضل وقالوا: إنّه كل عمل صالح قدمته وقال السمعاني السلفي - بفتح السين واللام وفي آخرها فاء - هذه نسبة إلى السلف وانتحال مذاهبهم².

1- ربيع بن هادي سمير المدخلي (التوحيد / الطبعة الأولى 2010 برج الكيفان الجزائر) ص 39-40 .

2- خالد الدخيل / الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة / الطبعة الثانية 2014 الشبكة العربية للأبحاث و النشر بيروت ص 45-49.

المطلب الثاني : تعريفها اصطلاحاً :¹

أما مصطلح السلف الصالح فهو تعبير يراد به المسلمون الأوائل من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام ويستثنى من ذلك الخوارج والمعتزلة والقدرية والجهمية وغيرهم من الفرق. و المذهب أو المعتقد السلفي: هو ما كان عليه الصحابة والتابعون . ومن هؤلاء الأئمة: الأئمة الأربعة وسفيان الثوري والليث بن سعد وابن المبارك وإبراهيم النخعي والبخاري ومسلم وسائر أصحاب السنن. و السلفيون أو السلفية: الذين يعتقدون معتقد السلف الصالح وينتهجون منهج السلف في فهم الكتاب والسنة وتطبيقهما².

1- عبد الغني عماد :حاكمية الله و سلطان الفقيه قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة -دار الطليعة -بيروت سنة 2006 ص 15-16.

2- عبد الغني عماد : مرجع أعلاه ص 22 .

المبحث الثاني: من دعوة الإصلاح إلى دعوة إيديولوجية للتأسيس

يعتبر الخليج العربي المهد الرئيسي للدعوة السلفية المعاصرة، فثمة خصوصية تربطها بالدولة السعودية، منذ تأسيسها الأول (في القرن السابع عشر) والثاني (بداية القرن العشرين)، حين امتزج الدين بالدولة، واستثمر الحكام ذلك خلال النصف الأول من القرن العشرين في توحيد الأراضي السعودية تحت غطاء الشرعية الدينية، ما أدى إلى توزيع المجالين السياسي والديني بين حكام السعودية وعلماء السلفية¹.

خلال فترة الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، وفي ذروة الصراع بين الأنظمة الاجتماعية التقليدية المعاصرة، سعت السلطات السعودية إلى توظيف السلفية في مواجهة تأثير عبد الناصر ودعايته السياسية، وفي السياق نفسه فتحت المملكة أبوابها للعلماء والدعاة والمفكرين الإسلاميين (في أغلبهم من جماعة الإخوان في مصر والعراق وسوريا)، فكان لحضورهم تأثير ملموس على تطعيم الدعوة السلفية بأفكار إسلامية أخرى، ما وضع البذور الأولى لأجيال جديدة من السلفيين الشباب، يجمعون بين العقائد والأفكار الدينية السلفية والأفكار الحركية لدى الجماعات الإسلامية المختلفة. أدت الطفرة النفطية إلى تعزيز اهتمام السعودية ببناء الجامعات والمعاهد العلمية التي تدرّس السلفية، وبناء مؤسسات إقليمية (مثل رابطة العالم الإسلامي)، وتقديم آلاف المنح للطلاب العرب والأجانب للدراسة في هذه الجامعات، وهو ما ساعد في نشر الفكر السلفي في أنحاء مختلفة من العالم، مع تأثير العاملين في السعودية والخليج بهذه الأفكار، فأصبحت السعودية بمثابة المركز العالمي لنشر الدعوة والأفكار السلفية².

لم تكن العلاقة - باستمرار - مثالية بين الدولة والدعوة في السعودية؛ فبالرغم من الدور الذي تقوم به المؤسسة الدينية الرسمية في تعزيز الاستقرار السياسي وسبغ الشرعية على الحكام، وما تزال إلى الآن، إلا أنّ الاتجاهات غير المهادنة للسلطة بدأت بالظهور.

1- رول مبير /السلفية العالمية /الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير /ترجمة .محمد محمود التوبة/الشبكة العربية للأبحاث و النشر /الطبعة الأولى /بيروت 2014 ص 40 .

2- منصور بن تركي الهجلة /السلفية بين الإبتنائية و النقدية منتدى العلاقات العربية الدولية سنة 2014 ص 42-46 .

لم تحظ حركة جهيمان، التي باغت الدولة، بالشعبية والجماهيرية، إلا أنّ الصدمة الحقيقية للسلطات تمثلت مع صعود ما يسمى بـ"تيار الصحوة" الذي صعد في الثمانينيات، وبلغ أوجه في التسعينيات، مع حرب الخليج الثانية، إذ أخذ الخطاب السلفي الجديد، ذو الطابع السياسي، يخلط الأوراق ما بين الدولة والدعوة، ويطرح الأسئلة على شرعية المؤسسة الدينية الرسمية، التي طالما كانت الممثل الشرعي والرئيس للسلفية، وإذا بهذه الصورة تهتز، وتبرز لدينا سلفية جديدة وقيادات تتحدث بلغة سياسية مختلفة، ترفض القبول بالتقسيم التاريخي للأدوار بين المؤسستين السياسية والدينية.

في مواجهة هذا الاتجاه الصاعد، برز اتجاه مغاير تماماً على يمين المؤسسة الدينية الرسمية، يدافع بقوة عن شرعية الحكم، ويحرّم معارضة الدولة، ويعلي من قضية طاعة ولي الأمر، بوصفها أصلاً من العقيدة السلفية، ويتصدّى للجماعات الإسلامية ويرفض العمل التنظيمي ويعتبره بدعاً، ويأخذ موقفاً حاسماً من العمل السياسي، مكتفياً بإحالاته إلى "ولاية الأمور"¹.

1 - عبد العزيز الخضر - السعودية سيرة دولة و مجتمع : قراءة في تجربة ثلث قرن من التحولات الفكرية و السياسية و التنموية - الشبكة العربية للأبحاث و النشر بيروت / الطبعة الأولى 2010 / ص 52 .

المطلب الأول: في العربية السعودية

تتميّز الدعوة السلفية في السعودية بطابع مميز، مقارنةً بالدول الأخرى، فإن لم يكن هنالك دستور مكتوب للمملكة، فإنّ ذلك يعود للعلاقة الخاصة بين الدين والدولة، وتحديدًا الدعوة السلفية، منذ لحظة ميلاد الدولة الحديثة. في العام 1744، إذ تكوّنت الدولة واكتسبت شرعيتها بمزج حكم محمد بن سعود ودعوة محمد بن عبد الوهاب، وأصبحت الدعوة السلفية - الوهابية مكوّنًا أساسياً من مكوّنات الدولة وشخصيتها السياسية والاجتماعية، وعاملاً مهماً في تطورها ووحدتها السياسية.

الحال لم تختلف مع الميلاد الثاني للدولة في بداية القرن العشرين على يد عبد العزيز بن سعود، إذ استعان بشيوخ الدعوة السلفية لبسط سيطرته وسلطته، ومواجهة خصومه، وتعزيز شرعيته السياسية والدينية، وتكرّست السلفية بوصفها الأيديولوجيا الواقعية للدولة السعودية، فأصبحت المذهب السائد في مختلف شؤون الحياة التعليمية والاجتماعية والثقافية والدينية. تُرك للدعوة السلفية سلطة الهيمنة على المجال الديني والتأثير على الاجتماعي، وتسييره بما يتوافق مع عقائدها ومبادئها ومواقفها الدينية، فيما ساعدت الدعوة السلفية خلال العقود السبعة الأولى من القرن العشرين على تثبيت الشرعية الدينية للدولة، والتخلّي عن "المجال السياسي" لآل سعود، وخضعت ديناميكية الدولة والحكم لمبدأ تقاسم الأدوار السياسية والدينية بين ذرية محمد بن سعود وذرية محمد بن عبد الوهاب وأتباعه.

بالرغم من ذلك التزاوج بين الدولة والدعوة، منذ البداية، إلا أنّ إشكالية العلاقة بقيت مدار سجال وتطوّر وتخضع للتحوّلات السياسية والتاريخية والصراع بين المؤسستين الدولة والدعوة هل تفرض الدولة مفاهيمها وسياساتها على المؤسسة الدينية، وتخضعها وتوظّفها بما تراه مناسباً، أم تسيطر الدعوة على الدولة وتضع شروطها لتسيير المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية، ولعلّ هذا السؤال البنيوي ما يزال مثار جدال وسجال واختلاف بين النخب السياسية والدينية إلى اليوم¹ !

في الوقت نفسه عملت الدولة على توظيف السلفية بما يخدم مصالحها السياسية داخلياً وخارجياً، فاستخدمتها بصورة كبيرة الملك فيصل عند الخلاف بينه وبين جمال عبد الناصر، وشعر بالقلق من خطاب الأخير، وتأثر نخب سياسية وفكرية فيه، إذ عمل على بناء المؤسسة الدينية الرسمية، وتعزيز خطاب الدولة الديني في مواجهة الخطاب الناصري، فأسس إذاعة "صوت الإسلام" ردّاً على إذاعة "صوت العرب"، التي كانت تلعب دوراً كبيراً في تسويق جمال عبد الناصر خارجياً، وفي ترويج خطابه السياسي، وأسس رابطة العالم الإسلامي لتكون عنواناً لتوجهات السياسة الخارجية السعودية، ردّاً على مشاركة ناصر الفعالة في تأسيس "دول عدم الانحياز"².

1 - عبد العزيز الخضر - السعودية سيرة دولة و مجتمع مرجع سابق ص 138 .

2 - عبد العزيز الخضر - السعودية سيرة دولة و مجتمع مرجع سابق ص 139 .

وفي سياق الصراع نفسه، قامت السلطات السعودية بتأسيس جامعات ومعاهد إسلامية تجتذب القيادات الإسلامية الإخوانية التي دخلت في مواجهات دامية، في كل من مصر وسورية والعراق، مع الأنظمة القومية العلمانية، وتطوّرت المؤسسة الدينية الرسمية، وأصبح لها رموزها وشيوخها، الذين ساهموا بصورة أساسية في ترسيم خطوط العلاقة بين الدين والدولة. هذا التداخل يجعل من السلفية في السعودية، أكبر من مجرد تيار ديني، فهي مذهب يتغلغل في تفاصيل الحياة الاجتماعية المختلفة، في المساجد والمعاهد التعليمية والعلمية والدعوة والفتوى، ويمثّل محدداً مهماً في علاقة الدولة بالمجتمع. لكن بالرغم من هذه العلاقة التاريخية الوثيقة لم تسلّم السلفية دوماً بترك المجال السياسي للحكم، فانبثقت في فترات متعدّدة مجموعات وجماعات من داخل الرحم السلفي سعت إلى "توسعة" رقعة نفوذها وسيطرتها داخل الدولة، حتى على المجال السياسي الداخلي والخارجي، وبقيت العلاقة بين الحكام والسلفيين موضعاً للمساومات والمقايضات والتساؤلات¹.

– أولاً: استراتيجيات ترويض الدعوة

لعبت شخصيات دينية دوراً محورياً في تقنين العلاقة بين المؤسسة الدينية الرسمية والدولة، إذ برزت في البداية شخصية محمد بن إبراهيم آل الشيخ (1891-1969)، مفتي السعودية الأسبق، باعتباره أحد أبرز مؤسسي الهيئات والمؤسسات الدينية السعودية المعاصرة. تولّى محمد بن إبراهيم رئاسة الفتوى في المملكة، منذ تأسيس دائرة الافتاء في الخمسينيات، وأسندت إليه رئاسة القضاء، وكان يقوم بتمييز الأحكام التي تحتاج إلى نظرة فيما أحييت إليه من القضايا من ولاية الأمور، وإلى جانب ذلك تولّى رئاسة المعاهد العلمية والكليات منذ إنشائها عام 1950، ووكّلت إليه مهمة الإشراف على مدارس البنات منذ افتتاحها في العام 1959، وكُلف برئاسة الجامعة الإسلامية، منذ تأسيسها في العام 1961، وتولى رئاسة مجلس القضاء، وتولى رئاسة رابطة العالم الإسلامي منذ إنشائها في أواخر الخمسينيات، وإمامة جامع دخنة وخطابة الجامع الكبير².

1- محمد جلال كشك /السعوديون و الحل الإسلامي/المصدر الشرعي للنظام السعودي/الطبعة الثالثة سنة 1982/مركز الدراسات و البحوث الإسلامية ص 140.

2- ستيفان لأكروا/عومرية سلطاني/سلطة الحديث في السلفية المعاصرة: قراءة في تأثير الشيخ محمد ناصر الدين الألباني و مدرسته /سلسلة مرآة/وحدة الدراسات المستقبلية مكتبة الإسكندرية الطبعة الأولى سنة 2011 ص 43 .

أُسِّست هيئة كبار العلماء لتكون مرجعاً دينياً للقضايا العلمية الجدلية، ولمناقشة ما يستجد من أحداث تتطلب موقفاً شرعياً، وبقي الشيخ على رأس المؤسسة الدينية إلى حين وفاته في العام 1969¹.

هذه الممارسات الدينية التي تولّاها محمد بن إبراهيم، تبرز بصورة واضحة الدور المحوري لشخصيته؛ إذ أشرف على الشؤون الإسلامية في داخل الدولة، وخارجها، فيما يتصل بالسعودية، وتأسست في عهده مؤسسة الافتاء وهيئة كبار العلماء والمعاهد العلمية والجامعة الإسلامية، فهو بمثابة الأب المؤسس للمؤسسة الدينية الرسمية المعاصرة، وخلفه في قيادة هذه المؤسسات تلاميذه، ومن أبرزهم عبد العزيز بن باز.

بالرغم من ذلك، بقي الشيخ شخصيةً جدلية بين الدولة والدعوة السلفية، وحُجبت فتاويه ورسائله الأصلية، التي تمّ جمعها لاحقاً في 13 جزءاً، ما يعكس حجم التحوّل الذي سعت إليه الدولة في علاقتها مع المؤسسة الدينية بعد وفاته، من خلال ترويض المؤسسة الدينية وإخضاعها لسلطة الدولة، وهو ما كان واضحاً أنّ ابن إبراهيم يرفضه، ويظهر ذلك من خلال آرائه وفتاويه المختلفة.

خلال أربعين عاماً، تولّى فيها الإشراف على المؤسسات الدينية الرئيسية، سعى محمد بن إبراهيم للتأكيد على الهوية الدينية للدولة، وكان موقفه - في الوقت نفسه - معادياً للتحديث والتغريب على السواء، ما شكّل إخراجاً للسلطة السياسية، إذ أصدر فتاوى ينتقد فيها المراسم الملكية، وأدان ارتداء الزي العسكري، بخاصة السراويل والقبعات، لحرمة التشبه بالكفار، وجاهر بشجب القوانين الوضعية، وانتقد المراسيم والتشريعات الكثيرة التي أصدرها الملك سعود والملك فيصل، بهدف تحديث النظامين القضائي والإداري، ما جعل منه "شخصية غير نمطية نسبياً في المدرسة الوهابية التي مالت إلى ترك مهمة تحديد كيفية ممارسة الشريعة للسلطات السياسية. وهذه الخاصية التي تحلّى بها الشيخ محمد بن إبراهيم .

1- ستيفان لاکروا Stefan Iakarwa - زمن الصحوة مرجع سابق صفحة 122-135 .

تُسرّد عشرات الفتاوي التي تبناها محمد بن إبراهيم، وتتعارض مع سياسات الدولة وتوجهاتها، بخاصة التحديشية والإدارية، ويشير محمد سرور زين العابدين إلى فتوى طريفة للشيخ محمد بن إبراهيم ردّاً على سؤال ورده من الجزائر، فيما كان يجيز الانتحار للشوار، خوفاً من الوقوع في يد الاحتلال الفرنسي، وتقديم معلومات ضد رفاقهم، فأفتى بذلك، وهي فتوى ليست تقليدية ضمن المذهب السلفي السائد حتى اليوم¹.

هذا الإصرار على الاستقلالية لدى الشيخ خلق نزاعاً مع الحكم، وكرّس خلال عهده شيئاً من مساحة خاصة للمؤسسة الدينية الرسمية في مواجهة السلطة، وهو ما يرى الباحثون أنّ المؤسسة افتقدته مع خلفاء محمد بن إبراهيم، وتحديدًا خلال العقود الثلاثة التالية، التي تولّى فيها عبد العزيز بن باز رئاسة هيئة كبار العلماء.

لم يأت عبد العزيز بن باز من خارج رحم المؤسسات الدينية التي تولّى إدارتها والإشراف عليها محمد بن إبراهيم، بل هو أحد تلاميذه، وكان نائبه في تأسيس الجامعة الإسلامية ومن المقربين إليه، لكنّه أخذ خطأً مختلفاً أكثر مرونة وتبعية في التعامل مع السلطات السعودية خلال العقود التالية، وربما يعود ذلك إلى شخصيته التوفيقية، غير الصدامية بطبعها، حتى وصفه أحد الباحثين بأنّه "شخصية غاندية بختم إسلامي".

تولّى العديد من المهمات الدينية، فقد أصبح رئيساً للجامعة الإسلامية بعد وفاة محمد بن إبراهيم، ورئيساً لهيئة كبار العلماء، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ورئيساً للمجمع الفقهي الإسلامي بمكة التابع لرابطة العالم الإسلامي، وصدر أمر ملكي بتعيينه في منصب الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد برتبة وزير² في منتصف التسعينيات.

1 - عبد العزيز بن باز - العقيدة الصحيحة و نواقض الإسلام - بيروت مؤسسة الرسالة 1992 صفحة 28-29 .

2 - عبد العزيز بن باز - مرجع سابق صفحة 31 .

الدور الحقيقي والفاعل لابن باز في قيادة المؤسسات الدينية الرسمية برز بعد وفاة محمد بن إبراهيم وتوليه أغلب مسؤولياته، العلمية والدعوية، وبالرغم أنه في المحطات الحساسة وقف مع السلطة السياسية، سواء في مواجهة شيوخ الصحوة السلفية، كما سيأتي لاحقاً، أو حتى في الاستعانة بقوات أجنبية في مواجهة صدام حسين في حرب الخليج بداية التسعينيات، إلا أنه بقي - أيضاً - شخصيةً جدلية، إذ حافظ على علاقة ودية مع التيارات السلفية المعارضة، محاولاً القيام بدور "أبوي" معها، يامسك العصا من المنتصف فيما بينها وبين الدولة.

تزامن تولي ابن باز للمؤسسات الدينية الرسمية الأهم مع الطفرة النفطية، في السبعينيات والثمانينيات، ومع ازدياد دور المؤسسات السلفية السعودية الدعوية والعلمية والخيرية في مناطق مختلفة من العالم، ومع ازدياد دور الجامعات الإسلامية السعودية، في استقطاب الطلاب الراغبين في دراسة الشريعة، وتوفير منح دراسية لهم، هذا وذاك جعل من عقدي السبعينيات والثمانينيات بمثابة "مرحلة ذهبية" لانتشار الدعوة السلفية، في أنحاء مختلفة من العالم، مما منح قياداتها الدينية، وعلى رأسهم ابن باز وابن عثيمين صيتاً كبيراً في أنحاء العالم، وأعطى لفتاويهم وأرائهم الدينية أهمية خاصة، لما لها من أثر كبير على المتأثرين بالدعوة السلفية وعلى المؤسسات الضخمة والمتعددة التي تمولها السعودية في مختلف أنحاء العالم¹.

حافظ ابن باز على علاقة دافئة وقريبة من مؤسسة الحكم السعودية، بالرغم أنه كان موجوداً في المدينة المنورة حين تأسست نواة "الجماعة السلفية المحتسبة"، التي أفضت فيما بعد إلى حادثة الاستيلاء على الحرم، من "جماعة جهيمان" (1979)، بل توجّهت هذه المجموعة

1- محمد ناصر الدين الألباني /عبد العزيز بن عبد الله بن باز و محمد بن صالح العثيمين /فتنة التكفير /دار الوطن للنشر /الرياض/الطبعة الأولى 1417 هـ ص 34.

في البداية إلى ابن باز نفسه، طلباً للتأييد والدعم لما تقوم به من دور في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما وفره لهم ابن باز، بل وفوض أحد مقربيه الشيخ أبي بكر الجزائري في إرشاد هذه المجموعة، قبل أن يحدث اختلاف معها، وتصطدم بالدولة، ويجري اعتقال أعضاء فيها، وأخيراً وقوع حادثة الحرم الشهيرة، التي شكّلت هزة عنيفة في علاقة الدولة بالدعوة.

بالرغم من تلك الحثيات، ووجود تلاميذ لابن باز نفسه من بين مجموعة جهيمان، إلا أنّ حادثة الحرم المكي لم تؤثر على علاقة ابن باز بمؤسسة الحكم، وقد منحها فتوى جواز اقتحام الحرم المكي وتخليصه من يد جهيمان ومجموعته¹.

التحدّي الثاني، الأكثر أهمية، لابن باز تمثل مع صعود الصحوة الإسلامية، التي تمتعت خلال العقود السابقة برعايته ودعمه الكاملين، وكان يحظى باحترام كبير داخل دوائر الصحوة وشيوخها وتلاميذها، إلا أنّ بروز النزعة النقدية والمعارضة لدى تيار الصحوة في عقد التسعينيات، مع الاختلاف الواضح في موقف شيوخهم عن ابن باز ومعه هيئة كبار العلماء، التي أصبحت واجهة المؤسسة الدينية التقليدية، في قضية دخول القوات الأجنبية إلى الخليج، أسهم في وضع ابن باز في موقف محرج بين الصحوة والدولة، ومع ارتفاع وتيرة النقد وتحوّل الصحوة نحو خطاب أكثر شراسة في مواجهة السياسات الرسمية اضطر ابن باز إلى الانحياز للدولة، واستصدرت السلطات الرسمية من هيئة كبار العلماء فتوى عبّدت الطريق إلى اعتقال قادة الصحوة، كما سيأتي لاحقاً.

في المحصلة اهتزّ الدور الأبوي والرعايائي، الذي حاول ابن باز القيام به تجاه التيارات السلفية عامة، مع عقد التسعينيات، ومع ذلك حافظ ابن باز على دوره في التأكيد على الهوية الدينية للدولة، مع حرصه على الابتعاد عن أي سيناريو للمواجهة مع السلطات الحاكمة، وهي الطريق التي تكرّست لدى المؤسسة الدينية الرسمية، بعد وفاته (في العام 1999)².

1 - عبد العزيز بن باز - العقيدة الصحيحة و نواقض الإسلام - بيروت مؤسسة الرسالة 1992 صفحة 36 .

2 - عبد العزيز بن باز - مرجع سابق صفحة 38 .

يمثل محمد بن صالح العثيمين أحد أقطاب المؤسسة الدينية الرسمية، واقترب اسمه مع ابن باز باعتبارهما رأس المرجعية الدينية خلال العقود الماضية، ومع تأخر انضمامه إلى هيئة كبار العلماء إلى أن العثيمين تمتّع بحضور واسع لدى أغلب أطراف التيارات والمجموعات السلفية، باستثناء الجهاديين، والتزم بالمسار نفسه الذي حافظ عليه ابن باز في العلاقة الدافئة مع الدولة من جهة، والعلاقة الأبوية بالتيارات السلفية من جهة أخرى، بضاف إلى ذلك الدور التعليمي والدعوي الكبير الذي منحه ابن العثيمين من وقته وجهده وعمره، بالإضافة إلى مسؤولية الفتوى للسائلين من الخارج والداخل على السواء، نظراً للشهرة التي حازها خلال السنوات الأخيرة من عمره، قبل أن توافيه المنية في العام 1999، في الوقت نفسه الذي توفي فيه رفيقه ابن باز¹.

عُهدت بعد هذين الاثنيين إلى عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ (أحد أحفاد محمد بن عبد الوهاب) رئاسة هيئة كبار العلماء وموقع الإفتاء العام في المملكة، وبالرغم من مرور قرابة 13 عاماً على توليه هذا الموقع، وبالرغم - كذلك - أنه سار على درب ابن باز وابن عثيمين، إلا أنه لم ينل المكانة الدينية والعلمية التي حصل عليها أولئك الاثنيين، وتقلّصت في وقته أهمية هيئة كبار العلماء ودورها بالتزامن مع انفجار أحداث 11 سبتمبر وما جرّته من هجوم إعلامي وثقافي وسياسي غربي كبير وواضح على السلفية بالعموم، وإقرانها بالإرهاب العالمي، وبرزت دعوات متعددة في أوساط غربية تطالب بالإصلاح التعليمي في المملكة، ثم صعود تيار السلفية الجهادية ونشاط القاعدة خلال الأعوام 2003-2005²، وتبدّي عجز المؤسسة الدينية الرسمية عن مواجهة الحملة الغربية والقدرة على إقناع الشباب السلفي الجهادي في الداخل على التخلي عن السلاح وتغيير قناعاته، وهي المهمة التي أداها بصورة كبيرة شيوخ الصحوة ودعاتها بعد أن خرجوا من السجون!

1- محمد صالح محمد سليمانني : إختلاف السلف في التفسير بين التنظير و التطبيق / دار ابن الجوزي 1431 هـ ص 40 .

2- صالح بن فوزان الفوزان - حقيقة المنهج السلفي ص 42 .

ثمة علماء آخرون قاموا بدورٍ بارزٍ في مسار المؤسسة الدينية الرسمية والمؤسسات التعليمية والقضائية، مثل صالح بن فوزان، ولعبد الله التركي، وعبد الله بن جبرين وعبد المحسن عبيكان وصالح آل الشيخ، وغيرهم.

- ثانياً: الصحوة.. التزاوج بين الأفكار الإخوانية والسلفية :

ظهر ما يسمى بتيار الصحوة داخل الوسط السلفي بصورة واضحة وبلغ ذروته في مرحلة التسعينيات، قبل أن يدخل في مواجهة سياسية مع السلطات السعودية، ويهزّ أسس العلاقة المتينة بين الدولة والدعوة، التي بقيت قوية وعميقة، ولم تستطع أحداث مثل اقتحام الحرم أن تهزها أو تخلل أركانها¹.

مع ذلك، فإن صحوة التسعينيات تمثل فقط رأس جبل الجليد، لحقيقة هذا التيار الواسع والعريض داخل السلفية السعودية، إذ تعود جذوره إلى العقود السابقة، منذ الستينيات، ثم أخذ بالنمو خلال فترتي السبعينيات والثمانينيات، قبل أن يبلغ ذروته لاحقاً. يربط باحثون ومؤرخون تشكّل تيار الصحوة مع استقطاب السعودية لمجموعة بارزة من علماء ومفكرين إسلاميين من جماعة الإخوان في كل من مصر وسورية، في الستينيات والسبعينيات، للتدريس، خلال مرحلة المواجهة التي خاضتها الجماعة مع الأنظمة القومية في هذه البلاد. ساهم الوافدون الجدد في بناء المؤسسات التعليمية السعودية الجديدة، وفي وضع المناهج التعليمية والتربوية، وأثروا بصورة واسعة على أجيال كاملة من الشباب الإسلامي في السعودية، في المدارس والجامعات والمعاهد العلمية، وحدثت خلال هذه المرحلة عملية التزاوج - بين العقيدة والأفكار السلفية والحركية الإخوانية - ما أنجب فكر الصحوة في السعودية.

1- روبرت ليسبي المملكة من داخل السعودية الحديث - مركز المسبار للدراسات و البحوث دبي الطبعة السادسة 2012 صفحة 23-26.

2- ستيفان لاکروا S.Lakarwa - مرجع سابق صفحة 141 .

بإمعان النظر في تلك المرحلة، سنجد أسماء لامعة من جماعة الإخوان قاموا بالتدريس في الجامعات والمدارس السعودية؛ ففي الجامعة الإسلامية (التي تأسست في بداية عقد الستينيات) نجد كلاً من محمد المجذوب (من سوريا) وعلي جريشه (من مصر)، وفي جامعة أم القرى (تأسست في مكة في العام 1981، وكانت سابقاً فرعاً من جامعة الملك عبد العزيز في جدة)، كان حضور الإخوان ملحوظاً، مثل محمد المبارك، الذي ترأس كلية الشريعة عدة أعوام، وعلي الطنطاوي، وعبد الرحمن حبنكة، ومحمد المبارك، ومحمد قطب (شقيق سيد قطب)، وسيد سابق (مؤلف كتاب فقه السنة)، ومحمد الغزالي، ومحمد أمين المصري¹. وفي جامعة الملك عبد العزيز في جدة ترك عبد الله عزام تأثيراً ملحوظاً عندما درّس فصلاً في جامعة الملك عبد العزيز في سنة 1981، وفي جامعة الإمام (التي تأسست في الرياض سنة 1974) سنجد أسماء مثل مناع القطان (من إخوان مصر - الممثل الأول للإخوان في المملكة)، ومحمد الراوي وعبد الفتاح أبو غدة ومحمد أبو الفتح البيانوني. أما في المدارس والمعاهد العلمية المنتشرة في عقدي السبعينات والستينيات، فلدينا كل من محمد سرور بن نايف زين العابدين، ورفيقه محمد العبدو والقيادي الإخواني المعروف (من سوريا) سعيد حوى، ومرّ على المعاهد العلمية السعودية شخصيات من طراز الشيخ عمر بن عبد الرحمن، إذ درّس في أحد المعاهد العلمية السعودية في نهاية السبعينات، قبل أن يبرز اسمه كأحد منظري الفكر الجهادي في مصر والعالم العربي. من الصعوبة المجادلة بأنّ هذا العدد الكبير من القيادات الإخوانية لم يخلق مناخاً جديداً في البيئة العلمية والتعليمية في الجامعات والمعاهد، بخاصة أنّ أغلب الأسماء التي استعرضنا أبرزها معروفة بإنتاجها الفكري والفقهية والعلمي، ولعلّ التأثير كان متبادلاً فحدث التمازج بين الفكر الإخواني والعقائد السلفية؛ فنمت جماعات على فكر جماعة الإخوان المسلمين مرتبطة بها تنظيمياً، مع حفاظ أبناء هذه الجماعات على عقائدهم وأفكارهم السلفية، بينما بقيت مجموعات من السلفيين خارج مجال الإخوان، لكنها اقتربت في تصورها للدعوة والعلاقة مع الدولة والسياسية والمجتمع من أفكار الإخوان الحركية.

1 - محمد قطب - الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي - الشبكة العربية للأبحاث و النشر بيروت الطبعة الأولى سنة 2010 صفحة 190-193 .

بالرغم من نمو الإخوان في المجتمع السعودي، خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات، إلا أنّ الصعود الأبرز كان للتيار السلفي الآخر، الذي ترعرع خارج محاضن الإخوان، لكنّه أعاد قراءة السلفية في ضوء الفكر الإخواني الوارد، بل وتأثر بمفكرين وناشطين إسلاميين بارزين، من الخارجيين من رحم الإخوان، من الخط القريب من المدرسة القطبية، وسنجد هنا بصمات خاصة لكلّ من محمد سرور زين العابدين ومحمد قطب، وهما وإن كانت جذورهما إخوانية إلا أنّهما قاما بتطوير أفكارهما لتكون أكثر قبولاً في الأوساط السلفية، بصورة خاصة في الجانب العقائدي منها.

محمد سرور بن نايف زين العابدين كان أحد الإخوان الناشطين في سوريا، في مرحلة الخمسينيات، اقترب من التيار القطبي في الجماعة (وبدأ يجاهر بأفكار نقدية لها)، وبرزت منذ تلك المرحلة ميوله السلفية، في مواجهة الميول الاحتوائية والبراغماتية للإخوان، غادر سوريا إلى السعودية في العام 1965، وهناك اشتغل في تدريس الرياضيات والدين في حائل والبريدة (ليدرس على يده أحد أبرز شيوخ الصحوة (لاحقاً) - سلمان العودة)، ثم عمل أخيراً في المنطقة الشرقية، قبل أن تأمره السلطات السعودية في عام 1973، بمغادرة البلاد، متوجّهاً إلى الكويت، لفترة محدودة، ثم ليقم في لندن، ويؤسس نشاطه الجديد من هناك. خلال وجوده في السعودية، ترك سرور جماعة الإخوان، فيما يختلف الباحثون فيما إذا كان أسس جماعته الخاصة في القصيم (حيث كان يقيم) أم أنّ دوره اقتصر على التأثير الفكري والسياسي، من دون التنظيمي، إذ يشير الباحث الفرنسي ستيفان لأكروا إلى أنّه أسس جماعته، لكنه بقي الأب الروحي لها، فيما تولى الأمور التنظيمية شخص اسمه فلاح العطري، وكان ينظر للجماعة التي أسسها في البداية باعتبارها جماعة إخوانية، قبل أن تبرز الفروقات بينها وبين الجماعات الإخوانية الأخرى، بتأكيد أبنائها على أهمية الجانب العقائدي والعلمي الشرعي في الدعوة¹.

1 - مفيد الزبيدي - التيارات السياسية و الفكرية في الخليج العربي منتدى المعارف الطبعة الأولى بيروت 2012 صفحة 161 .

بالرغم من خروج محمد سرور من السعودية إلا أنّ تلاميذه المتأثرين به تزايدوا والأفكار الجديدة التي بدأ يطرحها داخل الأوساط السلفية وصلت مدى واسعاً، وأخذ خصومهم يطلقون عليهم وصف "السروريين"، واشتهروا بالجمع بين السلفية في جانبها العقائدي والعلمي من جهة، والحركية الإخوانية، والاهتمام بالشأن السياسي والحديث فيه، على خلاف التوجه العام لدى المؤسسة التقليدية السلفية، التي قبلت بتقاسم الأدوار بين المجالين الديني والسياسي.

لم يتوقف نشاط محمد سرور في لندن، وبقي تأثيره ملحوظاً على أوساط السلفيين في السعودية، بل وفي خارجها، وأسس في الثمانينيات المنتدى الإسلامي، ثم أصدر مجلة السنّة، التي أخذت صيتاً كبيراً لدى الشباب السلفي، بخاصة في مرحلة التسعينيات، بالرغم من منعها في أغلب الدول العربية¹.

توسّع خصوم الأفكار التي بثّها محمد سرور وأصبحوا يطلقون لقب "سروري" على كل سلفي يجدونه مهتماً بالسياسة، ويقرأ الصحف والمجلات، ويتحدث بنزعة نقدية للأوضاع السياسية القائمة، وهو توصيف بالضرورة غير صحيح، إذ لم يكن محمد سرور وحده من خطّ هذا المسار داخل السلفية، أو كان له تأثير في بروز الصحوة والاهتمامات الفكرية والحركية لدى الأجيال السلفية الصاعدة، منذ بداية الثمانينيات.

الشخصية الثانية، التي كان لها تأثير في أوساط السلفيين، هو محمد قطب، شقيق الشهيد سيد قطب، الذي عاش في كنف أخيه سيد، فكراً وروحياً، وتعرّض للاعتقال والتعذيب، كأخيه، إلى حين الإفراج عنه في عهد الرئيس المصري محمد أنور السادات 1971 بعد ستة أعوام من السجن، ثم غادر إلى السعودية في العام نفسه، ليعمل في كلية الشريعة في مكة المكرمة، التي أصبحت لاحقاً جامعة أم القرى .

يعتبر محمد قطب امتداداً لفكر سيد قطب، لكن بـ"طبعة سلفية"، إذ حافظ على القضية المركزية في فكر شقيقه "الحاكمية الإلهية"، مع العمل على الاهتمام بالجانب العقائدي-

1- سيد الدين الأطاسي- صعوبات تحديد الدين: في أبعاد الدين الاجتماعية -بيروت -الدار العربية للكتاب سنة 1985 ص 80.

2- محمد عمارة /تيارات الفكر الإسلامي /دار الشروق -الطبعة الثانية 1997 القاهرة ص 85.

السلفي، واعتبر التضاد بين الحاكمة والجاهلية مماثل للتضاد بين التوحيد والشرك. النسخة السلفية القطبية اقتضت أيضاً من محمد قطب العودة إلى مؤلفات سيد نفسه وتنقيحها مما يتصادم مع الأفكار الوهابية، وتوضيحات لما يمثل المحطة الأخيرة من فكر سيد، وتحديدًا مع تفسيره الكبير "في ظلال القرآن"، وهو ما أصبح يطلق عليه بـ "القطبية الجديدة"¹. تولّى محمد قطب الإشراف على قسم المذاهب الفكرية المعاصرة، الذي تم تأسيسه في جامعة أم القرى، وأشرف على أحد أبرز شيوخ الصحوة (لاحقاً) سفر الحوالي، وتلمذ على يديه عدد كبير من أبناء الصحوة، من بينهم محمد بن سعيد القحطاني، الذي ألف بدوره كتاب "الولاء والبراء في الإسلام"، فأصبح لاحقاً مرجعاً مهماً لدى التيار الصحوي. بالرغم من ذلك، فإن أفكار محمد قطب تنزع إلى التمهل وتركز على الجانب التربوي والعلمي، تجنباً للصدام والمواجهة مع الأنظمة قبل أن تنضج الصحوة وتكتسب قدرة على الصمود، وهو ما دفع به إلى التأكيد على أهمية بناء القاعدة المؤمنة، وعلى سياسات "النفس الطويل" في العمل الإسلامي، وهي الاستراتيجية التي يبدو أن الصحوة لم تستفد منها كثيراً، إذ دخلت في صدام مبكر مع النظام في منتصف التسعينيات².

تيار الصحوة لم يأت - إذن - من فراغ، إذ جاء عبر بيئة خصبة من الأفكار السلفية والإخوانية في الجامعات والمعاهد العلمية والمعسكرات الشبابية، التي انتشرت في الثمانينيات، وبدأ شيوخه بالبروز في الثمانينيات، بصورة خاصة كل من سفر الحوالي وسلمان العودة ود. ناصر العمر، الذين شكّلوا رموزاً لهذا الاتجاه الصاعد في المشهد السياسي السعودي. الشخصية المحورية الأخرى في الصحوة، هو سلمان العودة، بدأ اسمه يلعب مبعراً من خلال محاضراته ودروسه، وقدرته على الجمع بين الثقافة المعاصرة والعلم الشرعي، وخصّص في الثمانينيات محاضرات للرد على كتاب الشيخ محمد الغزالي "السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث"، وظهرت ردود العودة لاحقاً في كتاب "حوار هاديء مع الغزالي"، ثم بدأ اسمه بالصعود وأتباعه بالازدياد.

1 - محمد قطب - الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي - الشبكة العربية للأبحاث و النشر بيروت الطبعة الأولى سنة 2010 صفحة 194-196 .

2 - محمد قطب - مرجع سابق صفحة 197 .

وفي عقد الثمانينيات تركّز خطاب الصحوة على الحفاظ على هوية الدولة الدينية، والرد على الاتجاهات التغريبية والعلمانية، والدعوة إلى الأخلاق، والتأكيد على أهمية مفهوم الحاكمية الإلهية وتطبيق الشريعة في مواجهة التيارات الإسلامية، التي كانت تقلل من أهمية ذلك، ولا تحكم بالكفر على "الحاكم بغير ما أنزل الله"، وهي قضية تحولت لاحقاً إلى مسألة جدلية وخلافية، بخاصة مع أتباع الشيخ ناصر الألباني، الذي اشترط في تكفير الحاكم أن يكون مؤمناً بعدم وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية، وهو ما اختلف عن طرح الصحوة الإسلامية، الذي جاء ليعتبر قضية الحاكمية مسألة مركزية لديه وفي مواقفه السياسية. البروز الحقيقي على السطح والانتقال من الخطاب المحلي على مستوى المحافظات والمناطق المختلفة إلى الخطاب الوطني العام، بل والعالمي جاء عبر أحداث الخليج، مع اجتياح جيش صدام حسين للكويت، وإصدار هيئة كبار العلماء لفتوى تجيز الاستعانة بالقوات الأميركية لحماية السعودية وتحرير الكويت، ما أثار انقساماً كبيراً للمرة الأولى بين شيوخ الصحوة الصاعدين وقادة المؤسسة الدينية الرسمية¹.

تولّى الرد على فتوى هيئة كبار العلماء سفر الحوالي عبر مذكرته "رفع الغمة عن علماء الأمة"، التي وجهها لكبار العلماء، وطبعت فيما بعد في كتاب "وعد كسنجر والأهداف الأميركية في الخليج"، واستعرض فيها ما اعتبره مخططات غربية وأميركية للسيطرة على منابع النفط، ومما ساهم في صعود اسم الحوالي وشهرته تركيز الإعلام الغربي عليه في تلك الفترة، بوصفه تحدياً حقيقياً لسلطة الدولة والعلماء التقليديين.

في مراحل لاحقة، طوّر شيوخ الصحوة خطابهم نحو المطالبة بالإصلاحات السياسية والاقتصادية والإعلامية والتعليمية، وكانت هذه المطالب خليطاً من قضايا الحريات العامة وحقوق الإنسان، وإجراء انتخابات الشورى، وإصلاحات إدارية من جهة والتشديد على ضرورة الالتزام بأحكام الإسلام وتعاليمه في مناحي الحياة كافة من جهة أخرى.

وساهم الشريط الإسلامي بصورة فاعلة ومؤثرة بانتشار خطاب الصحوة وبشهرة شيوخها، إذ كان يوزّع من بعض أشرطةهم عشرات الآلاف من النسخ، ويتم تداول خطاباتهم ومحاضراتهم

داخل السعودية وخارجها، مما وسّع دائرة تأثيرهم، وعزّز من جمهور المريدين لمحاضراتهم، فوصل الرقم في بعضها إلى آلاف الحضور.

واجهت السلطات تصاعد النبرة المعارضة في خطاب شيوخ الصحوة بمنعهم من إلقاء الخطب والدروس، ثم تطورت الأمور (في العام 1994) إلى اعتقال كل من د. سفر الحوالي وسلمان العودة وناصر العمر، بعد استصدار فتوى من هيئة كبار العلماء ضد ما يتبنونه، وفي حين تم اعتقال الحوالي والعمر بطريقة سهلة، كادت محاولات اعتقال العودة أن تتحول إلى مواجهات مع مؤيديه وأتباعه، بعد أن رفضوا اعتقاله، قبل أن تغافله قوات الأمن وتعتقله في لحظات الفجر².

خلال فترة اعتقال الشيوخ ما بين (1994- نهاية العام 1999) حدثت حالة كمون في جمهور الصحوة وانشطار باتجاهات مختلفة، فبدأ صوت السلفية الجهادية بالصعود، بصورة خاصة مع انتقال أسامة بن لادن إلى أفغانستان، وتأسيس الإمارة الثانية لطلبان، ثم الإعلان عن الجبهة العالمية لقتال اليهود والصليبيين، وفي الوقت نفسه اتجهت مجموعة أخرى من الشباب إلى الأفكار التنويرية والإصلاحية بصورة أكبر، فيما تراجع بصورة ملحوظة نشاط تيار الصحوة في المساجد والمحافل العلمية والتربوية، بسبب الضغوط الأمنية. المفاجأة تمثّلت في مرحلة ما بعد خروج الحوالي والعودة؛ إذ بدت ملامح تغير على خطابهما الفكري والسياسي، ونزوع إلى التهذئة مع السلطات السعودية، مع بروز ما يسمى بالسلفية الجهادية وصعود القاعدة في السعودية، بخاصة بعد أحداث 11 سبتمبر، فتولّى كل من الحوالي والعودة نقد القاعدة وخطابها وعملياتها، وقاما مع آخرين بتوزيع رسالة عنوانها " على أي أساس نتعايش؟" في الردّ على رسالة المثقفين الأميركيين بعد الأحداث بعنوان " من أجل ماذا نحارب؟! "

1 - عبد العزيز الخضر السعودية سيرة دولة و مجتمع مرجع سابق صفحة 153 .

2 - ستيفان لاکروا S.Lakarwa مرجع سابق صفحة 164 .

اشتغل الحوالي والعودة والعمر بعد خروجهم على الفضاء الالكتروني الجديد، إذ أسسوا مواقع الكترونية لهم، كان النجاح الأكبر فيها للعودة عبر مؤسسته "الإسلام اليوم"، التي أصبحت موقعاً الكترونياً مشهوراً، وانتقل نشاط العودة إلى الفضائيات الإسلامية وغير الإسلامية، إلى أن تم إيقاف برنامجه على فضائية في العام 2011، لموقفه من تأييد ثورات الربيع العربي، في مصر وتونس، بخلاف موقف الحكومة السعودية حينها¹.

في الخلاصة؛ شكّلت الصحوة في مرحلة التسعينيات نقطة تحول في علاقة الدولة بالدعوة، عبر صعود خطاب سلفي مغاير للتقليدي، أكثر استقلالية ونقدية تجاه السياسات الرسمية، مما خلق شخراً بين المجالين الديني والسياسي من جهة، وأعاد طرح التساؤلات في محدّدات العلاقة ومستقبلها من جهة أخرى، وهي التساؤلات التي تعزّزت مع صعود السلفية الجهادية وصعود القاعدة في السعودية، وقبل ذلك الحدث الجلل (تفجيرات 11 سبتمبر) الذي كان أغلب مرتكبيه من الشباب السلفي السعودي.

– ثالثاً : الجامعة: طاعة ولي الأمر من أصول العقيدة

بالرغم من قصر المدّة التي قضاها محمد ناصر الدين الألباني في السعودية (1961-1963) مدرّساً في الجامعة الإسلامية، إلا أنّ تأثيره كان كبيراً على الأوساط السلفية هناك وعلى إثارة زوينة من الخلافات الفقهية والفكرية مع أساتذة آخرين ضمن المدرسة السلفية نفسها، واستمر تأثير الألباني حتى بعد خروجه من السعودية عبر مؤلفاته واهتمامه الخاص بالحديث النبوي، ومواقفه الفقهية والفكرية والعلمية، التي وجدت لها صدى واسعاً في السعودية².

الاهتمام الأكبر الذي ولّده الألباني في البدايات تمثّل بتحفيز الطلاب والأجيال الجديدة على دراسة أسانيد الأحاديث النبوية وتنقيح العلوم الشرعية من الأحاديث الضعيفة، قبل أن يطور الرجل مواقفه الفكرية والسياسية بالإعلان عن مقارنته التي تقلب الأولويات في العمل

1 - روبرت ليسبي - تاريخ السعودية الحديث - مرجع سابق صفحة 55 .

2 - مجموعة من الباحثين - السلفية الجامية - مركز المسبار للدراسات و البحوث دبي الطبعة الأولى 2012 صفحة 168 .

الإسلامي بمنح الاهتمام والأفضلية لموضوع تصفية العلوم الشرعية مما يعتبر بدعاً وضلالات مدخلات عليها والدعوة إلى هذا الفهم الصحيح والتربية عليه، وهي المقاربة التي يطلق عليها "التصفية والتربية".

وضع الألباني خلال تواجده في السعودية حجر الأساس لإحياء مشروع "أهل الحديث"، لدى أساتذة وطلاب سعوديين، ساروا على دربه في الجامعة الإسلامية، التي درّس فيها، بالتركيز على العلوم الشرعية واعتبار العمل السياسي إهداراً للجهود والوقت، وتعزّز هذا التيار مع استقرار الألباني في الأردن مع بداية الثمانينيات، وانتشار أفكاره وتلاميذه، الذين اتخذوا مع مجموعة في السعودية خطأً أكثر تطرفاً وتشدداً من الألباني نفسه تجاه العمل السياسي والحزبي، بتحريمه واعتباره بدعاً، والدخول في مواجهات فكرية مع الأحزاب الإسلامية الأخرى، تحت بند "الجرح والتعديل" (الذي استدرجوه من علوم الحديث إلى تقييم جهود العمل الإسلامي)¹.

الشخصية المحورية الرئيسة التي تصدّرت هذا التيار في السعودية هو محمد بن آمان الجامي (الجبشي الأصل)، الذي عمل مدرّساً في الجامعة الإسلامية وبرز اسمه لدى المهتمين في حرب الخليج، إذ تصدّى مع زملائه وتلاميذه من المدرسة الفكرية نفسها لخطاب الصحوة، وبدأوا يكرّسون جزءاً كبيراً من خطابهم للرد على سفر الحوالي وسلمان العودة، واتهامهم بالسرورية والقطبية والخروج على الحاكم، والخروج بالسلفية عن معالمها الأساسية نحو العمل الحزبي والسياسي والمعارضة.

* تعداد اتجاهات السلفية في الوسط السعودي :

– الأول: المؤسسة الدينية الرسمية: التي تراجع دورها كثيراً بعد وفاة كل من ابن باز وابن عثيمين، وتتلقى الهجمات النقدية التي تطالب بالتححرر الاجتماعي وتقليص قبضة الدين على الحريات الفردية من قبل التيارات الليبرالية والعلمانية من جهة، وتعاني من الانتقاد الدائم لها بالجمود وعدم القدرة على تطوير أفكار وآليات تتناسب مع التحولات الجارية من قبل تيار الصحوة.

– الثاني: الصحوة : وتمثل تياراً سلفياً كبيراً اليوم، لكنه مشتت، غير واضح المعالم السياسية، بعد خروج شيوخه من السجن، ولجوئهم إلى مقاربة مهادنة مع السلطات، وأكثر نعومة في التعبير عن مواقفهم السياسية، وبرز اختلافات على السطح بين شيوخه، إذ يذهب العوده نحو قدر أكبر من المرونة والتصالح مع الشيعة والفتاوى الفقهية، وتطورات الربيع العربي والموقف من الديمقراطية والتعددية السياسية، وحقوق الأقليات، فيما يبدو كل من ناصر العمر والحوالي أكثر محافظة وتشدداً².

– الثالث: الجاميون: وهو تيار له شيوخه ومريدوه، لكنه نخبوي لا يتمتع بحضور اجتماعي واسع، كما هي حال تيار الصحوة، ويقتصر دورهم الأساسي في المشهد السلفي على توجيه النقد للجهاديين والإخوان، وبصورة خاصة لتيار الصحوة، وقد اتخذ الجاميون موقفاً عدائياً وسلبياً حاداً من تحول السلفيين تجاه العمل الحزبي والسياسي في كل من مصر واليمن، معتبرين ذلك إخلالاً بثوابت العمل السلفي!

المطلب الثاني : في الكويت

بالرغم من حضور الفكر السلفي في الكويت منذ بدايات القرن العشرين، عبر مجموعة من الشخصيات السلفية، وتأثير الدعوة السلفية الوهابية في السعودية، إلا أن تاريخ السلفية بوصفها جماعة وتياراً فكرياً في المشهد الكويتي ارتبط بقدوم عبد الرحمن عبد الخالق (مصري الأصل) من السعودية في العام 1966، إذ بدأت منذ تلك اللحظة جهود نشر السلفية وبناء نواتها الحركية، وكان الدور البارز لكل من عبد الرحمن عبد الخالق والشقيقين عمر الأشقر ومحمد الأشقر (من الأردن). وهو الأمر الذي أتى أكمله الأولى في العام 1974، عبر تأسيس الجماعة السلفية.

دخلت الجماعة السلفية على خط المشهد الثقافي والإعلامي الكويتي عبر مشاركة قادتها في تحرير ملحق الصفحات الدينية في صحيفة الوطن الكويتية، فيما بدأت الجماعة بالانتشار عبر عمل منظم لكنه غير معلن، كباقي الأحزاب والقوى السياسية، إلى أن قامت بتأسيس

1- محمد أبو رمان و حسن أبو هنية السلفية المحافظة – عمان 2010 صفحة 75 .

2- محمد أبو رمان و حسن أبو هنية مرجع سابق صفحة 95 .

جمعية إحياء التراث الإسلامي في العام 1981، ثم المشاركة في الانتخابات النيابية في العام نفسه عبر مرشحين اثنين.

مع أنّ الجمعية حافظت في أهدافها على الالتزام بالدعوة إلى الأفكار السلفية والعمل الخيري، إلا أنّ هذا العمل التنظيمي والجماعي - بحد ذاته - شكّل قفزة كبيرة في الخطاب السلفي عموماً، الذي كان يخضع للتأثير السعودي، ويقف موقفاً سلبياً من العمل الجماعي والسياسي والحزبي، مما خلق جدلاً وحواراً داخل الجمعية نفسها وفي الأوساط السلفية الكويتية حول مشروعية العمل الجماعي والسياسي، فضلاً عن ولوج التجربة النيابية¹. الدور البارز في التأسيس الفكري لهذه الحالة السلفية الجديدة قام به عبد الرحمن عبد الخالق، عبر كتاباته المختلفة وأراءه التي ذهب فيها إلى التأكيد على أهمية التكامل في العمل الدعوي، ورفض أن يكون العمل السياسي أمراً ثانوياً أو مضيعة للوقت، كما هو سائد في الوسط السلفي السعودي.

في كتابه "المسلمون والعمل السياسي"؛ يخالف عبد الخالق الفتاوى والمواقف السلفية عموماً عندما يؤكد على ضرورة الدخول في مضمار العمل السياسي وتشكيل أحزاب سياسية وجمعيات وتبني الوسائل الجديدة في التغيير بوصفها "مصالح مرسلّة"، لا يجوز الاستغناء عنها، وضرورة الاستفادة من هامش الديمقراطية في الدول التي تسمح بذلك، حتى لو لم يكن هنالك "ضمانات" باحترام نتائج صناديق الاقتراع، طالما أنّ الإسلاميين لا يمتلكون بديلاً عن ذلك².

وبالرغم من أنّ عبد الخالق شقّ مبكراً الطريق إلى العمل السياسي داخل البيت السلفي، وساهم في خوض السلفيين هناك منذ الثمانينات لغمار التجربة الجماعية، بعيداً عن مقولات الطاعة لولي الأمر أو عدم الدخول في اللعبة السياسية، إلاّ أنّه في الوقت نفسه وقف ضد مبدأ

1 - خليل علي حيدر - الجماعة السلفية في الكويت - ماضيها و حاضرها - مركز المسبار للدراسات و البحوث دبي الطبعة الثانية 2011 صفحة 254-256 .

2 - خليل علي حيدر -مرجع سابق صفحة 258 .

الخروج على الحاكم، الذي حكم أيديولوجيا السلفية الجهادية عموماً، إذ كتب عبد الخالق ضد استخدام السلاح والعنف، مطالباً بالالتزام بالخط السلمي في الدعوة الإسلامية. مع ذلك كله نجد حرصاً لديه على تجنب سيناريو المواجهة السياسية والصدام مع الحكومات، ونجد في كتابه "فصول في السياسة الشرعية" تأكيداً على رفض العمل المسلح وتغيير المنكر باليد، إذ يشدد على ضرورة الالتزام بمبدأ "السلمية" في الدعوة .

هذه الأفكار حملت في طياتها الصيغة الجديدة للسلفية المعاصرة، وتمثل فيما أصبح يعرف لاحقاً بـ"السلفية الحركية" أو الإصلاحية، وهي بخلاف السلفية التقليدية تقوم على ثلاث دعائم أساسية؛ الأولى الاستقلالية عن الحكام، وتسويغ مشروعية المعارضة السلمية للحكومات الثانية العمل الجماعي والتنظيمي، الثالثة مشروعية العمل السياسي والبرلماني ضمن ثوابت الدعوة السلفية (القبول بالديمقراطية بوصفها منبراً لتبليغ الدعوة الإسلامية وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية)¹ .

الخطاب السلفي المنبثق من رحم التجربة السلفية الكويتية لم يكن بدعاً تماماً، إذ تزامن مع بروز المقاربة المتأثرة بمحمد سرور بن نايف زين العابدين في السعودية، التي تجمع بين الدعوة السلفية من جهة والأفكار الحركية من جهة أخرى. وبالرغم من التقارب البادي بين ما يطرحه محمد سرور وخطاب عبد الخالق إلا أن اختلافاً جوهرياً ظهر بينهما في نزوع الأخير إلى جانب أقل صدامية وصلابة من الحكومات، والموقف منها، وألين في التعامل مع جماعة الإخوان المسلمين - التي كان سروراً عضواً فيها وخرج منها-، وأخيراً في جدوى العمل البرلماني والسياسي، إذ كان محمد سرور أكثر تأثراً بسيد قطب في منهج العمل السياسي، ولهذا ربما يرى البعض أن عبد الخالق نجح في التأسيس للعمل السلفي في الكويت، بينما لم يلبث سرور فيها إلى فترة قصيرة، بعد أن أمرته السلطات السعودية بالخروج، ثم استقر في لندن ليستمر هناك بنشر أفكاره حول العمل الإسلامي، والسلفي على وجه التحديد. في العام 1989 أصدرت جمعية "إحياء التراث" مجلة الفرقان، لتكون المنبر الإعلامي الرئيس في التعبير عن خطابها الفكري في المشهد الكويتي، وكرّست المجلة الاهتمام الأكبر من صفحاتها لتقديم مواقف التيار السلفي من الأحداث المحلية والإقليمية والعالمية، ونشر

الفكر السلفي والدفاع عن المشروع الإسلامي في مواجهة الأفكار العلمانية والسياسية الأخرى، والرد على خصوم التيار والجمعية.

* - ما بعد حرب الخليج: حقبة الانشطارات السلفية:

شارك السلفيون مع الإخوان المسلمين في مواجهة الاجتياح العراقي للكويت، واستمر العمل السلفي خلال تلك المرحلة في النشاط والمقاومة ورفض الاجتياح، ونشطوا في تأسيس الخلايا، مما منحهم حضوراً بارزاً في المرحلة التالية في التسعينيات². مثلت الحركة الجديدة تطوراً جديداً في مسار السلفية الكويتية نحو بلورة مطالب الإصلاح السياسي، ومن خطاب المعارضة، وأقرب إلى مسار الصحوة السعودية (سفر الحوالي وسلمان العوده وغيرهم)، في النزعة النقدية تجاه الفتاوى السلفية التقليدية وطابعها المحافظ تجاه الحكام والحكومات، والتي استمرت جمعية التراث الإسلامي والتجمع السلفي على الالتزام بها.

من أبرز مؤسسي الحركة الجديدة؛ د. حامد العلي (تولّى أمانتها العامة 1996-2000) ود. حاكم المطيري (2000-2005)، وعبد الرزاق الشايجي (المتحدث السابق باسمها)، وتركبي الظفيري وبدر الشبيب، ود. ساجد العبدلي، فيما يعد النائب وليد الطبطبائي مقرباً منها.

1 - خليل علي حيدر - مرجع سابق صفحة 260-261 .

2 - مفيد الزبيدي - مرجع سابق صفحة 113 .

بالرغم أن الحركة شاركت في انتخابات 1999، و 2003، ونافست بقوة التجمع السلفي، إلا أنه لم يكتب لها التماسك والصعود، إذ شهدت اختلافات بين أعضائها أدت إلى استقالة أعضاء بارزين فيها، قبل أن يعلن أمينها العام تركي الظفيري في العام 2006 عن تغيير اسمها إلى الحركة السلفية، وحذف كلمة "العلمية" منها¹.

المطلب الثالث : في البحرين

ثمة عاملان بنيويان متداخلان، يؤثران بعمق في فهم تطور الدعوة السلفية في البحرين وأبعاد دورها الاجتماعي الأول هو المسألة الطائفية، وانقسام المجتمع هناك ما بين السنة والشيعة، والثاني هو العامل الخارجي، وبصورة كبيرة، كل من السعودية - التي تدعم الحكم السني هناك - وإيران - التي تدعم الشيعة -.

في إطار هذه المعادلة، السوسيوإقليمية، تهيمن المسألة الطائفية وتحظى بالأولوية لدى الأطراف المختلفين، فبالنسبة للقوى السنية البحرينية، مهما كان الاختلاف مع نظام الحكم، لا بد من الحفاظ عليه، لأن ذلك حماية لحكم السنة جمعياً، ولـ"عروبة" البحرين، ويأخذ هذا المنطق، بالضرورة، أبعاداً دينية وسياسية واجتماعية. وعلى الطرف الآخر، بالنسبة للشيعة، تمثل إيران الشقيق الأكبر، في مواجهة الحقوق المستتلة لهم، من "الأقلية السنية"، ومحاولات الحكم البحريني والسعودية زيادة جرعات التجنيس للسنة لإحداث تغيير في التوازنات الطائفية الداخلية.

يكشف عن عمق هذه المعادلة ما حدث مع الثورة البحرينية، في العام 2011، إذ سرعان ما أخذت الصبغة الطائفية، والمواجهة بين الحكم السني والشيعة، وعززت الانقسام الاجتماعي والهواجس المتبادلة، فوقفت القوى السنية الإسلامية عموماً مع الحكم البحريني، وتدخلت قوات درع الجزيرة في شهر مارس من العام نفسه، وأعلنت حالة الطوارئ، ودخلت البلاد في أزمة داخلية عميقة².

1 - محمد بدري عيد - التيار السلفي في دولة الكويت مركز الجزيرة للدراسات 2012 صفحة 50 .

2 - عبد العزيز الخضر مرجع سابق صفحة 183 .

بالرغم من أنّ الدعوة السلفية في البحرين لم تخرج عن الاتجاهات الفكرية المعروفة في الوسط السلفي السعودي، ما بين السلفية التقليدية، والتأثر بالسرورية، والجهادية، وحتى الجامية، فإنّ طغيان المسألة الطائفية هناك، يجعل من هذه الاختلافات تفاصيل غير مهمة، ثانوية، أو في أحسن الأحوال نظرية، طالما أنّ القوى السلفية مجمعة على تأييد النظام في مواجهة الخطر الأكبر، داخلياً- الطموح الشيعي لتغيير قواعد الحكم، وخارجياً- إيران، أو ما يطلق عليه إسلاميو البحرين- الصفوية الفارسية.

تبدو المقاربة أكثر تعقيداً عندما نقرب أكثر من المطالبة بأولوية الديمقراطية والإصلاح الاجتماعي، إذ بالرغم أنّ هنالك محاولات سنوية لإحداث اختراق بمنح هذه القضية أولوية، إلا أنّها لدى الأغلبية الإسلامية السنية، وتحديدًا لدى التيار السلفي .

في هذا السياق الاجتماعي يمكن قراءة نشاط الحركة السلفية في البحرين منذ ثمانينيات القرن العشرين، مع تأسيس جمعية الثقافة الإسلامية، وصولاً إلى تحول البحرين إلى مملكة في العام 2002، وإطلاق جمعية الأصالة السلفية، التي شاركت بقوة في الانتخابات التشريعية 2002، 2010، 2006، وفي الانتخابات البلدية، وساهمت في العمل الخيري والدعوي والتعليمي في البلاد.

* أولاً : وجهة الدور الدعوي للسلفيين :

بدأ النشاط السلفيين بصورة فاعلة مع الثمانينات، إذ أخذت مجموعة من الشباب ممن تأثروا بالفكر السلفي في السعودية والكويت، يتداول الكتب السلفية وينشرون الفكر. أسسوا جمعية التربية الإسلامية في نهاية الثمانينات وبداية التسعينيات، بعد أن فشلت محاولات التجمع مع الجمعية الإسلامية، بقيادة عبد اللطيف آل محمود، التي رفضت أن تقبل بتبني المنهج السلفي كخيار فكري لها. صمّمت جمعية التربية الإسلامية أهدافها ضمن الإطار الفكري العام المعروف للفكر السلفي، وكرّست نشاطها لنشر الفكر السلفي(فهم الإسلام وفقاً للقرآن والسنة والسلف الصالح)، والعمل التعليمي والتربوي والخيري والتطوعي.

نشط هؤلاء الشباب السلفي من دون وجود رموز فكرية وعلمية، لها حضورها الفكري والعلمي، كما هي حال السلفيين في أغلب الدول العربية الأخرى، ما جعل اعتماد الجمعية في أفكارها وفتاويها بصورة مباشرة ورئيسة على القيادات السلفية في الخارج، وتحديدًا في السعودية، مثل هيئة كبار العلماء، عبد العزيز بن باز ومحمد العثيمين، وفي مرحلة لاحقة برز تأثر مجموعة من السلفيين بمحمد سرور بن نايف زين العابدين ومشايخ الصحوة، فيما تأثر آخرون بالاتجاه الجامي، محمد بن آمان الجامي¹.

في الوقت نفسه، كان هنالك تأثير لجمعية إحياء التراث الإسلامي في الكويت، التي قامت مع بداية الثمانينات، وتشابهت بدرجة كبيرة في أهدافها ونشاطها مع جمعية التربية الإسلامية، خصوصاً في تبني العمل التنظيمي والحركي، بخلاف الحالة السلفية السعودية.

* ثانياً: السلفيون: خلافات نظرية وتوافقات دعوية

تمثّل جمعية الأصالة (ومعها جمعية التربية الإسلامية) الإطار السلفي الأوسع، والأكثر حضوراً في المجالات السياسية والدعوية والخيرية، ويمثل عادل المعاودة الشخصية الأكثر حضوراً، ويعتبره مراقبون بمثابة الزعيم الروحي للسلفيين في البحرين، والمعاودة من مواليد العام 1960، درس الكمبيوتر والرياضيات والإحصاء في جامعة شمال لندن، ثم أكمل دراساته العليا في مجال الدراسات الإسلامية. تولى رئاسة جمعية التربية الإسلامية (سابقاً)، وجمعية الأصالة (سابقاً) وقام بالخطابة في عدد من المساجد المعروفة في البحرين، وهو نائب في البرلمان البحريني.

1 - أسامة شحادة - الجماعات السلفية - مكتب الدراسات الإستراتيجية - الأردن - 2012 - صفحة 102 .

ومن الأسماء المعروفة في الأوساط السلفية النائب المستقل، جاسم السعيد، الذي لا يخرج في مواقفه الفكرية والسياسية عن الاتجاه السلفي العام، لكنه يفضل العمل مستقلاً، ويعتبر نفسه من رواد الدعوة السلفية في البحرين، وقدّم فتوى للسلطات هناك تعتبر الحسينيات والقباب الشيعية غير شرعية وهو معروف بموقفه المتشدد من القوى الشيعية على هامش الحالة السلفية البحرينية، برزت مجموعة من السلفيين الجهاديين، محدودة التأثير والحضور، لكنهم نشطوا في تكفير وتضليل عادل المعاودة، نظراً لما يعتبرونه مواقف وسطية تتناقض مع الصرامة المطلوبة تجاه الحاكم والشيعية على السواء.

* ثالثاً: ما بين الموالاتة والمعارضة النظامية

يمكن تلخيص الملامح الرئيسة للخطاب السلفي العام بأنه أقرب إلى تأييد نظام الحكم والوقوف إلى جانبه في مواجهة القوى الشيعية في الداخل، وإيران في الخارج، ويتمتعون بعلاقة ودية وجيدة مع السلطات الحاكمة.

بالرغم من هذا الموقف البنيوي للتيار السلفي، فإنّ نوابه لا يتوانون عن توجيه الانتقادات للوزراء والسلطة التنفيذية، ومعارضة السياسات الرسمية في مجالات مختلفة، مثل الصحة والتعليم، واستمرار الضغط باتجاه الالتزام بالشريعة الإسلامية ومنح قضية الأخلاق أهمية واضحة في خطاب الجمعية ونوابها، ما يجعلهم أقرب إلى "المعارضة النظامية" - أي التي تقبل بالنظام وأسسها والحدود التي يضعها للعمل السياسي¹.

يمتاز الخطاب السلفي عموماً بموقف صلب من الشيعة، لكنه يختلف في درجاته ما بين اتجاهات حادة تصل إلى درجة تخوين القوى الشيعية عموماً، والمجاهرة بتحجيم الحرية الدينية لهم، وفي المقابل ثمة اتجاه مع التزامه بالحفاظ على النظام وأسسها السنية، يدفع إلى تجنب الصراع الداخلي الدموي، وحماية السلم الأهلي.

1 - فلاح المدبريس - الحركات السلفية في البحرين - دار الكنوز الأدبية - بيروت الطبعة الأولى 2004 صفحة 127 و 128 .

المطلب الرابع : في اليمن

يربط أغلب الباحثين المتخصصين بروز الدعوة السلفية المعاصرة في اليمن باستقرار مقبل بن هادي الوادعي هناك، بعد عودته من السعودية في بداية الثمانينات، إثر اتهامه بالوقوف مع حركة جهيمان في الحرم المكي في العام 1979، وقد استقر الوادعي في محافظة صعدة يدرس العلوم الشرعية وينشر أفكاره من خلال "دار الحديث"، التي أسسها هناك، ثم انتشرت فروعها في اليمن الشمالي، وبدأ عدد أتباعه مردييه يزداد مع مرور الوقت، ويشتهر بوصفه مؤسس السلفية اليمنية.

رؤية الوادعي تجاه الواقع السياسي والأوضاع المعاصرة تنتمي للأفكار نفسها التي يتبناها كل من محمد بن آمان الجامي وربيح بن هادي المدخلي في السعودية. فالوادعي يرفض أي صيغة من صيغ العمل الحركي والتنظيمي، ويهاجم الأحزاب الإسلامية، ويرفض العمل السياسي، ويؤكد على طريق تعليم العقيدة السلفية والأحكام الإسلامية، ونشرها في المجتمع. ويركز على أهمية التعليم الشرعي والديني، ونشر العقيدة الإسلامية السلفية والمعرفة الصحيحة في الدين ورفض الحياد عنه تجاه العمل السياسي أو الحركي والتنظيمي، معتبراً أنّ هذا هو جوهر الدعوة السلفية.

القطيعة على مدرسة الوادعي حدث في العام 1990، عندما قرّرت مجموعة من السلفيين تأسيس ما يعرف بـ"دار الحكمة الخيرية"، مع استقلال اليمن وتحريك الحياة الاجتماعية، من أبرز هذه الأسماء: أحمد حسن المعلم، عبد العزيز الدبعي، محمد المهدي، مراد القدسي. واجهت الجمعية الجديدة غضب مقبل الوادعي، بالرغم أنّ أنصارها ظلوا يعلنون التزامهم بأفكاره، إذ اعتبر أنّها خالفت مواقفه المعروفة ضد العمل الجماعي والمؤسسي، مع أنّ الجمعية لم تشتغل بالعمل السياسي والحزبي، وبقيت مصرة على الابتعاد عنه والالتزام بالعمل الخيري والاجتماعي والدعوي.

أنجبت مجموعة الحكمة عدداً من المؤسسات الخيرية والعلمية والدعوية، في أنحاء متفرقة من اليمن، مثل مركز الكلمة الطيبة (صنعاء)، ومركز الشوكاني العلمي، ومركز الذهبي العلمي، ومركز المنار.

توصف جمعية الحكمة، فكرياً وسياسياً، أنّها متأثرة بأفكار الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، وأنّها على صلة بجمعية إحياء التراث في الكويت، مع أنّها لم تدخل العمل السياسي ولم تشارك في مرحلة ما قبل الثورة اليمنية الأخيرة، بصورة مباشرة إنما دعمت في الانتخابات النيابية مرشحين وتحالفت مع المعارضة الإسلامية الإخوانية في المطالبة بالإصلاح السياسي¹. بعد عامين (1992) حدث انشقاق آخر داخل جمعية الحكمة نفسها، وأعلن عن تأسيس جمعية الإحسان، التي لم تنشط إلاّ في العام 1996، بصورة واسعة في مناطق اليمن الجنوبية، وأبرز قياداتها؛ عبد الله بن فيصل الأهدل، وحسن شبالة وحسن الزومي، وعبد المجيد الريمي، ومحمد بن موسى العامري.

يحيل لورنت بونيفوي محاولة التوسع الجغرافي في الجنوب، والحصول على دعم مالي من أثرياء حضرموت في اليمن والخليج ومن جهات داخل قطر، فيما تكرّس الفارق لاحقاً بين الإحسان والحكمة عبر اقتراب تيار الإحسان من أفكار "لسرورية" - محمد بن سرور زين العابدين"، التي تأخذ طابعاً سياسياً معارضاً، وليس مهادناً أو محايداً مع الدولة. انبثق عن تيار الإحسان مجموعة من المؤسسات بالإضافة إلى مركز الجمعية في حضرموت، مثل مركز الدعوة العلمي (صنعاء)، مركز أبو ذر الغفاري (عدن).

في العام 1999، في الأشهر الأخيرة من حياة "الوادعي"، أسّس أحد أبرز أتباعه، مصطفى إسماعيل سليمان، الملقّب بأبي الحسن المأربي جمعية في منطقة دماج أطلق عليها "مركز البر والتقوى"، وكانت المفارقة أنّ الوادعي لم ينتقد المأربي، كما فعل مع من أسسوا الحكمة والإحسان، وقدّم تبريراً غير مترابط، عندما قال "السروريون يقولون أننا لا نجيز إنشاء الجمعيات، من قال لكم ذلك يا تلاميذي الفقراء! نحن لا نقر الجمعيات التي تؤدي إلى الروح الحزبية.

1 - - فلاح المديرس - الحركات و الجماعات السلفية في البحرين - دار الكنوز الأدبية - بيروت الطبعة الأولى 2004 صفحة 130 و 131 .

دخل على خط المناظرات والصراعات بين أتباع الوادعي الشيخ السعودي المعروف، ربيع بن هادي المدخلي، الذي ألف عدة كتب وقدم محاضرات في الهجوم على أبي الحسن المرابي، والرد على أفكاره، واتهامه بتحريف السلفية عن منهجها ومقاصدها، بالرغم من أن الأخير بقي - سياسياً - على خط الوادعية السياسية في رفض العمل الحزبي وتأييد السلطة، واعتبار طاعتها واجبة ومعارضتها معصية وخروج على منهج السلفية قبل أن تشهد الأشهر الأخيرة تحولاً لديه باتجاه العمل السياسي بات فيه أقرب إلى السير بخط مواز للسلفية السياسية في مصر وتطوراتها.

على صعيد موازٍ للسلفية العلمية - خلفاء مقبل الوادعي ومجموعة أبي الحسن المرابي، وللسلفية المنظمة، كل من جمعية الإحسان والحكمة، برزت في السنوات الأخيرة، وبصورة خاصة منذ العام 2007 السلفية الجهادية بصورة كبيرة في اليمن، عبر تأسيس قاعدة اليمن، ثم اندماجها بقاعدة السعودية، فيما أطلق عليه "قاعدة الجهاد في الجزيرة العربية"¹. نشطت القاعدة في السنوات الأخيرة وباتت رقماً صعباً في المعادلة الأمنية، وتمكنت من القيام بعمليات نوعية، بل وسّعت دائرة نشاطها وعملياتها إلى خارج اليمن، عبر دور المنظر الفكري لها، د. أنور العولقي، الذي كان المنظر الروحي لعمر الفاروق الذي قام بعملية محاولة تفجير طائرة فوق ديترويت، ونضال مالك الطبيب العسكري (من أصول أردنية)، الذي قام بقتل عدد كبير من الضباط في قاعدة تكساس العسكرية. لم يكتف العولقي، الذي ولد وعاش في الولايات المتحدة الأمريكية قبل أن يتحول بأفكاره في السنوات الأخيرة نحو السلفية الجهادية، بهذه "الرعاية" للعمليات الجهادية في أميركا، بل أسس مجلة فكرية ناطقة لمخاطبة الناطقين بالإنجليزية والتأثير عليهم، وهو ما كرّس **Inspire** بالإنجليزية بعنوان إلهام الرجل بوصفه أحد مؤسسي الجيل الثالث من القاعدة، وهو الجيل الذي لعبت شبكة الانترنت دوراً كبيراً في تجنيده وإرشاده والتأثير عليه.

1 - فلاح المدير يس - مرجع سابق صفحة 140-141 .

وإذا كانت القاعدة أو السلفية الجهادية ليست ضمن إطار هذه الدراسة، فإنّ ما يعيننا هنا أنّ هذا التيار لم يشهد مراجعات فكرية شبيهة بما حدث مع أشقائه، الجماعة الإسلامية والجهاد، الذين تخلّوا عن العنف وأسسوا بعد الثورة أحزاباً سياسية، بل يمثّل اليوم أحد أبرز التنظيمات الناشطة ضمن شبكة القاعدة العالمية.

المجموعة السلفية الأخيرة، يقودها الشيخ اليمني المعروف، عبد المجيد الزنداني، وقد انخرطت منذ البدايات مع حركة الإصلاح - جماعة الإخوان المسلمين، ولم تعد محسوبة بصورة مباشرة على التيار السلفي، وإن كان للزنداني ومجموعته حضور وعلاقات مع قيادات السلفية المنظمة في السنوات الماضية.

السمة الرئيسة للسلفية في مرحلة ما قبل الثورة أنّها كانت بمثابة أرخبيل من الجزر غير المترابطة فيما بينها، لكنها في الوقت نفسه منتشرة على مختلف أرجاء اليمن الشمالي والجنوبي، إما من خلال المراكز العلمية والجمعيات الخيرية والمدارس الشرعية أو من خلال الشيوخ والتلاميذ، فبرغم الاختلافات الداخلية فإنّ ميزة السلفية على كثير من الأحزاب السياسية في أنّها شكّلت قاعدة اجتماعية منتشرة وواسعة في أرجاء البلاد، عبر العمل الدعوي والتعليمي والخيري.

أما الاتجاهات الرئيسة للسلفيين، فتتقسم فكراً وحركياً ما بين مجموعة دار الحديث أو تلاميذ مقبل الوادعي، أمثال يحيى الحجوي، ومحمد بن عبد الوهاب الوصابي ومحمد بن عبد الله الإمام وهنالك جمعيتا الحكمة والإحسان، وهما أقرب إلى السلفية الحركية، ومجموعة أبي الحسن المآربي، ويتميز النشاط السلفي بغلبة الاعتبارات الجغرافية، إذ يتوزعون إلى مجموعات وشيوخ تبعاً للمناطق والمحافظات التي يقيمون فيها ¹.

– أولاً: السلفيون في عاصفة الثورة: داعمون، معارضون ومترددون
انطلقت الثورة اليمنية بصورة كبيرة مع بداية شهر فبراير، على وقع نجاح الثورة التونسية والثورة المصرية، وأعلن في 11 فبراير عن جمعة الغضب، وسرعان ما عمّت الاحتجاجات والمسيرات أغلب أنحاء اليمن، الشمالية والجنوبية.

إلا أنّ الحالة اليمينية اختلفت عن الحاليتين المصرية والتونسية من زاويتين، الأولى تتمثل بدور الجيش، الذي لم يكن مُوحداً أو يساهم في ترجيح كفة الثوار، فحدثت انشقاقات كبيرة، والثانية القبلية، وهي التي حاول الاستناد إليها الرئيس صالح في مواجهة الثوار. تخلل الثورة الشبابية السلمية اشتباكات بين قوات الجيش والمنشقين، لكنها لم تأخذ طابعاً يومياً ولم تتحول إلى حرب داخلية عسكرية، وحافظت الثورة على سلميتها، بالرغم من تعرض أنصارها للقنص والقتل في مرات عديدة¹.

التيار المؤيد للسلطة تمثّل بصورة واضحة بمجموعة مقبل بن هادي الوادعي وأبي الحسن المأربي، الذين رفضوا الثورة وتمسّكوا بمواقفهم المعروفة، من التزام طاعة النظام بوصفه "ولي أمر المسلمين"، وتحريم الخروج عليه ومعارضته، فضلاً عن تحريم الاحتجاجات والاعتصامات والمظاهرات واعتبارها بدعاً ليست من الإسلام. الحجوري صرّح برفض المظاهرات والمسيرات والديمقراطية، ووجّه "نصيحة لأهل اليمن أن لا يرهقوا البلاد بالثورات والمظاهرات والفتن"، إذ يقول فيها "المظاهرات حرام، يخرج الكل هؤلاء وهؤلاء والشعب يصيح، الرجل من هنا والمرأة من هنا، ونحن ننكرها ونحث على الهدوء والسكينة، وعلى العلم وعلى البعد عن الفتن ونرى أن هؤلاء آثمون بتقليدهم للكفار وغير ذلك مما تتضمنه فتنة المظاهرات. الثورات والخروج على أولياء الأمور حرام، بكتاب وسنة، ونحن ننكر هذا، ونقول هذه أدلة الكتاب والسنة تدل على تحريم ذلك في حق الحاكم المسلم، وإن وجد حاكم كافر ولا يستطيع تغييره إلا بضرر عظيم على المسلمين، وبعد ذلك لا يدرى أيأتي مثله أو أشر منه، لا يجوز أن يغير المنكر بمثله أو أنكر منه، لأن الشريعة مبنية على درء المفسد أو على الأقل تقليدها لا على مضاعاتها²."

1 - فلاح المدبريس - مرجع سابق صفحة 161 .

2 - أسامة شحادة - الجماعات السلفية في الخليج - مركز الدراسات الإستراتيجية . الطبعة الأولى 2012 صفحة 25 .

وكما جرت الأمور في مصر، فقد ظهر شيوخ سلفيون على شاشات التلفاز يرفضون الثورة ويدعون إلى فض الاعتصامات، فقد وظّف الإعلام الرسمي خطب شيوخ سلفيين تحض على طاعة ولي الأمر، كما حدث في خطبة سعد النزيلي في جامع الصلح، إذ دعا اليمنيين إلى عدم الخروج وحثهم على طاعة ولي الأمر شاركه الموقف سلفي آخر بث التلفزيون اليمني جزءاً من خطبة تهجّم فيها على المعتصمين في صنعاء، المطالبين بالإصلاح، قائلاً "بأيّ دين وبأيّ عقل يصبح تقطيع الشوارع وتصبح التفجيرات والاعتصامات وتصبح التحزبات جهاداً في سبيل الله، متى كان هذا من الإسلام إلاّ عند الرعاع والهمل.

على الطرف الآخر تماماً جاء موقف عدد من العلماء والخطباء السلفيين متضامناً مع الثورة، بل ومشاركاً فيها، وأغلب هؤلاء من تياري الإحسان والحكمة، فقد برز بوصفه خطيباً من خطباء الثورة اليمنية، الشيخ عبد الوهاب بن محمد الحميقاني، الذي وجّه نقداً لاذعاً للتيار السلفي الآخر، الذي انتقد الثورة، قائلاً "باسم الدين ينزل الفتاوى بنصرة الظالمين، وينزل نصوص الكتاب والسنة من غير حجة ولا دليل، بحجة أن المحتسب بحق هؤلاء الحكام الظالمين خارج على ولي الأمر،... أي خروج؟! وأي ولي أمر؟! متى انعقدت له البيعة؟! وأي شروط للولاية توفرت به.

وبالرغم أنّ عدداً كبيراً من علماء السلفية في اليمن، من تياري الحكمة والإحسان، لم يعلنوا منذ بداية الثورة إسقاط الرئيس ولم ينخرطوا فيها مباشرة، إلاّ أنّهم أصدروا من الفتاوى والبيانات ما عزّز شرعية المظاهرات والمسيرات، بخاصة في مناطق حضرموت واليمن الجنوبي¹.

ففي بيان علماء اليمن وحضرموت في 18 فبراير 2011 (أي بعد أيام على صعود الثورة اليمنية) أكّدوا فيه على حق الأمة في الاحتساب والإنكار على حكامها وفي التغيير السلمي ودعوا الجنود والضباط في الجيش والأمن إلى عدم استخدام الرصاص الحي أو وسائل القمع لتفريق المتظاهرين والمسيرات المطالبة بالإصلاح .

1 - أبو عبد الرحمان فوزي - الورد المقطوف عل وجوب طاعة ولاة أمر المسلمين بالمعروف - مكتبة أهل الحديث - عجمان الطبعة الثالثة 2001
صفحة 14 .

ثم جاء في بيان مجلس أهل السنة والجماعة في حضرموت استنكاراً للاعتداءات التي حدثت في صنعاء على المعتصمين والمطالبين بالإصلاح، ثم صدر بيان من هيئة علماء اليمن في شهر أبريل تدعو فيه الجيش إلى عدم المشاركة في الجرائم بحق المدنيين، وتناشد المتورطين من أفراد الجيش والأمن إلى رفض الأوامر بالاعتداء على المعتصمين، وهي فتوى تحرّض بوضوح على عصيان الأوامر العسكرية والتمرد عليها.

مجموعات من جيل الشباب السلفي لم تكتف بموقف علمائها، فقد نزلت إلى الشارع مع المحتجين وساهمت في الانتفاضة اليمنية، وشكلت مجموعات جديدة في العديد من المناطق؛ مثل: حركة شباب النهضة للتغيير السلمي (عدن)^[1]، حركة شباب النهضة والتجديد (الحديدة)، حركة العدالة (تعز) حركة الحرية والبناء (أبين).

– ثانياً: تحولات ما بعد الثورة: دعوة السلفية الحزبية

برزت خلال الثورة حركات وائتلافات سلفية متنوعة، إما على صعيد العلماء والدعاة بحسب مناطقهم، أو على صعيد الشباب، الذين انخرطوا بالثورة السلمية، وقد انعكس ذلك بوضوح على مستويين رئيسيين؛ الأول الفقه السياسي السلفي، وبرز الجانب الثوري والسياسي المعارض فيه بوضوح، بخلاف الحالة قبل الثورة، والثاني انبثاق تيار عريض داخل الجسم السلفي يعلن عن نيته لدخول العمل السياسي، من خلال التجربة الحزبية، التي كانت سابقاً غير مطروحة لدى البعض، ومرفوضة بقوة لدى البعض الآخر.

انعكست التحولات النظرية عبر خطاب السلفية المنظمة، الذي أخذ خلال الثورة منحى أكثر وضوح تكريس فقه سياسي جديد في العلاقة مع الحاكم، يستند إلى مفهوم العقد الاجتماعي وشروطه، وضرورة الالتزام بتطبيق العدالة وبناء الدولة الحديثة، وغيرها من مطالب سياسية متنوعة تصب في المسار نفسه¹.

الإعلان الأول عن تأسيس حزب سلفي يمّني جاء عبر الأمين العام لحركة النهضة للتغيير السلمي في عدن- الجنوب، التي نشطت خلال مرحلة الثورة الشبابية، إذ أعلن عبد الرب السلامي عن النية لإنشاء حزب سلفي باتفاق أغلب السلفيين، مبيّناً أن الفكرة بدأت منذ سنوات، لكنها منع من تحقيقها طبيعة النظام السابق، والتحالفات العشائرية القائمة.

فكرة الحزب أخذت خطوات أكثر ثباتاً عبر عقد المؤتمر السلفي العام في 13-14 من شهر آذار 2012، الذي عُقد بصنعاء تحت عنوان "السلفيون والعمل السياسي"، بمشاركة أطراف واسعة من السلفيين.

يبرز التساؤل عن رؤية السلفيين لملف الأقليات، وتحديدًا ملف العلاقة بين السنة والحوثيين، الذي أخذ طابعاً أكثر حدّة في السنوات الأخيرة، في الصراع المسلّح الذي وقع بين النظام اليمني السابق والحوثيين، وقد وقف فيه أغلب التيار السلفي مع النظام، على خلفية عقائدية-طائفية بوصف الزيدية شيعة، والنظام سنيّاً.

الموقف السلفي من الحوثيين يأخذ في أدبياتهم العقائدية وتراثهم الفكري طابعاً حادّاً، ويلبس الصراع معهم ثوباً عقائدياً ودينيّاً، وهذه خطورة الموضوع، إذا لم يتطور الفقه السياسي السلفي، وينجز مفاهيم جديدة حول السلم الأهلي والاجتماعي والوطني².

المبحث الثالث: مصادر الدعوة السلفية

السلفية، هي تيار إسلامي ومدرسة فكرية سنية ظهرت في منطقة نجد تدعو إلى العودة إلى "نهج السلف الصالح" كما يروونه والتمسك به باعتباره يمثل نهج الإسلام والتمسك بأخذ الأحكام من القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة وابتعد عن كل المدخلات الغريبة عن روح الإسلام وتعاليمه، والتمسك بما نقل عن السلف. وهي تمثل في إحدى جوانبها إحدى التيارات الإسلامية العقائدية في مقابلة الفرق الإسلامية الأخرى وفي جانبها الآخر المعاصر تمثل مدرسة من المدارس الفكرية الحركية السنية التي تستهدف إصلاح أنظمة الحكم والمجتمع والحياة عمومًا إلى ما يتوافق مع النظام الشرعي الإسلامي بحسب ما يروونه.

1 - أبو عبد الرحمن فوزي بن عبد الله مرجع سابق صفحة 21 .

2 - سلمان العماري - السلفية اليمنية و الثورة - دار الكلمة الطيبة - صنعاء 2011 صفحة 17 .

المطلب الأول: مصادر التلقي للدعوة السلفية

يعتمد السلفية في تلقي دينهم على المصادر التالية:

أولاً : القرآن: وهو المصدر الرئيسي للتلقي عند السلفية. ويستعينون على فهمه وتفسيره بالعلوم المساعدة على ذلك، كعلوم اللغة العربية، والعلم بالناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وبيان مكيه ومدنيه، ونحو ذلك من العلوم.

ثانياً : السنة الصحيحة: والسنة عندهم هي كل ما صححه علماء الحديث عن النبي من الأقوال والأفعال والصفات الخلقية أو الخلقية والتقاريرات. والسنة منها الثابت الصحيح، ومنها الضعيف؛ والصحة شرط لقبول الحديث والعمل به عندهم بحسب قواعد التصحيح والتضعيف. ولا يشترطون أن يكون الحديث متواتراً، بل هم يعملون بالمتواتر والآحاد على السواء.

ثالثاً : الاجماع: اتفاق جميع رجال الدين المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور على حكم شرعي، فإذا اتفقوا سواء كانوا في عصر الصحابة أو بعدهم على حكم من الأحكام الشرعية كان اتفاقهم هذا إجماعاً.

رابعاً : القياس: وهو حجة عند جمهورهم سواء كان قياساً جلياً أو خفياً. وخالفت الظاهرية فأخذوا بالقياس الجلي دون الخفي.

يعتقد السلفية ألا تعارض بين نقل صحيح وعقل صريح. وأن النقل مقدم على العقل. فلا يجوز معارضة الأدلة الصحيحة من كتاب وسنة وإجماع بحجج عقلية أو كلامية¹.

المطلب الثاني: التوحيد

السلفية يؤمنون بوحدانية الله وأحديته. ويؤمنون بأن الله هو رب هذا الكون وخالقه. ويؤمنون بأن لله أسماء وصفات أثبتها لنفسه في القرآن وفي سنة نبيه؛ فيثبتون لله كل ما أثبتته لنفسه في القرآن والسنة الصحيحة من الأسماء والصفات. ويوجبون الإيمان بها كلها، وإمرارها على ظاهرها معرضين فيها عن التأويل، مجتنبين عن التشبيه، معتقدين أن الله لا يشبه شيء من صفاته صفات الخلق، كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق، كما ورد في القرآن : { لَيْسَ كَمِثْلِهِ

شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ { سورة الشورى. وعلى هذا مضى سلف الأمة، وعلماء السنة،
تلقوها جميعاً بالإيمان والقبول، وتجنبوا فيها عن التمثيل والتأويل، ووكّلوا العلم فيها
إلى الله ² .

كما يعتقدون أن الله وحده هو المستحق للعبادة، فلا تصرف العبادة إلا لله. ويوجبون
على العباد أن يتخذوا الله محبوباً مألوماً ويفردونه بالحب والخوف والرجاء والإخبات والتوبة
وأن حقيقة التوحيد أن ترى الأمور والنذر والطاعة والطلب والتوكل، ونحو هذا من العبادات.
كلها من الله رؤية تقطع الالتفات إلى الأسباب والوسائط، فلا ترى الخير والشر إلا منه.
وأن من صرف شيئاً من العبادة لغير الله، متخذاً من الخلق أنداداً وسائطاً وشفعاءً بينه وبين الله،
فيرون ذلك شرك.

1 - هاني نسيرة - السلفية في مصر - مركز الأهرامات للدراسات السياسية و الإستراتيجية العدد 220 - 2011 صفحة 11 - 12 .
2 - هاني نسيرة - مرجع سابق صفحة 14 .

المطلب الثالث: الإيمان بالقدر

يؤمن السلفية بالقدر خيره وشره، ويؤمنون به على جميع مراتبه، وهي:

أولاً : العلم: فيؤمنون أن الله علماً أزلياً أحاط بكل شيء. فالله علم ما كان، وعلم ما سيكون، وعلم ما لم يكن لو كان كيف كان يكون.

ثانياً : الكتابة: ويؤمنون أن الله أول ما خلق، خلق القلم، فأمره أن يكتب مقادير الخلائق حتى تقوم الساعة، فكتبها القلم في اللوح المحفوظ.

ثالثاً : المشيئة: ويؤمنون أن لله مشيئة نافذة، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. ولا يحدث شيء صغير أو كبير إلا بمشيئته سبحانه. وهم يفرقون في ذلك بين المشيئة الكونية والمشيئة الشرعية. فما أراد الله كوناً خلقه خيراً كان أو شراً، وما أراد شرعاً أمر به عباده ودعاهم إليه، فعلوه أولم يفعلوه.

رابعاً : الخلق: فما أراد الله خلقه في أجل معلوم. ومنهم من قال أن الفرق بين القضاء والقدر هو الخلق، فإذا علم الله أمراً فكتبه وجرت به مشيئته فذلك هو القدر، حتى إذا خلقه الله فذلك هو القضاء ¹.

خامساً : الإيمان: يؤمن السلفية أن الإيمان قول باللسان، وإخلاص بالقلب، وعمل بالجوارح. ويزيد بزيادة الأعمال، وينقص بنقصانها. ولا يكمل قول الإيمان إلا بالعمل، ولا قول ولا عمل إلا بنية، ولا قول ولا عمل ولا نية إلا بموافقة السنة، وأنه لا يكفر أحد بذنوب من أهل القبلة.

وهم متفقون على أن للإيمان أصل وفروع، وأن الإيمان لا يزول إلا بزوال أصله. لذا فهم لا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنوب ولا معصية، إلا أن يزول أصل الإيمان. ولا يوجبون العذاب ولا الثواب لشخص معين إلا بدليل خاص ².

1 - عبد العزيز بن باز - مرجع سابق صفحة 18 .

2 - عبد العزيز بن باز - مرجع سابق صفحة 20 .

المطلب الرابع : الصحابة

السلفية يحبون ويتولون صحابة محمد وأهل بيته وأزواجه أجمعين. ويؤمنون بفضائلهم ومناقبهم التي ثبتت لهم في القرآن والسنة. ويؤمنون بأفضلية الخلفاء الراشدين على جميع البشر بعد الأنبياء، وأن ترتيبهم حسب الأفضلية هو: أبوبكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن أبي طالب ثم باقي العشرة المبشرين بالجنة. ويؤمنون أن أزواجه هن أمهات المؤمنين، وهن أزواجه في الآخرة، خصوصاً خديجة بنت خويلد وعائشة بنت أبي بكر. وهم لا يؤمنون بعصمة أحد من الصحابة بعينه، بل تجوز عليهم الذنوب. ويعتقدون بعصمة إجماعهم فقط. ويسكتون عما شجر بينهم، وأنهم فيه مجتهدون معذورون، إما مخطئون وإما مصيبون. وهم بالجملة خير البشر بعد الأنبياء.

ولقد برزت هذه العقيدة كركيزة رئيسية للمنهج السلفي، وذلك في مواجهة المد الشيوعي المتمثل في الثورة الإسلامية الإيرانية وتوابعها.

مفهوم البدعة: يعتقد السلفية بأن البدعة هي: طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالسلوك على الطريقة الشرعية.

وبحسب هذا التعريف؛ فمن معالم العقيدة السلفية كراهيتهم لما يعتبرونه بدعاً. كما يبغض السلفيون من يعتبرونهم أهل البدع الذين أحدثوا في الدين ما ليس منه، ولا يحبونهم ولا يصحبونهم. ويحذرون منهم ومن بدعهم، ولا يألون جهداً في نصحتهم وزجرهم عن بدعهم¹.

المطلب الخامس : الحكم بالشرعية الإسلامية:

يعتقد السلفية بوجود أفراد الله بالحكم والتشريع أو ما يعرف حديثاً بالإسلام السياسي. وأن أحكام الشريعة الإسلامية الواردة في الكتاب والسنة واجبة التطبيق في كل زمان ومكان حسب فهمهم لها. ويعتقدون أن من أشرك في حكمه أحداً من خلقه سواء كان حاكماً أو زعيماً أو ذا سلطان أو مجلساً تشريعياً أو أي شكل من أشكال السلطة، فقد أشرك بالله². ولكنهم يفرقون

1- بحث عنوان : مسائل جوهرية في فكر السلفية الجهادية (من التوحيد إلى صناعة القيادة) أكرم حجازي الأردن 2007 ص 25.

2- أشرف سيد أبو السعود /مشكلة الانتماء و الولاء مظاهرها -أسبابها-علاجها ، مكتبة الثقافة الدينية ، الطبعة الأولى 2004 / القاهرة 33.

بين من كان الأصل عنده تحكيم الشريعة ثم حاد عنها لهوى أو لغرض دنيوي، وبين من أنكر أصلاً وجوب الإحتكام إلى أحكام الشريعة الإسلامية ومال إلى غيرها من الأحكام الوضعية. ولذلك؛ يعتقد السلفيون أن الأيديولوجيات العلمانية التي تحكم العملية السياسية في البلدان الإسلامية هي أيديولوجيات غربية مستوردة وغريبة عن روح الإسلام وتعاليمه. ويرفضون الديمقراطية كنظرية سياسية، ويروجون لمصطلح "الشورى" كبديل شرعي إسلامي لها. كما يرفضون كافة المذاهب السياسية العلمانية السائدة، يمينية كانت أو يسارية. ولا يعارض السلفية الانتخابات كآلية للوصول إلى بعض المناصب، ولكنهم يعترضون على بعض تفاصيلها، مثل تركية المرشحين لأنفسهم، وتساوي كافة أفراد المجتمع في أصواتهم أياً كانت درجة علمهم وانضباطهم السلوكي والأخلاقي. كما يعترضون على الأطر الأيديولوجية التي تتم فيها عمليات الانتخابات في سائر الدول الإسلامية. فلذلك يعزف السلفيون عن المشاركة في أغلب عمليات الانتخابات في الدول العربية والإسلامية¹.

المطلب السادس : الفقه بين الإجتهد والتقليد

يعتقد السلفية أن باب الإجتهد كان ولا يزال مفتوحاً لأهل الإجتهد والاستنباط، على عكس بعض الفقهاء الذين زعموا أن باب الإجتهد قد أغلق ولم يبق للمسلمين إلا التقليد. ويشترطون للمجتهد أن يستكمل شروط الإجتهد العلمية من معرفة القرآن وتفسيره وناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه وأسباب النزول، ومعرفة الحديث النبوي ومعرفة الجرح والتعديل وعلم الرجال والناسخ والمنسوخ فيه وأسباب ورود الحديث والمحكم والمتشابه والصحيح والسقيم، ومعرفة علم أصول الفقه، ومعرفة اللغة العربية نحوها وصرفها وبلاغتها ومعرفة الواقع الذي تطبق عليه أحكام الشريعة، وأن يكون ممن آتاه الله فطنة وذكاء. والسلفية يحاربون التعصب للمذاهب الفقهية، ويدعون لتلقي الأحكام مباشرة من الكتاب والسنة قدر المستطاع، حتى لوخالف ذلك جميع الآراء المذهبية².

1 - عبد الغني عماد مرجع سابق صفحة 19 .

2 - ستيفان لاکروا مرجع سابق صفحة 21-22 .

كما يجيز السلفية التقليد في مواطن عدة. منها الجاهل المحض الذي لا يفهم المقصود من الآية والحديث. كذلك المسائل الإجهادية التي ليست فيها نص من الكتاب أو السنة صحيح صريح يدل على المعنى بوضوح، فتختلف أنظار العلماء وأفهامهم للنص، وبعضهم يستدل به على قضية، والآخر يستدل به على عكس القضية. فهذه المسائل الإجهادية الخلافية أيضاً يجوز فيها التقليد .

والسلفية يتبعون المذاهب الفقهية المعروفة عند أهل السنة والجماعة. ويكاد المذهب الحنبلي أن يكون مقصوراً عليهم. كما يكثر بينهم إتباع المذاهب الأخرى: الشافعي والمالكي والحنفي. كما يتبع بعضهم المذهب الظاهري.

المطلب السابع : شبهات حول السلفية

أولاً : زيارة القبور

يعتقد البعض أن السلفية يمنعون زيارة القبور ويحرمونها، أو يعتبرونها من أبواب الشرك أو الكفر. والحقيقة أن السلفية يجيزون زيارة القبور للإعطاء والتدبر، والتفكير فيما إليه المآل من موت وحساب، ويعتقدون أنه قد وردت نصوصٌ صحيحة في الحث على زيارة القبور لأنها تذكر الموت.

ولكنهم يمنعون بعض الممارسات المتعلقة بالقبور، مثل إقامة الأبنية والمساجد والأضرحة عليها، أو الطواف حولها، أو التوجه بالطلب والدعاء للموتى في قبورهم ظناً أنهم يقضون هذه الحوائج، أو النذر والذبح عندها، أو زيارتها في الأعياد، أو إقامة الموالد عندها. ويعتقد السلفية أن كل هذه الممارسات تحتوي على مخالفات شرعية نهت عنها النصوص الصحيحة الثابتة¹ .

ثانياً : التوسل

يعتقد البعض أن السلفية لا يجيزون التوسل بالأنبياء والصالحين على الإطلاق، أو أنهم يكفرون القائلين بالتوسل على العموم².

1- بحث عنوان : مسائل جوهرية في فكر السلفية الجهادية (من التوحيد إلى صناعة القيادة) أكرم حجازي الأردن 2007 ص 42.

2- أشرف سيد أبو السعود /مشكلة الانتماء و الولاء مظاهرها -أسبابها-علاجها ، مكتبة الثقافة الدينية ، الطبعة الأولى 2004 / القاهرة 52.

والحقيقة أن السلفية يجيزون التوسل بالأنبياء من عدة وجوه، فهم يجيزون التوسل إلى الله بمحبتهم، وبتابع تعاليمهم، وبالإنقياد لهم وطاعتهم فيما بلغوه عن الله. كما يجيزون التوسل إلى الله بدعائهم (أي بطلب الدعاء منهم في حال حياتهم)، ويجيزون التوسل بطلب شفاعته النبي محمد من الله.

ولكنهم يرون بعدم مشروعية التوسل إلى الله بذوات الأنبياء والصالحين (كأن يقول: اللهم إني أسألك بفلان، أو أتوسل إليك بحق فلان، أو بجاه فلان)، لأنها -بحسب معتقدهم- عبادة غير مشروعة لم ترد بها نصوص صحيحة، وإن كانوا يقرون بأنها مسألة خلافية لا يجوز الغلو في الإنكار على فاعلها، أو تكفيره¹.

أما التوسل إلى الأنبياء والصالحين بعد وفاتهم، بالتوجه إلى قبورهم وطلب قضاء الحاجات منهم ظناً أنهم يقضون هذه الحوائج، فهو ما ينكره السلفية بشدة، ويرون أنه غير مشروع، وأنه مخالف لمقتضيات التوحيد وإخلاص العبادة لله.

ثالثاً: الشفاعة

يعتقد البعض أن السلفية لا يؤمنون بشفاعة النبي محمد وينكرونها. والحقيقة أن السلفية يؤمنون بشفاعة النبي محمد العامة في أمته، وأنها منزلة رفيعة خصه الله به دوناً عن سائر الخلق. ويعتقدون أن الإيمان بالشفاعة هو من الأمور المجمع عليها، وعلمت من الدين بالضرورة. كما يعتبرون أن طلب شفاعة النبي محمد من الله هو من أبواب التوسل الجائز والمشروع.

رابعاً: التبرك برسول الإسلام

التبرك هو طلب البركة. و السلفية يجيزون التبرك بكل ما انفصل من جسد النبي محمد (كشعره وريقه وعرقه) أو ما اتصل به (كثوبه وقميصه وعمامته)²،

1 - ستيفان لاکروا - مرجع سابق صفحة 126 .

2 - ستيفان لاکروا مرجع سابق صفحة 21-22 .

إن وجد شيء من هذا وثبت بإسناد صحيح متصل، وأن هذا خاص بالنبي محمد فقط، وأن هذا النوع من التبرك لم يحدث مع غيره من الصحابة والتابعين. كما أنهم لا يجيزون التبرك بالأحجار والأشجار وما إلى ذلك.

خامسا : الاحتفال بالمولد النبوي

يعتقد السلفية أن الإحتفال بالمولد النبوي هو أمر مبتدع غير مشروع، أول من قام به هم العبيديون (المعروفون بالفاطميين). وأن الإحتفال بالمولد النبوي لم يتم بعمله أحد من السلف الصالح، ولذا فهم ينكرون الإحتفال به وينهون عن إقامته .

المبحث الرابع : أنواعها

يرافق مصطلح السلفية الكثير من الغموض من حيث دلالاته المعرفية او بيان نشأته والتطورات التي داخلته. وكما هو الحال مع الكثير من المصطلحات التي يزداد غموضها كلما أصبحت شائعة ومتداولة بين فرقاء مختلفين، أصبح مصطلح السلفية مجال تجاذب ونقاش زاد من غموضه وتعقيداته تشابك وتداخل المسائل السياسية والعقائدية والمعرفية التي رافقت استخدامه في هذا المجال ¹ .

المطلب الأول : تيار السلفية الحركية أو السرورية

تيار الصحوة الاسلامية او التيار الصحوي هو تيار وهابي العقيدة اخواني الفكر والتنظيم برز بقوة خلال ثمانينات القرن الماضي وبطلق عليه خصومه التيار السروري، أما تسميته بالسروري فهي نسبة الى القيادي الاخواني السوري السابق الشيخ محمد سرور زين العابدين بن نايف الذي قدم الى المملكة العربية السعودية في منتصف ستينات القرن الماضي وعمل أستاذاً في معهد بريدة العلمي لمدة تزيد عن خمس سنوات هاجر بعدها الى الكويت وانتقل بعد إقامته فيها أربع سنوات إلى لندن التي أسس فيها مركز دراسات السنة النبوية في مدينة برمنجهام البريطانية وأصدر منها مجلة السنة النبوية التي لعبت دوراً كبيراً أثناء حرب الخليج الثانية خلال الصراع الذي احتدم بين هذا التيار والسلطات الحاكمة السعودية² على خلفية

1 - محمد أبو رمان و حسان هنية - مرجع سابق صفحة 81 .

2 - خليل علي حيدر مرجع سابق صفحة 258-259 .

فتوى استقدام القوات الامريكية لحماية المملكة وتحرير الكويت، وبيقيم الشيخ سرور حالياً في العاصمة الأردنية عمان.

الجدل حول وجود هذا التيار الذي بات مصطلحاً على تسميته في الوسط الإعلامي فضلاً عن الوسط الحركي بـ «التيار السروري»، والذي بات يشكل ظاهرة محسوسة في هذا الوسط، يعود بشكل كبير لحالة السرية والكتمان التي فرضها مؤسسوه كجدار حديدي حوله، وهو ما فتح الباب واسعاً أمام الكثير من الأقاويل والشائعات والأخبار والتكهنات حول هذا التيار طوال فترة التسعينات وحتى اليوم.

باختصار يمكن القول أن السرورية تميزت كدعوة وحركة جديدة على الجمع بما بين التصورات القطبية – المودودية العقدية حول الحاكمية والجاهلية، وبين الأسس العقدية والفقهية والمنهجية للسلفية الوهابية في التعاطي مع الأصول ومصادر التشريع.

ينتسب إلى هذا التيار مفكرون ودعاة كبار كالشيخ سفر الحوالي، وناصر العمر، وسلمان العودة، ومحمد العبد، وعائض القرني، ومحسن العواجي، ورغم الاختلافات ببعض الفروع إلا أنهم يشتركون في عددٍ من الأفكار الرئيسية التي تدور حول الحاكمية وتكفير المخالفين والشدة عليهم، وإن توقف بعضهم في مسألة تكفير «المتعين»، ومسألة الولاء والبراء التي هي ركنٌ أصيل في منهجهم حيث الولاء في الدين وليست الوطنية عندهم إلا بدعة استعمارية غريبة والقومية فكرة شيطانية صدرها الغرب لنا. ولا تتردد السرورية في انتقاد الوهابيين التقليديين وتصفهم بأتباع الإسلام القشري أي الذي يتمسك بالمظاهر دون جواهر الأمور كالحكم والدولة، مع ذلك ليس هناك تطابق بين السرورية والسلفية الجهادية، بل إن العلاقة ملتبسة بينهما إلى أبعد الحدود. قد تكون السرورية شكّلت جسراً فقهياً وحلقة وصلٍ فكرية بين أسامة بن لادن وسيد قطب، فضلاً عن السلفية التقليدية، لذلك لم يكن غريباً أن العديد من قيادات ورموز القاعدة وتيار السلفية الجهادية قد تتلمذوا أو مروا في حضنة فكرية داخل التيار السروري قبل أن يقفزوا باتجاه التيار الجهادي.

لقد مثلت فترة الثمانينات وحتى بداية التسعينيات فترة ذهبية لما بات يعرف بالصحوّة الإسلامية في السعودية وهي الفترة الذهبية التي استفاد منها السروريون كثيراً من خلال

استغلالهم للخطاب الفكري والدعوي للعديد من رموز الصحويين في تلك الفترة والذين يأتي في مقدمتهم الشيخ سلمان العودة ورفيق دربه عائض القرني¹.

ورغم ان كلاهما لا يلتزمان تنظيمياً بأي تيار بل يمثلان تياراً فكرياً مستقلاً فإنهما يتقاطعان في بعض الرؤى مع هذا التيار ولهم تأثير كبير وخاصة بعد قضائهما ما يقارب الخمس سنوات في السجون السعودية وخصوصاً الشيخ سلمان العودة الذي ظل في السجن من عام 1994م وحتى 1999م. أما بالنسبة للشيخ سفر الحوالي فهو لا شك أحد أهم رموز التيار السروري في السعودية وتمثل محاضراته وكتاباته رافداً فكرياً وعقدياً لأتباع هذا التيار، ويعد كتابه «ظاهرة الإرجاء في العالم الإسلامي» بمثابة رد مبطن على السلفية التقليدية ومرجعاً فكرياً وعقدياً هاماً لدى هذا التيار².

يعد المفكر الإسلامي المصري المقيم في السعودية محمد قطب الأخ غير الشقيق للشهيد سيد قطب كأحد دعائم هذا التيار الحركي الفكرية وتعد كتبه كروافد فكرية رئيسية له. ويخوض التيار السروري معركة فكرية شديدة مع عدد من التيارات الإسلامية وفي مقدمتهم الإخوان والسلفية الجامية أو المدخلية والمقبلية - إن صح التعبير - وكل هذه التيارات منطوية تحت مسمى السلفية التقليدية، إذ يرى السروريون أن السلفية التقليدية غيبت وعي الأمة من خلال نشر فكرة الطاعة المطلقة للحكام وتحريم حتى مجرد المعارضة السلمية التي تعد مبدأً ثابتاً من مبادئ أصحاب السنة والجماعة.

1 - عبد الغني عماد مرجع سابق صفحة 15 .

2 - عبد الغني عماد مرجع سابق صفحة 17 .

المطلب الثاني: تيار السلفية الجهادية

- السلفية الجهادية... لقاء الأصوليين بالسلفيين: ولدت السلفية الجهادية على أرض الجهاد الافغاني ضد السوفيات “ الشيوعيين هذا الجهاد الذي اطلق موجات كبرى من الزخم الإسلامي باتجاه افغانستان، وهناك تحققت أكبر عملية ربط واندماج فكري وسياسي بين اتجاهين معلنةً بذلك ولادة تيار جديد تمثل بالسلفي الوهابي السعودي أسامة بن لادن، والاصولي القطبي المصري ايمن الظواهري وقائد تنظيم الجهاد، وقبله بعبد الله عزام، الإخواني الفلسطيني الذي تأثر به أسامة بن لادن كثيراً وكان له تأثير مميز على كل “ الأفغان العرب”، في تحالف يمثل بشكل لافت امتزاج تيارين على “أرض الجهاد” عام 1998، والتي شهدت اعلان الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين وولادة القاعدة حيث أعلنت ان الخطر الداهم على الإسلام ليس الأنظمة القريية وإنما في التحالف الصهيوني - الأميركي، وأن الفريضة الراهنة هي المواجهة مع أميركا واليهود وحلفائهما وليست المواجهة مع الحكام¹.

وقد وصلت السلفية الجهادية في صياغتها الجديدة إثر التفاعل بين التيارين الوهابي والسلفي والقطبي والإخواني إلى معادلة تمثل “مثلث الصراع” النظري المعرفي والعملية الجهادي وهي: كفرانية النظم وجاهلية المجتمع والجهاد سبيلاً للتغيير. ولتأصيل هذا المثلث عمد منظروها إلى توجيه كافة المباحث الكلامية القديمة توجيهاً عملياً من خلال توظيف كافة المرجعيات العقائدية والفقهية لإقامة برهانهم النقلي والعقلي على ذلك وفق آليات التأصيل الإسلامي المعروفة .

ومن أبرز المنظرين للتيار السلفي الجهادي أيضاً أبو محمد المقدسي (عصام البرقاوي) الذي كان من أبرز تلاميذه في الأردن أحمد فضل نزال الخلايلة المتحدر من قبيلة بني حسن إحدى أكبر القبائل الأردنية، وهو الذي سيعرفه العالم لاحقاً باسم “أبو مصعب الزرقاوي”². كذلك لعب عمر محمود عثمان ابو عمر المعروف باسم “ أبو قتادة الفلسطيني “ دوراً هاماً

1- Andri koum et pierre Ansart -dictionnaire de sociologie de Roberte seil p30.

2- أكرم حجازي /دراسات في السلفية الجهادية مدارات الأبحاث و النشر الطبعة الأولى سنة 2013 ص 60.

في الدعوة لهذا التيار. وهو انتسب في بداية حياته إلى جماعة التبليغ والدعوة، ثم نشط في الاتجاه الفكري السلفي في الأردن، وتقرب من الشيخ السلفي الشهير ناصر الدين الالباني، ثم ما لبث ان اختلف معه لتمسكه بالسلفية المدرسية. أسس بعد ذلك حركة "أهل السنة والجماعة" سافر بعدها الى افغانستان، ثم استقر في بريطانيا لاجئاً عام 1995، وهناك لمع نجمه كمنظر سلفي جهادي وداعية حركي لعدد من الجماعات الاسلامية المقاتلة، وتحول مفتياً ومفكراً لها، ولا سيما منها تلك التي في شمال افريقيا، كالجماعة الإسلامية في الجزائر و ليبيا. ما يميز السلفية الجهادية عن غيرها من السلفيات، ليس إعلانها جاهلية المجتمعات المعاصرة كلها، وليس اعلانها كفرانية النظم التي لا تحكم بما أنزل الله، بل إعلانها الصريح ان الجهاد المسلح سبيل أوحده للتغيير . لذلك هي ترفض أي طريق آخر لإقامة نظام الخلافة الإسلامية، كالدخول في البرلمانات او التربية والتثقيف والثورة الجماهيرية السلمية او إشاعة الوعي الإسلامي. هذا المنهج القتالي المسلح كما يقرره غالبية رموز هذا التيار لا حيدة عنه الى الوسائل السلمية الاخرى لأنه حكم شرعي وقع بالنص والاجماع¹.

المطلب الثالث : السلفية (العلمية) التيار الألباني:

يمكن تصنيفها في سياق التيار السلفي المحافظ والتقليدي الذي اهتم بتحقيق التراث ومحاربة البدع وتصحيح الاعتقادات، وهي المهمة التاريخية التي قامت بها السلفية الوهابية من خلال المؤسسة الرسمية السعودية، الا ان السلفية الالبانية ومن ثم السلفية المدخلية او الجامية التي نشأت فيما بعد على نسقها تابعت نفس الاتجاه مع بعض التميزات التي اخصت بها مشايخها .

يقدم هذا التيار نفسه باعتباره دعوة إلى العودة إلى الأصول ومنهج علمي وعملي حملة الصحابة وتميزوا به وحملة التابعون من بعدهم، وهو فضلاً عن ذلك حركة تجديد لا تؤمن بالعمل الجماعي ويقتصر نشاطها على الجانب الدعوي والتعبوي، وتنشد الحزبية الحركية²

1 - أسامة شحادة - الجماعات السلفية - مرجع سابق صفحة 22 .

2 - أسامة شحادة - الجماعات السلفية - مرجع سابق صفحة 26 .

وتعتبرها ضرباً من الابتداع. إنها تهدف إلى استئناف الحياة الإسلامية وتطبيق الشريعة والوصول إلى الحكم بشكل غير مباشر، بمعنى أنها لا تصطدم مع الأنظمة ولا تنكر شرعية الحاكم الدينية والسياسية على اعتبار أنه ولي الأمر، وتستخدم وسائل دعوية سلمية لنشر مبادئها، وتؤمن إن باب الاجتهاد مفتوح إلى يوم القيامة، والذي من خلاله يمكن الاجابة عن كثير من التساؤلات والشبهات والنوازل المعاصرة التي تمر بها الأمة من خلال الفتاوى والاجتهادات. الشيخ ناصر الدين الألباني (1914 - 1999م) مؤسس هذا التيار الذي يحظى بانتشار في أوساط شعبية متزايدة في العالم الإسلامي هو ألباني الأصل هاجر والده من البانيا عام 1332هـ واستقر في دمشق، نجح في التعلم والتبحر بعلوم الحديث بعد ان ذاع صيته نظراً لقوة حجته بين أقرانه من الطلبة، وبدأت مسيرته داخل المدن السورية المختلفة لإلقاء المحاضرات والدروس، واشتهرت محاضراته وكتبه في العالم الإسلامي إلى ان طلب منه رئيس الجامعة الإسلامية والمفتي العام للملة السعودية الشيخ محمد بن ابراهيم بن عبد اللطيف الشيخ تدریس علوم الحديث وفقهه في تلك الجامعة وتمكن من إدخال تدریس علم الإسناد إلى مناهج الجامعة الإسلامية .

جل اهتمام السلفية الألبانية بالمسائل العلمية المتعلقة بتصحيح عقائد وعبادات الناس وتطهيرها مما علق بها من شوائب وانحرافات، لذلك ركزت على الأصول العلمية وهي: التوحيد، والإتباع، والتزكية¹.

المطلب الرابع : تيار السلفية الوهابية

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 بعض المسائل. ويعترف ابن تيمية نفسه بأن معلمه كان متشدداً في ما يخص "العبادات" ومتحرراً تماماً في موضوع "العادات". حتى أن ابن حنبل تغاضى عن التوسل بالأولياء وزيارة القبور، وإن لم تكن الطرق قد تشكلت بعد في عصره².

1 - أحمد حسن المعلم نحو إحكام المنهج التعامل مع الحكام - دار الكلمة الطبية - صنعاء 2011 صفحة 122 .

نشهد في هذا المجال تدرجاً في الحدة 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 السعودية أي قبر من قبور الصحابة والأولياء باستثناء قبر النبي.

انطلق ابن عبد الوهاب في صياغته من اعتبار عقدي، وهو ان التوحيد أساس الإسلام، وهو يعني أفراد الله بالعبادة دون سواه فالمجتمع يجب أن يكون حقلاً تطبيقياً لهذا التوحيد الإلهي، ويعبر عن ذلك من خلال التمييز والتكامل المعرفي الذي يقيمه بين فكرتي توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية. فتوحيد الربوبية يترتب عليه توحيد الألوهية، وبالتالي فإن القبول بتعدد الآلهة هو إدخال للشرك في الحياة الدينية. وبالعكس لا يمكن التسليم بتوحيد الربوبية وفي نفس الوقت الإيمان والولاء لغير الله، مما يعني ان توجيه جزء من العقيدة التي يدان بها الله نحو نبي او ولي او حاكم سياسي ... الخ هو بمثابة وقوع بغير وعي في الشرك والكفر، ولا يمكن تحقيق المبدأين : توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وتجسيد الإيمان الحقيقي بالله إلا من خلال ما يسمونه عقيدة الولاء والبراء وهما شرطين من شروط الايمان. ومعنى الولاء هو حب الله ورسوله والصحابة والمؤمنين الموحدين ونصرتهم، والبراء: هو بغض من خالفهم من الكافرين والمشركين والمنافقين والمبتدعين والفساق، ومعاداتهم وجهادهم بالقلب واللسان. الولاء والبراء اذن من اعمال القلوب لكن يجب ان تظهر مقتضياته على اللسان والجوارح، استناداً إلى الآية القرآنية: (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم ان الله لا يهدي القوم الظالمين) - المائدة: 51 -

في هذا المجال تدرجاً في الحدة بين الحلقات الثلاثة 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 ومكافحة التصوف والتوسل، ومنع كل الممارسات التي تسيء إلى صفاء العقيدة مع الوهابيين، بحيث لم يتبق في المملكة العربية السعودية التي تبنت تحت قيادة عبد العزيز بن سعود¹ (1902-1953) العقيدة السلفية

الوهابية، أي قبر من قبور الصحابة والأولياء بإستثناء قبر النبي .
 في الممارسة :يفتح مفهوم التوحيد كما تقدمه الوهابية، الباب واسعاً امام ضوابط شديدة الصرامة، فعندما تقوم العقيدة على مفهوم التوحيد بشقيه كما سبق واشرنا، فإن السلوك والممارسة ينبغي ان يتطابق مع هذا المفهوم بشكل لا يكون فيه اي مجال او شبهة اشراك وكفر بأية طريقة، سواء أكانت عبادة او تقرباً أو دعاء او سلوكا اجتماعياً، وهذا ما حوّل الدعوة الوهابية من خطاب ديني لاهوتي الى ايديولوجيا تنقض الواقع وتتبع مصادر الشبهات الشركية والكفرية فيه، وتقدم البدائل عنها حسب دعاة السلفية.
 وبحكم تركيزها على الجانب المعتقدى التوحيدى، فإن العالم ينقسم وفق هذه المنظومة بشكل ثنائي استقطابي متضاد: عالم كافر مشرك، وعالم مسلم صحيح الإيمان يمثله أهل التوحيد. وقد قادت هذه الرؤية الى توسيع دائرة ما يعرف بمفهوم “الولاء والبراء” وبالتالي التوسع بتكفير الآخر على ضوء ما عرف في أدبيات الوهابيين بنواقض الإسلام أو قواعد التكفير العشرة التالية 2:

- 1- الشرك في عبادة الله ومن ذلك دعاء الأموات والاستغاثة بهم والذبح لهم .
- 2- من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة ويتوكل عليهم فقد كفر إجماعاً.
- 3- من لم يكفر المشركين او شك في كفرهم أو صحح مذهبهم .
- 4- من اعتقد ان هدى غير النبي أكمل من هديه أو إن حكم غيره أحسن من حكمه.
- 5- من أبغض شيئاً مما جاء به الرسول.
- 6- من استهزء بشيء من دين الرسول .
- 7- السحر ومنه الصرف والعطف، من فعله ومن قبله ورضي به.
- 8- مظاهرة أو مناصرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين.
- 9- من اعتقد ان بعض الناس يسعه الخروج على شريعة محمد (صلى الله عليه و سلم)
- 10- الأعراس عن دين الله لا يتعلمه ولا يعمل به وفق هذا الفهم لا يمكن اعتبار كل الحركات الإسلامية سلفية، فالمعايير التي تضعها السلفية الوهابية شديدة الصرامة،

1- ستيفان لاکروا / زمن الصحوة : الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية / الشبكة العربية للأبحاث و النشر – الطبعة الأولى سنة 2012 ص 25

2- الوهابية بين الشرك و تصدع القبيلة / الشبكة العربية للأبحاث و النشر – الطبعة الأولى بيروت 2013 ص 36.

ويمكن تحديد الأسس التي تشكل المنظومة المعرفية التي يقوم عليها الدعوة السلفية بالعموم، بالممارسات التالية:

- 1- الأولوية للنص على العقل والتسليم الكامل بنصوص الكتاب والسنة وتفسيرها بلا تأويل ولا هوى، واعتبار الأصول ثلاث وهي: الكتاب والسنة وإجماع الأمة.
- 2- عقيدة الولاء والبراء، وبمقتضاها ينبغي التبرؤ من أهل الأهواء والبدع والتأويل من المشبهة والمعطلة الذين يأخذون الدين بالعقل أو بغير سنة الأتباع من الصحابة والسلف الصالح. لكنهم مع ذلك يرفضون تكفير المعين، باعتبار أهل القبلة مسلمين مؤمنين ما داموا معترفين ومصدقين بما جاء به النبي.
- 3- التنزيه في التوحيد وتأکید كافة أشكاله من الربوبية والالوهية والصفات والاسماء ورد الخلق والافعال الى تقدير الله ومشیئته وقضائه وقدره، والقول بالاصطفاء للجنة والنار فضلاً ووعداً¹.
- 4- الطاعة ودرء الفتنة ورفض الخروج على الحاكم، وهو ما تعبر عنه "العقيدة الطحاوية" التي تمثل النص الأبرز في الاعتقاد السلفي والحنبلي مع كتب ابن تيمية وابن عبد الوهاب وفيها: لا نرى الخروج على أئمتنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل".
- 5 - الاقتداء بالخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين والایمان بعدالتهم والسكوت عما بدر بينهم من خلاف، ولهم مواقف شديدة في الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة في مواجهة من يعتبرونهم مخالفين لم تقف عند حدود المعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية والمشبهة بل طالت الصوفية والاشاعرة والشيعة الامامية وكافة الفرق الاخرى .
- 6- ترفض السلفية البدع وهي عندهم " الحدث في الدين او ما استحدث بعد النبي من الاهواء والاعمال .." لذلك يرفضون كل منتج فكري بعيد عن أصل الدين، بل يذهب بعضهم الى تكفير الاخذ به شأن كل البدع الفكرية المخالفة الآتية من الحضارة الغربية وهم يشددون على كمال الدين وتمامه، لذلك يعدُّ الليبراليون والعلمانيون والشيوعيون بل وحتى

1 - صلاح الدين الجورشين - إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر - مركز دراسات العالم الإسلامي الطبعة الأولى سنة 1991 صفحة 214 .

2 - صلاح الدين الجورشين مرجع سابق صفحة 216 .

القوميون أشد أعداء السلفية، وقد صدرت فتاوى عديدة في المملكة العربية السعودية بتكفيرهم، دون تعيين، وإن كان الموقف من المسألة الديمقراطية والمشاركة في الحياة السياسية بدأ يشهد بعض التطور داخل بعض أجنحة السلفية كالسلفية الحركية أو السرورية، التي بدأت بعض فروعها في الخليج بالتوجه نحو العمل السياسي والبرلماني إلا أن السلفية العلمية والتقليدية ترفض فكرة التنظيم والبيعة ويتفقان معاً على رفض الاحتكام للقوانين الوضعية ودخول المجالس البرلمانية وهو ما اتجهت إليه حركة الأخوان المسلمين والتيار الحركي السروري في عدد من البلدان.

هذه المنظومة لم تشكل إلا عبر مسارات تفاعلية مع تلك الموجات التاريخية الثلاث الكبرى التي مثلت عوامل دفع لهذه الدعوة، بقدر ما مثلت عوامل تأصيل لها جعلتها على مستوى الحركة والعقيدة تتعش على الدوام، وتعود إليها الروح كردة فعل على تحديات تستشعر فيها الجماعة خطراً على الدين من الداخل أو الخارج، ويصح القول بالتالي أنها حركة دفاع وتمركز حول الذات تتحصن في التاريخ، وتستلهم "النموذج" كفعل هروب لا واعٍ من تحديات الواقع وإنكساراته، وهو ما تعبر عنه ممارسات تيارات الحركة الإسلامية المعاصرة في كافة اتجاهاتها في عصر العولمة واكتساح قيم الغرب وأنماطه الثقافية¹.

المطلب الخامس: الدعوة السلفية و الدعوة الاصولية:

لا يميز البعض بين السلفية والأصولية وهذا خطأ معرفي ومنهجي، فالسلفية في دعوتها الأصلية كما بينا قامت على تطهير المجتمع من البدع والعادات والتقاليد المخالفة للشريعة كزيارة المقابر والإيمان بالأولياء والسحر والتنجيم والتعاويد والتصوف الشعبي وتقديس الموتى، وبهذا المعنى لا تبدو السلفية مذهباً شبيهاً بالمذاهب الإسلامية القديمة، بقدر ما تبدو كفرقة حنبلية جديدة، رغم أنها تدعو الى تجاوز كل المذاهب الإسلامية التي سبقتها والعودة إلى الاجتهاد اعتماداً على الكتاب والسنة فقط .

1 - صلاح الدين الجورشين مرجع سابق صفحة 216 .

في المقابل نشأت الأصولية في بيئة مختلفة، فهي ظهرت في مجتمعات مدنية متقدمة مصر وبلاد المشرق العربي، وفي ظل ظروف وتحديات بالغة التعقيد (سقوط الخلافة ونكبة فلسطين والاستعمار الأجنبي) ورداً على هذا الخطر دعوا إلى مقاومة التحديث وتقويض الدولة الوطنية، مؤسسين لخطاب يتحدث عن الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية.

الأصولية في هذا المعنى خطاب إسلامي مؤدلج يقدم منظومة أفكار تنطلق من الحاضر إلى المستقبل، وذلك على خلاف السلفية التي تنظر إلى الحاضر لتخليصه من شوائب وممارسات الماضي، متخذة من سيرة السلف الصالح ومعتقداته وممارساته عقيدة لتطهير الدين من جاهلية الماضي ووثنيته، في حين تعتبر الأصولية أن المجتمع الإسلامي القديم قد زال وحل محله التحديث والتخريب والكفر والطاغوت، وعلينا أن نتصدى لذلك كله لإقامة المجتمع الإسلامي الأصيل على انقاض المجتمع القائم الملوث¹.

للسلفية عموماً آليات استدلال خاصة بها، تختلف عن التفكير الأصولي، فهي ترفض القياس والاستحسان والإجماع، الذي أخذت به مذاهب الحنفية والشافعية والمالكية بالخصوص. ويكاد يهيمن "السند" على كل شيء باعتباره فوق كافة الآليات الاستدلالية الفقهية التي يعتمدها الأصوليون، لذلك ترفض السلفية مناهج إصلاحية صار لها شرعيتها ويتحفظون عليها كالمنهج أو المدخل المقاصدي، وهذا ما يُدخل المنهج المعرفي السلفي في قلب مدرسة "الاتباع" وإن كان لا يدفعه باتجاه "التقليد"، لأنه لا يعتمد على تقليد إمام ولا على مذهب بل هو ضد المذهبية، حيث يلجأ مباشرةً إلى النصوص من الكتاب والسنة، لكنه لا يعمل فيها آلية "الاجتهاد" وفق أسس محددة شأن المذاهب الأخرى².

إذن يقع "الاتباع" هنا في مرتبة بين الاجتهاد والتقليد، حيث يلجأ مباشرةً إلى النصوص ويقاس عليها ولا تقاس على ما لديه من نتاجات فقهية ومذهبية أخرى.

1- عبد العزيز الرشيد - التبيهاات السنية على العقيدة الواسطية - دار الرشيد - الرياض - الطبعة الثانية 1416 ص 19.

2- منصور بن تركي الهجلة - السلفية بين الإستراتيجية و النقدية ص 55.

هذه المبادئ العامة، تمثل المرجعية الكبرى لكافة التيارات السلفية المعاصرة، إلا أن بعض الاختلاف بدأ ينشب حول بعض المسائل التي تمثل محركات نظرية وحركية عند بعض الجماعات السلفية المعاصرة، كالسلفية الجهادية، وهي تمحورت على المبدأ الرابع المتعلق بموضوع تكفير الحاكم والخروج على طاعته ومناذته بالسيف. وعلى خلفية هذا الاختلاف قام السجال السلفي باعتبار الجهاديين أهل فتنة وخوارج، واعتبار الأخوان المسلمين والتيار السروري، الذين قبلوا الاحتكام للقوانين الوضعية والدخول إلى المجالس البرلمانية، والتزموا بفكرة البيعة والتنظيم، بأنهم ميسون وإن إيمانهم مشوب بالهوى، وإنهم غير مهتمين بالتوحيد باعتباره القضية الأولى في التصور الإسلامي، بينما يقترب نقدهم لجماعة التبليغ والدعوى ذات الأصل الهندي من انتقادهم للمتصوفة من جهة إهمالهم للعلم الشرعي ويمكن تصنيف التيارات السلفية الجديدة اليوم وفق هذه الاتجاهات، هذا فضلاً عن الاتجاه التقليدي الرسمي الذي هو استمرار بشكل أو بآخر للسياق التاريخي للسلفية الوهابية الذي تمثله المؤسسة الرسمية السعودية¹.

المطلب السادس : تيار السلفية الجامية... المدخلية

ولدت في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة تحديداً، لذلك توصف أحياناً بسلفية المدينة وأحياناً بالسلفية المدخلية وغيرها من الأسماء، كلها تشير لاتجاه سلفي واحد، شهد ولادته على يدي محمد أمان الجامي الذي كان يدرس في تلك الجامعة وحيث كان يقيم هناك عدد من رموزها، استفاد الجامي من صحوة علم الحديث على يدي الشيخين الراحلين الألباني وعبد العزيز بن باز أثناء تدريسهما في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة التي كان يرأسها الأخير فترة من الزمن. يمكن القول إن الجامية تبلورت في الأساس كرد فعل على صعود السرورية التي مثلت الهجوم النظري والعملي لممارسات الإسلام السياسي المشرقية² على السلفية المهزومة حينئذٍ، والاندماج بها لذلك لم يكن غريباً إن أوج صعود الجامية هو الفترة نفسها التي شهدت صعود السرورية حين رفضت الأخيرة بشدة الاستعانة بالقوات

1 - فرونسوا بورجا F.Bourga صوت الجنوب -قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا (ترجمة -لورين فوزي زكري) بيروت دار العالم الثالث 1993 صفحة 14 .

2 - فرونسوا بورجا - مرجع سابق صفحة 16 .

الأجنبية لتحرير الكويت، حيث رأت الجامعة في هذه المواقف خروجاً عن طاعة ولي الأمر وخروجاً كذلك عن المنهج السلفي. يتسم التيار الجامي في أدبياته بتمسكه بمنهج "الجرح والتعديل"، فهذا التيار يصر على اتهامات الجماعات الأخرى وكشفها أو جرحها دون إغذار لها أو صمتٍ عنها، من هنا تميزت كتابات منظري هذا التيار كربيح المدخلي ومقبل بن هادي الوادعي ومحمود الحداد وغيرهم الذين أخرجوا العشرات من المؤلفات في اتهام الجماعات الأخرى، وتعريه رموزها ورفض كتاباتها وأطروحاتها حول التنظيم الحزبي وإقامة دولة الإسلام، فضلاً عن فضح كل ما تراه من شبه عقديّة أو قنويّة في فكر تلك الجماعات، مع تأكيدها إن هذه الجماعات ما هي إلا دعوات الباطل في مقابل دعوة الحق التي تتماهى معها الجامعة، حيث تتحقق الشروط فيها وتضع المعايير التي تتمايز بها عن دعوات أو جماعات الباطل¹.

* إشكالية المنهج السلفي:

وبغض النظر عن المراحل التي انتعشت فيها السلفية، فهي تحركت على الدوام ضمن مشهد معرفي رسم أصول التفكير وقواعد السلوك داخل فضائه.

التاريخ بالنسبة الى السلفية هو إحالة إلى "أفضل العصور وأولها بالاقْتداء والإتباع" فالماضي هو المنطلق والمرجع، ولا مشكلة في قراءة التاريخ وتمثّل التجارب والخبرات، فالتاريخ هو ذاكرة الشعوب ومستودع خبراتها ووعيتها، لكن السلفية لا تكتفي بمجرد الإحالة إلى العصر الذهبي، وإنما تعمد إلى تأسيس منهج يقنن العلاقة بالتاريخ والتراث، مما يحول الأمر إلى استدعاء للتاريخ وقراءته بصورة ايديولوجية تستهدف صياغة الحاضر 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 هم الصحابة، هنا يكمن النموذج المثالي

1 - رضوان السيد : الصراع على الإسلام دار الكتاب العربي بيروت الطبعة الأولى 2004 صفحة 47 - 49 .

الذي يجب أن يقتدى به وأن يصيغ عليه صورة القداسة، حتى ولو أدى ذلك إلى "خيانة التاريخ"، فالسلف الصالح اختلفوا وتصارعوا وتساجلوا وتوزعوا في اتجاهات ومواقف متعددة وهم ليسوا كتلة واحدة كما قد توحي عبارة "السلف الصالح". لذلك يرفض السلفيون الخوض في الملفات التاريخية الشائكة، فخلافاً للصحابة لا يصح 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.

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 والاتباع¹.

مأزق هذه المنهجية السلفية 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 نهجه².

ولا جدال في أن هذه الأسماء لها مكانتها وتأثيرها الكبير، إلا أن الانتقائية تحرمنا وتحرمهم من الاطلاع على ما أنتجه رجال عظماء أسسوا مناهج عديدة للنظر والتدقيق والتحليل

1- صالح بن فوزان الفوزان - حقيقة المنهج السلفي ص 23.

2- محمد صالح محمد سليمان - اختلاف السلف في التفسير بين التنظير و التطبيق - دار ابن الجوزي 1431 هـ ص 52.

لا تقل علماءً وجهاداً وتأثيراً، وليس من العدل والإنصاف طمس أو تجاهل جهودهم. الآخر والموقف منه يمثل المأزق الثاني وهو نتيجة طبيعية للمنهج الانتقائي، ويؤدي في تداعياته المنطقية الى بناء منظومة فكرية إقصائية واستبعادية، تتحول السياق الديني إلى نزعة تكفر "الآخر" المخالف، مسلماً كان أم غير مسلم، وهي نزعة تخلق الأساس الموضوعي للعنف الذي عانت منه المجتمعات في مراحل متعددة. يقود هذا المأزق في استلهام التاريخ الانتقائي تجاه الآخر للحفاظ على الهوية الى الانغلاق على الذات وهو 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 جديد¹.

النص في المنهج السلفي أيضاً اتخذ منحى التشدد والضبط، ذلك إن العودة إلى النص الشرعي يمكن أن تعتبر في حد ذاتها نقلة نوعية في منهجية التفكير، لأنها تحرر العقل الإسلامي من ثقل النصوص الفقهية، وتؤدي إلى الإقرار بعدم إلزاميتها، بل تزيل عنها وهم القداسة الذي تلبسته، دون أن يعني ذلك إسقاط أهميتها المعرفية تتضمن مسألة العودة إلى النص بعداً تجديدياً لأنها تتيح اكتشاف مخزونات النص القرآني والسنة، كما تتضمن ثقة بالعقل الإسلامي الاجتهادي، دون وساطة السابقين، بما يؤدي عملياً إلى جدل النص والواقع المعاش من خلال استنباط معاني جديدة له .

لكن المشكلة أن السلفية تشددت في التعامل مع النص وبالغت في التمسك به إلى درجة التوجس في الرأي وإعمال الفكر، والقول بأن النصوص قد أحاطت بكل صغيرة وكبيرة، وعليه تم توسيع مفهوم النص الشرعي ليشمل الآثار، أي الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف²، وكذلك فتاوى الصحابة وأقوالهم حتى ولو تعارضت،

1 - عبد الغني عماد - مرجع سابق صفحة 41 - 43 .

2 - عبد الغني عماد - مرجع سابق صفحة 46 .

وكان أحمد بن حنبل يقول "الحديث الضعيف أقوى من الرأي". بل أن الأمر بلغ إلى الوقوف عن ظواهر النصوص رفضاً للتأويل والقياس وكل صيغ إعمال الفكر أو مناهج تفكيك اللغة.

هذه القراءة تضعنا أمام منهجية نصوصية صارمة تحيل العلاقة بالنص إلى علاقة تلقّ وأخذ جامدة أكثر منها علاقة حيوية تتفاعل معه وتغوص في أعماقه باحثه عن دلالاته في ضوء تحديات الواقع المعاش. المنهجية النصوصية تحوّل العودة إلى النص، عودة إلى فهم النص كما فهمه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين (السلف الصالح)، مما يؤدي إلى تقييد النصوص بتفسيرات وتأويلات أجيال القرون السابقة¹.

العقيدة عند السلفية اكتسبت أيضاً بعداً مركزياً في المبررات التأسيسية لنشأتها، فهي تقدم نفسها دعوة للدفاع عن نقاوة العقيدة وصفائها، بدءاً بعقيدة التوحيد وكل ما له علاقة بالغيب، وبالرسول اتباعاً واقتداءً، وصولاً إلى كيفية التعبد بعيداً عن البدع وكل مظاهر الشرك. وهي بهذا لعبت دوراً تحريراً هاماً 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، يسطح الذهن ويقدم أنماط لا عقلانية من السلوك والنظر للعقائد والظواهر الطبيعية والاجتماعية. 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، مما سحب الشرعية عن عدد كبير من الزوايا والمشايخ المؤثرين في مشاعر أغلبية سكان الأرياف وبعض المدن. لكن المأزق تبلور عندما وقفت السلفية عند حد الدفاعات العقائدية²،

1 - مفيد الزبيدي - مرجع سابق صفحة 181-182 .

2 - روبرت ليسبي - مرجع سابق صفحة 31-32 .

فما حصل هو نوع من الفرز العقائدي لم يتطور باتجاه إعادة إنتاج علوم متجددة للدين وأصول الفقه والتربية في ضوء حركة الواقع المتغير والمعاش وقوانين الطبيعة والمجتمع. وهكذا أصبح التفكير السلفي حبيس الفكر العقائدي الضيق، مما ضخ الحساسية العقدية لبعض السلفيين فجعلهم أسرى لشكليات التدين وقضايا الغيب كالزني واللحية وأسلوب الكلام وحدود العلاقة بالمرأة وكيفية دخول البيوت وطريقة تناول الطعام أو الجلوس... الخ¹. 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 للمفاصلة والتميز بكل الوسائل لأن النتيجة الطبيعية للفرز العقائدي، أن ينقسم الناس إلى اتجاهين، الكفر والإيمان، ولا منزلة وسطى بينهما . السلفيات المعاصرة اليوم تيارات عدة تجمعها منطلقات عقدية وفقهية وتفرقها رؤى واجتهادات وقراءات تتعلق أكثر ما تتعلق بتنزيل الاحكام على الواقع، وهي تعبر عن نفسها بحركات وجمعيات وأطر ناشطة في العالم الاسلامي، ولكل تيار منها شيوخه ورموزه، حتى أصبحت بعض هذه التيارات تنسب الى هذه الرموز .

المبحث الخامس: مدارس الدعوة السلفية

أما المدارس المقصودة في هذه الدراسة، فهي ما اتحدت في الأصول في الجملة وتنوعت في الفروع، وتعددت آراؤها الاجتهادية، كما نقول: مدرسة أهل الحديث وأهل الرأي، فهي متحدة في الأصول تقريباً، ولكنها متنوعة في الفروع والاجتهادات².

1- عبد الحكيم أبو اللوز السلفية الجهادية في المغرب الواحدة و المسار مجلة المغرب الموحد تونس العدد 05 (17 فيفري 2010 م) .
2- أشرف سيد أبو السعود / مشكلة الإنتماء و الولاء -مظاهرها- أسبابها علاجها / مكتبة الثقافة الدينية -الطبعة الأولى 2004 / القاهرة ص 26.

المطلب الأول: المدرسة المحافظة

فأصل المدرسة يدل على التعاهد وقلة الغفلة، والمحافظة: المواظبة على الأمر ومن حيث الاستعمال المعاصر ذكر مجمع اللغة العربية بالقاهرة أن المحافظ هو: "التمسك بالتقاليد الاجتماعية والسياسية" و يتمحور الحديث عن هذه المدرسة في المسائل الآتية:

* مفهومها وشعارها وجذورها¹:

1 - مفهومها: فمن حيث المفهوم فإن هذه المدرسة تبدو في صورة المعلم الأثري الذي يحافظ على وجوده، ويقاوم عوامل الزمن والتعرية، فلا يكاد يتغير فيه شيء من معالمه وملامحه.

وهكذا بالنسبة لهذه المدرسة فهي محافظة على أصولها، ومنهجها، ولا تكاد تحدث شيئاً يذكر، حتى في مجال الوسائل، بحيث تبدو صلبة، لا تلين فئاتها بسهولة لأي من المتغيرات الحياتية.

2 - شعارها: قد لا يظفر الباحث بشعار محدد للكلمات عند هذه المدرسة، بل عند كثير من أهل المبادئ والاتجاهات.

ولذا يمكننا بعد الاستقراء والتبوع - أن نستنتج إن صح لنا ذلك - شعاراً لهذه المدرسة يمكن صياغته بعبارة موجزة هي: "كل محدثة بدعة".

3 - جذورها: وجذور هذه المدرسة يمكن تقسيمها قسمين:

الأول: الجذور الفكرية، التي تغوص في أعماق النصوص التشريعية، ولاسيما السنة النبوية التي قد لا تحظى بالعناية كما في هذه المدرسة.

الثاني: الجذور التاريخية: وتتمثل في مواقف السلف من المخالفين التي كان طابعها التصلب والتمنع الشديدين.

ويأتي في مقدمة هذه المواقف، موقف الإمام أحمد بن حنبل من فتنة القول بخلق القرآن، وابن تيمية من المخالفين، ومحمد بن عبد الوهاب من مظاهر الشرك والبدع².

1 - محمد قطب - الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي مرجع سابق صفحة 183 .

2 - خليل علي حيدر - مرجع سابق صفحة 242 - 244 .

4- معالم المدرسة العامة:

عند التأمل في حقيقة هذه المدرسة تبدو المعالم المميزة الآتية:

- 1- تركيز المدرسة على توحيد الله جل وعز، ولاسيما توحيد العبادة أو ما يعرف بتوحيد الألوهية، وكذلك توحيد الأسماء والصفات.
 - 2- محاربة مظاهر الشرك بكل أنواعه وأشكاله القولية والعملية.
 - 3- التحذير من البدع أيًا كانت، كلية أم جزئية، وحقيقية أم إضافية.
 - 4- العناية بالسنن والمستحبات.
 - 5- التركيز على العالم الشرعي، وعلوم الآلة ذات الصلة.
 - 6- العناية بالفقه الفردي المتعلق بفقه العبادات والمعاملات، دون عناية كافية بالفقر الجماعي كالعلوم السياسية والاقتصادية والقانونية (النظامية).
 - 7- والوعي السياسي ضئيل، لا يلقى عناية تذكر.
 - 8- بطء الاستجابة لمتطلبات العصر ومتغيراته.
- 5 - أنواعها:

عندما نقول: "المدرسة المحافظة" فذلك لا يقتضي بالضرورة أنها مدرسة واحدة ومتحددة

في كل شيء، بل العقل يقتضي التنوع ولو في بعض الفروع.

ويمكننا تقسيم هذه المدرسة إلى قسمين:

الأول: ما يمكن تسميته بالنصوصية (الظاهرية).

الثاني: ما يمكن تسميته بالفقهية.

فأما القسم الأول فتبدو ملامحه بالاهتمام بالنصوص التشريعية من حيث توثيقها، والوقوف

عند ظواهرها، علمًا وعملاً¹.

1 - محمد بدرى عيد - مرجع سابق صفحة 50 .

وهذا القسم بدوره يتشعب إلى شعبتين:

الأولى: النصوصية العملية، وهي التي تركز على النشاط العملي معتمدة على ظواهر النصوص. والعمل هنا كثيرة صورته، إلا أن أبرز هذه الصور تبدو في شيئين: الجهاد والدعوة. والفئات الجهادية لا يمكن حصرها في سل واحد، أو أنموذج واحد، بل نماذجها متنوعة¹. ومن نماذجها الحركات الجهادية المتوزعة في العالم، سواء كان جهادها دفاعياً محضاً، أو وقائياً، أو أعمال شغب وبليلة، أو غير ذلك، مما قد يصنف من جملة الإرهاب. ومن الخطأ البين؛ اختزال هذه الحركات الجهادية في نموذج واحد، كالقاعدة مثلاً، أو الفئة الضالة التي اقتحمت المسجد الحرام غرة المحرم من عام 1400هـ. بل ثمة حركات جهادية تقوم بواجب الدفاع عن حقوقها المشروعة هي أشبه بحركات سبقتها، مثل: حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ودولة محمد بن سعود، وحركات التحرير من الاستعمار في الجزائر وليبيا والشام وغيرها. ومثل هذه الأعمال الجهادية لا يعقل وصفها بأوصاف سلبية كالتمرد أو التخريب، أو الإرهاب، أو انتهاك حقوق الإنسان، بل هو جهاد مشروع بلا جدال. ولذا يكون من اللازم فرز الجهاد المشروع عن الأعمال القتالية العشوائية أو ذات الأغراض المشبوهة. وأما الفئات الدعوية، وهي التي يقوم عملها على الدعوة والإصلاح فقد تكون هي الأكثر والأبرز في الحراك السلفي، ونحن هنا لا نقصد جميع العاملين في حقل الدعوة ممن ينتسب إلى السلفية، بل نقصد نوعاً خاصاً منهم، يأخذ سمات الجهاديين العامة، التي تكفي بدراسة ظواهر النصوص.

1 - حاكم المطبري - الحرية و الطوفان - المؤسسة العربية للدراسات و النشر - بيروت الطبعة الأولى 2004 صفحة 7 .

لذا أرى أنه يمكن تقسيم تلك الفئات (الجهادية والدعوية) إلى قسمين:

الأول: المتشدد، وتبدو ملامحه في:

- 1- اختيار الأشد من الأقوال والأعمال.
- 2- تجهيل الآخرين والتقليل من شأنهم.
- 3- تضليل المجتمعات المسلمة.
- 4- تصنيف الناس تصنيفاً فكرياً، يقوم على إساءة الظن والتشكيك .
- 5- القراءة الانتقائية والمجزأة.
- 6- الميل إلى الروح الفدائية، وبذل النفس في سبيل تحقيق المراد.

الثاني: المعتدل: وهو الذي لا يتعسف في استعمال حقه، بل يقوم بعمل الدعوة والجهاد

- في ضوء ظواهر النصوص، مستلهماً قصص الماضين، ومستحضراً تضحيات الدعاة والمجاهدين. وفي كل الأحوال فإن أبرز سمات هذه المدرسة المحافظة (النصوصية):¹
- 1- الابتعاد عن السلطة، والسياسة، والمناصب القيادية في أي من دول العالم الإسلامي.
 - 2- تقديم الحرب على السلم، ولو نظرياً، في العلاقات الدولية، واعتبار السلم استثناءً أو ضرورة تقدر بقدرها.
 - 3 - تأييم القاعدين عن الجهاد والدعوة.

ذلك عن الشعبة الأولى، وأما الشعبة الثانية فهي النصوصية العلمية، التي تركز على الجانب النظري، المتمثل بالنشاط العلمي، تعلمًا وتعليمًا وتأليفًا ومحاضرةً ومناظرةً.

وتبدو ملامح هذه الشعبة في الاهتمام بالسنة النبوية تصحيحًا وتضعيفًا، والتحذير من التقليد، والتقليل من شأن التمدد الفقهي، بل ربما رفعت شعار "اللا مذهبية". وقد تكون مدرسة الشيخ ناصر الدين الألباني من أقرب الأمثلة لهذا.

1 - حاكم المطيري - مرجع سابق صفحة 10 .

يبد أن ثمة سمات أخرى قد تبدو للمتأمل في هذه الشعبة، ومنها:

- 1- الاهتمام بالجرح والتعديل.
 - 2- تصنيف الناس وفق معايير خاصة.
 - 3- تجسير العلاقة بالسلطة السياسية، ولاسيما أجهزة الأمن.
 - 4- استعداد السلطة على الخصم.
 - 5- الابتعاد عن ممارسة السياسة، أو المشاركة السياسية البتة.
 - 6- عدم اعتبار الجهاد القائم شرعياً في شتى بقاع العالم.
- إلا أنه عند التفحص يلحظ أن أتباع هذه المدرسة تتأرجح بين التشدد والاعتدال، كما يتجاذبها الاجتهاد المحض وحضوض النفس¹.

وأما المدرسة الفقهية وهي القسم الثاني من المدرسة المحافظة فأعني بها: صاحبة الاهتمام بالعلم الشرعي بمفهومه العام، ولاسيما الجانب الفقهي. ولقد تكون هذه المدرسة أشهر وأظهر من المدرسة السابقة (الظاهرية) وأشيعها أكثر. وتبدو سمات هذه المدرسة في:²

- 1- العناية بالفقه العملي، إضافة إلى الفقه الأكبر (التوحيد).
 - 2- الميل إلى التقليد، وتحجيم نطاق الاجتهاد.
 - 3- التأقلم والتعايش مع الواقع السياسي والاجتماعي والعالمي، مع عدم الخوض في تكييفه، أو تفصيل أحكامه.
 - 4- المشاركة المحدودة في القضايا العامة أو العالمية.
- بدا لنا في العرض السابق أن هذه المدرسة لا تمثل تياراً واحداً، ولا فئة واحدة، أو جماعة محددة، بل هي ذات مناهج شتى وآراء متعددة، قد يصل إلى حد التباين أحياناً، كما يلحظ ذلك بين دعاة الاجتهاد، ودعاة التقليد من المدرسة

1 - فلاح المديرس - الحركات و الجماعات في البحرين - مرجع سابق صفحة 133 .

2 - فلاح المديرس - مرجع سابق صفحة 137 .

ذاتها. أو بين الجهاديين ومخالفهم ممن لا يرى الجهاد سائغاً في هذا العصر، أو بين من يتواصل مع الأنظمة السياسية الحاكمة، ومن يقطع حبل التواصل، وهكذا... لذا فإن رسم علاقة هذه المدرسة بالآخر يمكن وصفه بالرقم على الماء، أي أنه متعذر أو شبه متعذر.

وتعود الصعوبة هنا إلى أمرين جوهريين:

- 1- تنوع هذه المدرسة - كما سبق التنويه.
 - 2- أن هذا الآخر الوارد في العنوان، جنس يدخل فيه كل من عدا هذه المدرسة، بل قد يدخل فيه أجنحة أخرى من داخل المدرسة.
- غير أننا -وبرغم ذلك كله- سنبدل الجهد في محاولة توصيف هذه العلاقة بالقدر الممكن. وفي ظني أن المدرسة بشكل عام يتجاذبها تياران:
- 1- تيار متشدد ويمثله الجهاديون والتصنيفيون والاستعدائيون.
 - 2- تيار معتدل، و يمثله الأكثرية الساحقة من أتباع المدرسة.
- فأما التيار المتشدد فإن علاقته بالآخر، يمكن وصفها بالعلاقة المتأزمة، أو علاقة شد الحبل. وتبدو معالم هذه العلاقة في الآتي:
- 1- تضخم مبدأ "الولاء والبراء" والمغالاة في تطبيقه.
 - 2- قصر الولاء على الاتباع.
 - 3- البراءة من جميع المخالفين بغض النظر عن أصل ديانتهم، أو انتظامهم في السلك السلفي " أو عدم انتظامهم.
 - 4- إساءة الظن بعموم الناس، حتى من المسلمين.
 - 5- عدم التمييز بين المخالفات، العقديّة والعملية، أو الكبيرة والصغيرة، أو القطعية والظنية.
 - 6- رفع راية الجهاد في أي مكان، دون تفريق بين دولة مسلمة وغير مسلمة، أو دولة مسلمة ملتزمة بالإسلام ودولة أخرى غير ملتزمة. وهذا عند الجناح السلفي الجهادي خاصة.
 - 7- لحدة والغلظة في الإنكار وعدم التفكير في مآلات الأمور، وما قد يترتب على التصرف من مفاسد عظيمة وفساد عريض¹.

1 - أحمد صبحي منصور، جذور الحركة السياسية السلفية الراهنة - طبعة مركز الدراسات و المعلومات القانونية لحقوق الإنسان القاهرة 1996 ص 31

8- الرد على المخالف بالأسلوب العنيف، ولو كان المخالف سلفياً.

9- محاولة النيل من الخصم أيًا كان بكل الوسائل الممكنة.

وهذا النوع من العلاقة الحادة لابد أن ينتهي إلى طريق مسدود، ومن ثم تكون المواجهة بين الطرفين المختلفين التي تكون نهايتها التنازع والشقاق والفرقة، أو كيل الاتهامات والتكفير، بل قد تتطور إلى الحراب والقتال بين المسلمين.

وأما التيار المعتدل، فإن علاقته بالآخر ليست ذات طابع واحد بل تختلف بحسب هذا الآخر.

المطلب الثاني: المدرسة التجديدية

ترى أن التجديد في الإسلام مطلب شرعي كما هو كون قدري كما جاء في الحديث: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها).

قال الشيخ ملا علي قاري أن المراد بمن يجدد: ليس شخصاً واحداً، بل المراد به جماعة يجدد كل أحد في بلد في فن أو فنون من العلوم الشرعية ما تيسر له من الأمور التقريرية أو التحريرية ويكون سبباً لبقائه وعدم اندراسه وانقضائه إلى أن يأتي أمر الله، ولا شك أن هذا التجديد أمر إضافي.

والتجديد في أصل اللغوي مصدر جدد، بتضعيف الدال الأولى من الجدة بكسر الجيم وتضعيف الدال وهي: نقيض البلى.

يقال: جد الثوب والشيء يجد بالكسر: صار جديداً وهو نقيض الخلق.

أما المراد بالتجديد في الحديث فالظاهر أنه: "إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاها.

أولاً: مفهوم المدرسة التجديدية وشعارها وجذورها:¹

الحديث عن تجديد الدين واسع الأبواب، كثير الشعب، نظراً إلى كثرة الباحثين والخائضين فيه، ويمكن حصرهم في ثلاثة اتجاهات:

1 - أحمد صبحي منصور - مرجع سابق صفحة 33.

الأول: دعاة التغريب، وهؤلاء يفسرون التجديد بالتغيير أي تغيير الأصول والمناهج وفق مقتضيات العصر.

الثاني: دعاة التنوير، وهؤلاء يفسرون التجديد بالتطوير أي تطوير الأحكام والتشريعات بما يناسب العصر.

الثالث: دعاة الإصلاح: وهؤلاء يفسرون التجديد بأمرين:

أحدهما: إحياء ما اندرس من الدين الصحيح. وهو ما يتفق مع التفسير للتجديد آنف الذكر..
ثانيهما: المرونة في التعاطي مع مستجدات العصر ونوازلها بما يتفق مع السياسة الشرعية، وهو ما يمكن التعبير عنه بفقهاء المتغيرات، أو فقه المقاصد والموازنات.
أما شعار هذه المدرسة فيمكن استنتاجه من نتاج رواد هذه المدرسة. فيجوز أن يكون الشعار هو مثل هذه العبارات:

1- فهم النصوص الجزئية في إطار المقاصد الكلية .

2- أو إعمال المصلحة وفق الثوابت والقواعد الكلية.

جذور المدرسة فهي نوعان.¹

الأول: الجذور الفكرية، المتمثلة بالنصوص التشريعية، والقواعد والأصول الكلية والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، والتي عني بها كثير من علماء الإسلام مثل العز بن عبد السلام، وابن تيمية، وابن القيم، والشاطبي.

الثاني: الجذور التاريخية، المتمثلة بالنماذج الإصلاحية التي انطلقت من القواعد والأصول نفسها.

ومنها جهود الإمام الشافعي في تأسيس أصول الفقه، وجهود الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم التي انطلقت من فهم شمولي للإسلام وكذا جهود الإمام الشاطبي في تأسيس علم المقاصد.²

1- عبد الحكيم أبو اللوز السلفية الجهادية في المغرب الواحدة و المسار مجلة المغرب الموحد تونس العدد 05 (17 فيفري 2010 م) .

2- ابن تيمية -شرح الأصبهانية -دار المنهاج -الرياض - الطبعة الأولى 1430 هـ ص 122 .

وهذه المدرسة استلهمت مبادئها من تلك الجذور وما أشبهها، وذلك ما جعلها - وهي تنطلق من رحم "السلفية" - تجمع بين منهجين متوازيين.

أحدهما: المنهج الكلي المقاصدي.

الثاني: المنهج الجزئي "النصي".

ثانيًا: معالم المدرسة العامة: ¹

إن الراصد لهذه المدرسة، المتأمل في فكرها ومواقفها يمكن الوقوف على المعالم العامة الآتية:

1- فتح باب الاجتهاد، والدعوة إليه.

2- عدم الالتزام بمذهب فقهي معين.

3- إبراز مقاصد الشريعة، وحكمها وأسرارها.

4- التفاعل مع المتغيرات والمستجدات.

ثالثًا: فروع المدرسة التجديدية:

من هنا أرى أنه يمكن تقسيم المدرسة قسمين:

الأول: التجديد الرأسي.

الثاني: التجديد الأفقي.

وأعني بالرأسي، ما يكون تجديده في العمق ثم يستمر في البناء إلى الأعلى.

أما الأفقي فهو الذي يتسع تجديده أفقيًا، في شتى الاتجاهات.

ويمكن استشراف معالم المدرسة الرأسية في الأمور الآتية ²:

1- العناية بالعلم الشرعي في كافة فروعها.

2- الجمع بين مدرسة الفقه (الرأي) ومدرسة الحديث.

3- الاجتهاد في إطار المذهب الفقهي.

4- عدم التخرج في مناقشة القضايا المستجدة، وفقًا لمعطيات النصوص، ومقتضيات

المصلحة العامة.

1 - خليل علي حيدر - مرجع سابق صفحة 230 - 231 .

2 - خليل علي حيدر - مرجع سابق صفحة 235.

- 5- والخطاب يعتمد على النصوص والآثار، مع شيء من الأدلة العقلية.
- 6- نطاق الخطاب إسلامي، من حيث المكان والأشخاص.
ولعل من النماذج الصالحة لهذه المدرسة: ¹
- 1- الشيخ عبدالرحمن السعدي الذي تأثر بمدرسة ابن تيمية، وناقش قضايا عصره بأفق واسع، ونظرة ثاقبة.
- 2- الشيخ أحمد شاکر، الذي خدم علمي التفسير والحديث، وحقق كثيرًا من كتب السلف بمنهجية دقيقة.
- 3- الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز الذي كان معروفًا، وتصدي لقضايا الأمة المسلمة ومشكلاتها بمواقفه وفتاويه المعتدلة.
- 4- الشيخ محمد بن صالح العثيمين الأصولي الفقيه المفسر، صاحب المؤلفات والتحقيقات العلمية.
- 5- الدكتور صالح بن عبدالله بن حميد رئيس المجلس الأعلى للقضاء في المملكة العربية السعودية وخطيب المسجد الحرام، ذو الثقافة الواسعة، والمنهجية المتزنة ².
- أما المدرسة الأفقية فإن من أهم ملامحها:
- 1- توسيع دائرة الاجتهاد.
- 2- عدم الالتزام بمذهب فقهي معين.
- 3- التركيز على مقاصد الشريعة وحكمها وأسرارها.
- 4- والنقل والعقل هما عمدة الخطاب.
- 5- ونطاق الخطاب إسلامي عالمي، من حيث المكان والأشخاص.
- 6- الانفتاح على الآخر، حوارًا واستفادة ومقارنة.
- 7- التفاعل مع المتغيرات العالمية.
- 8- المبادرة في عرض الآراء والأطروحات.

1 - محمد بدري عيد - مرجع سابق صفحة 37 .

2 - محمد بدري عيد - مرجع سابق صفحة 39 .

9- حض الأمناء على المشاركة السياسية.

10- توسيع مجال عمل المرأة.

11- تغليب مبدأ التيسير في جملة المسائل الخلافية.

وهذه الملامح تبرز هذه المدرسة بصورة مقبولة الشكل والمضمون من لدن المثقفين بعامه، مسلمين وغير مسلمين، الذين قد لا يجدون في المدارس الإسلامية المحافظة ما يشبع نهمتهم، أو يروي غلتهم، أو يشفي علتهم.

المطلب الثالث: المدرسة المعاصرة: محمد بن عبد الوهاب

ولد محمد بن عبد الوهاب في العيينة ، ونشأ وترعرع في بيت أبيه وتعلم على يديه، فحفظ القرآن الكريم ثم بدأت رحلة الطلب في ريعان الشباب فحج وزار المدينة وبقي بها متعلماً فتتلمذ على يد الشيخين عبدالله بن إبراهيم بن سيف ومحمد حياة السندي اللذين تركا أثراً إيجابياً في نفسه، ثم واصل رحلة الطلب إلى البصرة، والتقى الشيخ محمد المجموعي، ثم إلى الإحساء وجلس إلى عالمها عبدالله بن محمد بن عبداللطيف، ثم قفل راجعاً إلى بلده¹ . وبدأ في التأليف، مع قيامه بالحسبة، وبعد وفاة والده تفرد بالتعليم والاحتساب، لكنه لم يجد في القرى المجاورة ذلك التجاوب الذي كان يؤمله فرحل إلى الدرعية . وبايع الأمير محمد بن سعود على إقامة الشرع ونشر الدعوة.

ومن ذلك التاريخ بدأت الدعوة عملها المنظم، داخل الدرعية وخارجها، فتعززت الدولة والدعوة، وانتشرت الدعوة في آفاق الجزيرة العربية بسرعة، ووقف منها العلماء بين مؤيد ومعارض ومحايدين² .

1- الوهابية بين الشرك و تصدع القبيلة - الشبكة العربية للأبحاث و النشر - الطبعة الأولى بيروت 2013 م ص 53.

2- صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان - الولاء و البراء دار العاصمة السعودية - الطبعة الأولى 1421 هـ.

أولاً: دعوة الشيخ ابن عبد الوهاب والسلفية

فالحقيقة أن هذه الدعوة نسخة أصلية من نسخ السلفية المتعددة، والتي يمكن أن يذكر منها هنا على سبيل المثال، دعوات: الأمير الصنعاني والشوكاني في اليمن، وصديق حسن خان في الهند، وعثمان بن فودي في نيجيريا، وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين¹. والفروق بينها، أن دعوة ابن عبد الوهاب وعثمان بن فودي هي دعوات جماعية، تحركتا في ظل دولة في حين أن الأخريات كانت دعوات فردية².

ثانياً: سمات الدعوة المعاصرة

إذا كان العرض السابق في المبحثين الأولين قد استطاع أن يبرز سمات السلفية المعاصرة ومعالها البارزة، فإن ذلك سيختصر لنا الطريق إلى معرفة سمات دعوة الشيخ ابن عبد الوهاب المعاصرة، لأمرين:

- 1- أن دعوة الشيخ هي إحدى نسخ السلفية.
- 2- أن أكثر الذين يمثلون المدارس السلفية التي سبق الحديث عنها هم من مدرسة ابن عبد الوهاب.

وسمات هذه المدرسة المعاصرة يمكن وضعها في مجالين: فكري، ومنهجي. السمات الفكرية فمن أظهرها³:

- 1- العناية بتوحيد العبادة .
- 2- الولاء والبراء من مقتضيات كلمة التوحيد .
- 3- تعديل جملة الصحابة والتنويه بفضائلهم وفضائل سائر أئمة العلم .
- 4- نبد البدع والخرافة .
- 5- الجهاد ماض إلى يوم القيامة، مع أنه لا يكاد يتوافر جهاد صحيح في العصر الحاضر في نظر هذه المدرسة
- 6- التوكيد المستمر على طاعة أولي الأمر في المعروف.
- 7- تفويض أولي الأمر في التنظيمات والتراتب الإدارية.

- 8- التحذير من كافة أساليب المعارضة للسلطة.
- 9- رفض القوانين الوضعية.
- 10- عدم الخوض في القضايا السياسية الشائكة.
- 11- التفاعل الحذر والمتئد مع القضايا المستجدة.

*السمات المنهجية فمن أظهرها:

- 1- العناية بعقيدة السلف، ونقد عقيدة الخلف .
- 2- ترجيح التفسير الأثري للقرآن العظيم.
- 3- ترجيح مذهب الإمام أحمد في مجال العقيدة والفقہ .
- 4- الميل إلى مدرسة ابن تيمية وابن القيم.
- 5- العناية بالعلم الشرعي، وعلوم الآلة التي تخدمه .

1 - رضوان السيد : مرجع سابق 74 .

2 - عبد العزيز الخضر - السعودية سيرة دولة و مجتمع مرجع سابق صفحة 94 .

3 - عبد العزيز الخضر - مرجع سابق صفحة 97 .

7- العناية بالفقه الجزئي الفردي¹.

ثالثاً: فروعها:

مع التسليم بأن التنوع يكاد تظهر علاماته في كل شخص، إلا أن مدرسة كمدرسة الشيخ ابن عبدالوهاب قد لا يبدو فيها التنوع بوضوح. فحينما ننظر في واقع هذه المدرسة في إطار نطاق مكان محدد كالمملكة العربية السعودية، تظهر لنا هذه المدرسة من خلال قناتين: إحداهما: القناة الرسمية، والثانية: القناة غير الرسمية.

القناة الرسمية:

معروف أن الدولة السعودية منذ أول عهدها قامت على فكر الشيخ ابن عبدالوهاب، واستمر ذلك حتى عهد الدولة السعودية الثالثة التي جدد بنائها الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود وبرغم أن هذه الدولة في عهدها الجديد جاءت وفق مواصفات الدولة الحديثة، إلا أنها لم تنفك عن مبادئ دعوة ابن عبدالوهاب بل هي في حقيقة أمرها امتداد فكري وتاريخي للدولة السعودية الأولى والثانية.

1 - عبد العزيز الخضمر - مرجع سابق صفحة 99 .

وأهم السمات لهذه القناة:

- 1- تنظيم العمل وتقنيته، بحيث يسير في منظومة واحدة مهما تنوع أو اختلفت مصادره وجهاته.
 - 2- مراعاة النظام العام للدولة القائم على شريعة الله كما أكد على ذلك النظام الأساسي للحكم، وعدم السماح بالإخلال به.
 - 3- مراعاة الآداب العامة والاجتماعية، وعدم السماح بممارسة الأخلاق الشاذة.
 - 4- مراعاة التنظيم الدولي والمواثيق والأعراف الدولية.
 - 5- تنظيم الفتوى في القضايا العامة وحصرها في هيئة كبار العلماء، أو ما تفرع منها كاللجنة الدائمة للإفتاء.
 - 6- كل مسؤول في الدولة، أيًا كانت وظيفته، تنفيذية أو علمية أو استشارية أو فنية، فعليه ألا يخرج من فلك المنظومة الرسمية، فإن فعل كان تحت طائلة المساءلة.
- القناة غير الرسمية: ¹
- والمراد بها عموم الأفراد والعلماء، والجمعيات، والهيئات، ومؤسسات المجتمع المدني الأخرى، فإن مثل هؤلاء يعملون باستقلال عن الدولة، وفق قناعاتهم، وبما لا يخل بالنظام العام للدولة وذلك لأنهم مكلفون بالعمل بما يحقق مصالحهم الخاصة، وما يحقق المصالح العامة. وبناء على ذلك يكون لدينا فئات كثيرة من علماء ومتعلمين ومثقفين وأدباء ورجال أعمال وغيرهم ممن ينتسب لمدرسة ابن عبد الوهاب وينهل من معينها، وتصدر عنهم آراء ومواقف وأعمال متأثرة بالمدرسة.
- سمات هذه القناة: ²

- 1- تنوع الأداء بتنوع الاهتمام، وبحسب الاجتهاد.
- 2- تعدد الآراء وفق القناعات.
- 3- اختلاف الفتوى في مسائل الخلاف والنزاع.

1 - عبد العزيز الخضمر - مرجع سابق صفحة 101 .

2 - عبد العزيز الخضمر - مرجع سابق صفحة 103 .

4- اتساع مساحة التعاون والتنسيق بين الشخصيات والهيئات العلمية والفكرية والأدبية في المملكة من جهة، وفي غيرها من جهة أخرى.

أولاً: البراءة من الشرك وأهله

وأصل معنى البراءة: "التباعد من الشيء ومزاييلته" وهو تباعد معنوي أكثر من كونه مادياً. وقد دلت على ذلك آيات قرآنية عديدة. كقول الحق تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ﴾ [المتحنة: 4].

ثانياً: العزة الإسلامية:

وأصل العزة: "حالة مانعة للإنسان من أن يغلب فإذا كانت هذه العزة بالله وبالإسلام كانت حقيقية وباقية. أما إذا كانت العزة بغير الله فهي وهمية وزائلة. وفي التنزيل: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: 8]. وإذا تنازل المسلم عنها فلم يتعزز بالله وبالإسلام فإنه يكون ذليلاً أمام خصوم الإسلام. لكن يجب أن يفهم أن هذه العزة هي إباء وأنفة ترفض الذلة والهوان، وليست استكباراً أو علواً في الأرض. ومدرسة ابن عبدالوهاب المعاصرة مازالت متمسكة بهذه العزة وعروتها الوثيقة¹.

1 - عبد العزيز الخضر - مرجع سابق صفحة 105 .

الفصل الثاني

- مفهوم الحاكمية و عقيدة الولاء و البراء السلفية -

الفصل الثاني: الدعوة السلفية و مفهوم الحاكمية و "عقيدة الولاء والبراء"

المبحث الأول : الإرهاصات السوسيو تاريخية لمفهوم الحاكمية

لو تصفحنا كتب التراث لوجدناها متضاربة حول جذور الخوارج و أصل بداياتهم و تخطبهم بين مختلف الآراء . ففي حين يرجعها بعضهم إلى ما قبل الإسلام و ينسب الخوارج إلى صعاليك الجاهلية الذين خرجوا على أعراف قبائلهم و تقاليدهما و تمردوا على قيم البادية و أخلاق النظام القبلي ، وشهروا سيوفهم في وجوه الأغنياء للسلب و النهب مع الحفاظ على أخلاق الفروسية العربية بتوزيع القسط الأكبر من المغنم على الفقراء و المحتاجين، و كأن خروجهم كان يعبر عن نوع من الثورة على النظام الاجتماعي الفاسد آنذاك و احتجاج مسلح على سوء توزيع الثروات في المجتمع القبلي ، مستدلين على ذلك بتتابع أنساب هؤلاء الصعاليك و قبائلهم ثم أولادهم و أحفادهم الذين أصبحوا خوارج يوم الخروج الأكبر في صفين¹ نجد بعضهم الآخر يرجح بداية نشأة الخوارج إلى زمن النبي (ص) و يجعل زعيمهم* ذا الخويصرة* الذي اعترض على الرسول (ص) في قسمة ذهب كان قد بعث به علي بن أبي طالب من اليمن، و يتضح ذلك من خلال حديث أبي سعيد الخدري حيث قال: "بعث علي بن أبي طالب إلى رسول الله من اليمن بذهبية في أديم مقروظ لم تحصل من ترابها. قال : فقسما بين أربعة نفر بين عيينة بن حصن و الأقرع بن حابس و زيد الخيل، و الرابع إما علقمة بن علاثة.

1- أحمد سليمان معروف، قراءة جديدة في مواقف الخوارج و فكرهم و أدبهم، دار طلاس للدراسات و الترجمة و النشر، 1988، دمشق، ص 21-22

و إما عامر بن الطفيل ، فقال رجل من أصحابه : كنا نحن أحق بهذا من هؤلاء . قال : فبلغ ذلك النبي (ص) ، فقال : ألا تأمنوني و أنا أمين من في السماء ، يأتيني خبر السماء صباحا و مساء . قال : فقام رجل غائر العينين مشرف الوجنتين ناشر الجبهة كثر اللحية مخلوق الرأس مشمّر الإزار ، فقال : يا رسول الله ، اتق الله ! قال : و بك ! أولست أحق أهل الأرض أن يتقي الله . قال ثم ولى الرجل . قال خالد بن الوليد : يا رسول الله ، ألا أضرب عنقه؟! قال : لا ، لعله أن يكون يصلي . فقال خالد : وكم من مصلّ يقول بلسانه ما ليس في قلبه . قال رسول الله (ص) : إنّي لم أؤمر أن أنقب على قلوب الناس و لا أشق بطونهم . قال : ثم نظر إليه و هو مقف فقال : إنه يخرج من ضئضى هذا قوم يتلون كتاب الله رطبا لا يجاوز حناجرهم ، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرميّة . و أظنه قال : لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل ثمود ¹ .

و يعلق ابن الجوزي على هذا الحديث فيقول : " أول الخوارج و أقبحهم حالة ذو الخويصرة التميمي " . و في لفظ أنه قال له : " و بك ! ومن يعدل إذا لم أعدل ² ، قد خبت و خسرت إن لم أكن أعدل " . و ممن أشار كذلك بأن الخوارج ذو الخويصرة : أبو محمد بن حزم ³ ، وكذا الشهرستاني ⁴ . وقد أطلق ابن الكثير على اللذين خرجوا على عثمان و قتلوه اسم " الخوارج " ⁵ . عند امعان النظر في مثل هذه الروايات و غيرها مما ذكر في كتب التراث حول نشأة الخوارج نجد أنها لا تستقيم مع المنهج العلمي في دراسة الظواهر الإجتماعية و تحليلها وفق شروطها الموضوعية المرتبطة بالمجتمع كالظروف السياسية و الإجتماعية و الفكرية و الإقتصادية المؤدية إلى ظهورها و عوامل استمرارها ... فهذه الأبعاد الرئيسية لأي دراسة تاريخية علمية

غائبة تماما في الطرح التراثي للأحداث التاريخية، بما فيها ظاهرة الخوارج، لأن هذا الطرح ارتكز على البعد الخيالي اللاهوتي في بسطة لهذه الظاهرة و غيرها معتمدا على معظم الروايات و الأحاديث المنسوبة للرسول (ص) و التي تنبأت بظهور الخوارج و مروقهم عن الدين ???

-
- 1- رواه البخاري (3341)،(5697)،(6421)، و ابن ماجه(168)، و أحمد (1112) ، (14276).
 - 2- ابن الجوزي،نليس ابليس،دار الكتاب العربي،1985،بيروت ، ص 90
 - 3- ابن حزم ،الفصل في الملل و الأهواء و النحل ،دار الجيل ،1996،بيروت ،4/157.
 - 4- الشهرستاني، الملل و النحل ،دار المعرفة ،1985،بيروت ،ج1/ص134 .
 - 5- ابن كثير ،البداية و النهاية ،دار عالم الكتب ،2003،السعودية ،ج8/202 .

و هذا يتنافى تماما مع المنهج العلمي كما يتنافى كتابنا السنة الرسولية و السنة النبوية :
رؤية جديدة¹ الذي يثبت استحالة تنبؤ الرسول (ص) بالمستقبل . و بناء على ذلك فكل
أحاديث الغيبيات لا مصداقية لها من الناحية العلمية المعاصرة المستندة على الأدلة الواردة
في التنزيل الحكيم من انعدام حالة تنبؤ النبي بالمستقبل بما في ذلك المستقبل السياسي
و الصراعات التي نشبت بعده بين المؤمنين من أمته، مما يبين أن هذه الأحاديث إنما وضعت
في خضم الصراعات و المناوشات التي كانت قائمة بين مختلف الطوائف و الفرق ، حيث
كانت كل فرقة تحاول النيل من خصومها و كسب شعبية جماهيرية لها في معترك النزاع الذي
كان قائما على السلطة ، و وضع كل واحدة من هذه الفرق الأحاديث و نسبتها للرسول (ص)
لكسب شرعية ذات هيمنة ، و بغرض الحط من شأن الخصوم بواسطة صناعة حديثية حملت
طابع التقديس غير قابل للشك . فالروايات الغيبية المرتبطة بنشوء تيارات فكرية أو سياسية
مرفوضة بالمرّة لأن هذا الربط يلغي دور الشروط الموضوعية لأية ظاهرة وقت تبلورها
و انتشارها ، و لا تصلح هذه الروايات لتفسير أي ظاهرة تاريخية . بما فيها ظاهرة الخوارج
و نشأتهم . و الغريب في ذلك أن البخاري ذكر أحاديث الخوارج في كتاب المناقب :باب
علامات النبوة ، في حين أن مسلما خصص ثلاثة أبواب من كتاب الزكاة لأحاديث الخوارج
سماها "باب ذكر الخوارج و صفاتهم" و "باب التحريض على قتل الخوارج" و باب الخوارج
شر الخلق و الخليفة"² .

المطلب الأول: نهاية استقراء الخلافة و بداية الإنقسام

لقد كان للأحداث السياسية التي مرت بها الدولة الإسلامية بعد مقتل الخليفة الثالث و انقسام
الأمّة فيها أطيافا و شيعا بالغ الأثر في تفشي الأحاديث الموضوععة لنصرة طرف على الآخر
عن طريق التنصيص على صحة مذهب كل طرف و بطلان الآخر . و من أوائل المسائل التي
تم وضع الحديث فيها هي فضائل الأشخاص ، حيث تمت صناعة أقوال معينة للنبي (ص)
لخدمة هذا الغرض ، فمثلا نسبت إليه (ص) روايات تم فيها التنبؤ بمقتل عثمان و علي و غيرهما
... ، بالإضافة إلى التنبؤ بظهور الفتن و ظهور الخوارج و غيرها من التنبؤات ... إلا أن الأمر
الذي غفل عنه هؤلاء في خضم التنصيص السياسي للأحاديث انتصارا لمذاهبهم المتناحرة أن

القواعد الكلية للدين الإسلامي المتناغمة في هيكلتها النبوية القائمة على التنزيل الحكيم كنص مؤسس تتعارض مع الزعم بمعرفة النبي (ص) بالأحداث المستقبلية و يتجلى مفعول هذه القواعد عند إستقراء النصوص القطعية من التنزيل³، وأهم هذه القواعد أن علم الغيب خاص بالله عزّ و جلّ وحده لا يطلع عليه إلا من ارتضى من خلقه كما جاء في قوله: (و عنده (عالم الغيب و الشهادة) مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) (الأنعام : 59)، وقوله تعالى : (التغابن 18) . وقد تمدّح تبارك و تعالى بإحاطته بالغيب و الشهادة علما في قوله : (و يقولون لولا أنزل عليه آية من ربه فقل إنما الغيب لله فانتظروا إني معكم من المنتظرين) (يونس و ما يشعرون أيّان 20) و قوله: (قل لا يعلم من في السماوات و الأرض الغيب إلا الله يبعثون) (النمل 65) ...

1- لمزيد من التفاصيل في الموضوع يرجى الإطلاع على كتاباتنا السنة الرسولية و السنة النبوية: رؤية جديدة ، دار الساقي 2012.

2- زكرياء بن خليفة المحرمي، الصراع الأبدي قراءة في جدليات الصراع السياسي بين الصحابة وانقسام المواقف حولها ، ص 140 .

3- المسعودي، مروج الذهب، دار الأندلس، 1973، بيروت، ج1/ص 143 .

و غيرها من الآيات الكثيرة التي خاضت في هذا الموضوع لتبرئة النبي (ص) من تهمة علمه بالغيب فالقائل إن الرسول الأعظم يعلم بإعلام الله إياه كل شيء يجعله مساويا لله في إحاطته بعلمه عز و جل لأن النبي محمد (ص) لم يعلم الغيب و لم يقل إلا ما أوحى إليه ¹ مصداقا لقوله تعالى : (قل لا أقول لكم عندي خزائن الله و لا أعلم الغيب و لا أقول لكم إنني ملك إن أتبع إلا ما يوحى إليّ قل هل يستوي الأعمى و البصير أفلا تتفكرون) (الأنعام: 50) ، (و لا أقول لكم عندي خزائن الله و لا أعلم الغيب و لا أقول إنني ملك و لا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله أعلم بما في أنفسهم إنني إذا لمن الظالمين) (هود: 31) ، (قل لا أملك لنفسي نفعا و لا ضرا إلا ما شاء الله و لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير و ما مسني السوء إن أنا إلا نذير و بشير لقوم يؤمنون) (الأعراف: 188) ، (قل ما كنت بدعا من الرسل و ما أدرى ما يفعل بي و لا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إليّ و ما أنا إلا نذير مبين) (الأحقاف: 9) ² .

1- لمزيد من التفاصيل في الموضوع يرجى الإطلاع على كتاب جورج طرايشي المعجزة أو سبات العقل في الإسلام ، دار الساقى، 2008 ص 88.

2- ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج 3 / ص 76 .

أولاً: عثمان بن عفان و بداية الصراعات السياسية و المشاكل الاجتماعية

من هنا يمكننا أن نقول بكل صراحة إنه لا علاقة للروايات التنبؤية بظهور الخوارج ، و إنما جاء ظهورهم نتيجة للصراعات السياسية و المشاكل الاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك ، فهي التي ساعدت بالدرجة الأولى على خروجهم على النظام الذي كان سائدا يومها . إذ يعتبر ما حصل في نهاية عهد عثمان أول ثورة اجتماعية وقعت في المجتمع الإسلامي متسلحة بمفاهيم الإسلام و قيمه العليا ، إذا انطلقت من حرص التأثرين على تطبيق الديمقراطية و تحقيق العدالة بتخفيف الفوارق الاجتماعية ، و مناهضتهم محتكري السلطة المتمسحين بعباءات الحكام . فقد كان الخوارج على رأس المتجمهرين الناقمين على عثمان و سياسته و من أشد الراغبين ف الفتك به ، فرفعوا أصواتهم بالاحتجاج في بادئ الأمر ، ثم رفعوا سيوفهم بعد ذلك وكان أن قتل عثمان ، كما اعترفوا هم أنفسهم بذلك فيما بعد ، يوم خرجوا على علي في صفين إذ قالوا له يوم أمرهم بمتابعة القتال على الرغم من رفع المصاحف و اعتبار ذلك خديعة : "يا علي أجب إلى كتاب الله إذ دعيت إليه و إلا دفعناك برمتك إلى القوم أو نفعل بك ما فعلنا بابن عفان¹ .

هنا علينا أن نذكر -إحقاقا للحق- أنه منذ أن ولي عثمان بن عفان الخلافة و ثبت قريش على السلطة و استأثرت بها ، سواء أكانت متمثلة في الخلافة العامة أو في ولاية أمور الناس في الأقاليم و الإمارات و العمالات و لو قال قائل : "كان عثمان قرشيا كما كان أبو بكر و عمر " فليس هناك جديد، ذلك أن عثمان كان أمويا ، و في أمية دون غيرها من البطون كانت عصبية قريش ، و ابن خلدون يذكر هذه الحقيقة الهامة فيقول : إن عصبية مضر كانت في قريش و عصبية قريش في عبد مناف ، و عصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية² .

1- المصدر السابق ، ص 100 .

2- لمزيد من التفاصيل الاطلاع على وقعة صفين ، تأليف نصر بن مزاحم ، دار الجيل ، 1990 ، بيروت ص 45 .

ثانياً: أسباب الثورة على الخليفة عثمان بن عفان :

إن من مهام أسباب الثورة ضد الخليفة عثمان كانت تتمثل في تولية أقاربه على الأمصار و إغداقه عليهم أموال المسلمين . وقد حصلت من بعضهم تجاوزات خطيرة في الأحكام، فابن تيمية نفسه يقر بهذه الحقيقة¹ و يعترف بالخطأ الاستراتيجي الفادح الذي وقع فيه عثمان فانه بن علي أمر قد استقر قبله بسكينة و حلم و هدى و رحمة و كرم ، و لم يكن فيه قوة عمر و لا سياسته و لا فيه كمال عدله و زهده فطمع فيه بعض الطامعين ، و توسعوا في الدنيا ، و دخل بسبب أقاربه في الولايات و الأموال أمور أنكرت عليه ، فتولد من ذلك رغبة الناس في الدنيا و ضعف خوفهم من الله ، و منه و من ضعفه هو ، و ما حصل من أقاربه في الولاية و المال² .

1- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، 2008، بيروت ج1/ص 435-437 .

2- ابن خلدون ، تاريخ ابن خلدون ، دار الفكر 1988، بيروت ج1/ص 228 .

ما أوجب الفتنة حتى قتل¹ "و الأمثلة كثيرة في سيرة عثمان في هذه التوسعات بحيث الصحابة يرون عواقب هذه التصرفات الخطيرة فيتداعون إلى المدينة لإنقاذ تقاليد الإسلام و انقاذ الخليفة من المحنة . و إنه لمن الصعب أن نتهم روح الإسلام في نفس عثمان ، و لكن من الصعب كذلك أن نعفيه من الخطأ . واجتمع الناس فكلفوا عليًا بن أبي طالب أن يدخل إلى عثمان فيكلمه ، فدخل إليه فقال : "الناس ورائي و قد كلموني فيك ، والله ما أدري ما أقول لك ، و ما أعرف شيئًا تجهله ، ولا أدلك على أمر لا تعرفه إنك لتعلم ما نعلم ، ما سبقناك إلى شيء فنخبرك عنه ... " فلم يرد عليه، و أخيرا ثارت الثائرة على عثمان². يرجع الأستاذ إمام عبد الفتاح أسباب اندلاع الثورة على عثمان إلى خروج عثمان في ستة أوجه عن المثال الرائع للعدل و المساواة التي غمرت عهد الخليفين قبله فيقول : بويح عثمان سنة 23 هـ ، فخطب في الناس خطبة طويلة غير أن هذه الخطبة لا تبين السياسة التي عول عليها عثمان في إدارة شؤون الدولة و إنما هي نصائح تتعلق بالدين و السياسة . كان عثمان لا يريد أن يلزم نفسه بسياسة خاصة يطمئن إليها المسلمون و غيرهم من أهالي الدولة الإسلامية ، فكان هذا أول خروج عن المثال ، و في خلافته عين عثمان أقربائه منهم : عمه الحكم بن أبي العاص ، و هو الذي طرده الرسول من المدينة ، و منهم الوليد بن عقبة أخ عثمان لأمه الذي عينه واليا على الكوفة و كان يشرب حتى صلاة الفجر فيصلي في الناس أربع ... فكان هذا الخروج الثاني عن المثال . كما أنه لم يكن يتحمل النقد ، فحين سخر أبو ذر الغفاري عندما تساءل عثمان : " أترى بأسا أن نأخذ مالا من بيت المال فننقله فيما يقوينا من أمورنا و نعطيكموه ؟ " قال له عثمان : " ما أكثر آذاك لي ، غيب وجهك عني ، آذيتنا " فخرج أبو ذر إلى الشام ، وكان ذلك ثالث خروج عن المثال . لم يحمل والدته على التقشف و البعد عن موطن التهمة و الريبة كما فعل عمر و كان هو نفسه غنيا ينعم بما ينعم به الأغنياء ، فكان ذلك رابع خروج عن المثال . و لم يكن يقبل الشكوى من عماله و كثيرا ما كان يتدخل علي بن أبي طالب فيطلب منه التحقيق فيما يشكو منه الناس و كان ذلك خامس خروج عن المثال و عندها لم يبق أحد في المدينة إلا حنقة على عثمان

1- لمزيد من التفاصيل الإطلاع على كتاب منهاج السنة لأبن تيمية ، الجزء الثالث ص 55.

2- زكرياء ابن خليفة المحرمي، الصراع الأبدي قراءة في جدليات الصراع السياسي بين الصحابة و إنقسام المواقف حولها ، مكتبة الغبيراء، سلطنة عمان ، ص 140-141.

كما يقول السيوطي: "ثار الناس عليه و تجمهروا حول قصره و كانت مدة حصار عثمان في داره أربعين يوما أو أكثر قليلا ، و طلبوا منه أحد أمور ثلاثة " : إما أن يعزل نفسه أو يسلم إليهم مروان ابن الحكم أو يقتلوه ، لكنه رفض العروض الثلاثة : أن يسلم قريبه أو أن يستقبل و قال عبارته الشهيرة : ما كنت لأخلع سريالا سربلنيه الله " ¹ .

كان ذلك أول إعلان جاء فيه أن عباءة الخلافة يرتديها الحاكم بتفويض من الله، فلا يخلعها بناء على طلب الناس، و كان ذلك أول إستهزاء بالناس منذ وفاة الرسول (ص) و كان رد الفعل الجماهيري الإحتجاجي على هذا الاعلان بمثابة أول احتجاج سلمي لهم، طالبت فيه الجماهير المحتجة رأس الدولة المتمثل في رأس الخليفة عثمان بتركه الحكم و الاعتزال، لكن عثمان تمسك بالحكم لأمر رآها هو، ولم يجد الثوار سوى العنف كوسيلة للإحتجاج بعد أن عدموا الوسيلة، ظنا منهم أنها الوسيلة الأنفع للإصلاح . لكن ما يسترعي الإنتباه أنه في الديمقراطيات العريقة التي كانت توضع القوانين من أجل تقييد تصرفات الحاكم و تحديد سلطاته حتى لا يفرط في تضييقه على حريات أفراد المجتمع و على معارضيه أو مخالفيه، و معلوم أيضا أن التجمعات السلمية من أهم مقومات الاحتجاج على الدولة ، والضغط عليها حتى تغير من سياستها. و في الدول الديمقراطية يتم تسهيل قيام مثل هذه التجمعات، حتى يمكن أن تسير عملية التغيير بالضغط الشعبي بسلام و من دون إراقة الدماء، و هذا ما توصلت إليه الدول الديمقراطية في العالم سواء في أوروبا أو أمريكا أو غيرها من الدول التي ابتكرت وسائل سلمية و غير عنيفة للإحتجاج و التغيير . فالإحتجاج السلمي الجماهيري في التغيير يشبه في صورته الشعبية ما حدث إبان فترة عثمان و الذي قوبل بالرفض و الاستنكار حتى أن عثمان رفض التفاوض معهم، و عند اشتداد الحصار عليه حاول تفادي اشتعال الفتنة بنفي زعماء الكوفة إلى الشام كي يؤدبهم معاوية بن أبي سفيان. وما حدث بين معاوية و أبي ذر من أحداث شهيرة شائعة في مصادر التاريخ حتى انتهى الأمر بنفيه إلى الربذة و التنبيه بمقاطعته و الامتناع عن وداعه . ثم قيام عثمان بجمع ولاته لإستشارتهم في علاج السخط الذي تفشى ويكاد يعصف بمنصب الخلافة و ولاية الولاية و ما قاله لهم : " إن لكل أمير

وزراء و نصحاء و أنتم وزرائي و نصحائي، و أهل ثقتي، و قد صنع الناس ما قد رأيتم و طلبوا إلي أن أعزل عمالي و أن أرجع عن جميع ما يكرهون إلي ما يحبون ، فاجتهدوا رأيكم " ².

فأما عبد الله بن عامر الأموي فقال له : " أرى لك يا أمير المؤمنين أن تشغلهم عنك بالجهاد حتى يذلو لك ، و لا تكون همّة أحدهم إلا في نفسه و ما هو فيه من دبر دابته و قمل فروته " و أما معاوية فخبر الخليفة بين أمرين : إما أن يسمح لجيش من فرسان أهل الشام أتباع معاوية قوامه أربعة آلاف فارس باحتلال المدينة و تأمين سلطته فيها، و إما أن ينفي عن العاصمة شيوخ المهاجرين و كبار أصحاب رسول الله و بقية أصحاب الشورى، حتى لا يجتمع منهم إثنان في مصر واحد، ثم أردف قائلاً : " و اضرب عليهم البعوث و الندب حتى يكون دبر بعير أحدهم أهم عليه من صلته " . و أمام هذا الرفض من قبل الولاة الأمويين لمطالب الساخطين و دعاة الإصلاح و استسلام عثمان لولائه ، تصاعد السخط و ارتقت مطالب الثائرين من طلب تغيير الولاة إلى طلب التغيير في قمة السلطة، فطلبوا من عثمان أن يعتزل الإمارة كي يختار المسلمين خليفة سواه، و تحدث لهم فقال : " إن الثائرين يخيروني بين إحدى ثلاث : إما أن يقيدوني بكل رجل أصبت خطأ أو عمداً و إما أن اعتزل عن الأمر فيؤمروا واحداً ، و أما أن يرسلوا إلي من أطاعهم من الجنود و أهل الأمصار " ، و لما لم يستجب عثمان بأحد المطلبين الأوليين أرسل زعماء الثائرين بالمدينة إلى أنصارهم في الأقاليم ، فرحف هؤلاء الثوار على المدينة سنة 35 هـ ، جاء من الكوفة مائتا رجل يقودهم مالك بن الحارث النفعي ،

1- ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، دار صادر : 1968، بيروت ، ج 3 / ص 66 .

2 - المصدر السابق ، ص 102 .

ومن البصرة مائتا رجل يقودهم حكيم بن جبلة العبدي و من مصر ست مائتا رجل يقودهم عبد الرحمان بن عديس البلوي و قد قدر عدد الثوار الذين ثاروا على الخليفة عثمان بنحو 2500 رجل¹. ثم تطورت الأحداث حتى إنتهت بإحتلال المدينة و حصار عثمان ثم تسور بيته و قتل ، فانفتح باب الصراع على مصراعيه في طول البلاد و عرضها². و كتب إلى معاوية بالشام و إلى ابن عامر بالبصرة و إلى أهل الكوفة يستنجدهم ببعث جيش يطرد هؤلاء من المدينة و كان ذلك سادس خروج عن المثال . و هكذا نتبين أن حال الدولة الإسلامية قد تغير على عهد عثمان، و أن هذا التغير أثار روح المعارضة لسياسة الحكومة و الإستياء من تصرفاتها ، و بعث على التمرد عليها في المدينة و في جميع الأمصار، و كانت الثورة و تسور الناس الجدار ، و أحرقوا الباب ، و دخلوا عليه و كان منهم محمد ابن أبي بكر .

1- الطبري، تاريخ الأمم و الملوك، دار الكتب العلمية، 1997، بيروت، ج/3 ص 39-40، ابن كثير ، البداية و النهاية ، ج/7 ص 239-240.

2- محمد عمارة، الإسلام و فلسفة الحكم ، دار الشروق 2005 ، القاهرة، ص 94-95 .

و الخلاصة أن السياسات الإدارية و المالية التي اتبعها عثمان في سنواته الأخيرة كانت السبب المباشر لتدمير الرعية و انقلابها المسلح عليه¹. فقد اعتمدت الجماهير الغاضبة الأسلوب الدموي العنيف عندما سدت كل سبل الحوار بينهم و بين السلطة، و لو كان الحوار يومها أجدى نفعا و رضى الخليفة بالتنازل عن السلطة و فتح المجال للتعددية العرقية في الحكم لآل حال الأمة الإسلامية إلى وضع أحسن مما آل إليه عما جاء بعد عهد الخلفاء الراشدين من إفراط في استخدام القوة من قبل السلطات المتعاقبة على الحكم ، و ممارسة العنف و القهر بإعمال لسيف لسحق المعارضة و قتلها في المهدي، و النزج بجموع المعارضين في السجون و تعذيبهم . و الغريب في الأمر أن مؤرخينا سجلوا عثمان كشهيد مظلوم في سجل التاريخ و سجل غيره ممن ثار عن ظلمه كخوارج ملعونين مع أن العكس هو الصحيح ، فلو كان عدل في حكمه على الناس لما ثاروا عليه. لكن هذا التزييف التاريخي قائم و يتم تطبيقه إلى وقتنا هذا ، فكل من يثور على السلطة المستبدة في مجتمعه يتهم بالخروج و المروق عن النظام .

هذه الظاهرة المستمرة الحضور في التاريخ الأمة الإسلامية عبر مختلف العصور المتلاحقة تستحق بحق الدراسة و التمعن و التحليل للوصول إلى جواهر الأسباب التاريخية التي رمت بالأمة الإسلامية في أدغال الإستبداد و القهر و ما خلفته من تبعات عبر مر العصور في إجهاض متواصل لأصوات الشعوب المطالبة بحقها في المشاركة في السلطة و اختيار من يمسك زمام أمورها . فيا ليت الخليفة الثالث عثمان انصاع لرأي الجماهير المحتجة على حكمه، و يا ليته أسس للسنة حميدة تجسدت في استجابته لمطالب الجماهير و تنازله عن الحكم للصالح العام ، لما كانت الأمة الإسلامية بعده شهدت ما شهدته من طغيان و استبداد على أيدي حكامها . فقد قام عثمان بإستشارة عبد الله بن عمر بالأمر -لأن فكرة التنازل كانت بدأت تراود ذهنه - فأشار عليه ابن عمر بالبقاء في الحكم قائلا له : " لا أرى أن تسنّ هذه السنة في الإسلام، كلما سخط قوم على أميرهم خلعوه " ².

1- زكرياء بن خليفة المحرمي، الصراع الأبدى قراءة في جدليات الصراع السياسي بين الصحابة وانقسام المواقف حولها ، ص 142 .

2- ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج 3 / ص 66 .

فيا ليتة سنّ هذه السنة و فعل ما تفعله الدول الديمقراطية الأوروبية التي توصلت إلى هذه الحقيقة في القرنين التاسع عشر و العشرين، بينما توصلت إليها الشعوب العربية في بداية القرن الواحد و العشرين ، بثورتها على حكامها الطغاة مطالبة بالحربة في اختيار مصيرها كما هو الحال في كل من تونس و مصر وليبيا و اليمن ... والقائمة مفتوحة .

لقد تأخرت الدولة العربية كثيرا في الوصول إلى هذه الحقيقة بسبب الترسبات التاريخية التي تثقل كاهلها ، و الفقر في الوعي السياسي الذي تعانیه ثقافتنا العربية -الإسلامية و جهل شعوبها بأساليب النضال السلمي و الإحتجاج و العصيان المدني . فكتب التاريخ الإسلامي ، التي كان من المفروض أن تكون المرآة الصادقة للأحداث التاريخية و لا تتحيز لجانب ضد آخر ،زاعت عن دورها الحقيقي و قدمت صورة بطولية للخليفة عثمان بن عفان، فجعلت الجماهير الثائرة عن أسلوب حكمه غير العادل خارجة عن القانون و مثيرة للقلق و الفتن و الدسائس ، مما يؤكد صدق المقولة المشهورة : " التاريخ يكتبه المنتصر " .

* حكم علي بن أبي طالب و تطبيق الحاكمية :

كان لمقتل الخليفة عثمان نتائج سياسية و دينية تركت بصمات واضحة في التاريخ الإسلامي لعل أولها: مبايعة علي بالخلافة في هذه الظروف البالغة الدقة، و سرعان ما حاول طلحة و الزبير نقض هذه المبايعة¹ بعد خطبة علي للناس ، التي أعلن فيها منواجه في الحكم و قراراته لتغيير الأوضاع التي ثار ضدها الذين قتلوا عثمان. حيث قام بعزل ولاية عثمان على الأمصار و الأقاليم و أعلن العودة إلى نظام التسوية في العطاء الذي كان يطبقه الرسول (ص) و أبو بكر و عمر (ض) ، ولما احتج زعماء قريش على التسوية بينهم و بين مواليتهم قال لهم : " أنتم عباد الله و المال مال الله ، يقسم بينكم بالسوية ، لا فضل فيه لأحد على أحد" كما أعلن عزمه على العودة إلى شدة عمر تجاه الذين أطلقهم حلم عثمان و ضعفه فجمعوا الثروات في الأمصار ،

وقال : " ألا لا يقولن رجال منكم غدا قد غمرتهم الدنيا فاتخذوا العقار² و فجروا الأنهار و ركبوا الخيول الفارهة و اتخذوا الوصائف الروقة ، فصار ذلك عليهم عارا و شنارا ، إذا منعتهم ما كانوا يخضون فيه، و أصرتهم إلى حقوقهم التي يعملون فينتقمون ذلك و يسنكرون و يقولون " حرمنا ابن أبي طالب حقوقنا "، و أعلن عزمه على انتزاع المال الذي احتازه أشرف قريش دون حق و قال: " و الله لو وجدته قد تزوج به النساء و ملك به الإمام لرددته، فإن في العدل سعة ،

1- أحمد معيطة ، الإسلام الخوارجي : قراءة في الفكر و الفن و نصوص مختارة ، دار الحوار ، 2000، سوريا ، ص 19 .

2 - لمزيد من التفاصيل الاطلاع عل وقعة صفين ، تأليف نصر بن مزاحم ، دار الجيل ، 1990، بيروت ص 60 .

و من ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق " ¹.

في اليوم التالي لخطبته هذه بدأ خلافه مع طلحة و الزبير و من ناصرهما في هذا الصراع، و عندما احتج عليهما بالبيعة التي باعاه قال الزبير: " ما بايعتك قط ، و إن كنت على يقين أنك أولى بها فاجعلها شورى"، وقال طلحة: "بايعت و اللج -أي السيف -على قفاي " ، يشير إلى ضغط الثوار عليه كي يبايع عليًا، و يؤكد ذلك ما رواه البرادي أن الزبير و طلحة قالوا بعد أن بايعا عليًا: " بايعناه بأيدينا، و لم تبايعه قلوبنا " ، وانضمت عائشة إل طلحة-و كانت تيمية تأمل أن يليها طلحة التيمي -و سارت الأحداث حتى انتهت بمصرع قادة هذا الخلاف في موقعة الجمل بالبصرة، و لما فرغ منها علي استدار إلى خلافه مع معاوية الرابض في الشام.

المطلب الثاني : الحاكمية و مبررات الثورة

علينا أن نرصد تاريخياً أمراً مهماً من حركة هؤلاء المهيين الذين يحملون بذور الثورة في دماهم و الذين كانوا يشكلون "مشروع الخوارج " فقد رضي هؤلاء أشد الرض عن خلافة علي و أعجبهم فيه زهده ، فصاحته ، شجاعته ، صراحته ، صدقه و عدله ، و ظلوا ينشدون هذه الصفات فيه و تمنوا لو تحلّى بها الحاكم و المحكوم معا . و مع ذلك فقد كانوا يتمللمون و يببدون نوعاً من الخروج قبل صفين لشعورهم بتهاون علي في ضرب الثائرين على شرعية خلافته في حرب الجمل التي كانت تقودها عائشة أم المؤمنين و معها طلحة و الزبير -وهما من أكابر الصحابة و أصحاب الشورى -، وكان رأي الخوارج يتخلص في قولهم : " ما بال هذا الرجل (يعنون عليًا) لا يعمل السيف في رقاب هؤلاء الناكثين بيعته ، المرتدين على شرعية خلافته ، حتى لكأنه شك في صدق موقفه؟ ألم يبايعه طلحة و الزبير في أول المبايعين ؟ لقد حلت له دماؤهما و دماء من معهما في كتاب الله و سنة رسوله و إنّ أي تأخر عن أخذه بالسيف هو تهاون لا مسوغ له ". لكن الأمر بالنسبة لعلي لم يكن بتلك البساطة التي كان يراها خوارج المستقبل ، فهو يقف وجهها لوجه أمام أجلاء الصحابة و زوج ابن عمه رسول الله

1- محمد عمارة، الإسلام و فلسفة الحكم، دار الشروق، 2005، القاهرة، ص 96-97 .

(ص) و جيش كبير من المسلمين ، و كان من عاداته ألا يبدأ بقتال بل كان ينتظر البدء من العدو حت يقيم عليه الحجة .ثم تحاجز المعسكران الكبيران قرب البصرة و لجأ علي إلى المحاوره و المفاوضات فطلب الزبير و حاوره و عاتبه عتابا مرًا انسحب بعده الزبير من المعركة، و حاور طلحة كذلك ، و للإينصاف نذكر هنا ما قاله التاريخ عن هذين الرجلين بأنهما لم يقتلا في حربهما مع علي ، بل كان مقتلهما خارج معركة الجمل ، حيث قتل الزبير غيلةً بعيداً عن ساحة المعركة و قتل طلحة بسهم انطلق من معسكر عائشة، و كان متّهما بدم عثمان .أما الخوارج فضاقوا ذرعا بالمفاوضات و تمللموا ضجرًا وبرمًا من صبر علي و تمهله في قمع الفتنة و كانوا يتفوهون ببعض الكلمات و هم يطلقون السهام نحو معسكر عائشة ¹ .

هنا يبرز دور والي الشام معاوية بن أبي سفيان الذي كشف عن أطماعه بحجة المطالبة بدم قريبه عثمان لأن الحقيقة لا يمكن أن تخفي وراء ستار الطلب بثأر قريبه ،لأن أطماع الرجل كانت أكبر من ذلك إذ كان يصبو للظفر بالخلافة نفسها .وهنا يذكر المسعودي أن عثمان عندما بوبع و حوله بنو أمية مجتمعين قال أبو سفيان صخر بن حرب : " أفياكم أحدٌ غيركم؟ و قد كان أعمى ،قالوا :لا، قال: يا بني أمية تلقفوها تلقف الكرة فو الذي يحلف به أبو سفيان ما زلت أرجوها لكم و لتصيرن إلى صبيانكم وراثه" ² . و هو نفس الأمر الذي يؤكده د. مروة حين اعتبر أن طموح معاوية للخلافة لم يكن شخصيا بل كان تعبيراً عن طموح الطبقة الأريستقراطية الأموية العريقة التي لم ينشئها عهد عثمان إنشاءً جديداً و إنما تطورت في عهده من أريستقراطية قبلية في الجاهلية إلى أريستقراطية طبقية في الإسلام ³ .

1- أحمد سليمان معروف ،قراءة جديدة في مواقف الخوارج و فكرهم و أديهم ،ص 29 .

2- المسعودي ،مروج الذهب ،دار الأندلس ،1973، بيروت ،ج1/ص 243 .

3- حسين مروة ،النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ،ص 436-440 .

أولاً: معركة صفين و بداية الإنقسام المذهبي

و عندما التقى الجمعان في صفين ، و دارت رحى حرب ضروس أكلت من الفريقين فوق ما توقع الناس و أكثر مما يتحملون استمراره ، و أوشك النصر أن يتحقق لجيش علي لولا أن ظهرت دعوة التحكيم التي يميل بعض الباحثين إلى أنها كانت مؤامرة مدبرة ضد علي شارك فيها معاوية و عمرو بن العاص مع بعض الأشراف من جيش علي الذين كان هواهم مع معاوية و في طليعتهم الأشعث بن قيس سيد جند اليمن و المطاع فيهم¹. و كان الأشعث بن قيس عاملاً لعثمان على أذربيجان، و يقول بعض الرواة: "إن عثمان كان قد ترك له خراجها" فلما ولي علي إمارة المؤمنين عزل الأشعث عن عمله برسالة شديدة اللهجة قال له فيها: " إنما غرّك من نفسك إملاء الله ، فمازلت تأكل رزقه و تستمتع بنعمه و تذهب طبيباتك في أيام حياتك ، فأقبل و احمل ما قبلك من الفيء ، ولا تجعل لي على نفسك سبيلاً " ² . و يذكر الرواة أن دعوة الأشعث بن قيس إلى الكف عن قتال معاوية قد سبقت إعلان الدعوة إلى التحكيم على لسان معاوية و أنصاره ، فذهب صبيحة يوم تواصل قتاله مع الليل الذي سبقه و النهار الذي قبله إلى علي فقال له: " يا أمير المؤمنين ، و الله لقد لقيت الحرب في الجاهلية و الإسلام فما رأيت حرباً قط كحرب يومنا هذا و ليتنا هذه ، اللهم إنك تعلم أنني لا أقول هذا فزعاً من الموت ، و الله لقد اشتبكت الرماح بيننا حتى لو أردنا أن نجري الخيل عليها لجرت ! و لئن التقى المسلمون يومنا هذا لا يبقى لأهل الشام و العراق بقية ، و ليركبن الروم على الشام و أهله ، و فارس على العراق و أهله " ³ .

ثانياً: العودة إلى تطبيق مفهوم الحاكمية

و هكذا ، بعد العدد الهائل للقتلى من الفريقين ، علت صيحات جيش معاوية طالبة تحكيم كتاب الله في هذا النزاع و حقن دماء المسلمين الذين كانوا يوقفون قتالهم كي يصلوا إلى قبلة واحدة ، و يسبحون إلهاً واحداً، و يصلون على نبيّ واحد ، ثم يعودون إلى الاقتتال ! لكن علياً رفض الاستجابة للعبة التحكيم هذه و حذر من مغبتها و المكيدة الكامنة وراءها ،

فأقبل عليه الأشعث بن قيس في أناس كثيرين من أهل اليمن ، و قالوا له : " لا تردّ ما دعاك القوم إليه، قد أنصفك القوم، و الله لئن لم تقبل هذا منهم لا وفاء معك ، ولا نرمي معك بسهم و لا حجر ، و لا نقف معك موقفاً " ، فاضطر على للموافقة لوقف الاقتتال و الامتثال للتحكيم رغم معارضة فريق من قومه ، ثم اضطره إلى أن يكون مندوبه في التحكيم أبو موسى الأشعري - وهو يماني كالأشعث بن قيس - مع أن علياً كان يريد عبد الله بن عباس مندوباً له ⁴. بسبب ذلك انقسم جيشه إلى قسمين : قسم يريد الاستمرار في الحرب و قسم ألح عليه بقبول التحكيم ، و من القسم الأول ظهر الخوارج .

1- محمد عمارة ، الإسلام و فلسفة الحكم ص 98 .

2- البلاذري، أنساب الأشراف ، دار الفكر ، 1990، بيروت ، ج3/ص 80 .

3- محمد عمارة ، الإسلام و فلسفة الحكم ص 98 .

4- المصدر السابق ، ص 99 .

إذ عندما كان كتاب التحكيم يقرأ على أهل العراق خرج من راية عنزة أخوان هما : "جعد" و "معدان" و قالوا: "لا حكم إلا الله" ثم شدا أهل الشام فقاتلا حتى قتلا. و قال عروة بن أديّة - و كان في صفوف علي-: "أتحكّمون في دين الله الرجال، فأين قتالنا يا أشعث؟ ثم حمل بسيفه على الأشعث فأخطأه" ¹.

يعتبر كثير من المؤرخين أن قسماً كبيراً ممن صاروا خوارج فيما بعدهم الذين حملوا علياً على قبول التحكيم. فالشهرستاني يذكر "أن الخوارج حملوه على التحكيم أولاً، و كان يريد أن يبعث عبد الله بن عباس فما رضي الخوارج بذلك ، و قالوا : هو منك ، و حملوه على بعث أبي موسى الأشعري عل أن يحكم بكتاب الله تعالى ، فجرى الأمر على خلاف ما رضي به، فلما يرض بذلك خرجت الخوارج عليه، و قالوا : لم حكمت الرجال ؟ لا حكم إلا لله . وهم المارقة الذين اجتمعوا بالنهروان" ². و قد اضطرب أمر علي و من معه من المسلمين كثيراً حتى أن جمهوراً غفيراً من جيشه نكص أو تباطأ عن القتال ، و فريق آخر منه أراد أن يدين التحكيم و قبوله حتى قبل ظهور نتائجه، و اعتبره خطيئة وقع فيها من قبل بها، و ضم هذا الفريق عدداً من الذين رفضوا التحكيم منذ البداية كما ضم عدداً من الذين قبلوه ثم ندموا على قبولهم به و أعلنوا التوبة من هذه الخطيئة، ثم طلبوا من علي إعلان توبته هو الآخر من ذنبه و استئناف القتال ضد معاوية و أهل الشام ، لكن علياً رفض الإقرار عل نفسه بالذنب و الخطيئة فخرج عليه الذين يريدون استئناف القتال و بقي معه المترددون الذين كان هواهم مع معاوية ، و قضى بقية أيامه يحرضهم دون جدوى ، و يستحثهم دون فائدة ، و يوبخهم بأشد كلمات التوبيخ لعلهم يتأهبون لقتال أهل الشام دون أن يفلح في تحريكهم! ³.

1- أبو حنيفة الدينوري ، الأخبار الطوال ، دار المسيرة ، ص 196 ، بيروت .

2- الشهرستاني ، الملل و النحل ، ج 1/ ص 115 .

3- محمد عمارة ، الإسلام و فلسفة الحكم ، ص 99 .

ثالثاً : الفرقة الراضية للتحكيم

أما هؤلاء الذين رفضوا التحكيم ، و كانت غالبيتهم من القراء ، فقد اجتمعوا حول عبد الله بن وهب الراسبي، و هو من الصلحاء الذين أدركوا الرسول (ص) . كما يقول ابن قتيبة في الإمامة و السياسة : "اخرطوا سيوفهم و وضعوها على عواتقهم و قالوا لعلي: اتق الله فإنك قد أعطيت العهد و أخذته منا .

لنفين أنفسنا أو لنفنين عدونا أو يفيء إلى أمر الله، و إنا نراك قد ركنت إلى أمر فيه الفرقة و المعصية لله و الذل في الدنيا ، فانهض بنا إلى عدونا فلنحاكمه إلى الله بسيوفنا حتى يحكم الله بيننا و بينهم و هو خير الحاكمين لا حكومة الناس". و قد كان هوى علي و مصلحته مع استئناف القتال و لكن أنصار استئناف القتال كانوا يدعونهم إلى الإقرار بذنبه و التوبة منه ، و قالوا له: " قد كانت منا خطيئة و زلة حين رضينا بالحكمين، و قد تبنا إلى ربنا و رجعنا عن ذلك ، فارجع كما رجعنا و إلا فنحن منك براء "، فقال علي: "و يحكم ! بعد الرضا و العهد و الميثاق أرجع ؟ !¹ . كان علي قد قبل بمبدأ التحكيم فرفض الرجوع عن العهد و الميثاق الذي قطعه و قال له أنصار التحكيم على لسان محرز بن جريش بن ضليح : "يا أمير المؤمنين، ما إلى الرجوع عن هذا الكتاب سبيل، فو الله إني أخاف أن يورث -أي الرجوع - ذلاً؟ فقال علي : أبعد أن كتبناه ننقضه ؟ إن هذا لا يحل ..."² .

كان القبول بالتحكيم في شهر صفر سنة 37 هـ ، و الأجل المضروب لاجتماع الحكمين بعد ثمانية أشهر ، أي في شهر رمضان الذي انتهى فيه التحكيم نهايته الشهيرة بعزل أبي موسى الأشعري كي يعود الأمر شورى بين المسلمين... و زادت نتائج التحكيم الراضين له إلحاحاً على أن يعلن خطأه في قبوله و ينهض لقيادتهم في استئناف القتال و لكنه رفض الإقرار على نفسه بالذنب ، و في ذات الوقت كان يريد القتال و أصبح موقفه غريباً، فالذين يوافقونه

1- المصدر السابق ، ص 100 .

2- لمزيد من التفاصيل الاطلاع على وقعة صفين ، تأليف نصر بن مزاحم ، دار الجيل ، 1990 ، بيروت ص 90.

على أنه غير مذنب يخالفونه في الحماس لقتال معاوية ، و الذين يطلبون منه الاعتراف بذنبه و التوبة منه يتوقون مثله لقتال أهل الشام ! و لما يئس هؤلاء من استجابته لهم فارقوا معسكره و أعلنوا الخروج عليه و على أهل الشام معاً ، و قال له بلسانهما الخريت بن راشد الناجي :
 " لا و الله لا أطيع أمرك و لا أصلي خلفك ، و إني غداً مفارق لك ! " و لما استوضحه أسباب الخروج قال له : " لأنك حكمت في الكتاب ، و ضعفت عن الحق إذ جد الجد ، و ركنت إلى القوم الذين ظلموا أنفسهم ، فأنا عليك راد ، و عليهم ناقد ، و لكم جميعاً مباين ... " و يروي ابن الأثير أن علياً حاول إعادة هؤلاء المنفصلين عنه لكنهم أبوا قائلين : " إنك لم تغضب لربك و إنما غضبت لنفسك ، فإن شهدت على نفسك بالكفر و استقبلت التوبة نظرنا فيما بيننا و بينك و إلا نبدناك على سواء " . و تعالت في أنحاء عدة من معسكر علي صيحة الخوارج و شعار فرقتهم الجديدة :

" لا حكم إلا لله " و لم يكن هذا الشعار يعني رفض التحكيم و نتائجه فقط، بل و رفض إمارة عل كذلك ، لذلك كان تعليق علي على هذا الشعار عندما سمعه في قوله : " كلمة حق أريد بها باطل، إنما يقولون لا إمارة و لا بد من إمارة بارة أو فاجرة " ¹ .

رابعاً : الخوارج و التمسك بمفهوم الحاكمية

اعتبر الخوارج أن الحكم ينبغي أن يكون لله وحده لا للناس ، و حكم الله ممثل عندهم في أن تستمر الحرب ضد الفئة الباغية -أي فئة معاوية -حتى النصر أو حتى تفيء الفئة الباغية إلى أمر الله .فالتحكيم إذن بالنسبة لهم مخالفة صريحة لأحكام كتاب الله ، و بالتالي كانوا مخلصين صادقين فيما يعلنون ، لكنهم كانوا يرون أن من غير المقبول أن يبدأ علي بالحرب ضد معاوية و أهل الشام دون أن يدعوهم إلى البيعة و الدخول في الطاعة ، و عدم الحرب ضد معاوية و أهل الشام دون أن يدعوهم إلى البيعة و الدخول في الطاعة ، و عدم الاعتراض على إرادة الأمة، و عدم تقسيم دولتها ، خاصة و أن علياً كان : "موقناً بضلال معاوية و بغيه و إلا لكان شاكاً متردداً لا يعرف الحق من الباطل و سفك دماء المسلمين على جهل

1- لمزيد من التفاصيل الاطلاع على وقعة صفين ، تأليف نصر بن مزاحم ص 36 .

و شك"، فلا ريب إذا في أن قيامه بالهجوم على معاوية كان على بصيرة و هدى و معرفة منه بأنه يقاتل الفئة الباغية تنفيذاً منه لحكم الله القاضي بمحاربة الفئة الباغية وفق قوله تعالى: "و إنّ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل و أقسطوا إنّ الله يحب المقسطين" (الحجرات :9) و بعد تلك المراسلات بين علي و معاوية و إصرار معاوية على رفض دعوات علي ، وتفشي التلاسن و التراشق بالتهم بين الطائفتين ، و انقضاء فرص الإصلاح ،توجب ،اتباعاً لما جاء في هذه الآية ، الانتقال إلى الخطوة التالية من خطوات التعامل مع الفئة المعاندة و الباغية و المتمثلة في مجابتهها ب "القتال" الذي يقصد منه إرغام الفئة الباغية على الانقياد لأمر الله و تسليمها بحكمه و شرعه (حتى تفيء إلى أمر الله)، و الفيء إلى أمر الله في حالة فئة معاوية هو القبول بما أجمع عليه المسلمون من مبايعة علي بالخلافة ،فهل يعتبر عرض معاوية بالتحكيم على علي التجرد من اسم الخلافة و الإمارة و أن يكون أمر الخلافة بيد الحكّمين يضعانه حيث يشاءان سواء بسواء إن كان في علي أو في معاوية أو في غيرهما ؟ هل يعتبر هذا العرض فيئاً إلى أمر الله -وفق الرؤية الخارجية-عبارة عن القبول بخلافة علي؟ فكيف أصبح أمر الله-فجأة-هو مطالبة علي بالتنازل عن الخلافة لمن يرضى به الحكمان ؟ إذاً فمعاوية لم يفيء إلى أمر الله و إنما هو ينتقل في دائرة البغي " أي عدم التسليم لإجماع الأمة ببيعة علي"من حالة العنف إلى حالة المفاوضات دون أن ينتقل إلى حالة الفيء المتمثلة في القبول بحقيقة إمامة علي و خلافته على الأمة فالتحكيم لم يكن فيئاً من معاوية لحكم الله و إنما هو إصرار على الموقف لكن مع رغبة في وقف الحرب التي تستهلك جيشه ، فهو بهذا المنظور ما يزال مستحقاً حكم الله فيه و في طائفته الباغية بوجوب المحاربة حتى يقبل بأمر الله المتمثل بالرضى بخلافة علي بن أبي طالب -تلك هي رؤية الخوارج فيما يتعلق بأصل إشكال التحكيم ¹ .

1- زكرياء بن خليفة المحرمي ، الصراع الأبدي قراءة في جدليات الصراع السياسي بين الصحابة و انقسام المواقف حولها ، ص 180-181 .

يبقى فقط أن نشير إلى أن مصطلح " الخوارج: من حيث الدلالة و المعنى قد طرأت عليه متغيرات عديدة و عجيبة في آن معا ، لكنه ظل في كل أحواله يتضمن معنى الفسق عن الحق دائما و الكفر به أحيانا ، و ظل المقصود منه الذم و الانتفاض . ضمن هذا الإطار العام يدهشنا كثيرا أن يوصم مخالفا الإمام علي . بمسألة التحكيم في كتب التراث بأنهم خوارج ، و هم لم يفسقوا عن حق و لم يكفروا به ، بل كانوا بكل بساطة مجموعة من " القراء " العابدين هالهم أن يدير إمامهم ظهره لحكم إلهي وارد في الآية (9) من سورة الحجرات، و يترك العمل به متلمسا الحلفي حكم آخر غير وارد في التنزيل الحكيم . و كان طبيعيا، و قد خلع الإمام الأمير طاعة الله عز وجل عن كاهله ، أن تخلع المجموعة طاعته كإمام و أمير و خليفة صاحب بيعة .

و المتأمل في التراث ، تاريخاً و تفسيراً و أخباراً و سيرة نبوية، لن يجد صعوبة في اكتشاف أمرين اثنين :الأول: أن الإمام علي ، في جميع النصوص التاريخية المنسوبة إليه ، لم يخرج عن لوم المنشقين عنه لأنهم أجبروه على قبول التحكيم ، متجاهلا عن عمد خروجه عن حكم آية الحجرات(9)، علما أن كلا الأمرين ، إن صحّا ، لا يبرران خروجه هذا . الثاني : أن التراث يتحدث عن "الخوارج" كمجموعات تواجدت في جميع الحقب و الفترات الزمنية على امتداد عشرات و مئات السنين و كأنها مجموعات متحدة في الصفات و المنطلقات ، بينما الواقع غير ذلك تماما، ذلك أن الخوارج الأوائل من أصحاب الإمام علي لم يكفروا الحاكم الفاسق و لم يقاتلوه بينما أصحاب عبد الملك بن مروان و الحجاج بن يوسف الثقفي فكانوا يقومون بذلك . أما أصحاب عمر بن عبد العزيز فيزيدون على من قبلهم أنهم يسبون الصحابة و أمهات المؤمنين، و يزعمون أن الشجرة الملعونة المذكورة في آية الإسراء (60) هي شجرة النسب الأموي. و إذا كان صحيحا أنّ مفهوم الحاكمية كمضمون ولد في مناخ الفتنة مع الخوارج الأوائل ، إلا أنه بقي من الناحية العملية يعني : رفض تحكيم الحكيم ، و بالتالي رفض النتيجة التي توصلا إليها في مسألة الخصومة بين كلّ من علي و معاوية استنادا إلى قوله تعالى:(إن الحكم إلا لله) (يوسف : 40) ، الأمر الذي أدى بهم إلى رفض و تكفير سلطة كلّ من علي و معاوية معا ، وهذا الأمر كان يعبر عن الالتباس و عدم التمييز بين "الحكم" و بين "

الأمر" الذي هو مسؤولية الإنسان و الجماعة السياسية . و الواقع أنّ علياً قد أدرك منذ اللحظة الأولى مخاطر شعارهم و مقدار الالتباس فيه عندما قال ردّاً على صيحتهم المشهورة : " كلمة حق يراد بها باطل ! نعم لا حكم إلا لله، لكن هؤلاء يقولون : لا إمراة إلا لله ... و إنه لا بدّ للناس من أمير بارّ أو فاجر ... "

استخدم مفهوم "الحكم" و "التحكيم" و "الحكومة" في ذلك الحين كما تفيد المصادر الإسلامية بمعنى القضاء و الفصل في الخلاف على ضوء التنزيل الحكيم ، و في هذا يذكر الطبري أنّ عليّاً خاطب الخوارج قائلاً : " ما أخرجكم علينا ؟ قالوا : حكومتكم يوم صفين، قال : أنشدكم بالله ، أتعلمون أنهم رفعوا المصاحف فقلتم : نجيبهم إلى كتاب الله ، قلت لكم إني أعلم بالقوم منكم ، إنهم ليسوا بأصحاب دين و لا قرآن ... فإنما رفع هذه المصاحف خديعة و دهنًا و مكيدة... فلما أبيتم... اشترطت على الحكّمين أن يحييا ما أحيا القرآن و أن يميتا ما أمات القرآن ، قالوا له : فخيرنا أتراه عدلاً تحكيم الرجال في الدماء ؟ فقال : إنا لسنا حكمنا القرآن ، و هذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، و إنما يتكلم به الرجال ... قالوا: صدقت، قد كنا كما ذكرت، و لكن ذلك كان منّا كفرًا و قد تبنا إلى الله عز و جل منه فتب كما تبنا نبايحك، و إلا فنحن مخالفون... فقال علي: ...أبعد إيماني برسول الله و هجرتي معه و جهادي في سبيل الله أشهد على نفسي بالكفر ! لقد ضللت إذا و ما أنا من المهتدين ، ثم انصرف عنهم " ¹.

يتضح إذا مما سبق و من سياق النصوص التاريخية أنّ الخوارج باستخدامهم مصطلح " الحكم " إنما كانوا يقصدون مبدأ الفصل في الخصومات ، و حيث إنّ الحكّمين لم يلتزما حدود الله عدل الخوارج عن قبولهم بمبدأ التحكيم، و حاججوا خصوهم: "...قد حكمتم في أمر الله الرجال، و قد أمضى الله عز و جل حكمه في معاوية و حزبه أن يقتلوا أو يرجعوا ..."² إذن فلا داعي عندهم للتحكيم في أمر قد صدر الأمر و الحكم الإلهي به . و رغم استخدام الخوارج لمفهوم الحكم بالمعنى الذي أوضحناه إلا أنّهم لم يستخدموا مصطلح " الحاكمية " إطلاقاً، و إن كانت المقارنة بين المضمون الذي حملوه لمصطلح الحكم و المضمون الذي يحتمل حديثاً لمفهوم الحاكمية تؤدي إلى الكثير من التشابه ³ . فمصطلح الحاكمية مصطلح

حديث العهد ، لأنه ظهر في الثقافة الإسلامية بعد احتلال بريطانيا لشبه الجزيرة الهندية فقط ، أي عقب فشل ثورة المسلمين الهنود عام (1857) و بعد أن حدثت صدامات بين الثقافة الإسلامية و الثقافة المستعمرة التي جاء بها الغزو البريطاني ، فارتفعت نتيجة ذلك أصوات منادية للخروج بالمسلمين من هذه الأزمة الخانقة ، و برز عدد من المفكرين المشاهير في معظم التيارات ، إلا أن قلة منهم فقط تعرضت لمسألة الحاكمية مباشرةً، رغم أن كثيرا منهم قد تناول عموميات الحكم الإسلامي و الخلافة . فمثلا سيد أحمد خان (1817-1889) مؤسس التيار العصري ، حاول المحافظة على المسلمين باستسلامهم للإنجليز فاقترح فكرة المقاومة السلبية و الولاء للسلطة الحاكمة ، باعتبار الإستعمار من قدر الله الذي لا تنبغي مقاومته⁴ . لكن التيار العصري الذي كان أحد أبرز مفكريه أمير علي (1849-1928 م) الذي ذهب إلى أن الشريعة تمثل نوعا من الدستور المهيمن على سلطة الخليفة التنفيذية و الإدارية ، و لا يستطيع أن يتجاوزها ، لكنه لم يتعرض مباشرة لقضية الحاكمية . ثم جاء بعده المفكر صلاح الدين خدابخش من نفس التيار العصري المتحرر ، فذهب إلى نقيض ما ذهب إليه أمير علي متبينا فكرة أن الحكم الإسلامي معيب من ناحية الحاكمية ، إذ لا تملك الحكومة المسلمة أي سلطة ،

1- الطبري ، تاريخ الأمم و الملوك ، دار الكتب العلمية ، 1407هـ ، بيروت ، ج 5/ص 66،65، 84 .

2- الطبري ، تاريخ الأمم و الملوك ، ص 65 .

3- عبد الغني عماد، حاكمية الله و سلطان الفقيه : قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة ، دار الطليعة للطباعة و النشر، 997، بيروت، ص 13

4- J.S.M.Baljon , The Reformms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ah;ad Khan (Leiden ,1949),p.14.

لتغيير الشريعة الإسلامية ، فهي بذلك أضعف من مثيلاتها في الغرب التي تملك حق التشريع و تغيير القانون .بالإضافة إلى ذلك ذكر أن الشريعة في أصلها ليست جامدة بل متغيرة ، و دعا إلى تحرير التشريع من سلطان الدين و فصل الدين عن السياسة¹ . هذه الدعوات بقيت مهمشة لأن التيار الإسلامي كان حضوره طاغيا في معترك الساحة السياسية ، و إن كان هو الآخر لم يتعرض لمسألة الحاكمية إلا بشكل سطحي ، إذ حتى المفكر المشهور محمد إقبال (1876-1938م) لم يسهب في الحديث عن هذه المسألة، و إن كانت بعض كتاباته قد تطرقت لمفهوم حاكمية الله ، غير أنه عبر بوضوح أن نظام الإسلام يقوم على دعامة مبدأ التوحيد الذي من مقتضياته أن شريعة الله هي العليا، و لا توجد سلطة بجانبها غير سلطة تفسيرها² .

خامساً: التحديد في مفهوم الحاكمية

لم يدخل استخدام مصطلح "الحاكمية" كمفهوم سياسي في قاموس التيار الإسلامي إلا على يد الداعية الاسلامي الهندي أبو الأعلى المودودي ، الذي من خلال كتاباته انتقل المفهوم الجديد للحاكمية إلى الاستخدام السياسي في العالم العربي في فترة الستينات مع تنظيم " الإخوان المسلمون" الذي قاده السيد قطب بمصر و الذي أضفى على المفهوم طابع التشدد إثر محاولة الانقلاب الفاشلة على النظام السياسي في مصر الذي كان يقوده الرئيس جمال عبد الناصر³. فتّمت من خلال كتابات المودودي إعادة رفع شعار الخوارج "إن الحكم إلا لله " و أخذ أبعاداً أيديولوجية تحولت إلى سياسية ناشطة، بناءً عليه نرى أنّ من المهم جداً التقرب من القراءة السياسية لمفهوم الحاكمية التي أقحمها أبو الأعلى المودودي في الفكر الإسلامي و جعلها طرحة تمّ تبينه ممن جاء بعده، ثم التقرب من الأدلجة التي قام بها السيد قطب بعده، والذي تأثر بفكره، ثم أضفى عليه صبغة تشددية حملتها الأصولية المتطرفة واستباححت، استناداً عليها، التكفير و القتل و الدمار تحت ذريعة هذه الأيديولوجيا الدخيلة .

1- S.Khuda Bukhsh,Essays Indian and Islamic (London ,1912),p.2555.

2- Iqbal Muhammad ,The Reconstruction of Religious Thought (Lahore,1954),p.146.

3- عبد الغني عماد ،حاكمية الله و سلطان الفقيه ، ص 14 .

المبحث الثاني: طروحات الحاكمة في القرن العشرين

المطلب الأول:- الطرح الأيديولوجي للحاكمة في فكر أبي الأعلى المودودي:

أبو الأعلى المودودي من مواليد عام (1903م) في أورنك آباد، في ولاية حيدر آباد بالهند، من أسرة متدينة و محافظة. رفض والده تعليمه في المدارس الإنجليزية و اكتفى بتعليمه في البيت و تلقينه تعاليم الدين الإسلامي ، اتجه عام (1918م) إلى الصحافة، فانضم إلى جريدة مدينة بجنوز و منها إلى جريدة تاج الأسبوعية، و فيها كتب افتتاحيات عديدة مشحونة بالحماسة للمحافظة على الخلافة الإسلامية ، وفي هذه المرحلة من حياته ألف كتابه النشاطات التبشيرية في تركيا. ثم نتيجة لاحتكاكه بحركة "الخلافة" انتقل إلى دلهي عاصمة الهند، حيث قابل مفتي الديار الهندية الشيخ "كفاية الله" و الشيخ "أحمد سعيد" اللذين كانا من كبار "جمعية العلماء بالهند"، فوقع عليه الاختيار لرئاسة تحرير الصحيفة التي كانت تصدرها الجمعية تحت اسم المسلم بين عامي (1921-1923م)، ثم في عام (1924م) تم اصدار جريدة الجمعية التي رأس تحريرها المودودي حتى (1948 م) ، كما أنه خلال إقامته في دلهي سعى للتعلم في العلوم الإسلامية و الآداب العربية ، كما تعلم اللغة الإنجليزية .عاصر كذلك المحنة التي عاشها المسلمون هناك و التي تمثلت بمحاولات التطويع و التغريب و المذابح التي اقترفت ضدهم خاصة في الفترة من (1945 إلى 1950). وشهد أيضا محاولات "تهنيد" المسلمين التي قادها الزعيم الهندوسي "شارماند". بالإضافة إلى هذه التحديات كانت الهند تموج بأحداث حركة التحرير طلبا للحرية و الإستقلال عن الإستعمار الإنكليزي، و كان يقود هذه الحركة "حزب المؤتمر" الذي قاده روحياً "المهاتما غاندي" (1869-1948) وتنظيماً "جواهر لال نهرو" (1889-1964). استقطب هذا الحزب جمهور الهندوس و القطاع الأكبر من المثقفين و الساسة و الشباب المسلمين، و كان من أبرز شعاراته "السيادة للأمة" و "الأمة مصدر السلطات" في مواجهة قوى الإحتلال الإنكليزي .

إلى جانب هذا الحزب كان هناك تيار إسلامي يدعو إلى التميّز سياسياً و تنظيمياً ، إيماناً منه باختلاف صورة المستقبل و المصلحة عند المسلم منها عند الهندوسي لما بينهما من اختلاف ديني ثقافي و قومي ، فهما برأيه أمتان و قوميتان و ليسا أمة واحدة . من أبرز رموز هذا التوجه

الإسلامي الشاعر محمد إقبال الذي كان عليه مواجهة الإضطهاد الاستعماري من جهة و الصمود أمام قهر الأغلبية الهندوسية من جهة أخرى بتأكيد على التميّز و خصوصية الهوية الحضارية. ثم التقى المودودي الشاعر محمد إقبال الذي أقنعه بالمجيء إلى لاهور للتعاون معاً في بعث الإسلام و مساندة مسلمي الهند حتى قيام دولتهم باكستان¹.

في خضم هذه البيئة السياسية خاطب المودودي المسلمين من خلال صحف و مجالات عديدة إلى أن أصدر مجلته الخاصة بعنوان ترجمان القرآن عام (1932م) من مدينة حيدر آباد لتكون لسان حاله و المنبر الحر له. فكان تأثير المودودي عاملاً من عوامل اشتداد ساعد التيار الإسلامي في الهند، الذي تبلور من خلال "حزب الرابطة الإسلامية" الذي حسم الموقف داعياً إلى انفصال و استقلال الولايات ذات الأغلبية الإسلامية، هذه الدعوة التي توجت فيما بعد بقيام دولة باكستان. ناضل المودودي² ضد دعاة "القومية الهندية الواحدة" و ضد مبادئ "الدولة الديمقراطية" التي تحكمها الأغلبية و تضطر فيها الأقلية للخضوع فيها، و ضد العلمانية التي تفصل الدين عن الدولة و تقوي الروح المادية للحضارة الغربية. فكانت هذه المحاور الثلاثة بمثابة عناوين الملفات الساخنة التي أثارها المودودي و خاض ضدها حرباً لا هوادة فيها، متأثراً بالبيئة السياسية التي عاشها و التي أعطت فهمه للإسلام أبعاداً خاصة تتعلق بطبيعة الساحة الهندية و الصراعات التي كانت تدور فيها. كان يرى أن عدة تحديات تواجه المسلمين، أولها مواجهة الاستعمار، أما ثانيها فتمثل في مواجهة قهر الأغلبية الهندوسية و حملات التغريب و تذويب الشخصية الإسلامية في الهند. في ظل هذا المناخ بذل المودودي قصارى جهده للدعوة إلى "الانفصال" عن الهند و إقامة دولة إسلامية. هذا النضال "الانفصالي" الإسلامي الذي خاضه المودودي يخالف في جوهره طبيعة الإسلام التوحيدية و الشمولية، لكنه كان يهدف إلى حماية الذات و الهوية حسب رؤيته نتيجة جو الحصار الذي كان يعيش فيه و الذي ولّد لديه عقدة الاضطهاد الاستعماري³،

1- عبد الغني عماد، حاكمية الله و سلطان الفقيه، ص 14 .

2 - زكرياء بن خليفة المحرمي، الصراع الأبدي قراءة في جدليات الصراع السياسي بين الصحابة و انقسام المواقف حولها، ص 180-181 .

3 - البلاذري، أنساب الأشراف، دار الفكر، 1990، بيروت، ج3/ص 90 .

و قهر الأغلبية الهندوسية التي رفعت شعارى "السيادة للأمة" و "الدولة الديمقراطية" و غيرها من الشعارات العلمانية التي إن عرفت التطبيق كانت ستهدد في نظره المسلمين و تحول الأقليات الإسلامية إلى جاليات مقهورة و مغلوبة. و كان أسلوبه في التصدي لذلك بدء استخدام مفهومي "الجاهلية الجديدة" و "الحاكمية لله" بكثافة، وبقدر ما كان فرحاً بقيام حزب الرابطة الإسلامية بقيادة محمد علي جناح(1876-1948) بقدر ما أصابته الخيبة لأن هذا الحزب و إن دعا إلى استقلال مسلمي الهند، و آمن بتميزهم قومياً، إلا أنه كان غارقاً في "روح التغريب" التي أشاعتها الغزوة الاستعمارية الأوروبية في البلاد لقد اكتشف أن حزب الرابطة يكتفي بـ "دولة للمسلمين" و لا يهتم بمضمون هذه الدولة التي يفترض أن تستمد دستورها و قوانينها من الإسلام الذي يتناقض برأيه مع القيم والمفاهيم التي كانت سائدة ، فحزب الرابطة يريد ما مجرد دولة للمسلمين بينما المودودي يريد ما "دولة إسلامية " فدفعه ذلك إلى تأسيس حركته الخاصة "الجماعة الإسلامية" عام (1941م) و انتخابه على رأسها ليخوض من خلالها معاركه التي لم تنته باستقلال باكستان، حيث خاض صراعاً على السلطة فكانت النتيجة أن سجن أكثر من مرة و استمر في عرض طروحاته إلى أن تراجع عن بعضها قبل وفاته بعمر الستين سنة. أراد المودودي من خلال جماعته هذه نشر أفكاره و أيديولوجيته الانفصالية لأنه كان على يقين بأنه لا بد من وجود " جماعة صادقة في دعوتها إلى الله ، جماعة تقطع كل صلاتها بكل شيء سوى الله و طريقه ، جماعة تتحمل السجن و التعذيب و المصادرة و تلتفك الإتهامات و حياكة الأكاذيب، و تقوى على الجوع و البطش و الحرمان و التشريد، و ربما القتل و الاعدام ، جماعة تبذل الأرواح رخيصة ،

و تنازل عن الأموال بالرضا و الخيار"¹ ، و مع إعلان قيام دولة باكستان في (1947 م) انتقل المودودي إلى لاهور حيث قام بتأسيس مقر الجماعة الإسلامية بها . وفي (1948 م) بعد قيام دولة باكستان بنحو خمسة أشهر ، ألقى المودودي أول خطاب له في كلية الحقوق ، و طالب بتشكيل النظام الباكستاني طبقاً للقانون الإسلامي ، وظل يلح على الحكومة بهذا المطالب ، فألقى خطاباً آخر في اجتماع عام بكراتشي في (1948 م) تحت عنوان "المطالبة الإسلامية بالنظام الإسلامي " و قبض بسبب ذلك عدة مرات² ، لعدم تخليّه عن دعوته هذه و إصراره عليها . فما هذه الدعوة التي تمسك بها المودودي إلى هذا الحد و رفض التخلي عنها ؟ كتب الكثيرون عن رؤية المودودي للحاكمية، و كلّ حاول تقديم تصوره عن الثورة الفكرية التي قام بها بغضّ النظر عن الجانب السلبي فيها، إلا أننا يجب علينا الاعتراف أن فهم المودودي للحاكمية يعتبر الخلية الأولى التي انقسم منها الفكر الإسلامي المتطرف في العالم العربي و الإسلامي ، ذلك أن المودودي جاء بنظرة متشددة و مشحونة بمشاعر القهر و الانتقام من الغرب نتيجة ما عايشه من الاستعمار الغربي في القارة الهندية ، فدفعه شعور الظلم الذي عاشه تحت حكم غربي جائر إلى التمرد عليه و البحث عن حاكم غيره فراح يبحث عن مفهوم للحاكمية بناءً على منطلقاته الإسلامية حتى توصل إلى أن الحاكمية لا تكون إلا لله في قوله : " الحاكم الحقيقي في الإسلام إنما هو الله وحده... فإذا نظرت إلى هذه النظرية الأساسية و بحثت عن موقف الذين يقومون بتنفيذ القانون الإسلامي في الأرض تبين لك أن لا يكون موقفهم إلا كموقف النواب عن الحاكم الحقيقي ، فهذا هو موقف أولي الأمر في الإسلام بعينه"³ . فالحاكمية لله وحده و هو الحاكم الحقيقي في واقع الأمر و لا يستحق أن يكون الحاكم الأصلي إلا هو وحده . هذه الحاكمية بالمقابلة مع الحكم الجائر الذي كانت وطأته لا يجب أن تكون فقط حاكمية رمزية تعبدية فقط، بل

1- عبد الغني عماد ، حاكمية الله و سلطان الفقيه ، ص 15 .

2- المصدر السابق ، ص 15 .

3- المودودي ، نظرية الإسلام السياسية ، دار الفكر ، 1967 ، دمشق ، ص 45 .

أرادها المودودي أن تكون هي الأخرى حاكمة قانونية أي بأن يخضع الكون برمته لسلطانها و تشريعاتها ، لهذا كان من الضروري بالنسبة له أن توجد هناك حكومة إسلامية بمقابل الحكومة البريطانية التي كانت تحكم شبه الجزيرة الهندية ، فهي الحكومة التي يجب أن تكون حتى تحكم بما جاء به التشريع الإسلامي و لا تلتفت للتشريعات الوضعية. و بذلك تنوب عن الله في الأرض كما أوضح ذلك في كتابه الحكومة الإسلامية عندما ذكر أن الإسلام : "ينص على أن الله وحده خالق الكون و حاكمه الأعلى ، و أن السلطة العليا المطلقة له وحده ، أما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم الأعلى ونائبه، و النظام السياسي لا بدّ و أن يكون تابعا للحاكم الأعلى، و مهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء، و إدارة النظام السياسي طبقاً لحكامه¹."

هذه الحاكمة المودودية تتأكد، كما أوضحها الدكتور حسن حنفي ، من خلال ثلاث حقائق : الأولى أن السلطة العليا التي يجب أن يخضع لها الإنسان و يقر بعبوديته لها و التي بناء عليها يتأسس النظام الأخلاقي للمجتمع و الحضارة تتمثل في سلطة الله وحده و يجب التسليم بها و الإنقياد لها على هذا الأساس ، و الثانية تابعة للأولى و مكملة لها و هي طاعة النبي بوصفه ممثلاً و نائباً عن السلطان الأول (الله) و الحاكم المطلق للكون، و الثالثة أن القانون الذي له صلاحية إقرار الحلال و الحرام في جميع ميادين الحياة هو القانون الإلهي وحده الناسخ لكل القوانين البشرية دون أن يكون للعباد حق نقاش هذا القانون الإلهي أو رفضه ، فما حرمه الله يكون حراماً و ما حلله يكون حلالاً لأنه مالك الكون و سيده ، و هذا القانون مبين في القرآن و فيه يوضح الله وجوب طاعة الإنسان لله و للرسول و لأولي الأمر من جهة . و من جهة ثانية نص في كتابه على وجوب اتباع حاكمة الله و ذم من يعصي هذا الأمر الإلهي و يحكم بهواه في قوله تعالى : (" و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ")، ثم نجده يصفهم مرة أخرى في كتابه بالظالمين و مرة ثالثة بالفاسقين². فهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على صرامة حاكم الكون في الأمر باتباع قانونه الإلهي و العمل به معبرا بذلك عن سلطته المطلقة على الكون³ .

1 - المودودي، الحكومة الإسلامية، الدار السعودية للنشر ، 1984 ، جدة ص 64 .

2 - المصدر السابق ، ص 67-74 .

3 - حسن حنفي ، الدين و الثورة في مصر ، مكتبة مدبولي ، 1981 ، مصر ، ج 5 / ص 19-130 .

فالحاكمية إذًا، وفق المفهوم المودودي، تتضمن رفض حاكمية البشر و ضرورة الثورة عليها و عصيانها امتثالا للأمر الإلهي الذي يوجب على الإنسان عدم الامتثال لأي أمر عدا الأمر الإلهي فنظرية التوحيد في الإسلام عنده ليست عقيدة دينية طقسية فقط، بل هي عبارة عن نظام حياة اجتماعية مبني على أساس خضوع الإنسان خضوعاً كاملاً للأمر الإلهي، و يجب على المسلم ألا يخضع لحكومة أو دستور أو قانون، و عليه ألا يطيع أمراً غير الأمر الإلهي، و الأهم من كل ذلك أن يكفر بالطواغيت و الآلهة الكاذبة من دونه¹، و هي القوانين و الأنظمة الوضعية و الحكام البشر، مما يبين أثر كرهه للاستعمار البريطاني، و رغبته في الانتقام منه و بكل ما له علاقة بالاستعمار الذي عبّر عنه بالطاغوت. فتحوله للإسلام بصورة متشددة نراها ردة فعل على الظروف التي كانت تعاني منها شبه القارة الهندية، و كذلك تخوفه من اجتياح المد الهندوسي للفكر الإسلامي فيها، لهذا حرص على أن: "تنزع جميع سلطات الأمر و التشريع من أيدي البشر منفردين و مجتمعين و لا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه أو ليسنّ قانونا لهم فينقادوا له و يتبعوه فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره"². على هذا الأساس، حاكمية البشر عند المودودي مرفوضة جملة و تفصيلاً، لأنها تتجسد في النظم الوضعية الثلاثة: العلمانية، و القومية، و الديمقراطية لأن لكل واحد منها مساوئه التي تجعله غير مؤهل لأن ينقاد الناس إليه و يحتكموا إليه فالعلمانية تعزل الدين عن الحياة الاجتماعية للأفراد و تجعل العلاقة بين العبد و ربه علاقة محصورة في العبادات و الشعائر فقط، أما القومية فهي ذات نزعة مصلحة أنانية لأنها تقوم على التركيز على المصالح الخاصة بصرف النظر عن مصالح الآخرين مما يؤدي إلى اشتعال الحروب بين مختلف القوميات، أما الديمقراطية المتمثلة في الدولة الحديثة في الغرب الذي يولي أهمية كبيرة لحاكمية البشر، فهذه النظم بالنسبة للمودودي كلها ترفض حاكمية الله و تهملها و بالتالي تجعل الفرد أو المجتمع خاضعاً لشهواته و رغباته و ساعياً وراء مصالحه³.

1- المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، الدار السعودية للنشر و التوزيع، 1988، جدة، ص 44-45.

2- المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ص 27.

3- المودودي، الإسلام و المدنية الحديثة، الدار السعودية للنشر و التوزيع، 1987، جدة، ص 15.

ما يمكن ملاحظته هنا هو أن المودودي يضع حاكمية البشر في مقابل الحاكمية الإلهية ،
و يجعلها ضداً لها ثم يرفضها بالمقابل و يقر بعدم شرعيتها، و بناءً على ذلك فالحضارة
الغربية بالنسبة له "جاهلية محضة" لأنها تعتمد في تشريعاتها على قوانين وضعية و الخلاص
في رأيه يكمن في الدولة الإسلامية و هي التي ليست "دولة ثيوقراطية" لأنها ليست دولة رجال
الدين ، و ليست دولة "ديمقراطية" لأن الحكم فيها ليس للشعب، و لكنها دولة "ثيوديمقراطية"
الحاكمية فيها لله طبقاً لاختيار الشعب، فالله هو المشرع و المسلمون هم المنفذون¹ .
هذه الرؤية الجامدة نتج عنها ما يسمى " الثنائية المتصارعة " التي شرحها بإسهاب الدكتور
حسن حنفي في كتاب الدين و الثورة². و نشير إليها هنا باقتضاب لأهميتها في محاولتنا
للتقرب من المفهوم المودودي للحاكمية. فهذه الثنائية الجدلية تكشف عن فكر جدلي لدى
المودودي مبني على مبدأ "الثالث المرفوع" أي أنه لا يقبل الاعتدال، فإما كل شيء أو لا شيء
ولا سبيل إلى إيجاد حل وسط بين الطرفين المتصارعين أو الانتقال من أحدهما إلى الآخر
عن طريق التوسط و التدرج. فالخير في ظل هذه الرؤية المغلقة مطلق، والشر مطلق، والحق
مطلق، و الباطل مطلق، ولا مكان للمواقف النسبية، وهي ثنائية تحدد علاقة جديدة استثنائية
و فاصلة بين حاكمية الله و حاكمية البشر، و بين الحكومة الدينية و الحكومة اللادينية
على مستوى العمل و الممارسة، ورافضة للعلاقة الطبيعية التبادلية بين الطرفين و مقيمة لعلاقة
أحادية بينهما هي علاقة التضاد دون واسطة أو مصالح، فبقاء أحدهما مرهون بالقضاء
على الآخر³ .

المطلب الثاني: مفهوم الجهاد في فكر الولاء على المودودية

عند تصفح كتب المودودي نجده أسقط هذه الجدلية الثنائية ما بين الديني و اللاديني ،
فجعل الإسلام في مقابل الأنظمة الوضعية الغربية ممثلة طبعاً بالنظام البريطاني الاستعماري
الذي كان يعيش تحت نيره. هذه الأنظمة على اختلاف توجهاتها: فلسفية أم سياسية أم
اجتماعية أم اقتصادية ، مذاهب جاهلية مادية ، ومصالح ذات نزعة نفعية ، وما انهارت

حضارة الإسلام في الهند إلا بعد خضوع المسلمين لها ، لذلك فهو يحذر المسلمين في باقي الأقطار الإسلامية من السقوط في هذا الفخ 4. هذا الرأي يحمل في طياته شحنة الكره و الضغين للغرب جميعاً لأنه يرى أن كل دولة بأنظمتها هي على شاكلة النظام البريطاني الذي أذهب بالحضارة الإسلامية في الهند . و تخوفاً من الاجتياح الغربي الاستعماري على الدول الإسلامية الأخرى ، رأى المودودي أن الثورة هي الحل الوحيد للخلاص من ذلك ، لأن هذه الثنائية ممثلة بالإسلام و الغرب لا ترضى بالحلول الوسطى ، فلا الغرب يمكنه الخضوع للإسلام ولا الإسلام سيقبل بما جاء به الغرب ، مما يجعل سبل الحوار بينهما منعدمة تماماً.

-
- 1 - المودودي ، نظرية الإسلام السياسية ، ، جدة ، ص 29-31.
 - 2- حسن حنفي ، الدين و الثورة في مصر ، ج 5 / ص 135 .
 - 3- حسن حنفي ، الدين والثورة في مصر ، ج 5/ ص 135-140 .
 - 4- المصدر السابق ج 5 / ص 137-138

تلك هي الثورة التي أعلنها المودودي و طالب بها و حثّ عليها في دعوته التي لا تقوم إلا بالجهاد في سبيل الله ،الذي عرّفه بأنه"السعي المتواصل و الكفاح المستمر في سبيل إقامة نظام الحق"¹، فالجهاد في نظره ليس ما أطلق عليه الاوروبيون تسمية " الحرب المقدسة" بل هو فكرة انقلابية كما يشير إلى ذلك في قوله:"الإسلام فكرة انقلابية يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره و يأتي بنيانه من القواعد و يؤسس بنيانه من جديد حسب فكرته و منهاجه العلمي،و من هناك تعرف أن لفظ"المسلم"وصف للحزب الانقلابي العالمي الذي يكونه الإسلام و ينظم صفوفه ليكون أداة في أحداث ذلك البرنامج الانقلابي الذي يرمي إليه الإسلام و يطمح إليه ببصره .و الجهاد عبارة عن الكفاح الانقلابي و عن تلك الحركة الدائبة المستمرة التي يقام بها للوصول إلى هذه الغاية و إدراك هذا المبتغى"² . ثم يقدم المودودي تعريفا للنظام الجديد الذي يسعى الإسلام إلى بنائه بعد هدم النظم البالية لأنه " نظام عادل يقوم بالقسط و الحق بين الناس"³ . لهذا فإن دعوة الإسلام الانقلابية تمتاز بأنها دعوة الرسل لتجديد النظم الاجتماعية و السياسية و الإقتصادية وتغييرها تغييراً شاملاً . من هنا أتت الحاجة إلى الجهاد، فالإسلام ليس فقط مجموعة من المناسك و الشعائر بل هو "نظام كلي شامل يريد أن يقضي على سائر النظم الباطلة الجائر في العالم و يقطع دابرها و يستبدل بها نظاماً صالحاً و منهاجاً معتدلاً يرى أنه خير للإنسانية من النظم الأخرى و أن فيه نجاة للجنس البشري من أدواء الشر و الطغيان و سعادة له فلاحاً في العاجلة و الآجلة معاً"⁴ .

أما من تلقى على عاتقه مهمة إشهار هذه الثورة و إشعال نيرانها ،فليس هناك في نظره من هو أهل لذلك عدا جماعة من المسلمين تبذل جهودها و تستنفد مساعيها للقضاء على النظم البالية ، لتكوين هذا النظام الجديد الذي ينبنى على الفكرة الإسلامية ، و هذه الجماعة يجب أن تكون " مجردة من كل غرض ،ميرأة

1- المودودي ،الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية ،دار المدني للطباعة و النشر ، 1986 ، جدة ، ص 17 .

2- المودودي ، الجهاد في سبيل الله ،دار الفكر ، 1983 ، بيروت ، ص 3-4 .

3- المصدر السابق ص 5 .

4- المودودي ، الجهاد في سبيل الله ، ص 4 .

من كل هوى أو نزعة شخصية لا تقصد من وراء جهودها و ما تبذل في سبيل غايتها من النفوس و النفائس إلا تأسيس نظام عادل يقوم بالقسط والحق بين الناس، و لا تبتغي بها بدلاً في هذه الحياة الفانية"¹. هذه الجماعة هي "حزب الله الذي يتوجب عليه القضاء على منابع الشر و العدوان و أن يقف في وجه الذين تكبروا في أرض الله بغير الحق و جعلوا أنفسهم أرباباً من دون الله"²، و هم الحكام الأنظمة الوضعية الغربية التي يجب على هذا الحزب القضاء عليها جميعاً و وضع نظام إسلامي جديد مبني على حاكمية الله في الأرض كلها ، ذلك لأن الإسلام " يتطلب الأرض و لا يقتنع بقطعة أو جزء منها ، و إنما يتطلب و يستدعي المعمورة الأرضية كلها"³. فحزب الثورة هو المنحوّل بإقامة النظام الإسلامي في أرجاء المعمورة و لا يهمله في سبيل تحقيق ذلك أي شيء. ونتيجة لذلك "إن كل حكومة مؤسسة على فكرة غير هذه الفكرة و منهاج غير هذا المنهاج يقاومها الإسلام و يريد أن يقضي عليها قضاءً مبرماً، و لا يعنيه في شيء بهذا الصدد أمر البلاد التي قامت فيها تلك الحكومة غير المرضية أو الأمة التي ينتمي إليها القائمون بأمرها ، فإن غايته استعلاء فكرته و تعميم منهاجه و إقامة الحكومات و توطيد دعائمها على أساس هذه الفكرة و هذا المنهاج ، بصرف النظر عن من يحمل لواء الحق و العدل بيده"⁴. و هذه المهمة يقوم بها حزب الله أو حزب الثورة، وهو الجماعة التي عليها أن "تستأصل شأفة كل نظام للحياة أسس بنيانه و وضعت قواعده على الإنسلاخ من عبودية الله و عدم المبالاة بالمسؤولية الأخروية و الإستغناء عن تعاليم الأنبياء و إرشاداتهم فإنه مبيد للإنسانية مقبوض لدعائمها، و أن تقيم مكانه نظاماً مبناه على طاعة الله عز وجل و الإيمان بالآخرة و اتباع الرسل و الأنبياء لأنه لا سعادة للإنسانية و لا فلاح إلا فيه"⁵.

1- المصدر السابق ص 5 .

2- المصدر السابق ، ص 2.

3- المصدر السابق ص 4 .

4- المودودي ، الجهاد في سبيل الله ، ص 4.

5- المودودي ، واقع المسلمين و سبيل النهوض بهم ، دار الفكر الحديث ، 1967 ، لبنان ، ص 6-7 .

نلاحظ من خلال الكلام حضور الروح الانتقامية الاستثنائية المشحونة بكل أنواع الكره
للأنظمة الغربية التي يجب القضاء عليها بواسطة الانقلاب لإرساء نظام جديد يقوم
على الحاكمية لله في الأرض، إذ لا يمكن لهذا النظام أن يأتي من فراغ لأنه: "لا يمكن أن تظهر
دولة إسلامية بطريقة خارقة للعادة بل لا بدّ لإيجادها و تحقيقها من أن تظهر أولاً حركة شاملة
مبنية على نظرية الحياة الإسلامية و فكرتها و على قواعد و قيم خلقية و عملية توافق روح
الإسلام و تلائم طبيعته، يقوم بأمرها رجال يظهرون استعدادهم التام للاصطباغ بهذه الصبغة
المخصصة من الإنسانية، و يسعون لنشر العقلية الإسلامية، و يبذلون جهودهم في بث روح
الإسلام الخلقية في المجتمع"¹، ثم تتحول هذه الصحوه شيئاً فشيئاً إلى حركة شعبية شاملة
بحيث "تقوم هذه الحركة الشعبية و تنهض و تقوى حتى تغير بجهادها المستمر العنيف أسس
الجاهلية الفكرية و الخلقية و النفسية و الثقافية السائدة في الحياة الاجتماعية و تأتي ببيانها
من القواعد"². و بما أنه كلما كانت الصفوة مختارة كان نجاح الجماعة أعظم ، فالمودودي
يستمر في تقديم خطوات الخطة التي اقترحها لإحداث الانقلاب العالمي على الأنظمة الغربية
الفاسدة، فيوضح أنه يجب تكوين زعامة طاهرة في مواجهة الأغلبية الدنسة، و كل ذلك يتوقف
تحقيقه على وجود القوة الجماعية في هذه الصفوة المختارة، لأنه طالما لا يمكن تحقيق هذا
المقصد الإسلامي إلا بالمساعي الجماعية فلا بد إذن من أن تكون في الأرض جماعة صالحة
تؤمن بمبادئ الحق و تحافظ عليها و لا تكون لها غاية في الحياة إلا إقامة نظام الحق و إدارة
شؤونه"³. من كل هذا تتضح الغاية النهائية مما دعا إليه المودودي، و هو الدعوة إلى حرب
عالمية على الأنظمة الوضعية جميعاً باستعمال كل الأساليب لتطبيق النظام الإسلامي وفق
حاكمية الله و لو تطلب الأمر استعمال القوة فيصبح استعمالها واجبا كما صرح بذلك قائلاً:
"و تحقيقاً لهذه الغاية النبيلة يريد الإسلام أن يستخدم جميع القوى و الوسائل التي يمكن
استخدامها لإحداث انقلاب عام شامل، و يبذل الجهد المستطاع للوصول إلى الغاية العظمى ،
و يسمى هذا الكفاح المستمر باستنفاد القوى البالغ ،

1- المودودي ،منهاج الانقلاب الإسلامي ص 20 .

2- المصدر السابق ، ص 4 .

3- المودودي ، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية ، ص 9-11 .

و استخدام شتى الوسائل المستطاعة في الجهاد " 1 .

بعد هذه المقاربة لرؤية المودودي للحاكمية يمكننا أن نخلص إلى بعض النتائج المهمة بناءً على كل ما تقدّم :

1- تمكّن المودودي من توظيف مفهوم " الجاهلية " للتعبير عن إدانته لأنماط العيش في المجتمعات الغربية التي يرى أنها لا تتطابق مع النظام الإسلامي، حيث تخطى بمفهومه الجديد المفهوم التاريخي للمصطلح و الذي استعمله العرب للدلالة بالجاهلية على حياة العرب قبل الإسلام . فهو يخرج المصطلح من خزانة التاريخ ليلبسه مفهوماً جديداً يصف به حياة المجتمعات الغربية التي يراها جاهلية حتى العظم لأنها قائمة على الرغبات و الهوى، و في مقابل ذلك مبتعدة عن المنهج الرباني الذي جاء به الإسلام. أسقط ذلك على المجتمع الهندي فوجده ينطبق عليه لأنه يتم في الهند، كما في العالم الغربي، الحكم بغير حاكمية الله .

2 - استخدام المودودي مفهوم "الجاهلية" كسلاح فكري لرفض الفكر الغربي و فلسفته ، كما استخدمه كأداة سياسية و اجتماعية لرفض أنماط العيش و الاجتماع و النظم السائدة في الهند و في العالم الغربي على حدّ سواء . لأنه كان يرى أنّ " حدود الله ما انتهكت و اعتدي عليها فحسب، بل إنها تكاد تنعدم من الوجود ، لأجل غلبة الكفر، و أن شريعة الله قد أهملت و نبذت وراء الظهور، لا عملاً فقط بل بموجب القانون أيضاً، و أنّ أرض الله قد علت فيها كلمة أعداء الله 2 .

3 - عبّر المودودي عن مفهومه للإسلام و الحاكمية الإلهية تحت ضغط "الخصوصية الهندية" التي دخل الإسلام إليها ثم دخلها الاستعمار البريطاني و عكّر صفو دينها الإسلامي الصافي و شوّه أفكارها و معتقداتها . لكنه عمّم هذا الحكم على كل الأنظمة الغربية بناءً على ما شاهده و عاناه من ويلات الاستعمار البريطاني، مع ما يلحق هذا التعميم في الحكم من تحليل غير صائب و غير علمي لأنه لا يمكننا الحكم على الكل من خلال الجزء، بل بحاجة للوصول إلى هذا الحكم بطريق ممنهج علمي عن طريق الاستقراء الذي نجده منعداً تماماً في التحليل

1- المودودي ، الجهاد في سبيل الله ، ص 4 .

2- المصدر السابق ، ص 27 .

المودودي الذي بنى نتائجه على الجزء ثم عممه بعد ذلك على الكل . و مع ضعف هذا التحليل علمياً إلا أنه شاع استعماله بين أوساط الجماعات الإسلامية و حتى بين أوساط المفكرين الإسلاميين، مما بين مدى قصر النظر في ما ذهبوا إليه من خلال تبيينهم هذه الأفكار التي لا تعتبر عن أكثر من رد فعل نتيجة الشعور بالإضطهاد و القهر من الإستعمار البريطاني و تخوُّف مبالغ فيه من اضمحلال الفكر الإسلامي في حال نشوء دولة علمانية في بلد أغليته هندوسية ، فتلك حالة خاصة لبلد كان يعيش ظروفًا معينة ولا يمكن تعميمها .

4- بناءً على النقطة السابقة يمكننا أن نستنتج أن المودودي قد قدّم تفسيرات بالغة "التعميم" و حوّل مصطلحات خاصة إلى مفاهيم شحنتها بمدلولات كان هدفها الحقيقي أن تستخدم في إطار الصراع السياسي الخاص، أي إنه سخّر العام للخاص، و استخدم المفاهيم الإسلامية العامة لخدمة أهدافه السياسية الخاصة، و أعطى هذه التفسيرات بعداً إسلامياً شمولياً جعل الخروج عنها "كفراً" و "جاهلية"، كما أن الكثير من نصوصه غير محددة بشكل واضح، و تحتمل أكثر من تفسير، و أعطى في كثير منها طابع الشمولية . فنصوص المودودي هي في المقام الأول و الأخير تنطلق من الواقع الهندي الخاص ، ولا يمكن قراءة المودودي بمعزل عن البيئة السياسية و الثقافية و الاجتماعية الهندية التي نشأ فيها . لقد أراد القيام بعملية فرز بين المسلمين و الهندوس في مجتمعه، فكانت اجتهاداته لإعادة تعريف "المسلم" خير معين له في ذلك، ثم أراد الانفصال لمسلمي الهند فكانت نظريته في المجتمع الجاهلي و الحاكمة خير دافع لتحقيق هذا الأمر هناك في نظره .

5 - انفراد المودودي بفتح الباب أمام استعمال مصطلح "التكفير" في عملية تقييمه و حكمه على المجتمعات الغربية لتبنيها أنظمةً وضعية، مع أن المودودي لم يكن خارجي المذهب، و بناءً على ذلك فكل المجتمعات التي لا تطبّق "الحاكمية الإلهية" و الشريعة الإسلامية هي مجتمعات جاهلية . و اخترع فكرة الجدلية المتصارعة بين الإسلام و الغرب بعد أن كان الصراع في الأول قائماً بين جدلية المحتل و صاحب الحق في بلد مستعمر من قبل قوة عظمى، و لا علاقة للموضوع بالمعتقدات و الأديان. ثم جعل، بناءً على هذه الجدلية المتصارعة الجديدة، حياة المسلم عبارة عن صراع دائم، إذ لا يهدأ للإنسان بال و لا يمكنه أن

يجد النجاة إلا بانتصار إحداهما على الأخرى مع استحالة ذلك لأنه صراع وهمي. فصيّر المودودي حياة المسلم إلى جحيم لا يطاق بالقضاء على طمأنينته و جعله يتخبط في نار الجهاد تحرقاً للإقامة الدولة الإسلامية باستعمال كل المسلمين حطباً لها. و عليه فإن مصطلح "الحاكمية" حديث العهد في الثقافة الإسلامية، باعتبار أن صيحة "الحكم لله" التي نادى بها الخوارج مختلفة في المضمون و المعنى و الهدف عن الحاكمية المعاصرة التي طرحها أبو الأعلى المودودي في أربعينات القرن العشرين ذات البعد الديني المتشدد بعد انفصال باكستان عن الهند. ثم تحولت فيما بعد إلى أيديولوجيا سياسية على يد سيد قطب في مصر في ستينات القرن العشرين، الذي أخذ أبعاداً أخرى متداخلة عقائدياً و سياسياً، لأنه تجاوز طرح المودودي الذي قام بتكفير الدول الوضعية الغربية و وصف مجتمعاتها بالجاهلية، و تعدّاه إلى أخطر من ذلك، بتعميمه حكم التكفير على كل الأمة الإسلامية بما فيها أنظمتها و مجتمعاتها. هذا الحكم الذي تبنته فيما بعد الجماعات الإسلامية المعاصرة و صار هادياً و موجّهاً و ناظماً لنشاط العديد منها، و ما زال كذلك لدى بقايا هذه الجماعات التي تحوّل معظمها إلى منظمات إرهابية بعد أن أضفت إليه إضافات من نفس النوع بشدة و تطرف أكثر، و جعلته كصكّ شرعية في يدها يبيح لها كل الأعمال الإرهابية و التخريب الذي قامت و تقوم به. و هذا ما سيدفعنا لأن نتقرب من الدوافع و الأسباب التي دفعت بالسيد قطب إلى تحويل تبني المفهوم المودودي لهذا المصطلح و إعادة صياغته في قالب أكثر تشدداً و تزمناً¹.

المبحث الثالث: الحاكمية كأيديولوجيا في فكر سد قطب

إذا اعتبرنا القارة الهندية الرحم الذي ولد منه مفهوم الحاكمية في الفكر الإسلامي، فإن مصر تعتبر الحاضنة التي احتضنته و حولته إلى أيديولوجيا فرّخت أفكاراً سلبية متطرفة انتشرت في العالم العربي كله بعد ذلك، بل و انتقلت حتى بين أوساط الجاليات المسلمة في أوروبا و أميركا². و من خلال التنقيب التاريخي في آراء و توجهات المفكرين المصريين الذين تبناوا

1 - البلاذري، أنساب الأشراف، دار الفكر، 1990، بيروت، ج3/ص 80.

2 - ابليس، دار الكتاب العربي، 1985، بيروت، ص 90.

هذا المفهوم و ترعرع بين بنات أفكارهم حتى تحول إلى أيديولوجيا ذات توجهات سياسية نجد في بدايات المفهوم العام للحاكمية في الساحة الفكرية المصرية أنه أخذ طابع "الحاكمية الشعبية" أو "السيادة الشعبية"، و هي الرؤية التي دعا إليها الفيلسوف الفرنسي جان جوك روسو (1712-1778 م) في كتابه الشهير العقد الاجتماعي¹. هذه الفكرة التي عرفت انتشاراً منقطع النظير في الوسط الثقافي المصري، بحيث نجد من أبرز من تأثر بها المفكر رشيد رضا (1865-1935 م)، صاحب نظرية مبدأ "سلطة الأمة" التي عرضها في رسالته عن "الخلافة" متأثراً بسقوط الخلافة العثمانية، فكانت رسالته هذه بمثابة محاولة لإحياء مجد خلافة حُرّ في نفسه سقوطها².

من أهم المبادئ التي انطلق منها المفكر رشيد رضا في سبيل تحقيق ذلك هو التركيز على سلطة الأمة كإحدى الركائز الأساسية للبناء السياسي في الإسلام بقوله: "أما السياسة الاجتماعية المدنية فقد وضع الإسلام أسسها و قواعدها، و شرع للأمة الرأي و الإجتهد فيها لأنها تختلف باختلاف الزمان و المكان و ترتقي بارتقاء العمران و فنون العرفان، و من قواعده فيها أن سلطة الأمة لها، و أمرها شورى بينها، و أن حكومتها ضرب من الجمهورية، و خليفة الرسول فيها لا يمتاز في أحكامها على أضعف أفراد الرعية، و إنما هو منفذ لحكم الشرع و رأي الأمة"³.

في رسالته هذه يستعرض باقي الركائز التي يقوم عليها مبدأ سلطة الأمة في الإسلام و هي "بداية الشورى التي جاء الأمر بها في القرآن في قوله تعالى: ("و أمرهم شورى بينهم")، ثم الركيزة الثانية تتمثل في حججه الإجماع مدعمة بالروايات التي تبين أنّ من الاستحالة أن تجتمع الأمة على الضلالة. في حين أن الركيزة الثالثة تمثلت عند رشيد رضا في الأمر الإلهي الوارد في القرآن بوجوب طاعة "أولي الأمر"، وهم حسب رأيه أهل الحل و العقد بالإضافة إلى الأمراء أو العلماء، فهم يشملون كل من كان له نفوذ و رئاسة في المجتمع و بين يديه

إحدى مصالح المسلمين، لذا فالأمر بطاعتهم يعني أن لهم السلطة، ومن تلك السلطة اختيار ولي الأمر و عزله⁴ . هنا يبدو واضحاً تأثير رشيد رضا بنظرية جان جاك روسو لأنه يجعل السلطة في يد الأمة في تنصيب الولي و عزله . مع ذلك فإن هذا المفكر قدم رؤية جديدة في اختيار الولي،

-
- 1- جاء شعار جان جاك روسو الفيلسوف الفرنسي (1712-1778) في كتابه الشهير العقد الاجتماعي أن الشعب هو صاحب السلطة و السيادة ، و الكلمة الفاصلة هو من يقولها و ليس الحكومات ، كما أن المناصب العامة في الدولة تعين من قبل سلطة الشعب التي تمنح و تحاسب في نفس الوقت . و سنرى ذلك لاحقاً ص 50 .
 - 2- صدر الكتاب أول مرة عام 1922 و طبع مراراً ص 33 .
 - 3- محمد رشيد رضا ، الخلافة ، دار الزهراء للإعلام العربي ، 1988 ، مصر ، ص 9 .
 - 4- المصدر السابق ، ص 21 - 23 .

في الأمة الإسلامية، بتقبله وسيلة معاصرة تحقق ذلك هي طريقة "الانتخابات"، موضحاً أن لمجلس الأمة كل السلطة التشريعية و سلطة اختيار و عزل السلطة التنفيذية¹. لكن علينا أن نعلم أن، وإن كان هذا المفكر يرى من جهة أن سلطة الأمة في الإسلام متشابهة بوجه ما مع المبدأ الغربي، إلا أنه يضع بعد ذلك فروقاً جوهرية بين الاثنين من أهمها أن سلطة الأمة في الإسلام لا يمكن في أي حال من الأحوال أن تتجاوز سلطة التشريع الالهي بل يجب أن تكون مقيّدة به تماماً².

بعد المفكر رشيد رضا جاء المفكر حسن البنا (1906-1949 م)، مؤسس جماعة "الإخوان المسلمون" الذي اتبع طريق سابقه في القول بمبدأ "سلطة الأمة"، كما أوضح ذلك في قوله: "وقد قرر الإسلام سلطة الأمة و أكدّها، و أوصى بأن يكون كل مسلم مشرفاً تمام الإشراف على تصرفات حكومته، يقدم لها النصح و المعونة و يناقشها الحساب، و هو كما فرض على الحاكم أن يعمل لمصلحة المحكومين بإحقاق الحق و إبطال الباطل فرض على المحكومين كذلك أن يسمعوا و يطيعوا للحاكم ما كان كذلك، فإذا انحرف فقد وجب عليهم أن يقوموه على الحق و يلزموه حدود القانون و يعيدوه إلى نصاب العدالة"³، لكن يجدر الإنتباه إلى حسن البنا لم يذكر في رسائله و كتبه أية إشارة إلى مفهوم "حاكمية الله" كأيدولوجيا كما أوضح ذلك الأستاذ بسطامي محمد سعيد في مقاله له نشر بعنوان "نظريات الحاكمية في الفكر الإسلامي"⁴، غير أن المفكر الإسلامي محمد قطب (1919-1966 م) كما أوضح صاحب المقال، ادّعى أن مفهوم "حاكمية الله" اتضح في فكر حسن البنا في أيامه الأخيرة، دون أن تسمح له الفرصة بترسيخ هذا المعنى في قلوب أتباعه، و استدل على ما ذهب إليه بمقال لحسن البنا نشر في أيامه الأخيرة بعنوان "معركة المصحف- أين حكم الله؟" يقول فيه: "الإسلام دين و دولة ما في ذلك شك، ومعنى هذا التعبير بالقول الواضح أن الإسلام شريعة ربانية جاءت بتعاليم إنسانية و أحكام اجتماعية، و كلت حمايتها و نشرها و الإشراف على تنفيذها بين المؤمنين بها،

1- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار الكتب، 1426 هـ، بيروت، ج5 ص 187، 195، 201.

2- المصدر السابق، ج5 - ص 149-154.

3- في مؤتمر طلبة الإخوان المسلمين، حسن البنا في مجموعة رسائل البنا، 1981، بيروت، ص 160.

4- بسطامي محمد سعيد، مقال "نظريات الحاكمية في الفكر الإسلامي" المنشور بالموقع الإلكتروني "السودان الإسلامي"، بتاريخ 18 تشرين الأول - نوفمبر 2002 ص 166.

و تبليغها للذين لم يؤمنوا بها إلى الدولة، أي إلى الحاكم الذي يرأس جماعة المسلمين و يحكم أمتهم، و إذا قصر الحاكم في حماية هذه الأحكام لم يعد حاكماً إسلامياً. و إذا أهملت الدولة هذه المهمة لم تعد دولة إسلامية، و إذا رضيت الجماعة أو الأمة الإسلامية بهذا الإهمال و وافقت عليه لم تعد هي الأخرى إسلامية...، مهما ادّعت ذلك بلسانها"¹.

المطلب الأول: بلورة مفهوم الحاكمية في فكر الإسلاميين في مصر

يمكننا القول إن مفهوم حاكمية الله بدأ بالتبلور تدريجياً في فكر الإسلاميين في مصر، و كان في مرحلته الأولى مختلطاً بمبدأ "سلطة الأمة" الذي نادى به رشيد رضا ثم تبعه في ذلك حسن البنا. أما في المرحلة اللاحقة في مسيرة تبلور هذا المفهوم لا، ظهر واضحاً انسلاخه عن مبدأ "سلطة الأمة" و تطوره كأيدولوجيا مستقلة بذاتها و ذات أبعاد سياسية خطيرة، أصبحت فيما بعد راسخة في أذهان المفكرين الإسلاميين في مصر ثم انتقلت بعد ذلك إلى كل بقاع العالم. أما من كان له الأثر البارز في هذا الرسوخ و الانتشار فهو المفكر سيد قطب (1906-1966) الذي يعدّ الزعيم السمي بلا منازع لهذا الفكر في مصر. وجاء ظهور فكره ضمن ظروف اجتماعية معينة و مرحلة تاريخية محددة و تطور طبقاً للظروف النفسية التي مرّ بها هذا المفكر و جماعته على السواء². فسيد قطب، "الرجل الظاهرة" كما يسميه أتباعه و مریدوه، لم يغيب طيفه يوماً عن أذهان الحركات الإسلامية على تعددها، لأنه يشخص بقامته النحيلة كأسطورة تمثل قمة العنفوان و التحدي و الثبات، و غاي الاستعلاء في مواجهة الظلم و التجبر و الطغيان. فقد عمل فكر هذا الرجل على تغذي أيديولوجيا الجماعات الإسلامية سواء المتطرفة المسلح منها أو السياسية المعتدلة على السواء، مما يجعلنا بحاجة إلى الوقوف عنده ووقفه تأمل للتقرب منه و معرفة أهم القواعد التي انبنت عليها فكره الذي انتشر انتشار النار في الهشيم في نهاية القرن الماضي و بداية القرن الحاضر.

كان ميلاد سيد قطب في بداية القرن العشرين الميلادي، عام (1906م)، في إحدى قرى

1- محمد قطب، واقفنا المعاصر، دار الشروق، 1997، مصر، ص 355.

2- المركز القومي للبحوث الاجتماعية و الجنائية، وحدة السلوك الإجرامي، القسم الثالث من ندوة "الحركات الاجتماعية المتطرفة"، القاهرة 1980 ص 122.

أسيوط ، حيث عاش في جو مشبع بالتنديد تعلم في ظلّه العلوم الإسلامية في الكتاب في سنّ مبكرة كما حفظ القرآن هناك، ثم التحق في شبابه بدار العلوم في قسم المعلمين حيث تحصل على ليسانس في فن التعليم عام (1933م)، كما انضم إلى الحزب الليبرالي "حزب الوفد الوطني" لكنه انسحب منه في نهاية الثلاثينات تحت تأثير جماعة "الإخوان المسلمون" بعد مخالطته إياهم قبل اتخاذ قرار الانضمام إلى صفوفهم، فكانت تلك الخطوة الهامة و الأولى للجماعة في علاقتها معه في عملية تأثيرها عليه للتخلي عن أفكاره الليبرالية وحسم توجهه نحو الإسلام نهائياً. و كفيينا الاطلاع على كتابه نقد مستقبل الثقافة في مصر لمعرفة إلى أي مدى تأثر سيد قطب بجماعة الإخوان، خاصة في ما يتعلق برفضه الشديد لنظرية طه حسين (1889-1973) الليبرالية، التي اعتبر فيها طه حسين مصر جزءاً من العالم الغربي. و أكيد أن الإخوان المسلمين قد استحسنوا هذا الكتاب و عملوا على الترويج له بعد أن انضم إليهم سيد قطب حوالي عام (1951م)، و أصبح واحداً من أشهر منظريهم. تمّ بعدها اعتقاله و سجنه في عام (1954) بعد اتهامه مع الإخوان المسلمين بتدبير حادثة المنشية التي كانت محاولة فاشلة لاغتيال جمال عبد الناصر، و حكم عليه بالسجن على إثرها 15 عاماً، غير أنه تم الإفراج عنه بعد وساطة من الرئيس العراقي عبد السلام عارف، ثم تمّ اعتقاله مرة ثانية بعدها و حكم عليه بالإعدام شنقاً عام (1966م) و كان لإعدامه عظيم الأثر الشعور الجماعي لدى الإخوان المسلمين، و ساعد على رواج أفكاره و تبنيها من قبلهم¹. تعدّ حياة سيد قطب حياة مفعمة بالنشاط و مليئة بزخم فكري و أدبي عرف خلاله انتقالاً من طور إلى طور، إذ بدأ حياته الفكرية كأديب شاعر نشر أول ديوان له سنة (1935م)، تحول إلى الرواية سنة (1946م)، ثم بدأ بعدها يتجه باحتشام إلى المنهج الإسلامي في كتاباته مع بقاء الطابع الأدبي مسيطراً عليه كما يظهر ذلك جلياً في كتابه التصوير الفني في القرآن بما فيه من التذوق الفني و الإحساس الجمالي ما يكشف عن روح أدبية فنية راقية لدى سيد قطب². ثم تحول بعد بعثته إلى أميركا التي كانت

1- لمزيد من التفاصيل عن حياته الإطلاع على كتاب حلمي النمنم سيد قطب و ثورة يوليو ، ميرت للنشر و المعلومات ، 1999 ، القاهرة .

2- حلمي النمنم ، سيد قطب و ثورة يوليو ، ص 29-31 .

حوالي سنة (1948م) إلى انتقاد السياسة الأميركية المساندة لأطماع الصهيونية في فلسطين فنشر مقالات يكشف فيها ضمير الولايات المتحدة، موضحاً فيها أن أميركا لا تختلف في أطماعها عن أطماع الضمير الإنجليزي والفرنسي وسائر الضمائر الأوروبية المعروفة¹. مع اصداره أحكاماً قاطعة و نهائية حول الغرب و أميركا خاصةً بترك العنان لانطباعاته و مشاعره التي سافر بها. لقد رجع كما ذهب بفكره متحجراً و منغلقاً حول ذاته و مفهومه العام للدين و الحياة، ولم يهتم حتى بدراسة تلك الحضارة الجديدة عليه، و لم تعتربه الرغبة في التعمق في جذورها. كان نفوره من الحضارات الأميركية والغربية غير عقلاني كما وصفه حلمي منم في قوله: "كان رفضاً غير عقلاني، لم يتم على دراسة مكتملة أو خبرة حقيقية، اعتمد فقط على عاطفته الجياشة و حماسه الحاد، وبلغ رفضه هذا إلى حدّ يقترب من العنصرية"². كان سيد قطب من أول المؤيدين لثورة يوليو التي حدثت في مصر سنة (1952م)، لأن الانقلاب الذي قام به الضباط الأحرار على الحكم الملكي أثر عليه بشكل كبير، فراح يعلن تهليله الكامل لهذا الانقلاب الذي أسماه بالثورة، و يظهر تأييده الكلي للضباط الذين فجروها في مقالاته التي استمر في نشرها طيلة تلك الفترة، بل و كان أحياناً يعاتبهم فيها على تباطؤهم في إحداث التغيير الشامل بإقالة و إزاحة الجيل القديم من قادة الجيش المصري من الذين كانوا متورطين مع الملك فاروق، و الاستغناء عن خدماتهم تماماً ، و نلمس ذلك في قوله: "إن منطق الثورة لا يزال بعيداً عن إدراكنا، و الذي يجب أن ندركه أنّ تغييراً شاملاً لا بد أن يقع، ولن يقع هذا التغيير قبل أن نفقه منطق الثورة، وأن نكيّف أنفسنا وفق هذا المنطق بلا تردد و لا إبطاء"³. و لم تكن هذه مجرد آراء نشرها صاحبها لاكتساب شعبية جماهيرية، و لكنها كانت ذات مفعول قوي على الضباط الأحرار، إذا قدّم علي ماهر استقالته من رئاسة الحكومة يومها

و شكّل في نفس اليوم اللواء محمد نجيب حكومة جديدة، لتبدأ بعدها مباشرة حرك اعتقال واسعة في صفوف الشخصيات التي اتهمت بعرقلة عملية التطهير. و هكذا فإن التفاعل المتبادل بين الطرفين ظهر جلياً من خلال تأثير كل من سيد قطب صاحب "المقالات التحريضية على تصرفات مجموعة الضباط الأحرار أو من أسماهم "الرجال الثورة"⁴. هذا النفس الثوري المفعم بالرغبة في التغيير لا يبدو غريباً على فكر سيد قطب الناقد على الأنظمة الغربية كلها من جهة، والمتأثر بالفكر الإخواني من جهة أخرى، بعد انضمامه إلى "جماعة الإخوان" سنة (1953 م) التي كان قد بدأ بمخالطة أعضائها قبل الإنضمام إليهم رسمياً .

-
- 1- حلمي المنعم ، سيد قطب و ثورة يوليو ، ص 47 .
 - 2- المصدر السابق ، ص 56 .
 - 3- حلمي المنعم ، سيد قطب و ثورة يوليو ، ص 68 .
 - 4- المصدر السابق : ص 70 .

و ظل يتعامل مع الطرفين (الثوار و الإخوان) بأسلوب متوازن دون مفاضلة بينهما لأن الصدام لم يكن قد نشب بينهما، وكان المقابل يطمح إلى منصب مرموق، فلما خذله الثوار مع بدء الاختلاف بين الطرفين و وجد نفسه مضطراً للمفاضلة بينهما، فترك كفة الثوار ليقفز نهائياً إلى سفينة الإخوان، و لما احتد الخلاف بينهما كان عليه أن يتحمل تبعات اختياره¹. في هذه الفترة لم تظهر الحاكمة لله كأيدولوجيا في فكر سيد قطب إلا بمعنى الحاكمة للتشريع، إذ كان يرى أن الحاكمة للشريعة و ليس الله، و الحاكم الذي عليه أن يحكم بشريعة الله يستمد سلطته من البيعة و ليس من الله، وهذه الحاكمة التشريعية ليست ضد نظم البشر كلها في ذاتها و لكنها ضد نظام بشري واحد بعينه هو الذي يقوم على الظلم الاجتماعي و العدوان على حرية الاعتقاد. ففي كتاباته لم يرد أي ذكر أو استشهاد بآراء أبي الأعلى المودودي و أفكاره، كما حدث لاحقاً في كتاباته التي ألفها و هو في غيابات السجون². لأن رؤيته الأيدولوجية المتشددة للحاكمة بدأت تتكون بين جدران السجون، و بلغت ذروتها عند تأليفه معالم في الطريق الذي دفع حياته ثمناً له. إنها المرحلة التي كان لها أبلغ الأثر على الحركات الإسلامية فيما بعد نظراً لما أنتج فيها سيد قطب من مؤلفات مشحونة بفكر "المضطهدين" و نظراً لتشابه الظروف النفسية و الاجتماعية للمفكر و لهذه الحركات من جراء ما عانته من اضطهاد السلطات الحاكمة لها³. لقد تم عام (1965م) إلقاء القبض على سيد قطب و مجموعته من الإخوان التي كانت تعمل على دراسة فكره، و اتهامهم بالتخطيط لنسف الكباريات و قتل الشخصيات العامة ... إلخ. فكانت

1- حلمي نمم ، سيد قطب و ثورة يوليو ، ص 116 .

2- حسن حنفي ، الدين و الثورة في مصر ، ج / 5 ص 221 .

3- المصدر السابق ، ج / 5 ص 255-257 .

النتيجة أن تم اعتقالهم جميعاً و تعرضوا الأشنع صنوف التعذيب بمن فيهم سيد قطب، قدّم الجميع للمحاكمة حيث تم الحكم عليهم بالإعدام، ثم نفذ فيهم الحكم مباشرة¹، وكان موقف سيد قطب مجسّداً في رفضه التام لاستجداء العفو، فكان أن منح له إعدامه الشهرة المدوية التي حصل عليها بين صفوف الإخوان، وبتتويجه بلقب الشهادة .

أما كتابه معالم في الطريق فلا يمكن أن يعدّ كتاباً ذا بناء محكم، محدد الفصول و الأبواب ، بل هو عبارة عن مجرد تأملات تعبر عن عذابات النفس و عزلتها عن العالم، وهو مكون من ثلاثة عشر فصلاً دون ترقيم، منها أربعة مستقاة من كتابه في ظلال القرآن و الفصول الباقية كتبت على فترات طبقاً للتجارب النفسية التي مر بها في السجن وما شهدته من تعذيب و قهر داخله . فتحول بذلك الكتاب إلى الملهم القوي لعقول شباب الإخوان و الملهب لمشاعرهم لأنهم رأوا فيه صياغة رصينة و إيماناً عميقاً مؤصلاً على نصوص صريحة من الكتاب و السنة، خاصةً لأن ظهور الكتاب تزامن مع وجود فراغ كبير في الساحة الفكرية المصرية و خلوها من أي كاتب إخواني يواصل التأسيس النظري الذي أقامه حسن البنا . فالفكر الذي قدمه لهم سيد قطب، و إن كان جديداً في دوائر الإخوان و غريباً عن كتابات الأستاذ حسن البنا، إلا أنه لم يكن جديداً على مجموعة صغيرة شباب الإخوان الذين كانوا يتابعون حركة المودودي فاستقدموا كتاباته و قاموا بترجمة بعضها و بوجه خاص كتابين من أقدمها نظرية الإسلام السياسية و منهاج الانقلاب الإسلامي، و هما عبارة عن محاضرتين ألقاهما المودودي في لاهور، وتضمنا باكورة الأفكار الأساسية التي أبرزها فيما بعد سيد قطب و هي: الحاكمية الإلهية - العبودية لله - الجاهلية الحديثة، و بذلك يرجع فضل سيد قطب على المودودي كبيراً في إبرازه لأفكاره بأسلوب عربي مليء بالحماسة .

تدور محاور كتاب معالم في الطريق على فكرة الحاكمية و ما يتبعها من الجاهلية و صراع الثنائية التي وضعها المودودي التي من قبل، و هو الصراع بين الإسلام و الغرب، فيخيل للقارئ و كأن سيد قطب قد تحول إلى أبي أعلى مودودي آخر، فأصبح الكتاب بذلك وثيقة مشعلة لشرارة ثورة أيديولوجية كاسحة ،

1- حلمي نمم سيد قطب و ثورة يوليو ، ص 135 .

لأن مضمونها هو "الحاكمية الإلهية" بما فيها من جاذبية، وتعبير عن تغيير شامل من الجذور فالإسلام عند قطب محصور فيما بلغه الرسول (ص) من نصوص، لأنه كان هناك نص فالنص عنده هو الحكم لا غيره، و لا يحق معه اجتهاداً، أما إن لم يكن هناك نص فهنا يأتي دور الاجتهاد من أصوله المقررة في منهج الله كما رسمه الأصوليون و الفقهاء، لا وفق الأهواء و الرغبة لقوله تعالى: ("فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله و الرسول") (النساء "59")، و الأصول المقررة للاجتهاد و الاستنباط معروفة وليست غامضة و لا مائعة، فليس لأحد أن يقول لشرع يشرعه بنفسه هذا شرع الله، لأن الحاكمية العليا لله و مصدر السلطات هو الله سبحانه لا "الشعب" و لا "الحزب" و لا أيّ من البشر مهما كان¹. يستعمل سيد قطب عبارة "حاكمية الإسلام" بمعنى يشمل "حاكمية التشريع" و يمتد إلى التكوين الأخلاقي و الروابط التي تميز الجماعة المسلمة عن سائر الجماعات. فالتشريع و الحكم بين الناس يستمدان مشروعيتهما من "حاكمية الله" المبلّغة للبشر بواسطة الوحي الممثل بالقرآن و تعاليمه . و على هذا الأساس فإن حياة الإنسان عند سيد قطب لا تنتظم و لا تستوي إلا بتطبيق الشريعة الإلهية أو بمعنى آخر "الحكم بما أنزل الله"، موضحاً ذلك في قوله: "الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية، لا من ناحية التصور و لا من ناحية الأوضاع المنبثقة عن هذا التصور، فإما إسلام و إما جاهلية، وليس هناك وضع آخر، نصفه إسلام و نصفه جاهلي، يقبله الإسلام و يرضاه، فنظرة الإسلام واضحة في أن الحق واحد لا يتعدد، و أن ما عدا هذا الحق فهو الضلال، وهما غير قابلين للتلبس و الامتزاج، و أنه إما حكم الله و إما حكم الجاهلية"² . هذا الطرح المؤدلج لمفهوم الحاكمية قسّم فيه سيد قطب العالم بأنظّمته إلى قسمين اثنين لا ثالث لهما هما: الحكم الإسلامي و الحكم الجاهلي، وبذلك فإن جميع الحكومات التي كانت متواجدة في عهده إنما هي حكومات جاهلية لعدم تحكيمها للتشريع الإلهي كما جاء في قوله: "إن العالم اليوم يعيش في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة و أنظمتها، هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض،

وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمة، إنها تستند إلى حاكمي البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً لا في الصورة البدائية الساجدة التي عرفتها الجاهلية الأولى، و لكن في صورة ادّعاء حق وضع التصورات و القيم و الشرائع و القوانين و الأنظمة و الأوضاع .

1- جمال البنا، الإسلام دين و دولة ، دار الفكر الإسلامي ، 2003، القاهرة ، ص 312 .

2 - سيد قطب ، معالم في الطريق ، دار الشروق ، 1980، بيروت ، ص 164-165 .

بمعزل عن منهج الله للحياة"¹. لذا فإن تطبيق مبدأ الحاكمية لله، بالنسبة له، هو الضمان في مواجهة سلطة الحاكم الفردية، لأن السلطة العادلة هي فقط التي تحمل العهد الإلهي، لأن التشريع الذي يحكمه القرآن "شريعة الله"، هي الحصن من الفساد و من التحول إلى مجرد نظام قضائي في خدمة الحاكم المطلق، "فمملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم هم رجال الدين، كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، و لا رجال ينطقون باسم الآلهة كما كان الحال فيما يعرف باسم الشيوقراطية أو الحكم الإلهي المقدس! و لكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكم، و أن يكون مردّ الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبنية"².

المطلب الثاني: نقد الأنظمة العربية و توظيف مفهوم الحاكمية عند سيد قطب

ثم ينتقل سيد قطب إلى انتقاد العصر الحالي بعد مقارنته بما خلا من الأمة الإسلامية ليتوصل إلى نتيجة خطيرة مفادها أن الأمة المسلمة التي تؤمن بحاكمية الله و تطبقها في حياتها قد انتفت منذ قرون، ولم تتواجد إلا على يد من يسميهم "الجا القرآني الفريد"، و هو الجيل الأول من هذه الأمة، و الذي يقول عنه إنه لم يجتمع ناس على سطح الأرض وعلى مر التاريخ في مكان و زمان واحدین اتحدت فيهما سرائرهم و علانيتهم على منهجية "لا إله إلا الله" و الامتثال لها و تحكيمها مثل الجيل الأول من هذه الأمة الذي غير مجرى التاريخ، وهذا هو السبب الرئيسي وراء ما حققوه"³.

كما يقول في هذا الصدد: "أنه حتى اللحظة هناك بشر من المسلمين يحملون هذه الصفات، ولكنه يفرقهم الزمان والمكان، وهم شتات متفرقون، و حتى تعود عودتهم من جديد لا بد أن تظهر جماعة مخلصه للدين الإسلامي تنطلق تصورات أفرادها و آراؤهم و أفعالهم و أقوالهم من نبع القرآن الصافي، و لا بد أن يكونوا على إيمان كامل بضرورة التغيير، وجود الافضل ،

ف عند ذلك ستتحقق كلمة الأمة المسلمة، و المجتمع المسلم، و يتحقق مفهوم الحاكمية الإلهية
لأن وظيفة العصبية المؤمنة أن تجاهد اليوم لإعادة إنشاء هذا الدين في واقع الأرض و في حياة
الإنسان⁴ . ثم يحث هذه العصبية على الآ ،

1- المصدر السابق ، ص 10 .

2- المصدر السابق ، ص 68 .

3- سيد قطب ، معالم في الطريق ، ص 14-23 .

4- سيد قطب ، في ظلال القرآن ، دار الشروق ، 1978 ، القاهرة ، ص 1497 .

تخجل من إعلان هدفها الأخير بتحطيم كل القوى التي تقف في سبيل الإسلام لإطلاق الحرية للناس¹. أما ماهية الإعلان إلى الحرية فيعرفه في قوله: "هذا الإعلان العام لتحرير الإنسان في الأرض من كل سلطان غير سلطان الله، بإعلان الألوهية لله وحده و ربوبيته للعالمين، لم يكن إعلاناً نظرياً فلسفياً، إنما كان إعلاناً حركياً واقعياً، إعلاناً يراد به التحقيق العلمي ي صورة نظام، يحكم البشر بشريعة الله"²، ينطلق في بنائه لهذه الرؤية الأيديولوجية من فكرة أن "حاكمية الله" تتمثل في كون التشريع حق مطلق له سبحانه و تعالى، لهذا يؤكد على أن من ادعى هذا الحق " فقد ادعى الألوهية، ومن ادعى الألوهية فقد كفر، و من أقر له بهذا الحق و تابعه عليه فقد كفر أيضاً"³. هنا نلاحظ جلياً كيف أن السيد قطب تدرج في مفهومه للحاكمية حتى وصل إلى مرحلة تبنى فيها خطاباً يتخطى تكفير الدولة والمجتمع إلى تكفير الأمة جمعاء لأنها عندما تطيع الدولة و تخضع لها تكتسب صفة "الكفر" و تعود بذلك و ثنية -جاهلية كالجاهلية الأولى .

و هكذا تحول مفهوم "الحاكمية الإلهية" على يد سيد قطب إلى "أيديولوجية قاتلة" تقوم بشحن مصطلحات قديمة بدلالات حديثة، معيدة ترتيبها و تصنيفها على نسق عقائدي جديد، وفق منظومة من المفاهيم مترابطة في تسلسل محكم، وقادرة بحد ذاتها على إنتاج و توليد مفاهيم جديدة مستقاة من مصطلحات قديمة. فشكّلت هذه المصطلحات بمجموعها منظومة فكرية قوام بنائها يرتكز على فرضية أن "المجتمع كافر" و الأمة تعيش في جاهلي جديدة أظلم من الأولى لغياب حاكمية الله. نلاحظ أن سيد قطب قد صاغ نظريته في تكفير المجتمع و الدولة بطريقة فيها تعبير مكثف عن رغبة قوية في نزع الشرعية عن المجتمع و الدولة بناءً على منطلقات دينية ، مع إقرار بعدم شرعية كل مسعى آخر لتغيير المجتمع و الدولة عدا مسعى تفجير الثورة باستخدام العنف . فاعتبر بذلك السيد قطب من أجراء الإخوان المسلمين

1- المصدر السابق ، ص 2 158 .

2- سيد قطب ، معالم في الطريق ، ص 68 .

3- سيد قطب ، في ظلال القرآن ، ص 1398 .

لمجاهرته بتصوراته علانيةً دون تفكير في العواقب عند وصمه مجتمعه بالكفر، فهو يختلف هنا عن حسن البناء في أنه م يهتم بالنتائج بالقدر الذي اهتم بها حسن البناء و لم يفكر فيها مثله ، ويعكس ذلك درجة كبيرة من قصر النظر عنده، واندفاع عاطفي كبير دون وعي نتيجة الظروف القاسية التي عانى منها طيلة مدة سجنه. إن طريقة تفكيره في أواخر حياته تصنفه كواحد من أشد المفكرين الإسلاميين راديكاليةً و تطرفاً، وأحد الحالمين منهم بعالم يوافق رغباتهم و مفصلاً وفق تصوراتهم، فنجدده يقول في هذا السياق الأفلاطوني الحالم: "نحن نريد الفرد المسلم ، والبيت المسلم، والشعب المسلم، والحكومة المسلمة، والدولة التي تقود الدول الإسلامية، وتضم شتات المسلمين، وتستعيد مجدهم، و ترد عليهم أرضهم المفقودة، وأوطانهم المسلوبة، وبلادهم المغصوبة، ثم تحمل على الجهاد، ولواء الدعوة إلى الله، حتى تسعد العالم بتعاليم الإسلام"¹. و يرى أن الحضارة الغربية قد أفلست لأنها تقوم على الجنس و الشهوة بلا حدود و أن الإسلام سينتصر لا محالة في نهاية المطاف، و المستقبل له لأنه وحده القادر على إنقاذ البشرية مما يحدق بها من أخطار، فهو يملك نظاماً شاملاً و عاماً ينظم جميع شؤون الحياة الإنسانية، عقائدية كانت، أو تشريعية، أو سياسية، اقتصادية، اجتماعية أو غيرها. كانت قناعة سيد قطب بكلامه و تكهناته و إيمانه بها لا يخاله الشك إطلاقاً، إذ يظهر جلياً في أحد المقاطع حين كان يحاور نفسه داخل السجن بطرح السؤال عليها قائلاً: "سيقول الذين يسمعون هذا إنه الخيال بعينه، و إنه الوهم و إنه الغرور"²، و كأنه هنا يدرك بعد الحلم الذي يصبو إليه لكنه يؤمن به أشد الإيمان في قوله: " سننتصر كما انتصر أسلافنا في الأمس القريب ، و ما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم"³. إنها تأملات نفسية لرجل قهره الظلم و التعذيب في غيابات السجن، فنظر إلى أوضاع المجتمع الذي كان يعيش فيه و الأمة الإسلامية من زاويته الخاصة المحصورة بين جدران زنزانه التي كانت تضيق عليه مع مر الأيام، فتولد لديه فكراً أيديولوجياً للحاكمية أضيق من الزنزانه التي كانت تضمّه. إذ جعل من مفهوم الحاكمية قبلة موقوتة

1- سيد قطب ، الإخوان المسلمون تحت راية القرآن ، دار الأندلس ، 1965 ، بيروت ، ص 309-311.

2- المصدر السابق ، ص 315.

3- المصدر السابق ، ص 317 .

مستعدة للانفجار في أي لحظة، ثم تلقفتها من بعده الجماعات السلفية التكفيرية الجهادية التي فجرتها في مجتمعاتها مما أنتج خراباً و دماراً منقطع النظير لا تزال تعاني منه المجتمعات الإسلامية إلى يومنا هذا .

المبحث الرابع: المواطنة و الولاء الديني

يعيش العالم العربي اليوم ثورات تفجرت شراراتها هنا و هناك، فاتحةً الستار على مشهد سياسي غير معهود و مجهول النتائج و التوقعات، تردّد فيه شعارات متداولة و متصاعدة البعض منها يدافع عن القومية و البعض الآخر يدافع عن النزاع الدينية المختلط بالتوجهات الإيديولوجية أو السياسية المتباينة. هذا التداخل و الاختلاط في المفاهيم إنما يعبر في ذاته عن مدى التداخل بين حدود الانتماء الديني و المذهبي و القومي مع الإنتماء السياسي (الملكي أو الجمهوري أو الدستوري) في هذه الدول. فضاعت في ظل هذا التداخل الفوارق بين الأمة و الوطن، وبين الدين و حدود سلطة الدولة المدنية. مع أن هذه المفاهيم ليست جديدة على ثقافتنا، و إنما قديمة قدم كتب التراث، بل والبعض منها نجد له أصلاً في التنزيل الحكيم لكن جرى توظيفها بعد ليّها لمقاصد سلطوية سياسية حيناً و لأهداف مذهبية و قومية و عرقي حيناً آخر. فتعالت الأصوات مناديةً مرة بإنشاء دولة مدنية لكنهم يريدونها في حقيقتها قوميةً أو عرقيةً، ومرة أخرى بإنشاء دولة دينية معاصرة لكنهم يريدونها في واقع الأمر مذهبيةً سنيةً أو شيعيةً أو سلفيةً وهابيةً... و الكل يظن أنه يملك الحقيقة المطلقة و أن حل الدولة المثال بين يديه، دون أن يعلم هؤلاء جميعاً أن المدينة و الدين في جوهرهما واحد، لأن الدين الحقيقي هو الدين الذي يحثّ على بناء دولة مدنية و ينادي إليها بشدة دون شعارات رنانة لأنه يحمل في طياته الميثاق الذي يجب أن تبنى عليه هذه الدولة¹ و هو حاكمية الله التي لا ينافسها فيها أحد و لا يحق لأحد التطاول عليه فيها، لأنها تمثل الفطرة الإنسانية و القانون الطبيعي الذي خلق عليه عقل الإنسان خصيصاً بغرض إنشاء دولة مدنية .

1- المجتمع الأهلي هو المجتمع الذي توجد فيه الفعاليات التالية: كبير الأسرة، شيخ العشيرة، إمام الجامع، شيخ الكار(المهنة) ، و زعيم الحارة/ص

أما المتغيرات السياسية للدولة فقد تركها الدين للناس يتصرفون فيها كيف يشاؤون حسبما يتناسب مع حاجاتهم و متطلباتهم. لكن اللبس الحاصل لدى الناس في فهمهم للدين هو السبب وراء ضياعهم بين مختلف التيارات حتى صاروا يتناطحون بين مؤمن بالدولة المدنية و كافر بالدين، و بين متشبه متعصب للدين رافض لأي وجود للدولة المدنية، فغاب وسط ذلك جوهر الدين، و انطمست معه معالم الدولة المدنية، وظهرت من جراء ذلك مفاهيم مغلوبة عن الولاء و البراء، و المواطنة و المواطن و الوطن إذ أصبح الإنسان العربي يجهل كلياً ما يجب أن تعنيه المواطنة، و ما تستلزمه عليه من متطلبات، و يجهل تماماً إذا كان يجب عليه أن يتخلى عنها في سبيل اعتقاداته، و إلى من هو ملزم بالموالاة أو البراء في هذه الحالة؟؟؟ أسئلة كثيرة شغلت و تشغل العقل العربي ، و تجعله عاجزاً عن بناء دولة مدنية، لا تناقض فيها بين المفاهيم، و لا يضطر فيها للتخلي عن دينه و عن كينونته و قوميته و عرقه، بل يتمسك بها جميعاً مع تمسكه بوطنه في نفس الوقت، و سنحاول الإجابة عن بعضها على الأقل لإشعال شمعة في طريق النور، على أمل أن يقوم بالمثل كل غيور على ما ندعو إليه حتى نصل بالعقل العربي إلى بر الأمان، و نجعله قادراً على تجاوز قدراته و إنشاء حضارة مدنية قوية بقوة ما يحمله التنزيل الحكيم من قبسات نورانية معرفية تدفع به قفزات عملاقة إلى الأمام إن هو تحدي نفسه و تجاوزها رغبةً منه في تطويرها لتحقيق الخلافة التي خلق لها فوق هذه الأرض¹

المطلب الأول: مفهوم الولاء و البراء

– الولاء : الواو و اللام و الياء أصل صحيح في اللسان العربي و مفردة قرآنية من الأضداد وردت مشتقاتها في (217) موضعاً من التنزيل الحكيم أولها في قوله تعالى: ("ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم و رحمته لكنتم من الخاسرين") (البقرة "64"). و آخرها في قوله تعالى: ("أرأيت إن كذب و تولى") (العلق "13"). و منه الولي و المولى و الولاية و التولي و الموالاتة. و في كل هذه المواضع لا تخرج عن أحد معنيين : الإقبال بالاتباع ، و الترك بالإعراض . أما الأول فنجد

1- كنا تطرقنا في كتابنا تحفييف منابع الإرهاب إلى موضوع الولاء و البراء ، وقد استعرنا هنا بعض ما عرضناه فيه ، لكننا قمنا بتبقيح هذه الفكرة هنا وتقديمها برؤية جديدة ص 122.

في قوله تعالى: ("ومن يتولّ الله ورسوله و الذين آمنوا فإنّ حزب الله همّ الغالبون")
(المائدة"56)،- (و لكلّ وجهة هو موليّها فاستبقوا الخيرات...)(البقرة: 148) ،
- (و لله المشرق و المغرب فأينما تولوا فثمّ وجه الله إن الله واسع عليم ..)(البقرة: 11) ،
و أما في الثاني فيقول تعالى :
- (سيقول السفهاء من الناس ما ولّاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ..)(البقرة: 142) ،
- (... و إذا ذكرت ربّك في القرآن وحده و لوا على أدبارهم نفوراً)(الإسراء: 46) ،
- (... فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون)(آل عمران 64)، و الولي و المولى هو السيد
المتّبع، وهو التابع المطيع الموافق لأوامر و نواهي سيده، أما في الأول فيقول تعالى :
- ("الله وليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور و الذين كفروا أولياؤهم الطّاغوت
يخرجونهم من النور إلى الظلمات") (البقرة: 257) ،
- (... وما لكم من دون الله من أولياء ثمّ لا تنصرون)(هود: 113) ،
- (إنّ وليّ الله الذي نزل الكتاب و هو يتولّى الصالحين)(الأعراف: 196)،
و أما في الثاني فيقول تعالى :
- (ألا إنّ أولياء الله لا خوف عليهم و لا هم يحزنون)(يونس: 62) ،
- (يا أبت إنّني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليّاً)(مريم: 45) ،
- (... و قال أولياؤهم منّ الإنس ربّنا استمتع بعضنا البعض)(الأنعام) ،
فالولاء إذاً من ألفاظ الأضداد في اللسان، إما بمعنى الإقبال و الاتباع أو بمعنى الترك
و الإعراض. و هو علاقة إنسانية اجتماعية تبدأ عند الفرد فكراً نظرياً حين يقرر أن يتخذ لنفسه
ولياً متبعاً يقلده في كل ما يفعل و ياتّم به في كل ما يعمل، و هذا معنى قوله تعالى: (و لكلّ
وجهة هو موليّها فاستبقوا الخيرات...)(البقرة " 148)، ثمّ تصبح سلوكاً عملياً يجسد ذلك
الفكر النظري، فإن أصبح الولي المتبع واحداً عند جماعة من الناس و توحدات عندهم الوجهة
حسب تعبير آية البقرة (148)، و تجانس السلوك صار الولاء جماعياً و أصبح اسم هذه
الجماعة في التنزيل الحكيم "أمة"، و الأمة- كما عرفناه استنباطاً من آيات القرآن الكريم-
جماعة من الخلق تجمع بينها وحدة سلوك، تختلف كما بيّنا مع تعاريف كل من الشعب و القوم

و الولاء بوجهيه إقبالاً و إتباعاً أو تركاً و إعراضاً سلوك فطري قديم لدى الإنسان، رافقه منذ كان بشراً في المملكة الحيوانية قبل الألسنة و قبل أن ينفخ الله فيه من روحه و يجعله خليفة له في الأرض. ثم بدأ هذا الولاء الفطري يأخذ أشكالاً جديدة مع ارتقاء الإنسان ككائن اجتماعي، فكان الولاء الأسري، ثم الولاء العشائري، ثم الولاء القبلي، فالولاء للشعب، و أوضح الشواهد على ذلك ما نجده في عدة مواضع في التنزيل الحكيم :

1- ("و أنذر عشيرتك الأقرين") (الشعراء : 214)،

2- ("و إذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهنّ قال إني جاعلك للناس إماماً قال و من ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين") (البقرة: 124)،

3- ("و نادى نوح ربه فقال ربّ ابني من أهلي و إنّ وعدك الحقّ و أنت أحكم الحاكمين") (هود: 45). فأما الآية الأولى فتبين لنا أنه يأتي في الدرجة الأولى من الولاء العشيرة الأقرب هذه العشيرة الأقرب أطلق عليها سبحانه في موضع آخر من التنزيل الحكيم اسم الفصيلة التي يدين لها المرء بالولاء لما تقدمه له من الحماية و العون و الأمان، و ذلك في قوله تعالى :

("يَصْرُونَهُمْ يَوْمَ الْمَجْرَمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمئذٍ بِنِيبِهِ وَ صَاحِبَتِهِ وَ أَخِيهِ وَ فَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ")

(المعارج: 11-13)، فنفهم أن الولاء الأسري و العشائري هو أقوى أنواع الولاء. أما الآية

الثالثة ففيها انتقال بمستوى ولاء الأسرة و العشيرة من الأصول إلى الفروع. و إبراهيم بحكم

هذا الولاء الفطري يريد لذريته أن يكونوا أئمة و أن ينسحب عليهم ما خصه تعالى به، لولا أن

لله قراراً حاسماً آخر يتجلى واضحاً في خاتمة الآية بقوله تعالى: ("لا ينال عهدي الظالمين")

و نفهم أن لابن الملك أن يصير ملكاً، و لابن الأمير أن يصبح أميراً ، أما الإمامة فليست إرثاً

يورث وليست امتيازاً ينتقل بالنسب، لأنها سلوك كما تبيّنه الآية الثالثة عند تطرقها للحديث

عن نوح. إن الأسرة مجموعة من الأفراد تنتمي إلى أب و والد واحد، و العشيرة مجموعة

من الأسر تنتمي إلى جد واحد، و القبيلة مجموعة من العشائر هي البطون و الأفخاذ تنتمي

إلى جد واحد، و الشغب جماعة من الناس تخضع لنظام اجتماعي واحد، و هو أكبر التجمعات

الإنسانية بعد القبيلة. أما القوم، أو القومية، فهو تجمع إنساني، شأن العشيرة و القبيلة و الشعب ،

يربط بين أفرادها رباط اللغة الواحدة و اللسان

الواحد، وتجمعهم بالتاي طريقة واحدة في التعبير اللغوي، و هو ما أشار إليه تعالى بقوله: (" و ما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه ليبيّن لهم ...") (إبراهيم:4)، و قد تجتمع عدة قوميات في الشعب الواحد كما هو الشأن في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً. كما قد ينتشر نفس القوم عبر أمم مختلفة أو حتى شعوب مختلفة، فمثلاً العرب كقوم يشكلون 22 شعباً (عدد الدول العربية) و فيهم من أمة محمد (ص) و موسى و عيسى ... و إذا كان الولاء عند الأسرة و العشيرة و القبيلة و لاء نسب هو أقرب ما يكون إلى الولاء العرقي، فإن الولاء القومي و لاء لغة و لسان قد يترافق مع الولاء الأسري و العشائري و القبلي و قد لا يترافق. بمعنى أن القوم الذين تجمعهم وحدة اللسان قد يكونون من أب أو جدّ واحد كالأسياط في قوم موسى و قد لا يكونون كذلك .

و الولاء فيها جميعاً و لاء فطري يتموضع حول محاور الأعراف السائدة و التقاليد الموروثة ، و أن الرسائل السماوية، بدءاً من نوح و انتهاءً بمحمد(ص) و مروراً بإبراهيم و موسى و عيسى و غيرهم من الأنبياء و المرسلين، إنما نزلت عموماً لتهديب هذا الولاء و ضبطه ضمن إطار من التعارف و التواصل و العيش المشترك، في جو من التعاون على البر و التقوى، و هذا ما أشار إليه تعالى بقوله: ("يأيّها النّاسُ إنّنا خلقناكم من ذكر و أنثى و جعلناكم شعوباً و قبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم إنّ الله عليمٌ خبيرٌ") (الحجرات: 13) . و هذا الولاء يعتبر على رأس سلم الولاءات و أكثرها أهميةً هو الولاء للدين، و سيأتي الحديث عن بالتفصيل لاحقاً .

نفهم في ضوء ما تقدم أموراً سياسية أولها: أن للنبي الكريم عشيرته الصغرى بنو عبد المطلب وعشيرته الكبرى بنو هاشم، و قبيلة قريش، و قومه العرب، و شعبه هم أهل المدينة المنورة من مؤمنين و يهود عندما هاجر إليها و أسس دولته، و أمته هم كل من آمن بنبوته و صدّقه برسالته، ثانيها: أن قوله تعالى: (" و أنذر عشيرتكَ الأقرين) (الشعراء :214) نزل في مكة إيذاناً ببدء منطقي للدعوة التي ستوسع فيما بعد لتشمل القوم، ثم ستوسع مرة أخرى لتشمل الإنسان حيثما كان بغضّ النظر عن لونه و عرقه و لسانه و موقعه الجغرافي و الاجتماعي، مصداقاً لقوله تعالى: (" و ما أرسلناك إلاّ رحمةً للعالمين ") (الأنبياء: 107) . و هذه الآية تبين الولاء الجديد

الذي قلنا إنه تجاوز كل الولاءات السابقة دون أن يتضارب معها، ثالثهما: أن الولاء بكل أشكاله، العشيرة و القبيلة و الشعب و الأمة بعد البعثة المحمدية(أمة محمد (ص) أي أتباعه في مختلف بقاع العالم) بهذا الترتيب، كان من أبرز مميزات المجتمعات العربية منذ أن وجدت في بواديهها و حواضرها. رابعها: أن هذه الولاءات اختيارية تقبل الجمع بعضها مع بعض، لا إكراه فيها و لا قهر، تختلف أولوياتها من إنسان إلى آخر .

المطلب الثاني: البراء

البراء و الرء و الهمزة أصل صحيح في اللسان العربي و مفردة قرآنية وردت مشتقاتها في (31) موضعاً من التنزيل الحكيم، أولها في قوله تعالى: ("إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا و رأوا العذاب و تقطعت بهم الأسباب") (البقرة: 166)، و آخرها في قوله تعالى: (".. أولئك هم شرّ البرية") (البينة: 7)، و دلالتها في كل المواضع تدور حول معنيين، الأول: برأ براءً و بروءاً، أي خلق على غير مثال، كما في قوله تعالى: ("ما أصاب من مصيبة في الأرض و لا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها...") (الحديد: 22)، و منه جاء البرأى ضمن الأسماء الحسنی. و الثاني: برؤ براءً و براءةً، أي خلا من العيوب و صفا من الشوائب و خلص من التهم كما في قوله تعالى: (براءة من الله و رسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين) (التوبة: 1). و يتفرع من هذين المعنيين فرعان: الأول: أبرأه من المرض، أي شفاه و خلصه منه، كما في قوله تعالى على لسان عيسى بن مريم: ("... و أبرئ الأكمه و الأبرص و أحیی الموتی بإذن الله...") (آل عمران: 49)، و الثاني: تبرأ من الأمر أي أعلن تركه له، كما في قوله تعالى: (" و إذ قال إبراهيم لأبيه و قومه إنني براء مما تعبدون") (الزخرف: 26)، و تبرأ من الشخص أي أنكر علاقته به و استنكر صلته معه، كما في قوله تعالى: (" و ما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم") (التوبة: 114). و هذا المعنى الأخير كما ورد في آية التوبة (114)، هو المحور الذي يدور حوله بحثنا هنا، لكونه المحور الذي تدور حوله دلالة لفظ البراء بعد أن تحول إلى مصطلح، واقترن بمصطلح آخر هو الولاء، فشكّل معه ثنائية يحكمها التضاد، شاعت على كثير من الألسن و في كثير من المؤلفات. و البراء - كالولاء تماماً - علاقة إنسانية اجتماعية اختيارية تبدأ عند الفرد فكراً

نظرياً يقرر فيه الفرد التبرؤ من أمر يتعارض مع ثوابته السلوكية، أو من شخص ارتكب ما يوجب التبرؤ منه، ثم يتحول هذا القرار الفكري النظري إلى سلوك عملي، و إذا كان للولاء -لغة- وجهان متضادان هما الإقبال بالإتباع و الترك بالإعراض، فإن البراء ليس له سوى وجه واحد هو الترك و النبذ و الإعراض. يبقى أن نشير إلى أن للبراء- ككل سلوك إنساني آخر- حدوداً تعين مجاله و مقداره، حدوداً عليا لا يجوز تجاوزها صعوداً و حدوداً دنيا لا يجوز تخطيتها نزولاً ، إذا كلما زاد الأمر عن حده انقلب إلى ضده، فإن تجاوزت الأشياء حدودها و وقع المحذور ، مثال ذلك: الشجاعة المحمودة حين تتجاوز حدودها تتحول إلى تهور مذموم، و التآني يتحول إلى تردد، و الكرم إلى تذيير، و الثقة بالنفس إلى جنون عظمة، و الأحلام إلى أوهام. إننا نجد الحدود الناظمة للبراء في التنزيل الحكيم و في شعر العرب :

1- ("و إن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس به علمٌ فلا تطعمها و صاحبهما في الدنيا معروفاً...") (لقمان: 15) ،

2- ("و ما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلاّ عن موعدةٍ و عددها إيّاه فلما تبين له أنه عدوٌ لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواهٌ حليمٌ") (التوبة: 114) .

إن آية لقمان (15) تتحدث عن خلاف و اختلاف فكري بين الأجيال بحيث يحاول الوالدان جاهدين حمل الابن على أن يكون مثلهما فكرياً. و في هذه الحالة بالذات يأتي التوجيه الإلهي ليسمح للابن بأن يخضع للسلطة الأبوية مع مصاحبته بالمعروف لقوله تعالى: ("و صاحبهما في الدنيا معروفاً") و هنا لا وجود لبراءة و لا تبرؤ، بل أمر بالصحبة بالمعروف .

أما آية التوبة (114) فتتحدث عن إبراهيم (ع) و موقفه من مرييه و راعيه آزر، بعد أن اتضحت عداوة هذا الأخير له. في هذه الحالة بالذات ترد مشروعية التبرؤ من المخالف ضمن شرط نجده في الآية، و هو ظهور عداوته ظهوراً مؤكداً، و هذا هو معنى عبارة) فلما تبين له أنه عدوٌ) و التأكيد هنا جاء في استعمال فعل(تبين) بدلاً من (بان). صحيح أن إبراهيم -بدافع من ولاءه لله الواحد- أعلن عن براءته من أبيه مستنكراً و منكرأ عليه عداوته له بسبب إيمانه ، إلا أن إيمانه بالله و ولاءه له لم ينف و لم يتعارض مع ما يحمله لأبيه من عرفان بفضلته في تربيته و رعايته، فبقي محزوناً يتأوه عليه رحمةً و شفقة، و بقي الحلم و طول الأناة

- هو الحاكم لبراءته منه، و هذا بالضبط ما أشارت إليه آية التوبة (114) .
- قلنا إن بحثنا في البراء يدور هنا حول هذا المعنى الأخير الذي ورد في (17) موضعاً من آيات التنزيل الحكيم ، بحيث ذكر محل التبرؤ فيها بصراحة :
- ("و إذ قال إبراهيمُ لأبيه و قومه إنني براءٌ ممّا تعبدون") (الزخرف:26)، و محل التبرؤ في الآية هو عبادة الأصنام.
- (".. فلما أفلت قال يا قوم إنني بريءٌ ممّا تشركون") (الأنعام :78)، و محل التبرؤ في الآية هو الشرك.
- ("كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر فلما كفر قال إنني بريءٌ منك إنني أخاف الله رب العالمين") (الحشر:16)، و محل التبرؤ هنا هو الكفر و عدم الخوف من الله رب العالمين .
- ("وإن كذبوك فقل لي عملي و لكم عملكم أنتم بريئون ممّا أعمل و أنا بريءٌ ممّا تعملون ") (يونس:41)، و محل التبرؤ هنا هو العمل .
- و البراء كالولاء تماماً ، كلاهما محل محدد يتوجه إليه. و القول بوجود محل يتجلى فيه الولاء أو البراء يقودنا بالتالي لزوماً إلى القول بعدم وجود ولاء مطلق أو براء مطلق . فالبراء قديم كالولاء في المجتمعات العربية، وكلاهما تتغير دلالتة بتغير الروابط التي تربط الجماعات من أسرية و عشائرية و قبلية و قومية و شعبية . و قد عرفت المجتمعات العربية قبل الإسلام الولاء و البراء على المستوى الأسري . أما الولاء فكان يتم عن أحد طريقتين : الأول بالتبني ، و الثاني بالإلحاق بالنسب. و أما البراء فيتم بالخلع. كان الرجل في الجاهلية إذا غلبه ابنه أو من هو منه بسبيل جاء به إلى الموسم ثم نادى: "يا أيها الناس هذا ابني فلان و قد خلعتة،

فإن جرّ لم أضمن و إن جرّ عليه لم أطلب، يريد قد تبرأت منه"¹. كما عرفت الولاء والبراء على المستوى القبلي و هو كالولاء و البراء للأسرة و العشيرة تماماً، يضاف إليه شكل من أشكال الولاء أو البراء لا نجده في الأسرة و لا في العشيرة. بالنسبة للولاء هو الولاء بالانتساب أو بالتحالف، يغدو معه المنتسب أو الحليف و كأنه من القبيلة نسباً ودمماً، عدا العبيد فهؤلاء لا يملكون الحق في انتساب أو تحالف مع غير مالكمهم. و أما بالنسبة للبراء فهو يتم بخلع القبيلة أحد أفرادها و التبرؤ منه إن هو خرج على بعض مبادئها أو خالف عرفاً من أعرافها أو ترك عبادة معبوداتها أو أهمل الالتزام بمثلها العليا.

1- الرمخشري، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، 1998، بيروت، ص 118.

المطلب الثالث : المعاني الدخيلة على مفهوم الولاء و البراء

لو تصفحنا كتب الأخبار فإننا نلاحظ فيها انتحال الولاء السلطوي السياسي لصفة الولاء الديني و الدفاع عنه باسم نصره الدين مع أنه في حقيقة الأمر لم يكن يخدم أكثر من مصالح سياسية سلطوية لا علاقة لها بالدين. هذا الولاء السلطوي السياسي بدأ بالبروز منذ يوم السقيفة و قبل أن يوارى النبي(ص) في مثواه الأخير، ممزوجاً حيناً بالولاء الأسري، و حيناً بالولاء العشائري و القبلي، و أحياناً أخرى بالولاء القومي و متسربلاً بعباءة الولاء الديني في كل الحالات، حيث تمت مباشرة إزاحة الأنصار من إمكانية تولي رئاسة الدولة و حصرها مبدئياً في قريش. و لا نرى هذا غريباً أبداً، إذ تمّ تدعيم هذا السلوك بحديث مزعوم عن أسماء العشرة المبشرين بالجنة و كلهم من قريش و لا يوجد واحد منهم من الأنصار. و إنني لأتصور إن حدث هذا و روى رسول الله(ص) أسماء هؤلاء و سمعه الأنصار ما كان تعليقهم على ذلك و كيف سيواجههم. فقائمة العشرة المبشرين بالجنة تظهر أمراً هاماً جداً و هو أن اللّ سبحانه و تعالى تعصّب لقريش كما لو أنه إلههم الخاص بهم. كما أن هناك الكثير من الأحاديث و الأخبار التي تعقب منها رائحة السياسة، ساهمت في إفساد العقيدة الإسلامية و قتل عدد كبير من المسلمين المؤمنين لأهداف سياسية بحتة تمّ إرجاعها إلى الولاء للدين و هو من ذلك براء أهم هذه النتائج :

- حروب الردة كما يسميها أهل الأخبار، التي قادها الخليفة الأول أبو بكر الصديق، و اختلطت فيها الدوافع الاقتصادية بالولاءات القبلية و الدينية، وجاءت سابقة خطيرة أجازت القتال بين المسلمين المؤمنين .
- الفتنة الكبرى ، كما يسميها الدكتور طه حسين في كتابه له يحمل هذا الاسم، التي كان أحد أبرز أسبابها تنازع الولاء الأسري و العشائري بين بني عبد مناف من هاشميين و بني أمية بعد أن أزيحت بقية بطون قريش .
- الاغتيالات السياسية و التصفيات الجسدية التي طالت الخلفاء الراشدين الأربعة على يد المنافقين و المتطرفين و الخوارج .
- معركة الجمل التي قتل فيها عشرة آلاف من أهل البصرة و خمسة آلاف من أهل الكوفة ،

حسب ما رواه الطبري في تاريخه (ج4/ص 539)، أي أكثر من عشرة أضعاف مجموع من قتل في غزوات و معارك العصر النبوي كلها.و التي جرت بقيادة أم المؤمنين عائشة في جانب آخر،و كان السبب الظاهر المعلن لها هو الثأر عثمان .

– معركة صفين التي قاد جيش الشام فيها معاوية بن أبي سفيان،وقاد جيش الخلافة الإمام علي بن أبي طالب،و كان سببها المعلن الظاهر أيضاً هو الثأر لمقتل عثمان.و العجيب أن الطبري لم يذكر في تاريخه رقماً لعدد القتلى فيها،كما فعل في معركة الجمل،إلا أن المؤرخين المعاصرين يقدرون العدد ب50 إلى 60 ألفاً.

– ظهور الخوارج الذين رأوا في قبول الإمام علي بالتحكيم تساهلاً يصل حدّ التخاذل و وضعاً للأمور في غير موضعها .

– اقتران الولاية بالحكم و السلطنة في الذهن العربي،فالوالي والولي و المولى لم يعد الهادي و الراعي و الكفيل حسب قوله تعالى:("الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور و الذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات") و قوله تعالى:("إنما و ليكم الله و رسوله و الذين آمنوا") (المائدة: 55). بل أصبح الوالي هو الحاكم ،و أصبح ولاية الأمور الذين أمر تعالى بطاعتهم في آية النساء(59) هم الأمراء و السلاطين.

– ارتقاء الولاء السلطوي في سلم الأولويات إلى المرتبة الأولى في الحكم و جعل كل الولاءات مرتبطة به تدريجياً،بأن تمّ جعل الولاء السلطوي هو الولاء الأهم في الدولة،و صار تسميته بالولاء الديني بتحريف المفهوم الحقيقي لهذا الأخير و جعله محصوراً في الولاء للسلطة و الحكم،و إبعاده تماماً عن معناه الذي جاء به التنزيل الحكيم .

– تحول نظام الحكم من خلافة الانتخاب و الشورى بالمفهوم التاريخي للكلمة إلى ملك وراثي يحكمه النسب،حيث أخذ التاريخ مجراه الطبيعي بنشأة الدولة الإمبراطورية التي تشبه الدول السائدة في ذلك العصر .

إن من الطبيعي في ضوء ما ذكرناه أن نجد مصطلح الولاء و البراء اليوم ،بما يحمله من معانٍ ألحقها به توالي الأحداث و من دلالات رسمت خطأً معيناً لمسيرة التاريخ،عند أهل الشيعة و أهل السنة على حدّ سواء، دون أن تتكلف مشقة إثبات من أين كانت البداية ، و أي

الطرفين كان البيضة و أيهما كان الدجاجة ، فالقصد ليس البحث عن مشجب نعلق عليه ثيابنا المهترئة القدرة ، بقدر ما هو محاولة للعودة بهذا المصطلح إلى معانيه و دلالاته القرآنية .

و إذا كان أهل الشيعة -بالمعنى التاريخي و ليس بالمعنى القرآني- قد تمسكوا وما زالوا يتمسكون حتى اليوم بهذا المصطلح، وجعلوه المحور الأصل في عقيدتهم، و المعيار الذي يفرقونه به بين الكفر و الإيمان، رغم ما نزل بهم من ويلات و ما لا قوة من أهوال، و إذ كانوا قد أخفوا ذلك تحت شعار التقية في أزمان المحن و عصور الفتن، فإننا نلومهم في ذلك كل اللوم و نرى في تصرفهم انزلاقاً غير محمود لمفهوم الولاء للدين و حياده عن معناه الحقيقي كما سنراه، حتى أن مفهوم الولاء الديني عندهم امتد إلى أبعاد خطيرة في عقيدتهم بحيث أن ولائهم للولي الفقيه تحول إلى ولاء مطلق بجعله معصوماً عن الخطأ، و أصبح الولي الفقيه فوق كل السلطات قاطبةً و فوق المساءلة؟؟؟ و من أهم الملاحظات التي يجدر بنا ذكرها أن المفهوم المؤدلج للولاء الديني بتحويله إلى ولاء سياسي سلطوي ظاهر عند السنة و لكنه ظاهر بشكل أوضح عند الشيعة و بصورة لا تقبل النقد عندهم .

و قد أدى الولاء السياسي إلى ظهور معنى للهجرة مرتبط به بل و من أهم متطلباته بحيث تم تقسيم العالم من خلاله إلى قسمين: القسم الأول دار الإسلام، وهي الدار التي يتم فيها الولاء للسلطة المعينة ذات التوجه الديني المؤدلج ، و ما عاداها دار كفر يجب الهجرة منها إلى دار الإسلام ، بالاستناد على حديث : "لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة و لا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها " ¹،

1- رواه أحمد (192/1) .

و حديث: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين"¹. ومن خلال الحديث الأخير يتجلى لنا بوضوح المفهوم الذي كان سائداً في تلك الفترة من تاريخ الأمة الإسلامية وما جاء فيها من تقسيمات لا يمكن أن نسميها دينية بل هي سياسية تم تحميلها الطابع الديني و هي "دار الإسلام" و "دار الكفر"، علماً أن هذا المفهوم تاريخي بحيث تم وضعه عندما كانت الدولة الإسلامية أقوى دولة في العالم، لكن هذا المعنى زال تماماً مع زوال هذه الدولة و أصبح لا معنى له و لا يمكن استعماله في مفرداتنا المعاصرة. بناءً على ذلك شاع استعمال الولاء الديني بالمفهوم السياسي السلطوي في أدبيات المنظومة الفقهية، ثم عادت الجماعات الإسلامية المسلحة في القرن العشرين و الواحد و العشرين إلى تكفير كل مخالف لها في التوجه الديني و السياسي كما جاء على لسان ابن تيمية: "لما قام رسول الله (ص) ينذر المشركين عن الشرك و يأمرهم بضده و هو التوحيد لم يكرهوا واستحسنوا و حدثوا أنفسهم بالدخول فيه، إلى أن صرّح بسبّ دينهم و تجهيل علمائهم، فحينئذ شتموا له و لأصحابه عن ساق العداوة. فإذا عرفت هذا عرفت أن الإنسان لا يستقيم له إسلام—و لو وحّد الله و ترك الشرك—إلا بعداوة المشركين و التصريح لهم بالعداوة و البغض كما قال تعالى في الآية (22) من سورة المجادلة، فإذا فهمت هذا جيداً عرفت أن كثيراً من الذين يدعون الدين لا يعرفونها—أي لا إله إلا الله—و إلا فما الذي حمل المسلمين على الصبر و العذاب و الأسر، و الهجرة إلى الحبشة، مع أنه (ص) أرحم الناس و لو وجد لهم رخصة لرخص لهم"². علماً أن تصرف النبي (ص) و صحابته في هذا الموقف كان تصرفاً سياسياً لا علاقة له بالشروط الموضوعية التي أحاطت بهم، و لا يجب اعتبار تصرفهم دينياً بالأساس .

بل و لم تكتف هذه الجماعات بجعل منهجها مذهباً فكرياً قابلاً للحوار مع المذاهب الفكرية الأخرى، بل انزلت إلى ما انزلت إليه الشوافعة و الحنابلة و الأحناف و المالكية عبر التاريخ من تكفير للآخرين—كل الآخرين—و الاستعانة عليهم بالقمع السلطوي كلما سنحت الفرصة و واتت الظروف، رغم علم هؤلاء بأن الاحتكام للقمع السلطوي في مجال الفكر ليس من الدين في شيء، لأن السلطة في التنزيل الحكيم

1- رواه أبو داود (2465) و الترمذي (1064) .

2- ابن تيمية و ابن عبد الوهاب، مجموعة التوحيد، دار الفكر، 1979، القاهرة، ص 19.

من المتغيرات التي ينظمها قوله تعالى: ("و تلك الأيام نداؤها بين الناس") (آل عمران: 140) ولا علاقة لها بالدين. و قد أورد ياقوت الحموي مثلاً على التصفية الجسدية في مدينة الري بين الشوافعة و الأحناف من طرف و الشيعة من طرف آخر، ثم بين الشافعية و الأحناف حتى أصبحت البلد كلها خراباً، كما صارت خراباً أو كادت بسبب عقيدة التكفير كل من الجزائر نتيجة عشيرة الجمر التي عاشها بسبب الإرهاب، و أفغانستان و الباكستان و مالي مؤخراً... و القائمة مفتوحة بسبب ازدياد التعصب للدين، و التوجه اللاعقلاني لبعض الأنظمة العربية في سياستها التعصبية.

إن هذا التحريف الخطير لمفهوم الولاء الديني و ما انجر عنه من انزلاقات خطيرة أدت إلى التكفير و سفك الدماء رمت بالأمة الإسلامية إلى حروب طاحنة و دامية لا ترحم ، كل طرف فيها يتحجج في سفكه للدماء بأنه يوالي الله و يدافع عن دينه و يتبرأ من أعدائه . فإذا كان كل فريق ما لديهم فرحون و يدعون ولاءهم للدين، فأيتهم أقرب إلى الحق و أيهم أبعد عنه؟ و أيهم أكثر ولاء للدين من غيره؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نتقرب من المعنى الحقيقي للولاء الديني كما ورد في التنزيل الحكيم، كي تتضح بعدها لنا الصورة كاملة عن بنية الدولة المدنية .

المبحث الخامس : الولاء الديني

إن مفهوم الولاء الديني من المفاهيم التي تم تحريفها من قبل المنظومة الدينية التراثية لإضفاء شرعية على الطغيان السياسي الذي كان سائداً في الأمة الإسلامية بالاستدلال بمجموعة من المرويات و آيات من التنزيل تمّ توظيفها لخدم المدلول السياسي السلطوي للولاء الديني و على رأسها هاتان الآيتان :

– ("لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله في شيء ..") (آل عمران: 28) ،

– ("يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود و النصارى أولياء بعضهم أولياء بعض و من يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين") (المائدة: 51) .

و سيأتي بيان كل آية على حدة عند توضيحنا الفرق بين كل من الولاء السياسي السلطوي

و الولاء الديني لأن معنى الولاء الديني يختلف تماماً عن الولاء السلطوي انطلاقاً من المقاربة المعاصرة للتنزيل الحكيم و المفهوم المعاصر للدين الذي يحمل رؤية إنسانية تحمي حقوق الإنسان و حرّيته و ترعاهما، ولا تخدم أي مصالح سلطوية مهما كانت توجهاتها .

المطلب الأول : مفهوم الولاء الديني

بما أن الولاء و البراء هما من صفات المجتمعات الإنسانية الواعية، فهذه التجمعات تحمل المصطلحات التالية: الأسرة، العشيرة، القبيلة، الأمة، القومية، الشعب، المذهب، الطائفة، الحزب السياسي، الطبقة. و نؤكد أولاً المصطلحات التي يشترك بها معظم سكان الأرض و هي: الأسرة ، الأمة، والقومية، الشعب. أما الأسرة فإننا نرى أن الولاء و البراء فيها يتمثل في التراحم و التعاطف و الودّ بين أفرادها و مساعدة بعضهم بعضاً بغض النظر عن انتماءاتهم المذهبية و السياسية. و البراء هو الدفاع عن أفراد الأسرة عندما تتعرض لظلم أو عدوان من قبل الآخرين و الدفاع بحسب الوسائل المتاحة في الصحافة و القضاء و الكلمة الطيبة حتى السبّ و الشتم، و كذلك تقديم المساعدات المادية لأفراد الأسرة بعضهم لبعض، و هو ما نسميه صلة الرحم. حتى إبراهيم (ع) لم يمنع التبرؤ من أبيه من الحزن عليه و الحفاظ على علاقات الودّ معه. بينما الأمة فتعتبر مجموعة من الناس لهم سلوك موحد، إذ أتباع محمد(ص) هم أمة واحدة لهم قبلة واحدة و يؤدون نفس الشعائر، و كل شيء يخص أتباع محمد(ص) بالسلوكات الشعائرية يدخل ضمن مفهوم الأمة المحمدية من أداء للحج و الزكاة و إقامة الصلاة بما فيها صلاة الجنازة التي تميزها عن غيرها . و الشعائر لا علاقة لها لا بالحكم و لا السياسة ، وبالتالي فإنه يمكن للأمة أن تعيش في دولة واحدة أو في عدة دول. فأمة محمد(ص) تعيش في 57 دولة اسمها الدول الإسلامية، وفي دول أخرى، أيضاً هناك مجموعات تنسب إلى أمة محمد(ص) منتشرة عبر دول العالم كأوروبا و أميركا... كما قد يندمج في دولة واحدة كل من الأمة و الشعب فيكونان كياناً واحداً، وقد تجتمع القومية و الشعب في كيان واحد مثل فرنسا . لهذا فإننا قد نجد في دولة واحدة مجموعة أمم متعايشة فيها، و يمكن أن تكون في بعض الحالات العلاقات بين الامم فيها غير ودية، لكن ليس بالضرورة أن تكون عدائية أو عدوانية، لأن الشعائر الدينية سلوكيات شخصية لا تتدخل فيها سلطة الدولة بالسماح

أو المنح، لأنها تدخل في إطار الحرية الشخصية للفرد. وبالنسبة للقومية فهي كما عرفناها سابقاً مجموعة من الناس العاقلين تجمعهم وحدة اللسان، كأن تقول القومية العربية، أي أن العربية لسان بغضّ النظر عن أي أمة كان منتسبها، فهناك مؤمنون عرب و نصارى عرب و مؤمنون أتراك و مؤمنون فرس. أي أن القومية لا تتعارض مع الأمة. فالأمة الواحدة فيها قوميات و القومية الواحدة فيها أمم، والولاء في كل واحدة منها لا يتعارض مع الولاءات الأخرى، فالولاء الأسري لا يتعارض مع الولاء الأممي و لا يتعارض مع الولاء القومي، إذ أن لكل واحد منهما حقله الخاص به و مفهومه الإيجابي الخاص به. و الولاء في القومية يحفظ اللغة من الانقراض. والعلاقات بين القوميات هي علاقات تبادل ثقافي، لا علاقات فرض لغة على أخرى. و الولاء فيها أيضاً يساعد على نشر المراكز الثقافية و المدارس التي تعلم اللغات المختلفة. طالما أوضحنا ذلك فإنه يمكننا الرجوع إلى قوله تعالى: (" لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله في شيء..) آل عمران : 28، لبيان المعنى المقصود منها. فقد فهمت المنظومة التراثية من هذه الآية على أن الولاء الديني يتم بالبراء أي معاداة الملل الأخرى، وهذه القراءة التراثية مغلوطة كليةً و متناقضة تماماً مع مفهوم الإيمان و الرؤية الإنسانية للدين. فقد كنا عرفنا سابقاً أن الحاكمية الإلهية بما فيها من قيم إنسانية تشمل فطرة الله التي فطر الناس و خلقهم عليها كي يتعاملوا وفقها لتشكيل مجتمع مدني، و قلنا إن الإنسان ينقاد إليها بكل طواعية و لا يحتاج أن تفرضها عليه أي سلطة سياسية للدولة بل خضوعها إليها يتم وفق سلطة ضميره الإنساني الذي يساعد على التعامل بأسلوب قيمي إنساني يتماشى مع القانون الطبيعي الذي خلق عليه ، والذي يساعده على التحكم في جانبه الحيواني مما يجعله يتعايش مع الآخر في أي دولة مهما كان تنوع الأمم فيها و القوميات لأن العامل المشترك الأهم في التعامل معهم هو القيم الإنسانية. فيتجلى دين الإنسان في ممارسته للقيم الإنسانية في تعامله مع الآخر، أما الشعائر فلا علاقة لها بالقيم ، وتأتي على رأس هذه القيم الحرية التي تعتبر كلمة الله التي سبقت لكل أهل الأرض، وحرية الإنسان تتجلى في أبهى مظهر لها عند رفضه الخضوع للطغيان والرضى به، و بالحفاظ على حريات الآخرين بعدم التعدي عليها في سبيل حصوله على حقوقه الطبيعية. وهي العروة الوثقى

التي تفرق بين الإيمان و الكفر كما رأينا في قوله تعالى: ("لا إكراه في الدين قد تبين الرّشد من الغيّ فمن يكفر بالطاغوت و يؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها...") (البقرة: 256). فالتقاطع الأفقي بين هذه الآية و الآية (28) من آل عمران يوضح لنا أن هذه الآية تبين أن الولاء الديني يكون بأن يتخذ المؤمنون بعضهم أولياء و لا يتخذوا الكافرين أولياء لكن لا يقصد فيها المؤمنون من الملة المحمدية كما ذهب إلى ذلك مفسرو التراث، بل المقصود من الآية الإيمان الوارد في الآية (256) من سورة البقرة، أي الإيمان بالله بمعنى الالتزام الطوعي بالقيم الإنسانية عند التعامل مع الآخرين و على رأس هذه القيم الحرية. ذاك هو المفهوم الإنساني للإيمان بالله الذي حثت عليه الآية (28) من آل عمران، بدعوتها المؤمنين وفق هذا المفهوم للإيمان بأن يكونوا أولياء مع بعضهم البعض بالتمسك بهذا الإيمان أي بالقيم و على رأسها الحرية في التعامل فيما بينهم، و عدم اتخاذ الكافرين و هم الراضون التعامل بالقيم الإنسانية و الممتنعون عن احترامها و احترام حريات الآخرين، وهم الطغاة و أعوانهم و المؤيدون لهم، لهذا جاء في هذه الآية قوله: ("لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله في شيء...") (آل عمران: 28). نلاحظ هنا دقة التنزيل الحكيم كما عهدناها في كل مرة، فالكفر معناه الموقف العدائي الصريح ضد المؤمنين بالحرية و هم الطغاة و أعوانهم و أتباعهم، ومن الطبيعي ألا يوالي المؤمنون من يتخذهم موقفاً عدائياً صريحاً أي معلناً، بالألا يجعلوها أولياء و لا يقيموا معهم صداقات ... فالآية توضح ضمناً أن اتخاذ الكافرين أولياء سيساعد على انتشار الطغيان عند غياب التعامل بالقيم الإنسانية و على رأسها الحرية. فولاء المؤمنين لبعضهم البعض بهذا المفهوم الإنساني للإيمان و براءتهم من الكافرين أي من الطغاة المعادين لهم هو المفهوم الحقيقي للولاء الديني أي أن الإنسان يجب أن يوالي كل إنسان يؤمن في فكره بثقافة التعامل مع الآخر بقيم إنسانية مهما كانت ملته الدينية (أي أمته) و مهما كانت قوميته، لأن العامل الأساسي الذي يبني عليه الولاء الديني هو موالاته الآخرين بالتعامل معهم بأسلوب قيمي يضمن للجميع حقوقهم و حرياتهم فيتحقق بذلك الاحترام المتبادل بين الجميع. و يتبرأ الإنسان من كل من يؤمن بأفكار الطغيان وقهر كرامة الآخرين و هضم حرياتهم بظلمهم و منعهم من حقوقهم .

فهذا المفهوم القيمي للولاء الديني يبين لنا عالمية الدين الإسلامي و عدم تقوقعه في حدود زمانية وجغرافية أرادتها له المنظومة التراثية . و هو مفهوم يحفظ للإنسان إنسانيته و كرامته و يصون حريته خاصةً، لأن الإنسان يوالي بكل طوعية و كل قناعة كل من هو مؤمن مثله بالقيم الإنسانية و يتبرأ من كل من يؤمن بأفكار الطغيان و التعدي على حقوق الآخرين و حرياتهم . من هنا نستنتج مسألة في غاية الأهمية تتمحور حول العقيدة القتالية الفردية و علاقتها بالولاء الديني .

المطلب الثاني : العقيدة القتالية الفردية

إن قناعة الإنسان و إيمانه بالولاء الديني أي إيمانه بضرورة الدفاع عن قيمة الحرية، ينبع عنه مولاته لمن يشارك معه في هذه القناعة أي يؤمن مثله بضرورة التعامل بالقيم الإنسانية التي تحمي حرية الإنسان و كرامته و تضمن له حقوقه، كما تنبع عنه بالمقابل براءته من كل من تسول له نفسه نشر أفكار الطغيان بالحثّ من كرامة الآخرين و ظلمهم و هضم حقوقهم و التعدي على حرياتهم . هذا الإيمان يولد لدى الإنسان عقيدة فردية في رغبته في الوقوف في صفوف من يؤمنون بأفكاره لنصرتهم في حال تعرضهم للتعدي ممن يؤمنون بأفكار الطغيان و ينصرونها و يدافعون عنها. و هذا هو الجهاد في سبيل الله الذي نادى إليه اللّ عز و جل في محكم تنزيله و هو الجهاد في سبيل الحرية (حرية الاختيار في كل المستويات) التي تعتبر كلمة الله التي سبقت الأرض، فمحاربة الطغيان من أركان الرسالة الخاتمة التي جاءت لتشر قيم الخير و الحرية والعدل و المساواة، و تحارب الطغيان بما يتصف به من عبودية و ظلم و لا مساواة¹.

إن الإنسان ولد حراً و من حقه الوقوف في صف أخيه الإنسان عندما يرى أن حريته تعرضت للتعدي من الآخر الطاغية الذي يمارس الإكراه و العنف كوسيلة لتحقيق مطامحه و مطامعه الشخصية بسحق حريات الآخرين و حقوقهم. إن هذه المواجهة مهما كانت وسيلتها، ابتداءً باللسان أو القلم أو التظاهر أو حتى بالسلاح في الحالات القصوى، فهي مواجهة مشروعة لأنها تتضمن محاربة الطغيان بكل أنواعه و نصره للقيم الإنسانية التي جاء للدعوة إليها كل الرسل و جاء خاتم الأنبياء و المرسلين لتثبيتها. و قد جعل الله منها حاكميته الخاصة التي لا

يحق لأحد الخوض فيها حتى لا يفتح الباب لأي سلطة في أي دولة للتلاعب بها و التحكم في رقاب الناس باسم الدين. لأن العقيدة الجهادية للمؤمن تتمثل في دفاعه عن حرية الاختيار لدى الإنسان مهم كانت ملته و عقيدته و قوميته و توجهه السياسي و هي عقيدة شخصية فردية².

فالدفاع عن حقوق الإنسان و العمل على ذلك يستلزم أن تكون قناعة شخصية في فكر كل إنسان مؤمن بالقيم الإنسانية، فالإنسان المؤمن بهذه القناعة له حرية التعبير عنها بمبادرة شخصية تجسّد رغبتها الحقيقية في نصرته القيم الإنسانية و التصدي للطغيان و الوقوف في وجهه، كما يستطيع أن يقوم بذلك في أي مكان يرى فيه أن حقوق الإنسان مهضومة و يرى أنه من واجبه نصرتها و الدفاع عنها بصفة فردية أو عن طريق تطوعه في المنظمات الدولية لحقوق الإنسان، لكننا لا نريد أن يفهم القارئ من كلامنا هذا أننا نؤيد كل العمليات الانتحارية التي يقوم بها البعض في سبيل نصرته قضاياهم و ايديولوجياتهم، لأن العمليات الانتحارية :

1 - الزمخشري، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، 1998، بيروت، ص 118.

2 - ابن تيمية و ابن عبد الوهاب، مجموعة التوحيد، دار الفكر، 1979، القاهرة، ص 19.

أولاً - عمليات فردية تعتبر مجرد مبادرات شخصية يقوم بها أصحابها للدفاع عن أفكارهم وقناعاتهم، وهي عمليات تكون نابعة من قرارات فردية آنية لأصحابها و ليست عن سابق إصرار و ترصد. فإن مثل هذه العمليات تبقى خاصة و لا يمكن الحكم عليها في سياق عام، لهذا نحن لا نعلق عليها و نرى أن حكمها على الله فهو وحده العالم بنوايا الأشخاص¹ .

ثانياً - العمليات الانتحارية المنظمة، وهي عمليات تتم داخل خلايا تدريب مخصصة لهذا الغرض، ونحن نعارض هذه العمليات بشدة لأننا نرى أن لا فائدة ترجى منها، و تنتهي إلى طريق مسدود و لا تؤدي إلى أي تغيير. فهذه القناعة الشخصية النابعة عن الولاء الديني لا علاقة لها بالسلطة في دولة كانت، و لكن عملية الجهاد في سبيل الدفاع عن الحرية يجب أن تكون منظمة و خاضعة لرقابة و لا تكون عشوائية و تلقائية، مثال ذلك تدخل حلف الناتو للدفاع عن المسجلين من الشعب الليبي ضد قوات القذافي أثناء الحرب التي كانت دائرة بين الطرفين، فقد تصرفت قوات الناتو من منطلق الجهاد في سبيل الدفاع عن حرية الإنسان و منع انتهاك حقوق الإنسان في ليبيا بعدما رأت الطغيان و الجبروت الذي كان يمارسه القذافي الذي كان يعتبر نفسه حاكماً إلهياً على شعبه، فقهره مدة أربعين سنة ، و لما أراد الشعب التحرر من طغيانه و جبروته واجهه بالقتل فما كان الحلف الناتو إلا الوقوف في صف هذا الشعب الذي أراد أن يستردّ حريته المسلوبة منه دهنراً من الزمن . لهذا نجد منظمات حقوق الإنسان العالمية منظمات غير سياسية و لا تخضع لأي سلطة ، وحتى الحكومية منها تخضع للقوانين الدولية لحقوق الإنسان التي وضعتها منظمة الأمم المتحدة .

1- مثال على ذلك : الطيار الحربي السوري الذي ضرب طائرته الحربي بطائرة حربية اسرائيلية و انفجرتا معاً عام 1967 بقرار فردي آني منه و دون أي أوامر من قيادته .

فقد اصدرت الأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 10 ديسمبر 1948¹ ، الذي تضمن المبادئ الرئيسية للحقوق المدنية و السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و الحريات الفردية. بحيث تبنت الأمم المتحدة من المبادئ ما ساعد على تشريع القوانين التي تكفل حقوق الإنسان في كل دولة على حدة، و أبرمت بعض المعاهدات التي أضفت شرعيةً على هذه القوانين. و تضطلع لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة بإعداد مسودات هذه المعاهدات و توافق عليها الجمعية العمومية للأمم المتحدة. و كانت الأمم المتحدة قد تبنت عام 1966م المعاهدة العالمية للحقوق المدنية و السياسية ، و المعاهدة العالمية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية. وقد وفرت هذه المعاهدات الغطاء و الحماية القانونية للكثير من الحقوق التي نص عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. و تبنت معاهدات أخرى، منذ ذلك الوقت، قضايا مختلفة مثل معاملة السجناء، و وضع اللاجئين، و حقوق المرأة، و حقوق الطفل ... كما تراقب اللجان الدولية التابعة للأمم المتحدة ، التي تعرف باسم هيئات المعاهدة، عملية تنفيذ معاهدات حقوق الإنسان في كل دول العالم ، بحيث أنه حين ساور هذه اللجان الأهمية شك في حدوث انتهاك لحقوق الإنسان في هذه الدول فإنها تعمل على تعيين فريق أو شخص لدراسة الأمر و تلزمه بتقديم تقرير بشأن هذا الأمر، و عند اكتشاف تقارير الأمم المتحدة عن مشاكل معينة تطلب ممارسة ضغط دولي على حكومة ما حتى ترضخ و تقوم بحل هذه المشكلة بمساعدة الأمم المتحدة. و الغريب أن مؤتمرات الفقه الإسلامي وضعت شرط لقبول ميثاق حقوق الإنسان متمثلاً في إخضاعها لضوابط الشريعة التي وضعها الفقهاء منذ قرون غابرة، مما يجعل هذا الميثاق مجرد حبر على ورق لأن بحث الحرية مفقود تماماً في كتب الفقه كما رأينا؟؟؟

1- انظر الإعلان لحقوق الإنسان .

الفصل الثالث

- جذور الحركة السلفية في الجزائر -

الفصل الثالث : جذور الحركة السلفية في الجزائر

سمحت التحولات السياسية في الجزائر بتطور حركات الإسلام السياسي، وخروجها من حيز العمل الدعوي والتلقين الديني، لاختبار قدرتها على امتلاك قاعدة شعبية تمكّنها من الوصول إلى السلطة، في ظلّ هامش الحرية السياسية المتاح بعد تحوّل الجزائر إلى التعددية الحزبية، واستخدام كافة الوسائل المتاحة أمامها، بما في ذلك "الخطاب الديني"، لإقناع الناخبين بمصداقية برامجها الانتخابية، التي تسعى إلى تغيير أسس النظام السياسي "غير الإسلامي"، بأدوات الديمقراطية نفسها¹.

وتمكّن الإسلاميون في الجزائر من استغلال ما أصطلح على تسميته بـ: "موجة الصحوة الإسلامية" في ثمانينيات القرن الماضي، وانتشار حركات الإسلام السياسي في أرجاء العالم الإسلامي، لتدخل الساحة السياسية بخطاب ديني ترهيبّي مفاده: "أنّ التصويت لغير الإسلاميين إثم كفيل بإدخال مرتكبه إلى النار"، في مشهد يدلّ على تمكّن الإسلاميين من تنظيم نشاطهم الحركي والحزبي، وقوة تأثير الخطاب الديني على الناخبين الذين لم يألّفوا منذ نيل الاستقلال، مثل هذا الخطاب الراديكاليّ والفلتان الدينيّ "المدهش" الذي تجاوز حدود العقلانية السياسية².

عرفت الجزائر ظهور ثلاثة حركات إسلامية أساسية ساهم العمل الجمعيّ في بروزها وسط الجماهير: تنظيم "الإخوان المسلمين الجزائريين"، تنظيم "حركة الجزائر" أو "تيار البناء الحضاري"، و"الحركة السلفية". انطلقت الأولى من التجربة المصرية وانتقال الفكر السياسي للإخوان المسلمين من مصر إلى الجزائر، والثانية من تجربة ودور جمعية العلماء المسلمين التاريخي في الثورة الجزائرية وما بعد الاستقلال، ثم تطوّرها إلى "حركة الجزائر" التي نبعت من الفصائل الشبّانية في الجامعات، بقيادة المفكّر الإسلاميّ "مالك بن نبي". و"الحركة السلفية"، التي نهلت من الحركة الوهابية بالمملكة العربية السعودية.

1-أوصديق فوزي محطات في تاريخ المراكز الإسلامية في الجزائر 1962-1988 دار الإنتفاضة للنشر والتوزيع -الجزائر الطبعة الأولى سنة 1992 م. ص 25 .

2 - أحمد الدراجي-الشيخ عبد الحميد بن باديس-السلفية و التجديد -دار الهدى /عين مليلة -الجزائر الطبعة الأولى 2012 ص 32 .

ويبدو أن إعجاب الناخب الجزائري بالخطاب الإسلامي وانتشاره على الصعيدين والعربي والإسلامي، يدلّ على تسرّع في اختيار البديل السياسيّ الملائم لسلطة الحزب الواحد، حيث ضغطت حركة "الجزارة" والعلماء المسلمون الجزائريون بقوة ضد التيارات الدينية والفكرية والسياسية الوافدة من مصر والمملكة السعودية، وسعت إلى إطلاق خطاب برسائل مزدوجة، "تحريم العمل السياسي والحركي من جهة"، وتدعو إلى اعتماد المراجع الدينية في الجزائر على مرجع موحد في العمل السياسيّ، والنهل من تجربة العلماء المسلمين الجزائريين في النضال ضد المحتلّ الفرنسيّ، "لفرملة" الطموحات الحزبية الجارفة لأتباع حركتي السلفية والإخوان المسلمين في الجزائر¹.

مع ذلك، استطاعت الحركة السلفية البروز في الساحة السياسية الجزائرية البكر، كلاعب هام ومؤثر، لأنها استطاعت أن تجذب -بواسطة خطابها الديني والحركي الحزبي المتفرد- أنظار المواطنين الجزائريين من جهة، والسلطة السياسية من جهة أخرى، ويمكن القول أنّ رصيد السلفية العلمية قد ازداد وسط الجماهير بدرجات مطّردة، بعد منع الجبهة الإسلامية للإنقاذ من الوصول إلى الحكم، نتيجة لارتفاع نسبة التدين بين كافة الفئات والشرائح الاجتماعية في الجزائر. لذلك قدّمت السلفية العلمية نفسها كبديل عن "الإسلام السياسي الحركي" لتتقاطع مع دعوة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين حول "الدعوة إلى تجنب الحزبية في الإسلام"، وتتواصل مع رغبة السلطة السياسية في عدم تمكين الإسلاميين المتشدّدين من الوصول إلى الحكم، لحماية "مكسب الديمقراطية" في البلاد².

1- عبد الله المشوح/التيارات الدينية في السعودية من السلفية إلى جهادية القاعدة و ما بينهما من تيارات دار الرياض سنة 1419هـ ص 122 .
2- أبو عبد المعز محمد علي فركوس-منهج أهل السنة و الجماعة في الحكم بالتكفير دين الإفراط والتفريط.-السلفية منهج للإسلام وليست دعوة تحزب و تفرق و فساد- دار الموقع الطبعة الثانية 2010م/ص 222 .

المبحث الأول : الحركة الإصلاحية إبان الثورة

المطلب الأول : المرجعية الإسلامية في الثورة الجزائرية

فرضت ثورة التحرير الجزائرية "المرجعية الإسلامية" كعنوان بارز جامع لكافة التيارات الفكرية والسياسية المنخرطة في الكفاح المسلح ضد المحتل الفرنسي، حيث تضمن بيان ثورة الفاتح من نوفمبر سنة 1954 بوضوح هذه المسألة، وكان رهان نجاحها متوقفا على درجة تماسك جبهة التحرير الوطني ضمن هذا الإطار، وعدم السماح بانقسامها تحت ضغوط بقية التيارات السياسية العلمانية، مادام النضال ضد الاستعمار الفرنسي "جهادا مقدسا" في سبيل الله، يهدف إلى تحرير أرض الجزائر وشعبها من الاستعمار الأجنبي.

قبل الإسلاميون الجهاد ضد المحتل الفرنسي تحت قيادة رموز سياسية علمانية، تولت مناصب هامة ومؤثرة في تاريخ الثورة الجزائرية، وكان لقب "المجاهد" متفقا عليه من قبل جميع التيارات السياسية والفكرية في الجبهة¹، لأنه يحتوي جميع الثوار الإسلاميين وغير الإسلاميين منهم. ونتيجة لهذا الوضع ضغط بعض الثوار من التيارات العلمانية في مؤتمر الصومام أغسطس 1956، باتجاه إلغاء "المرجعية الدينية"، خصوصا عندما كانت الثورة محاصرة بسبب تشديد القيادة العسكرية الفرنسية الخناق على تحركات الثوار شرق الجزائر، في منطقة الأوراس، ونتج عن ذلك المؤتمر الهام طرح مسألة تغيير مسار الثورة بعيدا عن المرجعية الإسلامية، والتركيز على مسألتي "أولوية النضال في الداخل على الخارج، وأولوية الدور السياسي على العسكري"، بعد اتهام مهندسي المؤتمر الجناح العسكري للجبهة بالسيطرة على القرار السياسي فيها. وتسبب ذلك الجدل في بروز ظاهرتي "التخوين" و"التكفير" اللتان دفعتا الجبهة إلى مرحلة خطيرة من صراع "الإخوة الأعداء" لأول مرة، حين أكلت الثورة بعض أبنائها، وبدأت "المرجعية الإسلامية" تظهر كحاجز يمنع الجبهة من التماسك والوحدة لاستكمال الثورة التحريرية².

1- صلاح الدين الجورشي -التأثيرات السلفية في التيارات الإسلامية المعاصرة -اشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر مالطا-الطبعة الأولى سنة 1991 م/ص 66.

2 - لاووست هنري: أصول الإسلام و نظمه في سياسة الاجتماع عند ابن تيمية -الإسلام السياسي - ترجمة محمد عبد العظيم علي دار الدعوة ص 70.

ومع ذلك، بقي بيان أول نوفمبر "لوحا مقدّسا" في الخطاب السياسيّ الديماغوجيّ لقادة الجبهة، الذين اعترفوا ضمنا بنجاعة اعتماد الخيار الإسلاميّ في الثورة، فأصبحت المرجعية الإسلامية غير قابلة للنقاش والتغيير، رغم السجال السياسيّ المحتدم بين النخبة الثورية حولها، في السر والعلن.

المطلب الثاني : الإسلاميون في الجزائر بعد الاستقلال

كانت نواة الإسلاميين الجزائريين موجودة في أوساط الثوار ذوي الميول الدينية من أبناء جمعية العلماء المسلمين، غير أنها لم تتمكن من الظهور العلني بعد نيل الجزائر استقلالها سنة 1962، وما نجم عن طرد المحتل من فراغ سياسي ظهر على أثره صراع محموم على السلطة، والتبني الرسميّ للخيار الاشتراكي كإطار إيديولوجي استراتيجي وحتميّ، جعل تطور الحركة الإسلامية ممنوعا، خصوصا مع تهميش دور جمعية العلماء المسلمين في المسرح السياسي الداخلي، وفرض حالة الطوارئ بعد حالة الانقسام السياسيّ الحادّ بين قادة الثورة على السلطة، والسعيّ إلى حسمها بالمحافظة على وحدة الجيش الوطني الشعبي ANP، المؤسسة الوحيدة القادرة على ضمان حماية مكسب الاستقلال الهش، وإنهاء الصراعات الداخلية على السلطة¹.

قام الشيخ عبد الحميد بن باديس في فترة الاستعمار بإنشاء مدرسته الإصلاحية شرق الجزائر، تنفيذاً للأهداف التي رسمها بجمعية الشيخ البشير الإبراهيمي عند لقائهما بالمدينة المنورة سنة 1931، وهي المدرسة التي أطلق عليها اسم "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين"، والحاملة لرسالة التوعية الإسلامية، لمحاربة البدع والخرافات التي زرعتها الفرق الصوفية والطرقية الضالة، والمتورطة سياسيا واجتماعيا بانحيازها للمحتل الفرنسيّ الأجنبيّ. غير أنّ توجيه التوعية الدينية صوب الطرقية وبعيدا عن المحتلّ الكافر²، لم يمنع أعداء التيار

1 - مسعود بوجنون الحركة الإسلامية الجزائرية سنوات المحن المشؤوم ترجمة : عزيزي عبد السلام دار مدين الجزائر سنة 2002 م / ص 100.

2 - عبد العزيز شوحة : الحركة الإسلامية في الجزائر و منعطف السلفية الكبير الشهاب نت ماليزيا ص 122.

السلفي وجمعية العلماء المسلمين، من اتهامها بأنها موالية لقوى الاستعمار لأنها لا تعطي أولوية للجهاد ضد المحتل. لكن جمعية العلماء المسلمين وضحت في رسالتها "التوعوية"، الدعم الواضح لجهة التحرير الوطني FLN، في تحرير الجزائر من المستدمر الفرنسي.

يمكن القول أنّ هنالك تشابها بين آراء ومنهج الجمعية آنذاك ومنهج الحركة السلفية العلمية اليوم، والداعية إلى "التربية والتصفية"، وعدم المجازفة بالمسلمين ودعوتهم إلى الخروج على الحكام دون انتشار الوعي الديني بينهم. كما أنّ موقف جمعية العلماء المسلمين من النظام السياسي الجزائري بعد نيل الاستقلال، لم يتغير عن نهجها السابق، وقد قال الشيخ البشير الإبراهيمي رئيس الجمعية، للرئيس الجزائري السابق "أحمد بن بلة"، في لقاء جمعهما في أبريل سنة 1964، تحدثا فيه عن رمزي "العروبة والإسلام" في "الميثاق الجزائري"¹:
"إذا كنت حقا على طريق الإسلام والعروبة سأظلّ إلى جانبك، لكن إذا حدثت عنهما سأكون لك بالمرصاد".

وتجدر الإشارة إلى أنّ الشيخ البشير الإبراهيمي، قد توفي وهو تحت الإقامة الجبرية في 20 من شهر مايو سنة 1965.

استمرت جمعية العلماء المسلمين في تنشئة المجتمع الجزائري الفتى، وتأكيد دورها في ضمان "جزارة السياسة الدينية" كإطار سياسي عام، وعدم السماح بتأثر المسلمين في الجزائر بمرجعيات بعيدة عن بيان أول نوفمبر 1954، خصوصا التيارات الدينية القوية المتمركزة في المشرق العربي، مثل تيار الإخوان المسلمين في مصر، وتيار الحركة السلفية الوهابية في المملكة العربية السعودية².

انضمت السلطة السياسية لاحقا في ضمان منع من يسمون "الخوانجية" (الإخوان المسلمون الجزائريون)، والسلفية، من العمل في الساحة السياسية في الجزائر، إلى أن جاءت

1- أبو جرة سلطاني : جذور الصراع في الجزائر دار الأمة الجزائر الطبعة الثانية سنة 1999 م / ص 223 .

2- أحمد مراح قضية بويعلي : دار الأمة الجزائر سنة 1998 م / ص 253.

حقبة الثمانينات من القرن الماضي، والتي فرضت على النظام السياسي الانفتاح على مختلف التيارات السياسية، والقبول بالتعددية الحزبية بعد إقرار دستور 1989، والتي خلقت بيئة ملائمة سمحت بتطور الحركة السلفية في الجزائر -من الناحية التنظيمية- إلى ثلاثة نماذج متميزة:

- السلفية الحركية "الحزبية"
- الحركة السلفية الجهادية
- السلفية الدعوية العلمية

المبحث الثاني : أسباب تطور الحركات الإسلامية والحركة السلفية في الجزائر

شهدت الجزائر بداية ثمانينيات القرن الماضي توسع نشاط الحركة السلفية في الجزائر نظرا لعدة عوامل أهمها:

على الصعيد الوطني:

- وفاة الرئيس "هواري بومدين" نهاية سنة 1978، وبداية تراجع الرئيس "الشاذلي بن جديد" عن التوجه الاشتراكي وانفتاحه على التوجه الليبرالي.
- الأزمة الاقتصادية التي مرت بها الجزائر منتصف الثمانينيات.
- توظيف الإسلاميين لكسر نفوذ اليساريين والأمازيغ في النظام السياسي.
- تطور "ملتقيات الفكر الإسلامي" بفضل جهود الوزير "مولود قاسم نايت بلقاسم" الذي قاد جهودا حثيثة لبعث التنوير الإسلامي في الجزائر تحت مظلة السلطة¹.

1 - الطاهر سعود / الحركات الإسلامية في الجزائر - الجذور التاريخية و الفكرية - مركز المسار للدراسات و البحوث الطبعة الأولى 2012 / الإمارات ص 46 .

على الصعيد الإقليمي:

- اتفاقية كامب ديفيد (مارس 1979)، والرفض الإسلاميّ التطبيع مع الصهاينة.
- قيام حركة "جهيمان العتيبي" باختطاف المسجد الحرام في مكة المكرمة (20 نوفمبر 1981).
- اغتيال الرئيس المصري أنور السادات (06 أكتوبر 1981).
- الاجتياح الإسرائيلي للبنان (جوان 1982).
- حادثة "حماه" بسوريا 1982، وتدخّل النظام البعثيّ بقيادة الرئيس حافظ الأسد، ضدّ حركة الإخوان المسلمين السوريين.

على الصعيد الدولي:

- الثورة الإسلامية الإيرانية بقيادة آية الله الخميني (فبراير 1979).
- الغزو السوفيتي لأفغانستان في (ديسمبر 1979).
- النزاع العراقي- الإيراني ورفض الرئيس "البعثيّ" صدام حسين، تصدير الثورة الإيرانية، (سبتمبر 1981).
- تراجع المدّ اليساريّ على الصعيد العالمي وظهور الحركات الإسلامية في عدد من الدول العربية والإسلامية¹.

شكلت هذه الأحداث البيئة الداخلية والخارجية التي سمحت بتطور الحركات الإسلامية في الجزائر، ومنها السلفية الحركية، التي كانت تراهن على إقامة الدولة الإسلامية ولو تطلب ذلك الخروج على الحكام واستخدام العنف المسلح.

1 - الطاهر سعود / الحركات الإسلامية في الجزائر - الجذور التاريخية و الفكرية - مركز المسار للدراسات و البحوث الطبعة الأولى 2012 / الإمارات ص 133.

المطلب الأول : ظهور الحركات الإسلامية في الجزائر

ظهرت في الجزائر ثلاثة تنظيمات رئيسية مؤثرة في الساحة الدعوية:

أولاً – جماعة الإخوان المسلمين، بقيادة الشيخ "محفوظ نحناح".

ثانياً – جماعة البناء الحضاري "الجزارة"، بقيادة "مالك بن نبي"، ثم "محمد بوجلخة" و"محمد سعيد".

ثالثاً – والجماعة الإسلامية، بقيادة "سعد عبد الله جاب الله"، والتي عرفت فيما بعد باسم "حركة النهضة".

إضافة إلى "الجماعة الإسلامية للإنقاذ" FIS، والتي غيّرت بظهورها مجرى تاريخ العلاقة بين السلطة وحركات الإسلام السياسي في الجزائر.

ولم تكن "الجماعة السلفية" بارزة بقوة في الساحة السياسية الجزائرية إلا مع ظهور "الجماعة الإسلامية المسلحة" بقيادة "مصطفى بويعلي"، وبروز القيادي "علي بن حاج" الذي تولى قيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ في ما بعد، أو ما أُصطلح على تسميته بـ: "السلفية الحركية" في جبهة الإنقاذ¹.

المطلب الثاني : مراجع الحركة السلفية ودورها في الجزائر

لا يختلف السند المرجعيّ "للفكر السلفي" بالنسبة للحركة السلفية في الجزائر عن نظيراتها في بقية دول العالم الإسلامي، حيث تجد الحركة السلفية الجزائرية في العودة للسلف² الصالح السبيل الوحيد للخلاص من البدع والتمذهب والفرقة الدينية... وغيرها من الإضافات،

1- الطاهر سعود / الحركات الإسلامية في الجزائر - الجذور التاريخية و الفكرية - مركز المسار للدراسات و البحوث الطبعة الأولى 2012 / الإمارات ص 210 .

2- محمد الدراجي / الشيخ عبد الحميد بن باديس السلفية و التجديد ، دار الهدى عين مليلة بالجزائر الطبعة الثانية 2012 ص 77 .

التي يرونها دخيلة على الدين الإسلامي، ويدعون إلى العودة إلى "القرآن الكريم والسنة النبوية"، والنهل منهما كمرجع وحيد، دون وسائط مذهبية اجتهادية، للتخلص من "الدخن والشوائب" كما يصفها أهل السلفية العلمية، والاعتماد على منهج السلفية "التصفية والتربية" لتوحيد الأمة، وإعادة الخلافة الإسلامية من جديد¹.

تعود نشأة الحركة السلفية كما ذكر من قبل إلى شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذ ابن قيم الجوزية، اللذان أصلاً لظهور فكر هذا التيار الديني الذي يدعوا إلى العودة إلى عهد الإسلام الأول، واعتبار سياسة ومنهج حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، منطلقاً لفكرهم السياسي والديني ولكل مجالات الحياة المعاصرة، ثم استمر الفكر السلفي في الانتشار إلى أن قام محمد بن عبد الوهاب بالمملكة العربية السعودية، بإعادة بعثه وتجديده على أسس منهجية واضحة، تدعو إلى الالتزام الكامل بما جاء في الكتاب والسنة، واعتبارهما "سندا مرجعياً دائماً وصحيحاً" لكشف البدع الحداثية، التي تراكمت في المجتمعات الإسلامية منذ عصر الانحطاط².

اعتبر المفكر الإسلامي الجزائري "مالك بن نبي" أنّ العلماء الاصطلاحيين واصلوا تبني الفكر السلفي في مساعيهم لإعادة بعث النهضة الإسلامية، حين قام جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وتلميذه رشيد رضا والشيخ عبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي في الجزائر...، وغيرهم من العلماء المصلحين، باستخدام المنهج السلفي في بعث النهضة والتنوير، ومحاربة الخرافات والبدع التي حجبت وصول الدين الإسلامي الأول إلى المسلمين³.

اعتمدت الحركة السلفية في الجزائر لنشر فكرها في أوساط الشباب، على استخدام منهج "التربية والتوعية" لنشر التعاليم الإسلامية الكفيلة بخلع قوى الاستعمار القديم التي ساهمت في منع تطبيق شريعة الله بين المسلمين، حيث أنّ منهج "التوعية" منهج نضالي يختلف قليلاً

1 - محمد الدراجي / الشيخ عبد الحميد بن باديس السلفية والتجديد ، دار الهدى عين مليلة بالجزائر الطبعة الثانية 2012 ص 22.

2 - محمد صالح محمد سليمان - اختلاف السلف في التفسير بين التنظير و التطبيق دار الجوزي 1431 هـ / ص 111 .

3 - أكرم حجازي / دراسات في السلفية الجهادية مدارات الأبحاث و النشر / الطبعة الثالثة ص 56 ,

عن منهج "السلفية العلمية" الذي يركّز على "التصفية والتربية" لإزالة - ما يدعونه - "الدخن" عن الفكر الإسلامي، خصوصا بعد نيل غالبية دول العالم الإسلامي استقلالها واستعادتها لسيادتها، بعيدا عن تدخل القوى الأجنبية في شؤونها الداخلية.

يعني ذلك أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين "تيار سلفي له خصوصية تاريخية، وهوية منفردة"، ويمكن اعتبار تلك الخصوصية المتفردة النواة الأساسية في تكوين تيار "الجزارة" (تيار البناء الحضاري) في الجزائر، في سبعينات القرن الماضي على يد المفكر الإسلامي مالك بن نبي، والداعي إلى المحافظة على الخصوصية الجزائرية والسياق التاريخي الذي تشكلت فيه الهوية الدينية في الجزائر، كأساس للحفاظ على تماسك المجتمع الجزائري ووحدته¹.

يرى الباحث الجزائري الدكتور "محمد أركون"² صاحب نظرية الإسلاميات التطبيقية، أن الحركة السلفية أخذت الجانب المتشدد من الدين الإسلامي باعتمادها على الكتاب والسنة وحدهما دون اجتهاد أو تفكير، وميلها إلى تطبيقهما دون دراسة السياق التاريخي الذي نشأتا فيه، رافضة ما أضافته المذاهب الدينية من خير وفضل على الأمة، بفضل جهود الأئمة المجتهدين في استيعاب خصوصيات الشعوب الإسلامية.

كما يرى أركون أن الموروث الديني لدى تيار السلفية واقع تحت سلطة رجال الدين الرافضين إخضاعه للدراسات العلمية الحديثة، وأن الحركة السلفية تسببت في التقلص العقلي وضيق الآفاق الفكرية التي نتج عنها التعصب والدوغمائية الفكرية، ناهيك عن الحنين للمجد الضائع بالعودة المستمرة إلى عهد الإسلام الأول دون إعمال للفكر أو السماح بمحاولة الاجتهاد. كما أن نمط حياة المجتمعات "السلفية" مهما تحضرت أو تمدنت، لا تختلف عن ممارسات الدين الشعبي المنتشر في الأرياف³.

1- محمد صالح محمد سليمان - اختلاف السلف في التفسير بين التنظير و التطبيق دار الجوزي 1431هـ / ص 25.

2 - محمد أركون : من فصل التفرقة إلى فصل المقال ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ترجمة و تعليق : هاشم صالح - دار الساقى بيروت لبنان الطبعة الثانية 1995 م / ص 36.

3 - أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ - محمد أركون - ترجمة هاشم صالح - / دار الساقى الطبعة الثانية 1995 بيروت لبنان ص 65.

الفرع الأول : نشأة الحركة السلفية العلمية في الجزائر

حدّدت الحركة السلفية الجزائرية أهدافها بإعلانها العودة إلى الأصول الأولى للإسلام بالاعتماد على مصدرين هما: "الكتاب والسنة" ورفض إتباع أيّ من المذاهب الدينية المعروفة، وهو ما أدخلها في خلافات فقهية مع وزارة الشؤون الدينية على اعتبار أنّ الجزائر تتبع المذهب المالكي¹.

دخلت الحركة السلفية الجزائرية مرحلة النشاط السريّ، وكانت تعارض نظام الرئيس "هواري بومدين" كبقية الحركات الإسلامية حول "الثورة الزراعية"، وتنقل آراءها "للمسلمين" عبر المناشير والاسطوانات والفتاوى المكتوبة، وكان أشهرها "الفتوى التي تحرّم الصلاة على أرض مؤمّمة"، والقصد لم يكن توجيه المسلمين في الجزائر دينيا بقدر توعيتهم ضدّ النهج الاشتراكيّ للنظام البومدينيّ، وكان من أبرز المعارضين للرئيس بومدين الشيخ "عبد اللطيف سلطاني" الذي أصدر كتابا أسماه "المزديّة هي أساس الاشتراكية"، انتقد فيه علنية التوجّهات الاشتراكية للنظام، إضافة إلى كتابه: "سهام الإسلام"، الذي نفى فيه صفة "المجاهد" من حارب من أجل تحرير قطعة أرض، معتبرا أنّ المجاهد الحقيقي هو الذي "يقاتل في سبيل الله". ويمكن اعتبار هذين الموقفين ضربا ممنهجاً "للشرعية الثورية" التي تأسّس عليها النظام السياسي الجزائري منذ سنة 1962².

دخلت الجزائر مرحلة الانفتاح السياسي المتدرّج في عهد الرئيس السابق الشاذلي بن جديد، الذي سمح بإنشاء الجمعيات السياسية بعد إعلان دستور 1989، وكان يدعم الانفتاح على كافة التيارات السياسية على قدم المساواة، فيما يعتبر آخرون أنّ سياسته كانت تهدف إلى الحدّ من سطوة اليساريين وتأثيرهم على النظام السياسيّ آنذاك. لم يتجسد دوره الحركة السلفية السياسيّ على أرض الواقع إلاّ بعد ظهور السيد "علي بلحاج" في المسرح السياسيّ، واستغلاله فرص إلقاء الدروس والخطب الدينية التي كان يلقيها

1 - أبو عبد المعز محمد علي فركوس-منهج أهل السنة و الجماعة في الحكم بالكفر دين الإفراط والنقريط.-السلفية منهج للإسلام وليست دعوة تحزب و تفرق و فساد- دار الموقع

2 - عبد العزيز الرشيد-التبهيّات السنوية على العقيدة الواسطية-دار الرشيد / الرياض- الطبعة الثانية 1416 / ص 10.

بصفته إماما بمسجد "ابن باديس" بالقبة و"مسجد السنة" بباب الواد، و كان ينتقد من خلالها التوجهات السياسية للنظام معتمدا على أسلوبه الخطابى التعبوي الجذاب وشخصيته الكاريزمية، للدعوة للفكر السلفي، مما أدى إلى توقيفه سنة 1982 وسجنه لمدة سنتين، غير أنّ توقيفه من قبل السلطة قد زاد في رصيده ووعائه الجماهيري، إذ اكسبه تعاطفا كبيرا من قبل الشباب الذين كانوا يترددون على مسجده لسماع خطبه من أنحاء العاصمة والولايات المجاورة لها، ويرون فيه رجلا وقيّا لمبادئه الدينية، وشابا تتوفر فيه صفات القيادة الدينية، رغم أنّ مستواه التعليمي لم يصل إلى الدراسات العليا بخلاف صديقه الدكتور عباسي مدني، على سبيل المثال¹.

انقسمت الحركة السلفية بعد فشل نموذج الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وانتهى مستقبل السلفية الحركية، وتجرى محاربة السلفية الجهادية التي تورطت في عمليات مسلحة ضدّ الدولة والمجتمع في الجزائر، ما أورث مصداقية لخطاب السلفية العلمية التي تملك نصيبا واسعا في المسرح الديني بالجزائري، ووعاء كبيرا وسط الجماهير، نتيجة تميّزها بالانعزال عن الاشتغال بالسياسة والعمل الحركي الحزبي.

* السلفية العلمية في الجزائر

الفرع الثاني: الحديث عن الاتجاه السلفي في الجزائر بمعناه المعاصر فهو يختلف كلية عن توجهات المدرسة السلفية الإصلاحية بقيادة الإمام عبد الحميد بن باديس حتى ولو اشتركوا في المسميات ولكنهم يختلفون جذريا في منهج التغيير الاجتماعي والسياسي والثقافي. ولذلك يذهب معظم المتابعين لنشوء وتطور ظاهرة الصحوة الإسلامية المعاصرة إلى أن "الاتجاه السلفي" في الجزائر بشكله الحالي، اتجاه وافد بدأ يظهر في مطلع الثمانينات وقد انتشر عن طريق الشباب الذي اتخذ من الحجاز قبلة لطلب العلم الشرعي وخصوصا هؤلاء الذين درسوا في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة² التي كانت معقلا "للتيار

1 - محمد ناصر الدين الألباني - عبد العزيز بن عبد الله بن باز و محمد بن صالح العثيمين / فتنة التكفير دار الوطن للنشر - الرياض - الطبعة الأولى 1994 م / ص 88 .

2 - محمد عبد الفتاح المهدي - بيسيكولوجية الدين و التدين - دار البيطاش سنتر للنشر و التوزيع الإسكندرية 2002 م / ص 90 .

السلفي". وقد تزامن هذا أيضا مع تطور اتجاه جديد داخل الحركات الإسلامية في المشرق يطرح نفسه بديلا "أكثر إسلامية"، ومواز للحركات الإسلامية التقليدية مثل الإخوان المسلمون وحزب التحرير وجماعة التبليغ وذلك على يد نخبة من القيادات الفكرية وعلى رأسها الشيخ محمد ناصر الدين الألباني عليه رحمة الله ومشائخ هيئة كبار العلماء السعوديين.

وقد لعبت كتيبات الجيب التي توزع مجانا ولا تباع دورا حاسما في إفراز ظاهرة السلفيين الجدد الذي يستمدون قراءاتهم بالأساس من رصيد هذه الكتيبات التي هي أقرب إلى "المانفستوات" منها إلى وسائل تثقيف فضلا عن بناء منهجي لعقل القارئ، وساهمت رحلات "طلاب العلم" الجدد إلى مراكز الدعوة السلفية، وخاصة الوافدين إلى السعودية، في تكوين النخب القيادية التي تأثرت بمختلف مناحي الحياة هناك، فعادوا محمّلين متحمسين لتطبيق "الفكر السلفي" منهجا وحياة.. ومع نهاية عقد الثمانينات وبداية التعددية السياسية برزت الجبهة الإسلامية للإنقاذ كحزب سياسي يظم لأول مرة سياسيين يعتبرون أنفسهم نتاج المدرسة "السلفية المعاصرة" أمثال كمال قمازي وعلي بن حاج والهاشمي سحنوني وعبد القادر مغني وسليم سراي، وهذا الأمر أدى إلى إخراج التيار السلفي من قوقعته وإعطائه دفعا كبيرا وذلك بتحويله إلى العمل السياسي مما ضيق الفروق بينه وبين التيارات الأخرى¹.

بيد أن الأزمة السياسية التي عصفت بالبلاد مطلع التسعينات أفرزت نوعا جديدا من "التيار السلفي غير الحركي" والذي يصطلح عليه في الجزائر بمصطلح "السلفية العلمية" التي انتعشت في ظروف الأزمة السياسية رغم أنهم في البداية لم يجدوا الجو المناسب لنشر أفكارهم الغريبة إلا أنهم ومع تنوع أشكال التضيق على الإسلاميين الحركيين بما فيهم السلفيين الحركيين وإهمال كثير منهم مواقعهم الدعوية وتركيزهم على الهم السياسي برز الاتجاه السلفي العلمي محاولا تشكيل بديل للتيار الإسلامي الحركي².

1 - محمد ب : تاريخ السلفية في الجزائر "الخبر الأسبوعي" العدد 526 (من 25 إلى 31 مارس 2009 م) /ص 14,

2 - عبد العزيز شوحة : الحركة الإسلامية في الجزائر و منعطف السلفية الكبير : الشهاب نت ماليزيا ص 102.

ويعتبر عبد المالك رضاني أحد أقطاب السلفية العلمية في السنوات الأخيرة، ومؤسس جماعة "لاكولون" التي من بين أهدافها الرئيسية الاهتمام بالعلم الشرعي الذي لا يؤخذ حسب رأيهم إلا من أفواه "العلماء"، وترك السياسة للسانسة، وعدم الانشغال بها عن طلب العلم. وقد استقر عبد المالك رضاني في السعودية إماما خطيبا في أحد مساجدها بعد تلقيه تهديدات بالقتل من طرف جماعات اتهمته هو وكل من يحمل أفكاره بتضليل علماء الحجاز من خلال إعطائهم صورا مزيفة عن الوضع الجزائري والسلطة، مما جعلهم يفتون بعدم جواز مناهضتها وإعلان الجهاد عليها، وهذه الجماعات التي اتخذت من الجبال مستقرا لها وملاذا، يرى السلفيون العلميون أنها مجرد مجموعات من المرتزقة الخوارج الذين يتخذون من الدين وسيلة لسفك دماء الأبرياء واستباحة الأعراس والممتلكات¹.

والاتجاه السلفي عموما ليس كيانا واحدا متناسقا بل هناك فروق أصبحت مع مرور الوقت فروقا جوهرية يصعب فهمها على ضوء المنتسبين إليه، و هو ليس مذهبا ولا هو جماعة بل هو كما يقول السلفيون ..العودة إلى العصور الأولى من الإسلام والعيش على نهج أهل السلف أو الأثر، والسلفية تعني اتباع الكتاب والسنة على فهم سلف الأمة.

والواقع العملي للسلفية يقسمها إلى ثلاث اتجاهات؛ أولها السلفية "العلمية" وهي التي تفصل بين المجال الشرعي والمجال السياسي، ويقول رموزها أن التغيير يتم عبر نشر "العلوم السلفية" وهي العلوم التي اهتم بها مشايخ السلفية في كل طبقات المجتمع، مثل علم الحديث والرجال وتصحيح الروايات، والبحث عن مصدر الحكم الشرعي، وتعليم الناس طرق الاستدلال السلفي - الحنبلي تحديدا، ويرون أن الأحزاب والهيئات السياسية المعاصرة بدع لأنها تشبه بالكفار ومن ثم فهي غير جائزة ولا يجوز منازعة أولياء الأمر في أمرهم.. وثانيها السلفية "الحركية"، وهي التي تأثرت بالتيارات الإسلامية الحركية ورأت أنه يجوز تأسيس الأحزاب والجمعيات والمنظمات لتوصيل الأفكار الإسلامية ونشرها، وهذا من المصالح المرسله التي تقدر بالمصلحة المعتره شرعا، وآخرها السلفية "الجهادية" التي تدعو جهرة²

1 - أمل بوكير " السلفية و سياسة التطرف في الجزائر ما بعد الصراع - مركز كارنيغي للشرق الأوسط مؤسسة كارنيغي للسلام : عدد 11 سبتمبر 2008 م .

2 - الحركات السلفية في المغرب / عبد الحكيم أبو اللوز رسالة دكتوراه 2008 م/ ص 23 .

إلى جهاد السلطة لإقامة الدولة المسلمة ومحاربة مبدلي الشرائع والمرتدين، ومن قتل من المسلمين يبعث على نيته.

إلا أن مختلف رموز السلفية العلمية وعامتها يؤكدون على أن هذا التقسيم لا أساس له وأن التحزب مرفوض والجهاد غير جائز، لينحصر الدين كله في إقامة البرهان على وجوب كسر أوثان الأفعان.. وإقامة الحججة والبيان في تكفير الشيخ علان، بينما بقيت القضايا الحاسمة في الأمة الإسلامية بعيدة عن المتناول السلفي، وخارجة عن إطار اهتمامهم.

الفرع الثالث: نمط حياة أتباع "السلفية العلمية" وانعكاسه على المجتمع الجزائري

تسبب النشاط الديني المتزايد لأتباع الحركة السلفية في الجزائر، في تقسيم المساجد بين السلفية والإخوان المسلمين والمساجد المالكية، إذ لا يصلّي السلفية في مساجد "الإخوان المسلمين" و"الجزارة"، ويحجون إلى مساجد السلفية بغية سماع الخطب والدروس الدينية التي تتسق مع معتقداتهم الفكرية، يرفضون النشاط الحركي الذي يعتبرونه بدعة ويستعيضون عنه بالنشاط في خلايا صغيرة تنشط فقط في المجال الدعوي العلمي، وتسعى الحكومة إلى استيعابهم وإعطائهم حرية النشاط الديني على أساس السماح بحرية المعتقد، بشرط عدم مهاجمة المذهب المالكي، المذهب الرسمي للدولة الجزائرية¹.

ينشط أتباع التيار السلفي وسط الجامعات، وتعدّ جامعة الخروبة بالجزائر العاصمة، فضاء لعلماء السلفية العلمية وأتباعهم بالجزائر، وتعدّ الجامعة بيئة للصدام المباشر بين أتباع الحركة السلفية والإخوان المسلمين، وصراع التيارين على السيطرة على سلطة القرار الإداري، ناهيك عن إشكالية فرض الاختلاط بين الجنسين، ومسألة منع النقاب.

ينتمي أتباع الحركة السلفية إلى الطبقات المتوسطة وطبقة الفقراء والأثرياء أيضا، لا يفارقون حلقات العلم التي يقدمها رموز "السلفية العلمية" في مساجدهم الخاصة بالجزائر²، ويفصلون أنفسهم عن أتباع المذهب المالكي، ويرفضون ممارسة الطقوس الدينية المنتشرة وسط

1 - محمد عمارة / تيارات الفكر الإسلامي دار الشروق - الطبعة الثانية 1997 م القاهرة / ص 66.

2 - لطف الله بن مالأ عبد العظيم جوم / التغيرات و التداخلات في الإتجاه السلفي / ص 110.

المجتمع الجزائري، بما في ذلك عدم الاحتفال بالمولد النبوي الشريف أو يوم عاشوراء، ويعتبرونها "بدعا ودخنا" أضيفت إلى الإسلام¹.

يفضل أتباع السلفية العلمية العيش في الخفاء بعيدا عن السياسة وأضواء الإعلام، وهم يتميّزون باللباس الأفغاني لأنهم لا يقبلون التشبّه بالكفار. وقد تسبّب تميّز مظهرهم وسط المجتمع الجزائريّ في تضايق شرائح واسعة من الجماهير أو النخبة الحاكمة على حدّ سواء، خصوصا حيال تشدّدهم الدينيّ، وتأثيرهم على تماسك "المجتمع الجزائريّ المالكي"، الذي لم يشهد مثل هذا الانقسام على مرّ التاريخ.

رفض أتباع السلفية أكثر من مرّة سعي بعض الرموز الاستئنافية في الحكومة منع اللباس الأفغانيّ حفاظا على وحدة المجتمع الجزائريّ، وقد لقيت تلك المساعي رفضا قاطعا من حركة السلفية العلمية التي تطالب بحرية ممارسة الشعائر الدينية وإتباع المنهج السلفي في الجزائر في ظلّ الاحترام التام لقوانين الدولة ووزارة الشؤون الدينية.

ويعيش الإسلاميون عموما العديد من الإشكالات التي تعيق سير حياتهم الاعتيادية، بسبب رفض دمجهم في المؤسسات العمومية، خصوصا فئة النساء المحجبات اللواتي يعانين من التمييز بسبب مظهرهن وارتدائهن النقاب².

المبحث الثالث: اتجاهات و نماذج الحركات السلفية العلمية الجزائرية

شكل فشل الأحزاب الإسلامية الجزائرية في الإنتخابات التشريعية المنتهية في ماي 2012، والتي أخرجت الجزائر من مُربع الثورات العربية في الشمال الإفريقي، مفاجأة تحتاج إلى تفسير ويحث عن الأسباب التي أدت إلى انكسار هذا التيار، خصوصا وأن رئيس البلاد "بوتفليقة" قد أجرى تعديلات دستورية تزامنت مع موجة الربيع العربي سمحت بتأسيس أحزاب دينية جديدة لم تستطع كسب ود وثقة الشارع الجزائري، ولم تستطع أيضاً أن تتحالف انتخابياً

1- أكرم حجازي / دراسات في السلفية الجهادية ، مدارات الأبحاث و النشر / الطبعة الثالثة / ص 10.

2- أبو عبد المعز محمد علي فركوس-منهج أهل السنة و الجماعة في الحكم بالتكفير دين الإفراط والتفريط.-السلفية منهج للإسلام وليست دعوة تحزب و تفرق و فساد- دار الموقع الطبعة الثانية 2010م/ص 40 .

مع كتلة الأحزاب الإسلامية القديمة، الأمر الذي انتهى بحدوث انشقاقات وانقسامات داخل التيار الإسلامي في مواجهة الحزبان الحاكمان للبلاد.

ونظراً لما آلت إليه انتخابات مجلس الأمة الأخيرة من نتائج كانت مفاجأة للإسلاميين أنفسهم وخاصة بالنسبة الأحزاب الإسلامية التي شاركت في تلك الانتخابات. فإنه قبل الشروع في تحليل العوامل التي أدت إلى سقوط الأحزاب الدينية كان لابد أن نعرض شكل وملامح الخريطة الإسلامية القديمة في الجزائر، وكذلك الخريطة الجديدة للحركات الإسلامية التي تأسست بعد اصلاحات الرئيس "بوتفليقة" السياسية في ابريل 2011، وكذلك رصد طبيعة التعديلات السياسية والدستورية التي أجراها الرئيس "بوتفليقة" والتي شكلت مبادره منه للتحوّل الديمقراطي لإنقاذ النظام الحاكم من السقوط، والتي لقيت في نفس الوقت قبول لدي رجل الشارع الجزائري باعتبارها لبت عدداً من المطالب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تقدمت بها الحركات الاجتماعية بعد سقوط نظامي "مبارك" و"زين العابدين"، والتي كانت أيضاً سبباً في عزوف المواطنين عن مُساندة الأحزاب والحركات الدينية.

من هنا يجب الكشف عن مستقبل الأحزاب والحركات الإسلامية الجزائرية في ظل خريبتها التي تميزت بالجمود والتفتت والانقسام وافتقادها للمصداقية في الوسط الشعبي الذي فضل الإستقرار، وقبل بعملية الإصلاح التدريجي التي يُجرىها النظام في مؤسساته التشريعية والقانونية لتحقيق نوعاً من التغيير، وأيضاً في ظل مُواجهتها لنظام سياسي يحكم منذ الإستقلال وتُسيطر عليه المؤسسة العسكرية التي تتحكم في مفاتيح السلطة في المجالين السياسي والاقتصادي، ويعتمد على الربيع النفطي من أجل كسب الولاء السياسي وشراء السلم الاجتماعي¹.

إن المستقبل السياسي للحركة الإسلامية التي بدأت تُواجهه انقسامات داخلية بمجرد خروجها من الانتخابات ورفضها لنتائجها وكذلك إعلان بعضها عن عدم المُشاركة في أول حكومة تشكلت بعد الانتخابات التشريعية، وقياس مدي قُدرة الحركة الإسلامية على الحشد لمُواجهة

1 - سميرة محمودي: السلفية العلمية في الجزائر ، تطور نوعي في مجتمع الصحوة أم شذوذ ديني الشهاب نت ماليزيا / ص 55.

النظام في الإنتخابات الرئاسية المُقبلة في 2014، ومدى تأثيرها في حدوث انفجار شعبي على المدى القريب، قد يلحق الجزائر بموجة الربيع العربي.

المطلب الأول: خريطة الحركات والأحزاب الدينية في الجزائر:

تنسجم خريطة التيارات والحركات الإسلامية في الجزائر بالتنوع وتعدد الإتجاهات، فكل ألوان الطيف الإسلامي تكاد تتواجد في داخل الحالة الإسلامية الجزائرية، كما أن المُستجدات والمُتغيرات التي تمرُّ بها البلاد تترك بصماتها على ملامح هذه الخارطة، فتتغير الأسماء، وتتبدل التوجُّهات، وتظهر قوى وتختفي قوى أخرى، وتندمج قوى وتنشق قوى من قوى أخرى. لكن قبل الخوض في تفاصيل ملامح هذه التيارات الدينية، كان لابد علينا أن نُوضح أن الحركة الإسلامية في الجزائر تغيرت ملامحها بعد ثورات الربيع العربي، خصوصاً بعد التعديلات الأخيرة التي أجراها الرئيس "بوتفليقة" في قانون مُباشرة الحقوق السياسية وقانون الأحزاب الجزائري، فتشكلت أحزاب سياسية قامت على أساس ديني يبلغ عددها أكثر من ثلاثة أحزاب خاضت جميعها الإنتخابات التشريعية الأخيرة .

الفرع الأول : الخريطة الإسلامية الجزائرية القديمة

نعرض هنا الحركات الإسلامية التي تأسست قبل تعديلات "بوتفليقة" الدستورية في إبريل 2011، والتي تنشط سياسياً واجتماعياً بين الحين والآخر، ولا تزال تأثيراتها ظاهرة في الساحة الجزائرية، والتي لعل أهمها الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وحركة مجتمع السلم "حمس"، وحركة "النهضة"، وحركة الإصلاح الوطني، والسلفية العلمية، والجماعة الإسلامية المُسلحة، والجيش الإسلامي للإنقاذ، والجماعة السلفية للدعوة والقتال، وتنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي¹.

أولاً: الجبهة الإسلامية للإنقاذ

نشأت الجبهة الإسلامية للإنقاذ بعد الإنفتاح الذي شهدته الجزائر أواخر الثمانينيات، وقرار التعددية السياسية للمرة الأولى عام في دستور 1989. وأعلن رسمياً عن تأسيس الجبهة في مارس 1989، وحصلت على الترخيص الرسمي كحزب من وزارة الداخلية في سبتمبر من نفس العام، وتأسست الجبهة بقيادة الشيخان "عباس مدني" و"علي بن حجاج"، وتكونت في ذات الوقت من تحالف تيارات اسلامية غير مُتجانسة، حيثُ تكونت من سلفيين وجهاديين، بالإضافة إلى بعض تيارات الإخوان المسلمين، وبالتحديد التيار المحلي للإخوان المسلمين بزعامة الشيخ "محمد السعيد"، وكذلك تيارالشيخ "عبدالله جاب الله"، بينما لم يُشارك التيار العالمي للإخوان المسلمين مُمثلاً في الشيخ "محفوظ نحناح" والشيخ "محمد بوسليمان" في تأسيس الجبهة².

1- أكرم حجازي / دراسات في السلفية الجهادية ، مدارات الأبحاث و النشر / الطبعة الثالثة / ص 33.
2 - المبروك عبشة / الحركات الإسلامية في الجزائر بين 1931-1991 الشروق للإعلام و النشر الطبعة الأولى 2012 / ص 67.

1- المشوار السياسي والنضالي للحركة :

بمجرد تأسيس "الجبهة"، خاضت المعركة الانتخابية في الإنتخابات البلدية 1990، وحققت فيها فوزاً كبيراً، مما دفع الحكومة الجزائرية إلى إدخال تعديلات على قانون الإنتخابات للحيلولة دون تكرار فوز "الجبهة" الكاسح في الإنتخابات العامة، وفي نهاية مايو من نفس العام نتيجة التظاهرات التي نفذتها الحركة اعتراضاً على ضغوط السلطة ضد تحركاتها، تم اعتقال عدد من قيادات "الجبهة" وعلى رأسهم "عباسي مدني" و"علي بن حاج" اللذان حُكما عليهما بالسجن 12 عاماً. ورغم عمليات الإعتقال التي تعرض لها قيادات "الجبهة" إلا أنها حققت فوزاً كاسحاً في انتخابات الدورة الأولى من أول انتخابات تشريعية تمت بعد اقرار التعددية السياسية، حيث حصلت على 188 مقعداً من مقاعد البرلمان التي يبلغ عددها 430 مقعداً. وفي مارس 1992 أصدر القضاء الجزائري قراراً بحل "الجبهة" واعتقال عدد كبير من قياداتها الأمر الذي أدى إلى فرار عدد كبير من أعضائها إلى الجبال وتوزيعهم على عدد من الجماعات المسلحة الجزائرية التي أعلنت الجهاد ضد السلطة لتُغرق الجزائر في حمام من الدم طوال عقد التسعينيات، والتي أُطلق عليها العشيرة السوداء، والتي راح ضحيتها حوالي 200 قتيل¹.

2- الوضع الحالي للحركة :

رغم قصر الفترة التي عاشتها "الجبهة" كحزب سياسي مُرخص له إلا أن تأثيرها على الساحة الجزائرية لا يزال في الشارع الجزائري مُتمثلاً في مجرد تصريحات وبيانات دون المشاركة السياسية والذي ظهر واضحاً في الإنتخابات البرلمانية 2012، فقبل 24 ساعة من إجراء الإنتخابات التشريعية في الجزائر، دعت الجبهة الإسلامية للإنقاذ، السلطات الرسمية، لإلغاء الإنتخابات، وتنظيم مرحلة انتقالية، من خلال تشكيل مجلس تأسيسي تمثيلي، تشترك فيه جميع القوى السياسية الشرعية دون استثناء، لإدارة مرحلة انتقالية، يُشكل فيها حكومة إنقاذ

وطني تُشرف على تحضير انتخابات حرة تعددية وشفافة ونزيهة، لنقل السلطة إلى الشعب الجزائري، ليسترجع حريته وسيادته. ودعا "عباسي مدني"، و"علي بن حاج"، الشعب الجزائري إلى مواصلة "وقفته البطولية واستمرار سعيه الحثيث من أجل التغيير الجذري لنظام حكم غير شرعي وفساد بطريقة سلمية حضارية واعية والتمسك بوعيه التاريخي، لإفصال كل المخططات التي تستهدف أمنه واستقراره وترهن مستقبل أجياله"².

1- أحميدة عياشين / سنوات الشاذلي بسيرة حقبة 1978-1992 م / منشورات دار سقراط / ص 104 .
2 - الطاهر سعود / الحركات الإسلامية في الجزائر - الجذور التاريخية و الفكرية - مركز المسار للدراسات و البحوث الطبعة الأولى 2012 / الإمارات / ص 106 .

ثانياً: حركة مجتمع السلم "حمس"

تعود جذور هذه الحركة إلى جماعة المُوحدين التي أسسها الشيخان "محفوظ نحناح" و"محمد بوسلماني" لمُواجهة التوجه الإشتراكي للنظام الجزائري بعد انقلاب 1965، وتُمثّل هذه الحركة تيار الإخوان المسلمين، وانتهجت الحركة منذ تأسيسها خيار المُشاركة في العملية السياسية الجزائرية، وفي عام 1996، أزالَت الحركة من اسمها صفة الإسلامي لتُصبح حركة مجتمع "السلم"، وفي عام 2003 بعد وفاة مؤسس الحركة انتهج "أبوجرة سلطاني" قائدها الثاني التقرب للسلطة والرئيس وشارك في الائتلاف الحاكم حتي قبل انتخابات مايو 2012. وقد انخرفت الحركة خلال فترة "أبوجرة" عن العمل الدعوي وعن الخط الإخواني الذي تأسست عليه، وبسبب ذلك واجهت مجموعة من الإنشاقات وانشقت منها حركة الدعوة والتغيير للنهوض بالعمل الدعوي، وخاضت الحركة الإنتخابات التشريعية الأخيرة في مايو 2012 تحت تحالف الجزائر الخضراء التي ضمت كل من حركة مجتمع "السلم" وحركة "النهضة" و حركة "الإصلاح الوطني"، وحصلت على 50 نائباً¹.

ثالثاً: حركة النهضة

تأسست حركة "النهضة" أو حزب "النهضة" عام 1990، بقيادة مؤسسها "عبدالله جاب الله"، وفي عام 1999 تعرض حزب "النهضة" لحركة انشقاق حيث انشق مؤسسها الرئيسي "عبدالله جاب الله" لخلاف بينه وبين "الحبيب آدمي" بسبب تأييد الأخير وأنصاره للرئيس "بوتفليقة"، والتي انهارت الحركة بعهدتها حيثُ انخفض عدد نوابها في الإنتخابات البرلمانية عام 2002 إلي نائب واحد بدل من 34 نائباً والتي بسببها تولى "فاتح ربيعي" ادارة الحركة بدل من "آدمي" بعد استقالته، وإنتخابات 2012 الماضية خاضت الحركة المعركة تحت ائتلاف الجزائر الخضراء، والتي حقق التحالف 50 مقعداً، في حين حقق حزب "العدالة والتنمية" المُنشق عنها 7 مقاعد².

رابعاً : حركة الإصلاح الوطني

أسسها "عبدالله جاب الله" وأتباعه المنشقين عن حزب "النهضة" عام 1999، وخاض الحزب أول إنتخابات له عام 2002 وحصل على 34 مقعداً، ورغم حصوله على المركز الثاني في تلك الإنتخابات إلا أنه رفض المشاركة في الحكومة، وفضل الإحتفاظ في المعارضة، وشهد الحزب صراعات داخلية قبل انتخابات عام 2007، أدت إلى انقسام الحزب إلى جبهتين، واحدة بقيادة "جاب الله"، والأخرى بقيادة "محمد بولحية"، ووقتها تم الإطاحة بـ "عبد الله جاب الله" من رئاسة الحزب، وحصل الحزب على ثلاثة مقاعد فقط في تلك الإنتخابات، وفي انتخابات 2012 التشريعية عاد التقارب بين حزب "النهضة"³ و"الإصلاح"، وتم خوض الإنتخابات تحت تحالف الجزائر الخضراء التي حصل فيها التحالف على 50 مقعداً، في حين حصل حزب "العدالة والتنمية" الذي أسسه "جاب الله" المنشق عن الحركة على 7 مقاعد رافضاً التحالفات الإسلامية.

1 - الطاهر سعود / الحركات الإسلامية في الجزائر - الجذور التاريخية و الفكرية - مركز المسار للدراسات و البحوث الطبعة الأولى 2012 / الإمارات / ص 130 ,
2- المرجع السابق .
3- المرجع السابق .

خامساً : الحركة السلفية

تعود نشأة الحركة السلفية في الجزائر إلى السبعينيات، وتجدد الحركة السلفية في الجزائر في العودة للسلف الصالح السبيل الوحيد للخلاص من البدع والفرقة الدينية، ولم يتجسد دور الحركة السلفية السياسي على أرض الواقع إلا بعد ظهور "علي بلحاج" في المسرح السياسي، وتنقسم الحركة السياسية في الجزائر إلى سلفية علمية والسلفية الحركية والسلفية الجهادية، ويتركز السلفيون الدعويون والحركيون في المدن والقرى في الجزائر وفي العاصمة، و تتصف السلفية الجزائرية حالياً بالبعد عن الممارسة الفعلية للسياسة، حيث أنها في الإنتخابات البرلمانية الأخيرة اقتصر دورها على المشاركة في التصويت دون الدخول في تحالفات وائتلافات مع باقي التيارات الإسلامية الأخرى، ويختلف التيار السلفي في الجزائر عن نفس التيار في مصر، حيث يرفض معظم السلفيين هناك ممارسة السياسة، مُعتبرين أن خلط السياسة بالدين مفسدة، فهؤلاء مُنغلقون على أنفسهم في المجتمع يُمارسون حقهم في الدعوة من خلال منابرهم الإعلامية الخاصة¹.

سادساً : الحركة الصوفية

تتصف الحركة الصوفية في الجزائر بالمتسياسة لصالح السلطة الحاكمة، حيث يلاحظ أن الطرق الصوفية الجزائرية تعمل لصالح نظام وحكومة مقابل الحصول على دعم مادي ومعنوي يجعلها ترتمي في أحضان النظام وتسير على طول الخط معه، وتؤيد سياساته وتدعمه انتخابياً ضد الحركات الإسلامية الأخرى. وإلى جانب الحركات الإسلامية السابقة، توجد حركات إسلامية مُسلحة منها الجماعات المُسلحة، والتي لم يُعد لها نشاط ولا وجود فعلي في الجزائر الآن، وأيضاً الجيش الإسلامي للإنقاذ الذي تأسس كجناح عسكري للجبهة الإسلامية للإنقاذ وحل نفسه عام 1997، وأعلن قائده "مدني مزراق" توقيع هُدنة مع الحكومة، وتطور التنظيم بعد مُصالحة أتباعه مع النظام إلى الجماعة السلفية للدعوة والقتال².

الفرع الثاني : الخريطة الاسلامية الجزائرية الجديدة

نتيجة أحداث الربيع العربي في المنطقة، بدأت محاولات إصلاح من قِبَل النظام الجزائري كان من أهمها اعتماد قانون جديد للأحزاب، كان من نتائجه، فتح الباب أمام أحزاب جديدة، مع استمرار الحظر على حزب "جبهة الإنقاذ"، وحرمان قيادتها من المُشاركة في الحياة السياسية، أو انشاء أحزاب³، أو الانضمام إلى أحزاب سياسية قائمة، وذلك بموجب قوانين المُصالحة العامة التي قادها الرئيس "بوتفليقة"، ويبلغ عدد الأحزاب الإسلامية المؤسسة بعد تعديلات الدستور للرئيس "بوتفليقة" في إبريل عام 2011 الماضي، ثلاثة أحزاب هي حزب "الحرية والعدالة"، الذي يتزعمه "محمد السعيد"، المرشح للانتخابات الرئاسية عام 2009، وهو إسلامي مُعتدل، والحزب الثاني هو "جبهة التغيير"، مؤسسه "إخوة عبدالمجيد مناصرة"، وحزب "جبهة العدالة والتنمية" المُنبثق من حركتي "النهضة" و"الإصلاح"، ومؤسسهما "عبدالله جاب الله".

1- مرجع سبق ذكره ص 81 .

2 - مرجع سبق ذكره ص 82 .

3 - مرجع سبق ذكره ص 83 .

أولاً : جبهة العدالة والتنمية

مؤسسه الشيخ "عبدالله جاب الله" بعد صراع طويل مع بعض قيادات الحركات الإسلامية المؤسسة منذ بداية التسعينيات، حيث كان "عبدالله جاب الله" مُشاركاً في ولادة العديد من الأحزاب والحركات القديمة، والتي كان يُقال منها بعد تأسيسها نتيجة مؤامرات داخلية بتلك الحركات والأحزاب والتي منها حركة "النهضة"، وحزب "النهضة" الذي أُقيل منه، وقد حصل حزب "العدالة والتنمية" على رُخصة مُمارسة العمل السياسي في مارس 2012، وقد خاض الحزب المعركة البرلمانية الأخيرة مُنفرداً رافضاً الإنضمام إلى كتل الجزائر الخضراء الذي ضم كل من حركة "حمس" وحركة "النهضة" و"الإصلاح"، أو الإنضمام مع أي تحالف إسلامي آخر ليحصل على سبعة مقاعد في البرلمان الأخير¹.

ثانياً : حزب جبهة التغيير

مؤسسه "إخوة عبدالمجيد مناصرة" في 21 مارس 2012، ليدخل المعركة الإنتخابية البرلمانية الأخيرة، ويُعد مؤسسة "عبدالمجيد مناصرة" امتداداً طبيعياً لحركة "حمس" الأولى بقيادة الشيخ "محفوظ نحناح"، وقبل أن يحدث الخلاف داخل حركة "حمس" الأولى، وانقسام الحركة إلى تيارين مُتصارعين، الأول بقيادة "عبدالمجيد مناصرة" الداعي للتغيير ووضع مسافة فاصلة عن السلطة، وتيار رئيس الحركة "أبوجرة سلطاني"² الذي تولى الحركة بعد وفاه مؤسسها 2003م . ونتيجة الصراع بين التيارين وانفصال الكتلة البرلمانية للحركة إلى كتلتين، الكتلة القديمة بقيادة "أبوجرة سلطاني" وكتلة "عبدالمجيد مناصرة" التي عُرفت بحركة الدعوة والتغيير³ و التي تأسس من روحها وفكرها الحزب الجديد "جبهة التغيير".

1- أمل بوكير "السلفية و سياسة التطرف في الجزائر " ما بعد الصراع مركز كارينغي للشرق الأوسط مؤسسة كارينغي للسلام : عدد 11 سبتمبر 2008 م/ ص 20.

2- أبو جرة سلطاني : جذور الصراع في الجزائر دار الأمة الجزائر الطبعة الثانية سنة 1999 م / ص 63.

3- نفس المرجع السابق الذكر

ثالثاً : حزب الحرية والعدالة

مؤسسه "محمد السعيد" المرشح في الإنتخابات الرئاسية في 2009، لمنافسة الرئيس "بوتفليقة"، وحزب "الحرية والعدالة" يُصنّف من الأحزاب الإسلامية غير الأصول الإخوانية، ويُعتبر من أحزاب الدرجة الثانية بالمُقارنة بـ "العدالة والتنمية" و "حمس" و "النهضة والإصلاح"، وترجع محاولات تأسيس "الحرية والعدالة" إلى عام 2009، حيث سعى منذ ذلك التاريخ السيد "محمد السعيد" للحصول على الإعتراف من السلطة بمُمارسة الحزب لحقه السياسي والقانوني، لكن نتيجة ارتباط اسم المؤسس لحركة "الوفاء والعدل" الدكتور "أحمد طال الإبراهيمي" الوزير الأسبق وأحد أعمدة النظام في ثمانينيات القرن الماضي بالسيد "محمد السعيد" تأخرت الموافقة على تأسيس الحزب، وإذا كان فيما بعد حاول "محمد السعيد" فك الارتباط التنظيمي بحركة الوفاء، فإن السلطة في الجزائر لم تفتنع، مُعتبرة أن حزب "الحرية والعدالة" سيكون حزب سياسي بواجهة يقودها "محمد السعيد"، ويتحكم فيه في الواقع الإبراهيمي¹.

المطلب الثاني : ملامح وتطور الحركات الإسلامية في الجزائر

تشارك الحركة الإسلامية في الجزائر مع بقية الحركات الإسلامية في الوطن العربي في صفات مُتعددة، حيثُ تتميز بشعبويتها وقدراتها التعبوية على اختراق كافة الشرائح الإجتماعية والإقتصادية، ويرجع ذلك إلى تراجع دور الدولة الوطنية في الحفاظ على المنظومة الأخلاقية التي يجب أن تسود وتتحكم في المجتمع، فضلاً عن تراجع قرارها وهيمنتها لصالح قوى خارجية أجنبية داعمة، وعليه فأخذت الحركات الإسلامية من الدين كُمحرك لإنقاذ الدولة وجهازها السياسي وبالتالي فأصبح المرجع الديني علامة اجتماعية وثقافية وسياسية، وأخذت الدلالات والتعبير الدينية توظف من أجل توطيد جماعي للهوية مما جعل المسيرة الدينية تفقد طابعها العفوي لتُصبح مسيرة يشوبها العُنف من أجل التغيير. ولم تكن أغلب الحركات الإسلامية في الجزائر تنشأ بإعتبارها جماعات سياسية وإنما وُصفت بأنها جماعات دعوية تتبنى العمل لإعادة المنهج الإسلامي إلى واقع الحياة، وكانت الدول التي تسمح للإسلاميين

بالممارسة السياسية كانت تسعى بالأساس إلى ضبط مستوى تفوقها وإنتشارها ومدى تحركها في الانتخابات حتى حد مُعين. وكان ظهور الحركة الإسلامية في الجزائر كقوة سياسية مع بداية الثمانينيات تتسم بالتأليف بين إستراتيجية أخذ السلطة واستراتيجية المُجابهة العنيفة، وكان الربط بين النُخبة الإسلامية والجماهير هو الوسيلة للحركات الإسلامية لفرض نفسها على المسرح السياسي الوطني كقوة مُعارضة أساسية².

تطورت حركات الإسلام السياسي في الجزائر بسبب التحوّلات السياسية التي مرت بها البلاد، وتوافر هامش من الحرية بعد التحوّل نحو التعددية الحزبية، وخرجت من نطاق العمل الدعوي والتلقين الديني إلى السعي نحو تكوين قاعدة شعبية تُمكنها من الوصول للسلطة، مُستخدمة في ذلك الخطاب الديني لإقناع الناخبين بمصادقية برامجها الإنتخابية، التي تسعى إلى تغيير أُسس النظام السياسي غير الإسلامي، بأدوات الديمقراطية نفسها، وتمثلت الحركات الإسلامية التي واكبت التطور في ثلاثة حركات إسلامية أساسية هي تنظيم الإخوان المسلمين الجزائريين، وتنظيم حركة الجزائر، والحركة السلفية، وقد تأثرت هذه الحركات الثلاثة في تطوُّرها بموجة الصحوة الإسلامية وانتشار حركات الإسلام السياسي، فقد انطلقت حركة الإخوان المسلمين الجزائريين من التجربة المصرية، وانطلق تنظيم حركة الجزائر من تجربة ودور جمعية العلماء المسلمين التاريخي في الثورة الجزائرية وما بعد الإستقلال، وقد نبعت الحركة السلفية وتأثرت من الحركة الوهابية في المملكة العربية السعودية³.

1- أحمد طالب الإبراهيمي : مذكرات جزائر - الجزء الأول ، أحلام (1932-1966 م) دار القصة للنشر سنة 2006 /ص 188 .
2 - مسعود بوجنون - الحركة الإسلامية الجزائرية - سنوات المحن المشؤوم ، ترجمة عزيزي عبد السلام -دار مدين الجزائر سنة 2002 / ص 120 .
3 - عبد الوهاب دربال :الديموقراطية بين الإدعاء و الممارسة دار قرطبة -الجزائر -سنة 2007 م /ص 150 .

تتمثل أهم ملامح الحركة في:

- 1- جميع التكتلات الإسلامية في الإنتخابات سواء القديمة منها أو التكتلات الإسلامية الجديدة واجهت تعثرات كبيرة، فكانت مجرد تحالفات تنشأ بين أحزاب أو حركات تشعر بالضعف وتتخوف من نتائج الإنتخابات، بدليل أن حزبي "جاء الله" "العدالة والتنمية" و مناصرة "جبهة التغيير" رفضا في انتخابات يوليو 2012 التشريعية الإنضمام إلى كتل الجزائر الخضراء، رغم العديد من اللقاءات والمُشاورات التي تمت بين قيادات الأحزاب الدينية على خوض المعركة في تحالف واحد¹.
- 2 - الإسلاميين في الجزائر انقسموا إلى شقين، الأول يؤمن بالتغيير السلمي والوصول للسلطة عبر صناديق الإقتراع، والثاني مُعارض للنظام ويرفض التعامل معه، والمُشاركة في الإنتخابات مهما كانت نزاهتها.--
- 3 - ثبات حالة الإنقسام داخل الحركة الإسلامية في الجزائر منذ 1991، وهو تاريخ أول انتخابات تشريعية تعددية حتي موعد الإنتخابات التشريعية الأخيرة في يوليو 2012، وبعدها مُتمثلاً في عدم وحدة الموقف تجاه نتائج الإنتخابات والموقف من تشكيل الحكومة، وحضور جلسات البرلمان.
- 4 - التنافس بين مشايخ وقيادات الحركة الإسلامية في الإنتخابات التشريعية والبلدية انعكس سلباً على نشاط الحركة الدعوى والتربوي، وبذلك تكون الحركة قد تفرغت من محتواها الأصلي في النشاط الدعوي والتربوي إلى العمل بالسياسة، وبذلك تكون الحركة قد فقدت توازنها كحركة اسلامية، وأصبح يتحول معظمها إلى أحزاب سياسية صرف²، وتخوف بعضها ساعياً إلى الدعوة إلي غلبة الجانب التربوي على الجانب السياسي فيها، ومنها حركة "الدعوة والتغيير".

1- أوسديق فوزي بن الهاشمي: محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر 1962-1988 دار الإنفاضة للنشر و التوزيع الجزائرية 1992 / ص 12.

2- عبد الوهاب دربال : الديمقراطية بين الإدعاء و الممارسة دار قرطبة -الجزائر -سنة 2007 م/ ص 23.

5- على مدى 14 عاماً من حل جبهة "القيم الإسلامية"، لم يكن هناك نشاطاً للإسلاميين يُذكر في الجزائر، لكنهم سرعان ما عادوا للظهور من جديد بعد الثورة الإيرانية سنة 1979، وتحولت المساجد مرة أخرى مسرحاً لخطاباتهم، وكثف الإخوان المسلمون تواجدهم داخل الجزائر عن طريق الكتب الدينية والمجلات.

6- بعد انتصار الإسلاميين في الانتخابات التشريعية عام 1991، وحل جبهة "الإنقاذ" بحكم قضائي في مارس 1992، انقسمت الحركة الإسلامية في الجزائر إلى أربعة توجّهات سياسية وقانونية وعسكرية وسرية مما أدى إلى ضعفها واقتناع قياداتها بالعودة إلى العمل السياسي القانوني والقبول بمشروعية المصالحة الوطنية، والإنخراط في العمل السياسي القانوني وتشكيل العديد من الأحزاب السياسية الذي أدى إلى إضعاف جبهة الإنقاذ الوطني اضعافاً أبدياً، كذلك تشتت أصوات الإسلاميين في أي انتخابات وهو ما يُفسر سبب فشلهم في الانتخابات التشريعية الأخيرة¹.

7. افتقاد الحركة الإسلامية في الجزائر مؤخراً لولاء نسبة كبيرة من الشباب الجزائري، بسبب عدم رغبتهم في الدخول في عُنف جديد، إضافة إلى قراءتهم للمشهد العربي بعد صعود التيارات الإسلامية هناك وارتباك دورها في خدمة المواطن، مما أدى إلى فقدانها إلى أكثر من 70 في المئة من أصوات الناخبين في انتخابات مايو 2012 والمُتمثلين في الشباب.

8. شكلت انتخابات مايو 2012 التشريعية تحدياً صارخاً للحركة الإسلامية الجزائرية، بسبب الفشل الانتخابي وأيضاً بسبب صعود الإسلاميين في الدول القريبة من الجزائر، الأمر الذي قد يدفعها مُستقبلاً في حالة نجاح التجارب الإسلامية في المنطقة إلى التحول من دائرة الفرقة والتشتت إلى التقارب والتنسيق، ومن دائرة التنظيم والنخبة إلى دائرة الشعب والمجتمع، ومن دائرة مُشاركة بعضها في الحكومة وليس في الحُكم، إلى دائرة الشراكة الحقيقية ووضعية في الحكومة والحُكم معاً².

1- أوصديق فوزي بن الهاشمي : محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر 1962-1988 دار الإنتفاضة للنشر و التوزيع الجزائرية 1992 /ص 122 .

2- عبد الوهاب دربال : الديمقراطية بين الإدعاء و الممارسة دار قرطبة -الجزائر -سنة 2007 م /ص 14.

9. احتمالات انعكاس ما يجري في مصر وتونس من اضطرابات التي كان آخرها في مصر (أحداث رفح التي راح ضحيتها 16 ضباط وجندي من أفراد القوات المسلحة). بالإضافة إلى وعدم وضوح الرؤية بسبب حكم الإسلاميين في هذه الدول، مع غياب التيار الإسلامي من المشهد السياسي الجزائري، إلى تراجع الإقبال على أحزاب الحركة الإسلامية، وتفرق أتباعها لأسباب عديدة، أهمها على الإطلاق، أحداث ووقائع عايشتها الجزائر في عقد التسعينيات (1991-2001) هذا من جهة، والعمل على التقارب بالقوى الوطنية الديمقراطية لتحل محل التيار الإسلامي على الأقل في السنوات العشرة القادمة - بداية من الانتخابات التشريعية المنتهية في مايو، وانتهاء الانتخابات الرئاسية (2012-2014) من جهة أخرى.

المطلب الثالث : السلفية الحركية "الحزبية" علي بن حاج

وجدت الجبهة الإسلامية للإنقاذ الباب مشرعا أمامها للانطلاق في العمل السياسي الحركي، بعدما تأكدت من وجود بيئة تسمح للإسلاميين باستغلال الفرصة لإحداث التغيير، وسماع القيادة السياسية نفسها وخصوصا الرئيس الشاذلي بن جديد بهذا النشاط، حيث راهن الرئيس بن جديد على سياسة استيعاب الإسلاميين بدل الاعتماد على سياسة المواجهة ضدّهم كحلّ سياسي نهائيّ لمعضلة التنظيم الإسلاميّ المناوئ للدولة. غير أنّ جبهة الإنقاذ دخلت في علاقة ملتبسة مع السلطة، بعرض نفسها كبديل لحزب جبهة التحرير الوطني، وعلاقة غامضة مع وزارة الشؤون الدينية في الجزائر بسبب استخدامها السياسيّ للمساجد لنشر الخطاب السلفيّ، وعلاقة غامضة أيضا مع علماء الحركة السلفية بالمملكة العربية السعودية، الذين لم يمنحوا جبهة الإنقاذ التزكية أو الثقة لتمثيل الحركة السلفية في الجزائر، ويتوضح ذلك من التسجيلات الصوتية لعلماء السلفية في المملكة، والتي تؤكّد مشروعية منهج "التصفية والتربية" كأساس للعمل الحركيّ في الجزائر¹.

1- مسعود بوجنون - الحركة الإسلامية الجزائرية - سنوات المحن المشؤوم ، تجمة عزيري عبد السلام - دار مدين الجزائر سنة 2002 / ص 26.

تشكلت الجبهة الإسلامية للإنقاذ من ائتلاف بين التيارات الإسلامية الجزائرية ومنها الحركة السلفية، رغم أنّها لم تقبل لدى علماء الحركة السلفية في المملكة العربية السعودية، خصوصا الشيخ ناصر الدين الألباني الذي وضع جملة من الشروط لتحول الحركة على سلفية حركية، حيث شكّلت جبهة الإنقاذ -حسب الألباني- "تكتلا حركيا إسلاميا في نظام سياسي مخالف الشريعة"، وشدد الشيخ الألباني على أنّ إقامة الدولة الإسلامية عبر أطر قانونية غير إسلامية "وهم وخيال واستعجال"¹.

أكد الشيخ ناصر الألباني عدم قدرة الإسلاميين إحداث التغيير باستخدام أدوات الديمقراطية الغربية "الكافرة"، ويتطابق موقفه مع موقف السلفية العلمية حيال التحاكم على الدساتير الوضعية، التي تعتبر كلّ من تحاكم إليها "مشركا"، ما دامت الدساتير تقدّس في مجتمعاتنا الإسلامية أكثر من الكتاب والسنة. كما لم يثق علماء السلفية بالتكتل الحزبي والانتخابات كوسيلة شرعية للوصول إلى الحكم، ويرفضون اندماج السلفية الحركية ضمن النظام السياسي التعددي كما فعلت أحزاب الإخوان المسلمين "كحركة حماس" مثلا، ويرون أنّ الديمقراطية شكل من أشكال الكفر والردّة، وأنّ السلفية الحركية لا تمتلك التصريح من علماء السلفية للدخول في العمل الحركي الحزبي².

1- عبد الله المشوح / التيارات الدينية في السعودية من السلفية إلى جهادية القاعدة و ما بينهما من تيارات ، دار الرياض سنة 1419هـ/ ص 106 .
2- أنور مالك (أسرار الشيعة و الإرهاب في الجزائر) الشروق للإعلام و النشر / الطبعة الأولى 2011 القبة الجزائر /ص 614 .

ونصح قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ بما يلي:

- 1- اللجوء إلى العلماء وسؤالهم، وعدم الاستعجال حيال توجيه المسلمين نحو مسارات غير محسوبة النتائج، والانشغال بتعليم المسلمين وتربيتهم تربية دينية صحيحة بعيدا عن السياسة.
 - 2- عدم الاستعجال في الفتوى بالتحليل والتحریم وتكفير المسلمين، خصوصا بالنسبة لشباب السلفية الحركية الذين لا يعلمون من الدين إلا القليل، إذ لا يجوز لهم الإفتاء اعتمادا على ما عندهم من علم قليل لا يسوّغ لهم أن يفتوا لغيرهم. ناصحا السلفية بتوفير شرط "العلم بالعلم، والعمل بالعلم".
 - 3- عدم اللجوء إلى الاغتيالات لأنّ ضررها أكثر من نفعها. وعدم الموافقة على تصنيف الاغتيالات على أنها "سنة مهجورة" ينبغي إحيائها في زمننا هذا، لاسترداد حقوق المسلمين، لأنّ الاغتيالات تقع بعد تكفير الحكام، وهذا اندفاع غير مقبول، وتحمّس ينتج العنف، وقد يتطور بما لا يمكن التحكّم به في ما بعد، خصوصا في أوساط الشباب
 - 4- الالتزام بمنهج: "التصفية والتربية"، وإعطاء الأولوية لتربية المسلمين على "الكتاب والسنة"، وبناء الأجيال على حفظ الدين وتقوية إيمان المسلمين، ليجري تأمير أفقهم علما ليقودهم للخروج على الحكام بناء على تصريح واضح من العلماء¹.
- فهمت فتاوى الشيخ الألباني من قبل قادة جبهة الإنقاذ على أنّها تبيح لهم الخروج على الحكام لردّ حقّ الجبهة المسلوبة، غير أنّ الألباني فتّد في رسائله وفتاواه الصوتية المسجّلة بأنّه أباح خروج الجبهة الإسلامية للإنقاذ على الحكام، وذكّر بضرورة توفّر جملة من² الشروط لكي تقوم "السلفية العلمية" بالتحول إلى "سلفية حركية" تتولى قيادة المسلمين للخروج على الحكام:

1 - المبروك عبشة / الحركات الإسلامية في الجزائر بين 1931-1991 الشروق للإعلام و النشر الطبعة الأولى 2012 / ص 60 .

2 - الطاهر سعود / الحركات الإسلامية في الجزائر -الجذور التاريخية و الفكرية - مركز المسار للدراسات و البحوث الطبعة الأولى 2012 /

الإمارات/ ص 66,

- 1- الالتزام بأوامر العلماء، وعدم الانسياق وراء تحمّس الشباب في الخروج على الحاكم، وعدم إعلان الخروج السياسي إلا إذا تأكّد علماء الأمة من إعلان الحاكم الكفر الصريح البواح المعطل لشريعة الله.
- 2- الاستعداد المادي والمعنوي: قدرة المحكومين على خلع الحكام دون إراقة دماء كثيرة، لأنّ الحكام أحاطوا أنفسهم بقوة عسكرية تمنع أمتهم من خلعهم. وردّ الألباني على من ادّعى أنّه غير فتواه للجزائريين بسبب ما حدث من إراقة للدماء بقوله أنه لم يجز لهم منذ البداية العمل الحركي والتكتل الحزبي.
- 3- رفض فصل "السلفية العلمية" عن "السلفية الحركية"، إذ لا يمكن للثانية أن تفقد الأولى لتتحول بها إلى "سلفية جهادية" دون قيادة العلماء. كما يجب التحذير من الافتراء على العلماء أو تأويل أحاديثهم بخصوص هذه المسألة.
- 4- عدم انشغال الشباب بما هو أكثر من طاقتهم، فإذا تأكد العلماء بأن الأمة غير قادرة على الخروج على الحاكم، حضر على الشباب الانشغال بهذا الهدف، وكان عليهم مواصلة تحضير أنفسهم على الصعيد الروحي والإيماني¹.
- 5- امتلاك نظرة بعيدة وواقفة عن الدعم الخارجي الذي يملكه الحكام من الدول الكافرة الراضية عن هذه النظم، وعلاقة الحكام بالأطراف الخارجية الأخرى، لأنّ الشعب إذا دخل البرلمان سيحابه حكما مدعومين من الخارج، وقال الألباني أنه يخشى في حال الخروج الهزيمة والخذلان بدون فائدة، كما أنّ النبي لم يساير الكفار بل دعاهم لعبادة الله واجتناب الطاغوت، لذلك ليس البرلمان السبيل للتغيير بحسب ما يرى الشيخ الألباني².

1 - الطاهر سعود / الحركات الإسلامية في الجزائر - الجذور التاريخية و الفكرية - مركز المسار للدراسات و البحوث الطبعة الأولى 2012 / الإمارات / ص 22.

2 - الجهاد في الجزائر مختصر شهادتي عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري) (1988-1996م) / ص 35.

6- ضرورة التروي والتفكير في القيادة الشرعية التي تقود الخروج السياسي على الحكام، بقيادة الملايين من المسلمين للخروج، يشترط المئات من العلماء وليس بضعة عشرات منهم، كما أنّ إقامة دولة مسلمة يحتاج إلى تعليم ديني صحيح.

كما دعا الشيخ الألباني جبهة الإنقاذ للاستفادة من تجارب الحركات الإسلامية الفاشلة، والاستلها من تجربة الإخوان المسلمين في مصر، حيث انتهت قوتهم وتجربتهم باغتيال الشيخ حسن البنا، "قائلا أنّ الإخوان تربوا تربية حزبية، وليست تربية دينية". وفسحت هذه الأفكار والفتاوى التي تحرّم العمل الحركي، المجال أمام توسّع قاعدة السلفية العلمية بناء على فشل تجربة الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

المطلب الرابع: السلفية العلمية فركوس أنور مالك تعتبر

"حركة السلفية العلمية" الخروج على الحاكم "كبيرة من الكبائر"، ما جعلها مستهدفة من طرف علماء "السلفية الجهادية" الذين وصفوها "بالانبطاحية" و"البلاطية"، بسبب الفتاوى التي تمنع الجهاد وتقول "بجرمة دم المسلم"، وتمنع الاشتغال بالسياسة لإصلاح "نظام كافر" عبر قوة حركية إسلامية، وإعطائها الأولوية لمنهج تربية المسلمين على قيم الإسلام من "الكتاب والسنة" بدل فرض الجهاد على المسلمين¹.

كما تؤكد "السلفية العلمية" أنّ البرلمان يتناسب مع نظم الكفار وليس مع نظام الإسلام، وهو يشترط اعتراف الإسلاميين "بالميثاق الوطني"، ما يعني الاعتراف بكل التيارات الكافرة والعلمانية التي قد تفوز بالحكم بمجرد حصولها على الأغلبية، وهو سبب كاف لعدم إجازة دخول الشباب المسلم للبرلمان بقصد إصلاح النظام السياسي "غير الإسلامي" بهذه الطريقة "المبتدعة"، حيث أنّ النظام البرلماني قائم على أساس الانتخابات التي تتيح المنافسة بين العالم والجاهل والصالح والطالح والرجل والمرأة، لتقدّم حظوظا متساوية تمنع العلماء² من قيادة المسلمين، فيما البرلمان حسب المنظور الإسلامي هو "مجلس الشورى" الذي

1 - أنور مالك (أسرار الشيعة و الإرهاب في الجزائر) الشروق للإعلام و النشر / الطبعة الأولى 2011 القبة الجزائر / ص 614 .

2 - أبو عبد المعز محمد علي فركوس-منهج أهل السنة و الجماعة في الحكم بالكفر دين الإفراط والتفريط.-السلفية منهج للإسلام وليست دعوة تحزب و تفرق و فساد- دار الموقع الطبعة الثانية 2010م /ص 225.

يختار فيه المسلمون رجالا ثقاتا من النخبة الدينية لقيادتهم، لا نساء أو أشخاصا عاديين، عكس ما تدعوا إليه الديمقراطية، نظام "حكم الأغلبية غير المستنيرة". وترى السلفية العلمية أنّ عمل الإسلام الحركي في السياسة إضاعة للوقت، لأنّ مشاركة الإسلاميين في البرلمانات والحكومات التي تحكم بغير ما أنزل الله هو مشاركة للحكام في منع تطبيق شريعة الله، وهنا يتأكد -حسبها- القول: "بأنّ النواب الإسلاميين لا يستطيعون التغيير عبر البرلمان"، لأنّهم ماداموا محكومين وليسوا حكاما، فهم مضطرون لمسايرة الحكام، إذ يستحيل التغيير الهادئ بطرق "ناعمة" في غفلة من الحاكم ودون شعور منه، كما أنّ الاستعداد للخروج على الحاكم بالطرق اللطيفة عبر البرلمان، وليس عبر الصدام العنفي، لن يوصل الإسلاميين للحكم عبر التربية الحزبية السياسية¹. يرى الشيخ الألباني أنّه على الحركة السلفية في الجزائر إتباع نهج الرسول صلى الله عليه وسلم في تقدير المصلحة، والأخذ بها تشريعا يلغي كلّ بدعة قد يشتهب على السلفية حولها، وأعطى مثلا على "المظاهرات"، متسائلا: "هل كانت المظاهرات موجودة على عهد النبي"، فالمظاهرات حسبه وسيلة "مبتدعة" لا تفيد بشيء أمام الحكام، لأنّها لا يمكن أن تحقّق مصلحة شرعية، وإلا، لكان النبي قد انتهجها في عهده.

ونقل الشيخ "عبد المالك رمضان"، أحد أكبر مراجع السلفية العلمية في الجزائر، عن الشيخ "الألباني" في لقائهما في محرم سنة 1412هـ، تأكيد الألباني بعد الجبهة الإسلامية للإنقاذ عن التفقه بالشريعة الإسلامية، وعدم امتلاكها العلماء لقيادة شعب يبلغ تعدادها 25 مليونا، قد يتعرض رجالهم ونسأؤهم وكبارهم وصغارهم إلى أضرار مادية جراء الخروج على الحكام²، وقال الشيخ الألباني: "لذلك دعوناهم قبل وقوع الواقعة إلى عدم التكتل السياسي، حتى لا يلقوا نفس مصير الإخوان المسلمين في مصر".

1 - أبو عبد المعز محمد علي فركوس-منهج أهل السنة و الجماعة في الحكم بالكفر دين الإفراط والتفريط.-السلفية منهج للإسلام وليست دعوة تحزب و تفرق و فساد- دار الموقع الطبعة الثانية 2010م/ ص 70.

2 - عبد الوهاب دربال : الديمقراطية بين الإبداع و الممارسة دار قرطبة -الجزائر -سنة 2007 م/ ص 12.

ورغم أنّ السلفية العلمية تمنع بوضوح الخروج السياسي على الحكام، إلا أنّ حركة السلفية الجهادية في الجزائر، لم تقبل هذه الفتاوى، وراحت تطوّر خياراتها العنيفة إلى أن توصلت مطلع سنة 2007 إلى مبايعة زعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن على الجهاد لإقامة الدولة الإسلامية، واعتبار هذا الخروج خياراً إسلامياً عالمياً، في الوقت الذي أعلنت فيه كافة الحركات المسلحة توقيفها للنشاط المسلح واقتناعها بالمصالحة الوطنية¹.

للسلفية العلمية علماء يقودون أتباعها في الجزائر، منهم: الشيخ الدكتور علي فركوس المكنى بلقب "أبي عبد المعز"، الشيخ العيد شريقي، الشيخ حمزة رمضان، الشيخ الأزهر سنيقرة... وغيرهم، ولهم علاقات ممتدة إلى المملكة العربية السعودية، أين يتواجد مشايخ جزائريون ينتمون إلى التيار السلفي الوهابي، أمثال: الشيخ أبو بكر جابر الجزائري، والشيخ عبد المالك رمضان.

1 - عبد الوهاب دربال : الديمقراطية بين الإدعاء و الممارسة دار قرطبة -الجزائر -سنة 2007 م/ ص 30.

المبحث الرابع: السلفية الجهادية وتيار العنف

تعتبر الحركة السلفية الجهادية حركة سياسية متمردة، وحركة عسكرية مسلحة، تهدف إلى إقامة الدولة الإسلامية وإعادة "الخلافة الإسلامية" لتشمل جميع دول العالم الإسلامي، ويقوم مذهبها الفكري على الدعوة إلى اعتبار القرآن الكريم والسنة النبوية، وأتباع السلف الصالح، أسس النهضة الجديدة.

يقوم فكرها الجهادي على المبادئ التالية:

- 1-الحاكمية: الدعوة إلى أن يعمّ الإسلام جميع أنحاء المعمورة، والحكم بما أنزل الله إلى حدّ المطابقة بين النصّ الإلهي "خطاب التنزيل"، والواقع البشر، وفرض الحكم بما أنزل الله.
 - 2- الولاء والبراء: ضمان الولاء بين من يوافق على عقيدة "الفرقة الناجية" والطائفة المنصورة" كأساس لتماسك التنظيم السلفي¹.
 - 3- التعديل والتجريح: هو منهج مستقى من علوم الحديث، يستخدم لتمييز العقائد الصحيحة من الباطلة.
 - 4-التكفير: إطلاق حكم يوصّف ما في ضمير المرء من معتقد، يخالف ما عليه معتقد أهل الجماعة السنّة والجماعة، وقد قامت السلفية الجهادية باستخدام حكم التكفير لتبرير خروجها السياسيّ على الحكام.
- ظهرت السلفية الجهادية العالمية في الجزائر، بعد تحول "الجماعة السلفية للدعوة والقتال" GSPC في 24 يناير 2007 إلى "تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي"، على إثر² إعلان زعيمها عبد المالك درودكال أمير الجماعة، مبايعته لأمير تنظيم القاعدة أسامة بن لادن. وعرفت السلفية الجهادية في الجزائر تطورا على مراحل تاريخية هامة، إلى أن وصلت إلى الانخراط في التنظيم العالمي للقاعدة:

1- عبد الله المشوح / التيارات الدينية في السعودية من السلفية إلى جهادية القاعدة و ما بينهما من تيارات ، دار الرياض سنة 1419هـ /ص 60.
2 - عبد الحكيم أبو اللوز السلفية الجهادية في المغرب الواحدة و المسار مجلة المغرب الموحد تونس العدد 05 (17 فيفري 2010م) / ص 26.

المطلب الأول: الحركة الإسلامية المسلحة

شهدت الجزائر أول خروج سياسي مسلح من طرف جماعة "مصطفى بويعللي"، مؤسس جماعة "النهي عن المنكر" التي خاضت حملة لغلق محلات الخمور ومنع الاختلاط بين الجنسين ومحاربة الزنا، قبل أن يعلن تمردده سنة 1982 لإقامة الدولة الإسلامية"، بالاعتماد على "حركته الإسلامية المسلحة"، وتجدر الإشارة إلى أنّ حركة بويعللي، قد لقيت رفض معظم قيادات الحركة الإسلامية في مرحلة حكم الحزب الواحد¹.

قامت جماعة بويعللي بعمليات سطو وتفجير وتخريب لمؤسسات الشرطة والجيش والمطارات والبنوك ومخازن الأسلحة، ولم تخفي نيتها الوصول إلى اغتيال قادة الدولة، دون حصولها على تفويض أو تخويل من علماء حركة السلفية العلمية التي لم توافق مطلقاً على الخروج السياسي على الحكام في الجزائر.

انتهى بويعللي مع حركته في يناير سنة 1987 حين تمّ القضاء عليه وتفكيك عناصر جماعته المسلحة، ويعتبر خروجه السياسيّ أول عمل مسلح من قبل المتشدّدين الإسلاميين لمواجهة رموز السلطة، قبل أن تنفجر قضية عودة "المجاهدين الأفغان" من جبهة القتال في أفغانستان، أين كانوا يقاتلون إلى جانب القوات الإسلامية ضدّ جيش الاتحاد السوفيتي السابق، تحت أنظار وزارة الداخلية التي لم تمنع توجّههم للجهاد في أفغانستان².

الفرع الأول: الجماعة الإسلامية المسلحة G.I.A

تأسس هذا الجيش كجناح عسكري للجبهة الإسلامية للإنقاذ، وتولى قيادته "عبد الحق العيايدة" أمير التنظيم، كان يتبنى منهج "التكفير والهجرة"، ويعمل على محاربة من يتولى تعطيل الحدود الشرعية. قام بتنفيذ عملياته ضدّ مؤسسات الجيش والشرطة، والعديد من العمليات الإرهابية ضدّ رموز التيار العلمانيّ الاستئصاليّ، قبل أن يتورط في عمليات مسّت

1 - عبد العزيز شوحة : الحركة الإسلامية في الجزائر و منعطف السلفية الكبير : الشهاب نت ماليزيا /ص 44.

2 - عبد الحكيم أبو اللوز السلفية الجهادية في المغرب الواحدة و المسار مجلة المغرب الموحد تونس العدد 05 (17 فيفري 2010م) /ص 13.

علاقة الجزائر مع دول خارجية، كفرنسا والدول المغاربية المجاورة. حدثت أشنع عمليات هذا الجيش عندما تولى قيادته عنتر زوابري سنة 1996، هذا القيادي الذي لقي حذفه على يد قوات الجيش الوطني مساعدة لوجستية من جهاز الاستخبارات الأمريكية، الذي حدّد بدقة موقع زوابري بمدينة بوفاريك أين تمّ القضاء عليه.

حلّ التنظيم نفسه سنة 1997، وأعلن قائده "مدني مزراق" توقيع هدنة مع الحكومة، قبل أن يدعو أتباع التنظيم إلى الاستفادة من تدابير مبادرة السلم والمصالحة الوطنية التي تقدّم بها الرئيس بوتفليقة. غير أنّه تطوّر إلى تنظيم جديد أطلق عليه "الجماعة السلفية للدعوة والقتال"¹.

الفرع الثاني: تحول السلفية الجهادية إلى فرع إقليمي لتنظيم القاعدة في الجزائر خرجت "الجماعة السلفية للدعوة والقتال" من رحم الجيش الإسلامي للإنقاذ، للإنقاذ المعروفة باسم: "الجماعة الإسلامية المسلحة" سنة 1998، وهي جماعة تتبع "المنهج التكفيري"، رفضت أي شكل من أشكال الهدنة والمصالحة مع الحكومة، ويعتبر "حسان حطّاب" أول أمير قاد التنظيم منذ سنة 1999، إلى أنّ تمّ خلعه سنة 2003 بانقلاب أبيض على اثر قبوله الدخول في المراجعات الدينية مع مراجع السلفية العلمية². تسبّب هذا التنظيم في عدّة مشكلات أمنية وسط وجنوب الجزائر، حيث انتشر أتباعه في جبال بومرداس الوعرة، وفي الصحراء الشاسعة جنوب الجزائر، تسببوا في عدد من التفجيرات الدموية البشعة بين سنتي 2003 و 2007، إضافة إلى تورّطها في استهداف رعايا الدول الغربية الحليفة للدول المغاربية ودول الساحل الإفريقي، عبر اختطاف السياح في الصحراء، وكان من أشهر تلك العمليات، تلك التي قام بها "عمار صايفي" المدعو (عبد الرزاق البار)، الذي اختطف 32 سائحا ألمانيا مطلع سنة 2003، وحصل على فدية بـ: 04 ملايين و 250 ألف أورو من الحكومة الألمانية مقابل إطلاق سراحهم، قبل أن يقع في يد

1 - عبد العزيز شوحة : الحركة الإسلامية في الجزائر و منعطف السلفية الكبير : الشهاب نت ماليزيا / ص 42.

2 - عبد الحكيم أبو اللوز السلفية الجهادية في المغرب الواحدة و المسار مجلة المغرب الموحد تونس العدد 05 (17 فيفري 2010م) / ص 11.

المتمردين التشاديين الذين سلّموه إلى ليبيا التي سلمته بدورها إلى الجزائر. وتحولت عمليات الاختطاف بعد نجاح "البارا" في عملياته الإرهابية إلى حرب خفية للضغط على الجزائر والدول المغاربية من خلال التفاوض غير المباشر بين العواصم الأوروبية وتنظيم القاعدة، الذي يساوم هذه العواصم على الخروج من أفغانستان والعراق على المسرح الجزائري وعلى أراضي الدول المغاربية والإفريقية¹.
قام درودكال في يناير 2007 بإعلان تحويل "الجماعة السلفية للدعوة والقتال" إلى "تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي"، ليتحول بالتنظيم الجهادي المحلي في الجزائر، إلى فرع إقليمي لتنظيم القاعدة على غرار فروعها في العراق ودول الخليج وأفغانستان، ويعلن دعمه الرسمي لفكرة السلفية الجهادية العالمية، ومبايعته لقائديه أسامة بن لادن وأيمن الظواهري، والتزامه التام بأهداف التنظيم العالمية.
استهدفت التنظيم السياح في مدينة جربة بتونس في أبريل 2002، والدار البيضاء بالمملكة المغربية في مايو 2003، قتل سياح فرنسيين في موريتانيا في ديسمبر 2007، وعدد من العمليات المسلحة ضدّ مصالح دول الساحل الإفريقي، إضافة إلى عملياته المسلحة في تفجير القطار في إسبانيا 07 يوليو 2005"².

وفي الجزائر، استهدف تنظيم القاعدة المؤسسات الحكومية والمطارات ومؤسسات الجيش والشرطة، ورعايا المؤسسات والشركات الدولية، خصوصا الأمم المتحدة والشركات النفطية الأمريكية والأوروبية والشركات متعددة الجنسيات.

1 - أمل بوكير "السلفية و سياسة التطرف في الجزائر " ما بعد الصراع مركز كارينغي للشرق الأوسط مؤسسة كارينغي للسلام : عدد 11 سبتمبر 2008 م /ص 07.

2 - شمسة بوشناق، آدم قبي "إدارة النظام السياسي للعنف في الجزائر 1988-2000 م /ص 40.

كما أعلن "دروكال" أمير التنظيم تزكيته مقتل الدبلوماسيين الجزائريين في العراق على يد جماعة أبو مصعب الزرقاوي، وقال أن موقفه هو "تطبيق عملي لعقيدة الولاء والبراء"، على اعتبار أن الدبلوماسيين الجزائريين المغدورين، يمثلان "النظام المرتد لدى حكومة الاحتلال الأمريكي في العراق"¹.

المطلب الثاني: المراجعات الدينية مع رموز "السلفية الجهادية" و مستقبلها في الجزائر

لم يجد علماء السلفية العلمية الفرصة الكافية لإطلاق حوار ديني ممنهج مع الإسلاميين المتشددين لثيهم عن مواصلة حمل السلاح، وإقناعهم بانحراف خطّهم التكفيري عن طريق الإسلام المتسامح، والاستناد في الحوار على ما وصل إليه المجتمع الجزائري في تسعينيات القرن الماضي من حالة الرعب الأمني والفتنة والانقسام، وميوعة الخطاب الديني بسبب تشدّد الحركات الجهادية، ناهيك عن تشويه صورة الإسلام وصورة الجزائر في الخارج. كانت أول عملية حوار ووساطة تستهدف دفع الإسلاميين من السلفية الحركية لمراجعة فكرهم التكفيري، دعوة الرئيس الجزائري الأسبق "اليامين زروال" قادة جبهة الإنقاذ إلى ترك العمل المسلح والاستفادة من "قانون الرحمة" الذي قدمه الرئيس زروال سنة 1995، وقام الشيخ عبد الله جاب الله زعيم حركة النهضة آنذاك بإيصال رسالة الرئيس زروال لقادة الجبهة الذين استفادوا من إخراجهم من السجون إلى الإقامة الجبرية، غير أنّ رفض عباسي مدني² التنديد بالإرهاب، وتشدّد علي بن حاج بخصوص وقف العنف، على إثر اكتشاف رسالته السرية التي دعا فيها الجيش الإسلامي للإنقاذ إلى مواصلة القتال، جعل الرجلين يهدمان عملية الحوار التي عادت إلى نقطة الصفر من جديد، حين عادت أفكار التكفير إلى الانتشار من جديد، وإعلان الرئيس زروال فشل "الحوار الوطني".

استمرت السلفية العلمية في مساعيها لنشر الفتاوى التي تحرم النشاط الحركي والاشتغال بالسياسية، ودعوة السلفية الجهادية إلى مراجعة فكرها التكفيري الذي تسبّب في فتنة وظلامية

1 - شمسة بوشناق، آدم قبي "إدارة النظام السياسي للعنف في الجزائر 1988-2000 م / ص 11.

2 - الجهاد في الجزائر مختصر شهادتي عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري) (1988-1996م) / ص 60 .

مقيدة دفع ثمنها الشعب الذي قتل منه أكثر من 250 ألفا على يد الجماعات الإرهابية المسلحة، ودعتها إلى الاستفادة من تدابير مبادرتي الوئام المدني والمصالحة الوطنية اللتان تقدّم بهما الرئيس عبد العزيز بوتفليقة سنوات 1999 و 2005، للنزول من الجبال، والكفّ¹ عن مواصلة العنف، خصوصا وأنّ الحركات الجهادية الإسلامية قد تكبّدت من الخسائر ما لا يمكنها من تحقيق أهدافها حول وهم "إقامة الدولة الإسلامية" في ظلّ هذه البيئة وهذه الظروف، إذ كشفت آثار المصالحة الوطنية في الجزائر ومن خلال تزايد أعداد التائبين، وجود أزمة حقيقية في تنظيم القاعدة، الذي فقد الكثير من أتباعه ولم يعد متماسكا كما كان سنوات 2003 و 2004².

عرفت الجزائر نشاطا مكثفا من قبل بعض المراجع الإسلامية الدولية بعد إعلان الرئيس بوتفليقة قانون المصالحة الوطنية سنة 2005، وسجّلت زيارة علماء من الأزهر الشريف في مصر، ومن المملكة العربية السعودية أمثال الشيخين عائض القرني وسعد البريك وغيرهم، وتجاوزهم مع "حسان حطاب" الأمير الإسلامي الذي ألقى السلاح واستفاد من تدابير المصالحة الوطنية، حيث يتولى حطّاب نفسه دعم مساعي الرئيس بوتفليقة في دعوة الإسلاميين إلى النزول من الجبال لوقف الفتنة في الجزائر، وقد تسبّب دعم بعض قدامى المقاتلين في التنظيم للرئيس بوتفليقة في تعريض بعضهم للاغتيالات مثل "مصطفى كرتالي"³ أحد مؤسس جبهة الإنقاذ، الذي تعرض لمحاولة اغتيال من قبل التنظيم 2007.

وبعيدا عن مساعي السلطة، تبذل السلفية العلمية جهودا حثيثة لإقناع أتباع السلفية الحركية والجهادية بعدم الاشتغال بالسياسة، وعدم الخروج على الحكام، والعودة إلى المجتمع الجزائري من جديد والعيش وسط المسلمين بمنهج "التصفية والتربية"، لا بمنهج الإسلام الحركي الحزبي، أو الجهادي القتالي العنفي غير العقلاني.

ذكر المحلّل السياسي الليبي "نعمان بن عثمان" أنّ هدف التجربة الليبية في المراجعات الدينية مع الجماعة المقاتلة هو تحويل السلفية الجهادية من الراديكالية السياسية إلى التعامل

1 - عبد الله المشوح / التيارات الدينية في السعودية من السلفية إلى جهادية القاعدة و ما بينهما من تيارات ، دار الرياض سنة 1419هـ / ص 98.

2 - خالد الدخيل : الوهابية بين الشرك و تصدع القبيلة ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، الطبعة الاولى بيروت 2013م/ ص 63.

3 - ابن تيمية ، شرح الأصبهانية ، دار المنهاج -الرياض ، الطبعة الأولى 1430 هـ / ص 70 .

بالحسنى، وإقناع الجهاديين بخطئهم باستخدام فقه المواجهة لتصحيح مفاهيمهم عن الجهاد، ودفعهم إلى التوبة والعودة إلى الحق. ولاحظ بن نعمان الحضور القوي للمذهب المالكي في هذه المراجعات الفقهية، التي تسببت في إرباك وعرقلة عملية التجنيد والتعبئة في صفوف تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي. ولا تختلف التجربة الجزائرية في المراجعات الفقهية مع السلفية الجهادية كثيرا عن التجربة الليبية في السياق والمضمون، واستهدافها تماسك التنظيم من الداخل¹.

وذكر المحلل السياسي الموريتاني "محمد ولد المرابط" أنّ التجربة الموريتانية في المراجعات الفقهية، اعتمدت هي الأخرى على تصحيح مفاهيم التطرف والغلو عن طريق محاوراة أتباع السلفية الجهادية في السجون الموريتانية، وذكر دور تجربة لجنة العلماء في تنظيم هذا الحوار ومتابعته لتحقيق أهدافه المرسومة.

المطلب الثالث : مستقبل السلفية الجهادية العالمية في الجزائر

تسيطر السلفية العلمية بشكل عام اليوم في الجزائر على التيار السلفي، معتمدة في نشاطها وخطابها على تحريم ومنع إعادة ظهور السلفية الحركية من جديد، خصوصا وأنّ السلفية الحركية تتحمّل جانبا كبيرا من المسؤولية حيال انحراف السلفية الجهادية عن مقاصدها وأهدافها في الردّ على ظلم السلطة، وتوجيه عنفها المسلح ضدّ الأبرياء².

1 - منصور بن تركي الهجلة : السلفية بين الإستراتيجية و النقدية / ص 190 .
2 - رول ميير: السلفية العالمية / الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير / ترجمة: محمد محمود التوبة ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ص 621
الطبعة الأولى-بيروت 2014م/ ص 320.

يقف مستقبل السلفية الحركية على تغيير موقف السلطة السياسية في الجزائر من عودة السلفية إلى العمل الحزبي الحركي، وهو أمر مستبعد، نظرا لما تسببت فيه تجربة هذه الحركة من انتشار التفكير وسط المجتمع الجزائري، إضافة إلى رفض الكثير من رموز السلفية الحركية "التنديد بالإرهاب"¹.

أما الحركة السلفية الجهادية، فقد تحولت إلى معضلة بالنسبة للعالم الإسلامي، وليس للجزائر وحدها إمكانية مجابهة هذا التيار، الذي انضوى تحت لواء تنظيم القاعدة، والجزائر تتولى مواجهة توسع نشاط الحركات السلفية في المنطقة المغاربية والساحل الإفريقي، عن طريق الحل العسكري، الذي دخل طور التشكيل على المستويين الدولي والإقليمي، للسيطرة على تحركات تنظيم القاعدة في المنطقة المغاربية، ومنع ظهور "واد سوات" جديد في الصحراء الجزائرية، من قبل فلول السلفية الجهادية في الساحل الإفريقي، خصوصا وأن المنطقة تنام على برميل بارود بسبب النزاعات الطافية والعرقية بين قبائل المنطقة، وخصوصا "حركات الطوارق المتمردة" التي تطالب بنصيبها من الموارد والتنمية، وتستغلها الحركة السلفية لعقد صفقات سرية ضدّ دول المنطقة وعلى رأسها الجزائر².

ولا تزال الجزائر على خلاف كبير مع الدول الأوروبية التي تتفاوض مع تنظيم القاعدة لإطلاق سراح رعاياها المختطفين لدى الحركة السلفية في المغرب العربي "تنظيم القاعدة"، ففي تسعينيات القرن الماضي كانت الدول الأوروبية بمثابة قاعدة خلفية للتنسيق اللوجستي لأنها كانت تمنح حق اللجوء السياسي للإسلاميين الجزائريين المنفيين خارج الجزائر، وقامت الجزائر بتقديم مشروع قرار دولي في الأمم المتحدة لتجريم دفع الفدية، لقطع الطريق على كلّ عاصمة أوروبية تسعى لإطلاق سراح رعاياها مقابل إطلاق سراح عناصر تنظيم القاعدة³ في سجون دول المنطقة، ورمت الجزائر بكلّ ثقلها في أروقة الأمم المتحدة لتمرير مشروعها لتجريم دفع الفدية للجماعات الإرهابية السلفية المسلحة، ولو كلفها الأمر تدهور علاقاتها الدبلوماسية مع الدول الأوروبية ودول الساحل الإفريقي التي تتفاوض مع أتباع تنظيم القاعدة.

1 - رول ميري : السلفية العالمية / الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير / ترجمة : محمد محمود التوبة ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ص 621 الطبعة الأولى - بيروت 2014م.

2 - عبد الله البريدي/السلفية الشيعية و السنية بحث في تأثيرها على الاندماج الاجتماعي /الشبكة العربية للأبحاث و النشر /الطبعة الثانية / بيروت 2014م / ص 88.

3 - محمد شحرور / الدين و السلطة /قراءة معاصرة للحاكمية / دار الساقي / الطبعة الاولى 2014 م / ص 20.

فهل تتجاهل هذه الدول أنّ الجزائر عانت كثيرا لكونها مخبرا للتطرف والعنف وتحركات السلفية الجهادية طوال أكثر من عشر سنوات، أم أنّ دفع "المال الحرام" لتنظيم إجرامي إرهابي لم يعد يشكل أزمة أخلاقية بالنسبة للدول الغربية التي تشدّقت كثيرا باحترامها لقيم السلم والعدالة وحقوق الإنسان؟

لم تدخل الحركة السلفية الساحة السياسية الجزائرية بإستراتيجية واضحة المعالم، لمواجهة منافسيها من بقية التيارات الإسلامية من الجزائر أو من خارجها، حتى أنّ بعض معارضيها يتهمونها بأنّها لم تعزّز خطاب السلفية العلمية إلاّ بعد تأكّدت من استحالة وصول السلفية الحركية إلى الحكم، وتورّط السلفية الجهادية في نفق مظلم من العنف والعنف الضاد ضدّ السلطة. لذلك يمكن التأكيد على أنّ ميل الحركة السلفية إلى حمل السلاح والخروج السياسي بدل الاشتغال بالسياسة، يدلّ على افتقارها للقدرّة على منافسة بقية التيارات الفكرية والسياسية، الإسلامية منها وغير الإسلامية على حدّ سواء، وتضارب أهداف السلفية الحركية مع أهداف السلفية العلمية¹.

ويمكن اعتبار مبادرة رئيس الجمهورية السيد عبد العزيز بوتفليقة حول السلم والمصالحة الوطنية، الحدّ الفاصل في الجدل القائم بين تيارات الحركة السلفية في الجزائر: (الحركية والجهادية والعلمية)، حيث تؤكّد السلفية العلمية انحراف السلفية الجهادية عن منهج الإسلام، وتشويهها لصورة الإسلام المتسامح، بعد إعلان النظام السياسيّ في الجزائر الهدنة مع الجماعة الإسلامية المسلحة، حيث لا تمتلك الجماعات السلفية الجهادية بعد هذه الهدنة أية مبررات للاستمرار في خروجها السياسيّ على الحكام.

وتعتبر حركات الإخوان المسلمين أنجح الحركات الإسلامية في الجزائر، نظرا لتمكنها من تحقيق أهدافها من خلال التكتّل الحزبيّ، وقدرتها على التكيّف الجيّد مع النظام السياسيّ، ويتمثّل هذا النجاح في تمكّن حركة حماس من الوصول إلى عدد من الحقائب الوزارية الهامة في الحكومة، وتقديم نفسها كبديل عن كافة التيارات الإسلامية التي لم تستطع تقديم نفسها للسلطة بعيدا عن تشدّد الخطاب الدينيّ الراديكالي.

1- محمد شحرور / الدين و السلطة / قراءة معاصرة للحاكمية / دار الساقى / الطبعة الاولى 2014 م / ص 145.

ولا تزال الحركة السلفية تعاني من تشويه السلفية الجهادية لصورة التيار السلفي في الجزائر، وتوصيفه اجتماعيا بالتشدد والتعصب والدوغمائية الفكرية غير المبررة، حيث تحمّل الشعب الجزائري فاتورة خلاف الإسلاميين مع السلطة، على كافة الصعد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأمنية، ولم تستطع السلفية العلمية وقف انتشار الفكر التكفيري وسط السلفية الحركية، التي لا تزال تملك وعاء جماهيريا معتبرا وسط الجماهير¹.

لقد رهنت العلاقة المدهشة بين "الطغاة والغلاة والغزاة" في بلداننا العربية، مستقبل مجتمعاتنا السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وتسببت في تراجع الجانب الأمني وتشويه صورة الإسلام العالمية السليمة. كلفتنا المعضلة الأمنية سنوات من الحروب الأهلية والنزاعات الداخلية والعقود الضائعة والخطط الاقتصادية الفاشلة، ناهيك عن ظاهرة "الفلتان والانقسام الديني"، التي أدخلتنا في موجة من الفتن والعنف غير العقلاني. ولا تملك الحركة السلفية - كغيرها من التيارات الدينية في عالمنا العربي والإسلامي - سوى وسيلة "الحوار" الداخلي لإقناع المسلمين بمصداقية خطابها الديني، وعدم الاستعجال في الحكم، وهي مطالبة أكثر من غيرها بنقد خطتها السياسي الذي وصل إلى تضارب واضح ومدهش بين الفكر والممارسة، قبل أن توجه خطابها تجاه غيرها من التيارات السياسية والفكرية².

1 - أشرف السيد أبو السعود / مشكلة الانتماء و الولاء مظاهرها -أسبابها-علاجها-مكتبة الثقافة الدينية / الطبعة الاولى 2004/القاهرة/ ص 17.

2 - خالد الدخيل : الوهابية بين الشرك و تصدع القبيلة / الشبكة العربية للأبحاث و النشر / الطبعة الثانية 2014 /بيروت/ ص 82.

المطلب الرابع : السلطة الدينية الرسمية في الجزائر والبعد السلفي العلمي

إقرار الدكتور بو عبد الله غلام الله وزير الشؤون الدينية والأوقاف الجزائري في إحدى المناسبات بأن التيار السلفي الوهابي بات يسيطر على عدد معتبر من مساجد الجزائر، قد يجعل البعض يتخيل أن السلفيين حققوا هذا التقدم نتيجة تماسك صفوفهم، ووحدة كلمتهم، غير أن المتأمل في سلوكيات أتباع هذا التيار الذي قيل ويقال عنه الكثير يجد أن السلفيين الجزائريين أيضا لم يشذوا عن القاعدة المعمول بها عند سائر التيارات الإسلامية، والمتمثلة في كثرة الاختلافات والانشقاقات¹.

وقبل أن نمر إلى ذكر أهم ما يتصف به المشهد الراهن داخل البيت السلفي ذي المرجعية الوهابية فلا بد من التعرّيج برهة من الزمن على بدايات هذا التيار في الجزائر، والتي تعود إلى حقبة السبعينيات حتى نكون دقيقين في عدم القول بأن السلفية الجزائرية تمتد في جذورها إلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين؛ فأوجه الاختلاف الفكري بين المدرسة الباديسية، وما يسمى بالسلفية العلمية كثيرة، ولا يسع المقام هنا لذكرها.

ويعود بروز أولى طلائع السلفيين الجزائريين إلى الحركة الفكرية والثقافية التي كانت تشهدها البلاد خلال السبعينيات بالرغم من سيطرة الحزب الواحد (جبهة التحرير الوطني) آنذاك على جميع مناحي الحياة، وذلك بفضل نفوذه القوي في كامل أجهزة الدولة، إلا أن ذلك لم يمنع من بزوغ شمس العديد من الفصائل الإسلامية وعلى رأسها حركة الإخوان المسلمين التي حافظت على نشاطها رغم التصيق، ومطاردة السلطات لناشطيتها².

ومن بين التيارات التي ظهرت إلى الوجود أيضا في تلك الحقبة ما يسمى اليوم بـ "السلفية العلمية"، والتي كان ينهل أتباعها في ذلك الوقت من الكتب الوهابية التي بدأت تنتشر في الجزائر، ومنها ما هو المستورد من قبل الدولة نفسها، ككتب المشايخ المعروفين من

1 - مايكل ج بيري / الدين في السياسة / جوانب دستورية و أخلاقية/ترجمة عربي ميقاري / الشبكة العربية للأبحاث و النشر /الطبعة الأولى 2014 / بيروت/ ص 99.

2 - وليد محمد سالم: المشاركة السياسية للحركة الإسلامية في النظم السياسية العربية المعاصرة /دار النهضة العربية /بيروت لبنان /الطبعة الأولى 2014/ص 410 .

أمثال: محمد ناصر الدين الألباني، وعبد العزيز بن باز، ومحمد صالح العثيمين، رحمهم الله أجمعين وواصلت السلفية مسيرتها بخطى ثابتة إلى أن جاء اليوم الذي أعلن فيه علي بن حاج وهو أحد المحسوبين عليها خوض تجربة العمل السياسي برفقة مجموعة من العاملين في الحقل الإسلامي، فما كان على بعض رفقاء الدرب وحتى بعض تلاميذه إلا مخالفة رأيه، وإعلان تبرئهم من صنيعه؛ لاعتقادهم ببدعية تأسيس حزب سياسي ودخول الانتخابات من أجل تحكيم الشريعة الإسلامية، رافعين حينها الشعار المشهور: "من السياسة ترك السياسة." وفي ظل "القوة" التي ظهرت بها الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الميدان السياسي آنذاك فضل التيار السلفي مواصلة تحذير الناس من الانخراط في صفوف هذا الحزب أو مؤازرته بأي شكل من الأشكال، كما خصص مشايخه -وعلى رأسهم عبد المالك رمضان إمام مسجد البدر (لا كولون) بحي حيدرة سابقا، والمتواجد منذ سنوات بالمملكة العربية السعودية- العديد من خطبهم ودروسهم للهجوم على قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وباقي الأحزاب الإسلامية التي تأسست في تلك الفترة، ولم يتوانوا في وصفهم بـ "المبتدعة" الذين يحاربون السنة، وينشرون الجهل والضلالة بين المسلمين، الذين يبقى من واجبهم شرعا -حسبما ورد في خطب ودروس هؤلاء المشايخ السلفيين- هجر هؤلاء حتى يتوبوا من "بدعة" الحزبية.

الفرع الأول: تعدد الزعامات

وبالفعل تمكن السلفيون مع بداية التعددية الحزبية في الجزائر - مستغلين سياسة الانفتاح التي مارستها السلطة في تلك الحقبة- من حشد المزيد من الأتباع حولهم بترويجهم لبعض الفتاوى التي تصدر في الخارج عن بعض العلماء، أو عن طلبة العلم من تلامذة هؤلاء العلماء، وبذلك استطاعت "السلفية العلمية" لأول مرة أن تسمع صوتها بقوة؛ بالرغم من أن الجميع وقتها لم يكن لهم حديث سوى عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ، واستعداداتها لتولي شؤون الحكم في البلاد¹.

1- احميدة عياشي: سنوات الشاذلي سيرة حقبة 1978-1992 منشورات دار سقراط / ص 270.

وممن ذاع صيته من شيوخ السلفية في تلك الفترة المدعو عبد المالك رمضان الذي تولى إمامة الناس بمسجد البدر الكائن بأعالي العاصمة الجزائرية، واستطاع في زمن وجيز أن يحشد حوله عددا معتبرا من شباب "الصحوة الإسلامية"، والذين أصبحوا يحجون زرافات ووحدا لسماع دروس وخطب هذا الإمام الشاب الذي يقال إنه نهل في بداية مسيرته العلمية على يد علي بن حاج القيادي السابق في جبهة الإنقاذ المحظورة، والذي تحول مع مرور الوقت إلى ألد خصومه.

وفي ظل تسارع الأحداث، وإقدام السلطات على حل الجبهة الإسلامية للإنقاذ، ودخول البلاد في فتنة عمياء أتت على الأخضر واليابس، وجد عبد المالك رمضان وباقي مشايخ السلفية الذين يتبنون منهج "التربية والتصفية" ضالتهم بمواصلة بذل المزيد من الجهود لبسط نفوذهم على الساحة الدعوية، مستخدمين - كالعادة - ورقة الجبهة الإسلامية للإنقاذ، لكن هذه المرة للتأكيد على سلامة منهجهم وخطأ من ساروا في فلك الحزب المحظور.

وعاشت "السلفية العلمية" أيامها الذهبية إلى أن جاء اليوم الذي قرر فيه عبد المالك رمضان مغادرة الجزائر على خلفية تهديدات بالموت، قيل إنه تلقاها من طرف الجماعات الإرهابية التي كانت تنشط بالعاصمة الجزائرية، ولم يجد رمضان من موطن يستقر به سوى المملكة العربية السعودية، بحكم أن الوهابيين - كما يسمونهم - هم من يتولون دفة الحكم في المملكة¹. غياب عبد المالك رمضان الذي يشكل المرجع الأساسي للتيار السلفي في الجزائر، كان له الأثر الكبير في بروز العديد من الزعامات التي أصبحت تتصارع على قيادة القاطرة السلفية، ومن بين المشايخ الذين سطع نجمهم نذكر: العيد شريقي الأستاذ بالجامعة الإسلامية بالخروبة، وأبا عبد المعز محمد علي فركوس إمام مسجد الهداية بحي القبة القديمة، أو مفتي الديار الجزائرية كما يحلو لأتباعه وصفه بذلك، و"لزهر" سنيقرة الإمام والخطيب بمسجد الصنوبر البحري، الذين التف من حولهم طلبة العلم من الشبان السلفيين، وأصبحوا كثيري التردد عليهم بعد غياب إمام مسجد البدر الذي لم يصبح بعد ذلك "قبلة" السلفيين الذين تشتتوا بين العديد من المساجد.

الفرع الثاني: "الحرب" الجديدة

وبعد أن وجه السلفيون وفي مقدمتهم عبد المالك رمضان سهامهم ضد أنصار ما يسمى بـ "الإسلام السياسي"، وبعد نهاية هذه "الحرب" بأقول نجم الأحزاب الإسلامية، وعلى وجه أخص جبهة الإنقاذ المحظورة، لم يجد أتباع "السلفية العلمية" من شيء يفجرون بواسطته ما بحوزتهم من قدرات "تصنيف الناس"² سوى توجيه سهامهم تجاه بعضهم البعض. فقد أصبح الشغل الشاغل للعديد من أقطاب السلفية في الجزائر حاليا هو إطلاق الأحكام على المناهج التي يتبعها غيرهم من الدعاة والمشايخ، ويات يحذر بعضهم الشباب من إتباع البعض الآخر، وبذلك أصبح "التحذير" من إتباع فلان أو "علان" هو الصفة الأبرز للتيار السلفي في الجزائر.

ويوعز الكثير من المتابعين لشئون الفصائل الإسلامية بروز هذه الظاهرة أيضا في أوساط السلفيين الجزائريين، خاصة طلاب العلم منهم إلى انعكاسات ما يحدث حاليا بين دعاة الوهابية على أرض الحجاز، خاصة بالمدينة المنورة التي تعد المعقل الرئيسي لبعض المشايخ المعروفين بالاشتغال بـ "تصنيف الناس"، أو من يسمون كذلك بدعاة "الجرح والتعديل".

1- أشرف سيد أبو السعود /مشكلة الإلتواء و الولاء: مظاهرها -أسبابها-علاجها / مكتبة الثقافة الدينية /الطبعة الاولى 2004 / القاهرة /ص 228 .
2- مجلة مركز التأصيل للدراسات و البحوث /ظاهرة التكفير / مؤتمر ظاهرة التكفير 1423هـ / فريق عمل المركز / ص 14.

ويشكل الدعاة الشباب، أو الجيل الثاني من رءوس السلفية في الجزائر وقود هذه "الحرب الجديدة"؛ إذ أصبحوا "فريسة" مفضلة لكثير من "عمداء" التيار، ومن بينهم عبد المالك رمضان نفسه، والذي حذر على غرار بقية زعامات هذا التيار من إتباع بعض الدعاة الشباب بدعوى أنهم زاغوا عن منهج السلف، وأصيخوا هم أيضا بداء الحزبية¹.

وبرز جيل جديد من الدعاة والمشايخ السلفيين في الجزائر تولوا شئون العديد من المساجد، وأصبح لديهم الكثير من الأتباع الذين يحضرون دروسهم وخطبهم بشكل منتظم، ومن أبرز الأسماء التي نالت شهرة كبيرة في الأعوام الأخيرة نذكر: عبد الحلیم توميات إمام مسجد "عمر بن الخطاب" بحي الريس حميدو، والعائد حديثا من رحلة لطلب العلم قادته إلى سوريا، ومراد ديباش إمام مسجد "التوبة" بحي حيدرة، ورضا كريمات إمام مسجد "الموحدين" بحي الأبيار، وعز الدين رمضان، ومحمد حاج عيسى الجزائري، ويوسف بن عاطي، ويحيى بدر الدين صاري، وغيرهم من الدعاة السلفيين الشباب.

الفرع الثالث : البحث عن الذات

وفي ظل المعطيات الراهنة المتسمة بتعدد المرجعيات داخل التيار السلفي، والبروز المفاجئ للدعاة الشباب - الذين يبذلون مجهودات جبارة في ميدان الدعوة للفكر السلفي - تبقى "السلفية العلمية" بحسب الكثير من المتتبعين رهينة خلافاتها التي من الصعب جبرها، على اعتبار أن الكل يدعي وصلا بليلى؛ أي أنه على منهاج السلف².

ولا تعد الردود المتبادلة بين مختلف رؤوس سلفية الجزائر في مجالسهم الخاصة، أو في رسائلهم العلمية، بل وعلى شبكة الإنترنت التحدي الوحيد الذي يهدد التيار برمته، بل إن ما يحدث بالمملكة العربية السعودية التي يعتبرها البعض "الراعي الرسمي" للسلفية في شتى البقاع العربية والإسلامية من تطورات؛ بفعل الضغوطات الممارسة عليها من قبل الغرب، سيكون له دون أدنى شك انعكاساته على السلفيين الجزائريين الذين سيجدون أنفسهم في رحلة شاقة لـ "البحث عن الذات".

1- شفيق جراي / إشكالية العلاقة بين المنهج و النص الديني ص 144.

2- مجلة مركز التأصيل للدراسات و البحوث / ظاهرة التكفير / مؤتمر ظاهرة التكفير 1423 هـ / فريق عمل المركز / ص 12 .

وخلاصة القول مما أوردناه أن التيار السلفي في الجزائر يعيش حاليا وضعا هشاً، خاصة على المستوى الداخلي، فليس كما يتصور البعض أنه تيار متماسك بإمكانه فرض نفسه بقوة في الساحة الإسلامية الجزائرية، أما الحديث عن بعض مظاهر قوة هذا التيار كتمكّنه من بسط نفوذه على عدد لا بأس به من مساجد الجزائر، فلا يعد مقياساً على تجذر الأفكار السلفية في نفوس غالبية الشباب الجزائري المتدين¹.

وتنشط على الساحة الدعوية في الجزائر العديد من التيارات الإسلامية المعتدلة، ولعل من أبرزها حركة الإخوان المسلمين التي ما زالت تتمتع بالعديد من الأتباع والمناصرين، فضلاً عن الفرق الصوفية التي عادت بقوة إلى النشاط في السنوات الأخيرة بفضل الدعم القوي الذي تحظى به من قبل السلطات، دون أن ننسى جماعة الدعوة والتبليغ، التي وإن انحصر نشاطها قليلاً في المدة الأخيرة إلا أنها لا زالت تشكل إحدى أهم فصائل الحركة الإسلامية في الجزائر.

1- شفيق جرادي / إشكالية العلاقة بين المنهج و النص الديني / ص 106 .

الفصل الرابع

- عرض و تحليل نتائج الاستبيان -

الفصل الرابع : الفصل التطبيقي

تمهيد:

تمت هذه الدراسة بجامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، تهدف إلى التعرف على ظاهرة الدعوة السلفية في الوسط الطلابي الجامعي و عاقته ببعض المتغيرات المرتبطة بالطالب الجامعي، الجنس العمر، التخصص، التحصيل الأكاديمي و عمل الأب و الأم و مستواهم العلمي ، تكونت عينة الدراسة من 100 طالب و طالبة منهم (83) من الذكور و (17) من الإناث .

مجتمع الدراسة :

تكون مجتمع الدراسة من (100) طالب و طالبة منهم (83) ذكور و (17) إناث موزعين على التخصصات الدراسية التي توفرها جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف (مكان الدراسة) .

العينة :

تم اختيار عينة الدراسة بطريقة عشوائية طبقية بحيث تمثل الطلبة حسب المستويات الدراسية (ليسانس ل.م.د الأطوار الثلاث) و السنة أولى و الثانية ماستر) حيث مثلت العينة (25) لكل طور بالإضافة إلى (25) طور الماستر أولى و ثانية .

أدوات الدراسة :

للتحقق من أهداف الدراسة تم استخدام اداتين لجمع البيانات اللازمة لفحص الفرضيات موضوع التقيص في هذه الدراسة و هما الملاحظة و الاستبيان .
بعد جمع بيانات الدراسة اللازمة تم تحليلها و معالجتها باستعمال الجداول البسيطة (الاحتمالات ، التكرارات ، النسب المئوية) .

* نتائج الدراسة و تحليل الاستبيان :

أولاً: عرض و تحليل و مناقشة أسئلة المحور الأول :البيانات الأولية

1-1- عرض و تحليل نتائج السؤال (01):

السؤال الأول رقم(01):الجنس : ذكر/أنثى

الهدف منه: معرفة توزيع الحالات على الجنسين

الجدول رقم (01) تمثل نتائج السؤال رقم (01)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
%83	83	ذكر
%17	17	أنثى
%100	100	المجموع

التحليل : يبين هذا الجدول (01) توزيع الحالات على الجنسين طلبة ذكور و طالبات إناث من حيث تحليل العينة التمثيلية 100 حالة بنسبة مئوية 100% و تبين أن نسبة الذكور الحالة المدروسة هي 83% من مجموعة الحالات 100 حالة و 17% إناث من نسبة الحالة المدروسة 100% .

1-2- عرض وتحليل نتائج السؤال (02):

السؤال رقم (02): السن / يتراوح من 18 سنة إلى 23 سنة .

الهدف منه: معرفة علاقة مستوى الدراسة و السن .

الجدول رقم (02) تمثل نتائج السؤال رقم (02)

الإحتمالات	التكرارات	النسبة المئوية %
من 18-19	25	25%
20-19	25	25%
21-20	25	25%
22-21	25	25%
المجموع	100	100%

التحليل : يبين الجدول (02) أن اختيار العينة وفق متغير السن و مستوى الدراسة حيث تم توزيع الاحتمالات على 25 حالة لكل مستوى دراسي من حيث النظام الجامعي ل.م.د حيث كانت النسبة التمثيلية بنسبة السن 18 إلى 19 سنة 25% للمستوى أولى ل.م.د و 25% للمستوى الثانية ل.م.د و مستوى ثالثة ل.م.د 25% و أولى ماستر و الثانية ماستر بنسبة 25% من الحالة 100%.

1-3- عرض وتحليل نتائج السؤال (03):

السؤال رقم (03): حول مستويات الدراسة في نظام LMD + ماستر

الهدف منه: توزيع العتبة على سنوات الدراسة .

الجدول رقم (3) تمثل نتائج السؤال رقم (3)

الإحتمالات	التكرارات	النسبة المئوية %
أولى LMD	25	25%
ثانية LMD	25	25%
ثالثة LMD	25	25%
ماستر 2+1	25	25%
المجموع	100	100%

التحليل : يمثل توزيع العتبة على سنوات الدراسة من أولى ل.م.د إلى أولى و ثانية ماستر بنية تمثيلية لـ 25 حالة لكل مستوى بنسبة 25% لـ 100% .

1-4- عرض وتحليل نتائج السؤال (04):

السؤال رقم(04): المستوى المعيشي للعائلة .

الهدف منه: تأثير المستوى الاجتماعي على السلوك الديني و توجيهه

الجدول رقم (04) تمثل نتائج السؤال رقم (04)

الإحتمالات	التكرارات	النسبة المئوية %
فقير	81	81%
متوسط	15	15%
غني	04	04%
المجموع	100	100%

التحليل : من خلال الجدول (04) يبين لنا أن الطلبة (ة) داخل الوسط الجامعي يختلفون ، حيث المستوى الاجتماعي بنسب متفاوتة حيث أن 81 حالة من 100 حالة بنسبة مئوية 81% يقطنون بأحياء فقيرة كمنطقة بني حواء و بريرة ، وتلعصبة و أولاد بن عبد القادر . في حين نسبة الطلبة من المستوى المعيشي المتوسط فهو 15% أما المستوى المعيشي للطلاب (ة) للفئات الغنية يمثل نسبة قليلة تتراوح بين 04% من نسبة العينة المدروسة 100% .

1- 5 - عرض وتحليل نتائج السؤال (05):

السؤال رقم(05): المستوى التعليمي للوالدين

الهدف منه: معرفة المستوى التعليمي للأب

الجدول رقم (5) تمثل نتائج السؤال رقم (05)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
35%	35	أمي
8%	08	زوايا
20%	20	إبتدائي
11%	11	متوسط
17%	17	ثانوي
9%	09	جامعي
100%	100	المجموع

التحليل : يبين الجدول رقم (05) المستوى التعليمي للوالدين و تأثيره على جانب التدين لدى الطلبة داخل الوسط الجامعي حيث تبين النتائج أن نسبة الأمية لدى آباء العينة المدروسة بلغت 35 حالة بنسبة 35% في حين نسبة المستوى الجامعي للأب بلغت 9% مما يبين أن المستوى التعليمي للأب يلعب دوراً في توجيه تطلعات الطالب الدينية . كما تمثل نسبة تعلم الآباء بالزوايا 8% و كانت هذه الحالات حسب المناطق الفقيرة و الاحياء الريفية المنعزلة .

1-6 - عرض وتحليل نتائج السؤال (06):

السؤال رقم (06): معرفة المستوى التعليمي للوالدين

الهدف منه: معرفة المستوى التعليمي للأم

الجدول رقم (6) تمثل نتائج السؤال رقم (06)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
60%	60	أمي
3%	03	زوايا
17%	17	إبتدائي
11%	11	متوسط
3%	03	ثانوي
6%	06	جامعي
100%	100	المجموع

التحليل: يفسر الجدول رقم (06) مستوى التعليم لأمهات الطلبة (ة) حيث تبين النتائج أن نسبة الأمية لدى الأمهات بلغت بنسبة مرتفعة 60% من مجموع الحالات 100% في حين نسبة المستوى الجامعي للأمهات بلغت 6% أما نسبة تعلم الأمهات بالزوايا بلغت 3% فقط مما تبين أن غياب المستوى التعليمي لدى أمهات الفئة يؤثر على توجهات الطلبة الدينية و المذهبية .

1-7- عرض وتحليل نتائج السؤال (07):

السؤال رقم (07): مهنة للوالدين

الهدف منه: معرفة نوع مهنة للأب

الجدول رقم (07) تمثل نتائج السؤال رقم (07)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
26%	26	موظف
05%	05	تاجر
69%	69	لا يعمل
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من خلال الجدول رقم (07) أن الحالات المهنية لآباء الطلبة (ة) تراوحت بين 69% لا يعملون و هم في حالة بطالة و هي نسبة تؤثر على توفير الظروف الجيدة للدراسة للطالب الجامعي خاصة وأن الطالب (ة) يحتاج إلى دعم مادي لكي يرى بأنه كبقية أقرانه و عليه فإن النسبة لمهنة الآباء كانت موظف بنسبة 26% و بالتالي نعلم أن الموظف الجزائري الشهري لا يسمح بتوفير كل الظروف المادية لحالات الطلبة داخل الوسط الجامعي مما يؤثر ذلك على التوجه الفكري و العقائدي للطالب (ة). في حين أن نسبة 65% مهنة آباء الطلبة محل البحث كانت تاجر .

1- 8- عرض وتحليل نتائج السؤال (08)

السؤال رقم (08): مهنة للوالدين

الهدف منه: معرفة نوع مهنة الأم

الجدول رقم (08) تمثل نتائج السؤال رقم (08)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
09%	09	موظفة
91%	91	لا تعمل
100%	100	المجموع

التحليل: نستنتج من خلال الجدول رقم (08) و المتعلق بمهنة الأم لدى عتبة الطلبة الجامعي محل البحث يبين أن نسبة الأمية بلغت 91% و هي نسبة تبين حالات الظروف المعيشية و نوعية الأفكار و المعتقدات السائدة التي بينت أن بعض المناطق التي ينحدر منها الطلبة محل الدراسة لا تؤمن بعمل المرأة و بالتالي مكان المرأة في البيت و هذه كانت اجابات الطلبة(ة) و يرون ذلك من الجانب الديني ، في حين بلغت نسبة 9% موظفة و كانت هذه الحالات التسع متعلقة بوظيفة المرأة كمعلمة أو مربية حسب تغير طلبة العينة المدروسة. حيث يرون أن عمل المرأة خارج إطار معلمة أو مربية نشيء أو طيبية "حرام".

ثانياً: عرض وتحليل و مناقشة نتائج المحور الثاني : البيانات المتعلقة بالدراسة

2-1- عرض وتحليل نتائج السؤال (01):

السؤال رقم(01): التعليم قبل المدرسة ؟

الهدف منه : معرفة تأثير التكوين أو التعليم قبل الإلتحاق بالمدرسة .

الجدول رقم (01) تمثل نتائج السؤال رقم (01).

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
24%	24	دور الحضانة
66%	66	المسجد
10%	10	زوايا
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (01) الخاص بالبيانات المتعلقة بالدراسة للطالب(ة) الجامعي تأثير التكوين أو التعليم قبل المدرسة على توجهات الطالب(ة) العقائدية و فهمه للدين و السلوك الديني حيث يبين الجدول أن نسبة 66% من مجموع الحالات 100 حالة درسوا بالمسجد الخاص بالحي الذي يقطنون به و بالتالي لم تكن نسبة دور الحضانة إلا 24% أما إرتياء الزوايا بلغ 10%. مما يفسر أن المناطق النائية الريفية التي ذكرت في الدراسة لا زالت تعتمد على المساجد لتعلم أبناءها اللغة و القرآن و بعض السلوكات الدينية في إطار الشيخ و المرید.

2-2- عرض وتحليل نتائج السؤال (02):

تحليل :

السؤال: التعليم الابتدائي : مكان المدرسة و اسمها :مدارس : أم الدروع-تبركانين-سنجاس-الصبحة-نوري-الكريمية-تلعصة-أبو الحسن-مازونة-واد يزان-واد السلي .

السؤال : التعليم المتوسط : مكان المدرسة و اسمها :أم الدروع-تبركانين-سنجاس-الصبحة-نوري-الكريمية-تلعصة-أبو الحسن-الزبوجة-واد السلي .

السؤال : التعليم الثانوي : مكان المدرسة و اسمها :أولاد بن عبد القادر-بوقادير-واد السلي-واد الفضة-الكريمية-مازونة-العطاف-الزبوجة .

2-3- عرض وتحليل نتائج السؤال (03):

السؤال رقم(03): الشعبة المتعلقة بالدراسة .

الهدف منه : الشعبة الدراسية أم المؤشر لثقافة الطالب الجامعي .

الجدول رقم (03) تمثل نتائج السؤال رقم (03).

الإحتمالات	التكرارات	النسبة المئوية %
أدبي	74	74%
علمي	21	21%
رياضي	05	05%
المجموع	100	100%

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (03) علاقة الشعبة الدراسية قبل الجامعة للطالب (ة) و ميولاته الفكرية و العلمية قبل الالتحاق بالجامعة، فكانت النتائج بنسبة 74% أدبي و نسبة 05% فقط رياضي . في حين بلغت شعبة العلوم نسبة 21% مما يبين الميل الفكري و الادبي المرتبط بالأسرة و البيئة الاجتماعية و ما قبل المدرسة ،مما يجعل هذه الفئات من الطلبة(ة) تتجه إلى مطالعة الأفكار الأدبية و المعتقدات الدينية .

2-4- عرض وتحليل نتائج السؤال (04):

السؤال رقم(04): اختيار الشعبة ؟

الهدف منه : تأثير الإختيار أو التوجيه على اهتمام الطالب .

الجدول رقم (04) تمثل نتائج السؤال رقم (04).

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
14%	14	تم بإختيارك
86%	86	تم توجيهك
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول قم (04) خاص بتأثير على التوجيه أو الإختيار على اهتمام الطالب(ة) الجامعي من حيث تم اختياره للتخصص الذي يدرسه في الجامعة كانت النتائج بنسبة 86% توجيهه من قبل الجامعة في حين كان التخصص الذي يدرسه الآن بالجامعة من اختياره نسبة 14% و يرى الطلبة(ة) أن نظام التوجيه لا يؤخذ بعين الاعتبار لرغبة الطلبة.

2-5- عرض وتحليل نتائج السؤال (05):

السؤال رقم(05): ما هي التخصصات المدروسة للطلبة؟

الهدف منه : معرفة تخصص و اهتمام كل طالب .

الجدول رقم (05) تمثل نتائج السؤال رقم (05).

الإحتمالات	التكرارات	النسبة المئوية %
علوم سياسية	27	27%
تاريخ	13	13%
رياضة بدنية	24	24%
أدب عربي	16	16%
هندسة مدنية	05	05%
بيولوجيا	15	15%
المجموع	100	100%

التحليل : يبين الجدول رقم (05) التخصصات التي يدرس بها الطلبة(ة) الجامعيين محل الدراسة، حيث تبين أن نسبة 27% تدرس علوم سياسية و لم تكن ترغب في ذلك كون أن كلمة سياسة بالنسبة للطلبة محل الدراسة لا تفيد في شيء و عليه يحذون التحويل إلى شعبة فيها فائدة في الدنيا و الآخرة حسبهم دائماً. و هي دراسة الشريعة، في حين كانت نسبة التوجه إلى تخصصات العلوم البيولوجية 15% حيث صرح الطلبة(ة) بأنهم يدرسون في تخصص لا يرغبون فيه و نظراً لضعف معدل البكالوريا تم توجيههم اجبارياً إلى البيولوجيا التي لا يرون

بأن الشهادة المتحصل عليها تمنحهم مستقبل . في حين تخصص الهندسة المدنية كانت النسبة تشير إلى 05% فقط ويرون بأن النظام الكلاسيكي أفضل من نظام ل.م.د على الأقل شهادة مهندس أفضل من شهادة ل.م.د ، كما أنهم يرفضون الدراسة باللغة الفرنسية في تخصص الهندسة و البيولوجيا ، كما أن نسبة الطلبة(ة) الذين يدرسون تخصص الرياضة البدنية بنسبة 24% مفيد على الأقل لصحة الإنسان .

2-6- عرض وتحليل نتائج السؤال (06):

السؤال رقم(06): ما هي التخصصات المدروسة للطلبة؟

الهدف منه : معرفة تخصص و اهتمام كل طالب .

الجدول رقم (06) تمثل نتائج السؤال رقم (06).

الإحتمالات	التكرارات	النسبة المئوية %
علوم شرعية	58	58%
طب	24	24%
هندسة معمارية	18	18%
المجموع	100	100%

التحليل: يبين الجدول رقم (06) أن التخصصات المحبذة لدى الطلبة و الطالبات محل الدراسة كانت نسبة 58% تفضل علوم شرعية و نسبة 24% طب و لكن حسيهم فإن شكل اللغة الفرنسية يصعب من ذلك و في المرتبة الثالثة يجبذن تخصص هندسة معمارية بنسبة 18% و يرون أن العلوم الشرعية تفيد الإنسان في حياته و دينه و آخرته أما التخصص الطب و الهندسة فهو يساعد على ضمان وظيفة و مكانة اجتماعية في المجتمع .

ثالثاً: عرض وتحليل نتائج الأسئلة المتعلقة بالمحور الثالث: المواقف و التصورات الدينية.

3-1- عرض وتحليل نتائج السؤال (01):

السؤال رقم(01): إنقسام المسلمين إلى مذاهب و تيارات متعددة ؟

الهدف منه :البعد الديني للطالب و رؤيته للإنقسام.

الجدول رقم (01) تمثل نتائج السؤال رقم (01)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
03%	03	ضروري
97%	97	غير ضروري
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من خلال الجدول رقم (01) فيما يخص تحليل نتائج المواقف و التصورات الدينية للطالب(ة) ، يبين لنا أن رأي الطالب(ة) الجامعي حول الإنقسام الظاهر على المسلمين في الوقت الراهن إلى مذاهب و تيارات متعددة فكانت بنسبة 97% غير ضرورية ، هذه الانقسامات كما لها حسب رأيهم من آثار سلبية على الدين في حين ترى نسبة 3% من العينة أن هذه الانقسامات ضرورية و حسبهم ضرورية نتيجة تعدد المذاهب الفقهية و اختلاف ناس السنة .

3-2- عرض وتحليل نتائج السؤال (02):

السؤال رقم(02):المذهب الأكمل بالنسبة للطالب الجامعي ؟

الهدف منه :رؤية الطالب للمذاهب و ما يعتنقه من فكر ديني .

الجدول رقم (02) تمثل نتائج السؤال رقم (02):

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
%26	26	المالكي
%74	74	آخر هو السلفي
%100	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم(02) حول سؤال المذهب الذي يراه الطالب (ة)الجامعي الأكمل للمسلمين و للجزائريين ، يبين أن مذهب السلفية بنسبة 74% باعتباره امتداد للسلف الصالح أما نسبة 26% نرى أن المذهب المالكي(مالك بن أنس) هو المذهب الأكمل للمسلمين و الجزائريين على الخصوص .

رابعاً: عرض وتحليل نتائج الأسئلة المتعلقة بالمحور الرابع: ممارسة الشعائر الدينية

4-1- عرض وتحليل نتائج السؤال رقم (01)

السؤال رقم (01): أداء الصلوات الخمس بالمسجد للطالب الجامعي ؟

الهدف منه: الإلتزام بالمسجد و علاقته بسلوك ديني معين .

الجدول رقم (01) تمثل نتائج السؤال رقم (01).

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
%83	83	نعم
%17	17	لا
%100	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول (01) فيما يتعلق إلتزام الطالب (ة) الديني و ارتباطه بالمسجد فكانت النتائج أن %83 تلتزم بأداء الصلوات في المسجد معللين ذلك بقول الرسول (ص) أن الصلاة في المسجد تعادل 27 درجة عن الصلاة في المنزل ، في حين هناك %17 غير ملتزم بالصلاة في المسجد هناك من يعلل ببعده المسجد عن المنزل أو بالجامعة يؤدي صلاة المغرب و العشاء فقط بالمسجد و ذلك لارتباطهم بالدراسة .

4-2- عرض وتحليل نتائج السؤال رقم (02)

السؤال رقم (02): نسبة إرتياد الطالب للمسجد؟

الهدف منه :إلتزام السلوك الديني .

الجدول رقم (02) تمثل نتائج السؤال رقم (02).

الإحتمالات	التكرارات	النسبة المئوية %
يومية	83	%83
موسمية	12	%12
قليلة جدا	05	%05
المجموع	100	%100

التحليل: نستنتج من خلال السؤال (02) أن نسبة ارتياد الطلبة (ة) للمسجد خلال السنة كانت بنسبة %83 يومياً يذهبون لأداء صلواتهم في المسجد أما موسمياً فكانت النسبة %12 و غير منضبطين في الذهاب للمسجد أما %05 ترى أن ليس من الضروري الذهاب إلى المسجد لأداء الصلاة يكفي أداءها في أي مكان .

4-3- عرض وتحليل نتائج السؤال رقم (03)

السؤال رقم (03): الإستماع لدروس و خطب المسجد ؟

الهدف منه :. تأثير الخطاب الديني المسجد على الفكر الديني للطالب .

الجدول رقم (03) تمثل نتائج السؤال رقم (03).

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
05%	05	منعدمة
12%	12	قليلة
05%	05	متوسطة
78%	78	كثيرة
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من خلال السؤال (03) المتعلق بالاستماع لدروس وخطب المسجد قبل طلبة الجامعة كانت النتائج 78% يستمعون للدروس بالمساجد و بنسبة 05% لا يحبذون الاستماع للدروس بالمساجد و كانت نسبة 12% و هي نسبة قليلة تتراد المساجد للاستماع للدروس .

4-4- عرض وتحليل نتائج السؤال رقم(04)

السؤال رقم (04): القيام بصلوات النوافل ؟

الهدف منه :رؤية الطلبة لمعاني و مفاهيم البعد الديني .

الجدول رقم (04) تمثل نتائج السؤال رقم (04).

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
%94	94	نعم
%06	06	لا
%100	100	المجموع

التحليل :نستنتج من خلال السؤال (04) المتعلق بالقيام بصلوات النوافل ، بينت النتائج أن %94 تقوم بالنوافل لمالها علاقة بالسيرة النبوية و السلف الصالح. و هي عبادة أساسية في اتباع الرسول (ص) :أما من يرون بأن النوافل ليست ضرورية بل هي زوائد دينية لمن أراد ذلك كانت بنسبة %06 من الحالة المدروسة .

4-5- عرض وتحليل نتائج السؤال رقم (05)

السؤال رقم (05): هل تؤدي صلواتك في المسجد الخاص بالحي أم بمسجد معين ؟

الهدف منه : معرفة المساجد التي تؤثر في الشباب و الطلبة على الخصوص .

الجدول رقم (05) تمثل نتائج السؤال رقم (05).

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
23%	23	مسجد الحي
77%	77	مسجد معين
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من خلال السؤال (05) حول السؤال المتعلق بأداء الصلوات بمسجد الحي أم مسجد معين ، تبين أن هناك 77% و هي نسبة أكبر من الحالة المدروسة تؤدي الصلوات بمسجد معين و بالأخص المسجد المعروف بإمام معين ، في حين كانت نسبة 23% تؤدي الصلوات بمسجد الحي .

4-6- عرض وتحليل نتائج السؤال رقم(06)

السؤال رقم (06): طبيعة الخطاب المسجدي ؟

الهدف منه : معرفة نوعية الخطاب .

الجدول رقم (06) تمثل نتائج السؤال رقم (06).

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
09%	09	ذات التكوين الفقهي
91%	91	العقائدي
100%	100	المجموع

التحليل: نستنتج من خلال السؤال (06) المتعلق بطبيعة الخطاب الديني المفضل للطلبة الجامعيين بأن الخطاب الديني العقائدي (العقيدة) بنسبة مئوية 91% في حين يرى 09% الخطاب المتعلق بالجانب الفقهي و بالتالي انصبت اهتمامات الطلبة (ة) على ضرورة معرفة الطالب للعقيدة الإسلامية التابعة من حياة السلف الصالح (حسبهم) .

4-7- عرض وتحليل نتائج السؤال رقم (07)

السؤال رقم (07):المواضيع الأكثر تفضيلا لك في الدروس المسجدية ؟

الهدف منه : نوعية الفكر الديني السائد و تأثيره على الطالب .

الجدول رقم (07) تمثل نتائج السؤال رقم (07).

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
09%	09	أخلاقية روحية
03%	03	اجتماعية
52%	52	سيرة الرسول
36%	36	أخرى (سلفية)
100%	100	المجموع

التحليل : تبين نتائج تحليل الجدول رقم (07) المتعلقة بالسؤال المواضيع الأكثر تفضيلا في الدروس المسجدية ، كانت مواضيع الدروس المتعلقة بالسيرة النبوية للرسول(ص) الأكثر اهتماماً بنسبة 52% معللين ذلك بضرورة معرفة الطالب(ة) الدينية من خلال معرفة تاريخ و سيرة السلف الصالح .في حين يرى 03% أن المواضيع الأكثر أهمية هي المواضيع الاجتماعية التي تعالج الحياة اليومية الاجتماعية أما المواضيع المتعلقة بسيرة و علماء السلف الصالح جاءت بنسبة 36% بعد المواضيع الخاصة بسيرة الرسول (ص) و توزعت النسب الأخرى على المواضيع الأخلاقية الروحية بنسبة 09% .

4-8- عرض وتحليل نتائج السؤال رقم (08)

السؤال رقم (08): السؤال في الدين و مسائل تتعلق به ؟

الهدف منه : الإرتباط بالأشخاص لمعرفة المسائل الدينية .

الجدول رقم (08) تمثل نتائج السؤال رقم (08).

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
11%	11	تعتمد على جهدك
58%	58	تستفتي شخص معين
31%	31	إمام المسجد
100%	100	المجموع

التحليل : يبين الجدول رقم (08) المتعلق بارتباط الطلبة (ة) الجامعيين بالمسائل الدينية حيث يبين أن اعتماد الطلبة لفهم المسائل الدينية على شخص معين كمرجعية كانت بنسبة 58% في حين اعتماد الطالب (ة) في فهم الامور الدينية على إمام المساجد كانت النسبة 31% أما اعتماد الطالب (ة) على جهده الخاص لفهم الدين و المسائل المتعلقة به كانت النسبة 11% ، مما يفسر المرجعية الدينية للطلبة (ة) الجامعيين تعود بالدرجة الاولى إلى أشخاص معينين قد يكون هؤلاء حسب إجابة الطلبة إلى تاريخ معين أو يسافر كثيراً إلى السعودية للتزود بالعلم و هو معروف لدى مجموعة من الشباب .

4-9- عرض وتحليل نتائج السؤال رقم (09)

السؤال رقم (09): الشعائر الدينية الدخيلة على الإسلام ؟

الهدف منه : معرفة المقبول و المرفوض منها .

الجدول رقم (09) تمثل نتائج السؤال رقم (09).

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
17%	17	السيد قطب
21%	21	ابن تيمية
19%	19	ابن القيم الجوزية
17%	17	ابن العثيمين
16%	16	ابن الباز
10%	10	آخر
100%	100	المجموع

التحليل : يبين الجدول رقم (09) المتعلق بالكتب الدينية التي تستهوي الطلبة (ة) كمراجع دينية أساسية لفهم الدين و كان ترتيب هذه المراجع و مؤلفيها حسب طلبة العينة حيث كان ابن تيمية 21% كمرجعية دينية سلفية هامة لكافة المسلمين حسب الطلبة (ة) دائماً. و جاء ابن القيم الجوزية تلميذ ابن تيمية في المرتبة الثانية في اهتمامات الطلبة الدينية بنسبة مئوية 19%، و جاء فكر السيد قطب و بالخصوص مفهوم الحاكمية يتساوى مع مع الفكر الديني لابن العثيمين السلفي السعودي وابن الباز بنسبة 16% كمجددي الصحوة حسب الطلبة (ة) في حين كانت نسبة 10% مراجع دينية مختلفة .

4-10- عرض وتحليل نتائج السؤال رقم(10)

السؤال رقم (10): اختيارك أو إقتراح من أشخاص لقراءة كتب معينة في الدين؟

***الهدف منه :معرفة مدى تأثير الآخرين في قراءة الكتب.

الجدول رقم (10) تمثل نتائج السؤال رقم (10).

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
06%	06	من اختيارك
94%	94	أقترح عليك
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم(10) حول السؤال المتعلق بتأثير الأشخاص في توجيه الطلبة(ة) لفكر ايدولوجي ديني معين أو اختيارات الطلبة(ة) الجامعيين لمرجعيتهم الفكرية كانت النسبة المئوية 94% تقوم بقراءة الكتب المقترحة عليها من أشخاص في حين يتم قراءة كتب دينية من اختيار الطلبة(ة) بنسبة 06% في الحالات المدروسة .

4-11- عرض وتحليل نتائج السؤال رقم(11)

السؤال رقم (11): المصدر الذي اقترح عليك قراءة الكتب الدينية؟

الهدف منه :معرفة الجهات و الأشخاص و مستوياتهم في التأثير على المطالعة الدينية للطالب

الجدول رقم (11) تمثل نتائج السؤال رقم (11).

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
08%	08	من أصدقاؤك
71%	71	من المسجد
15%	15	من الوسط الجامعي
06%	06	آخر
100%	100	المجموع

التحليل: نستنتج من الجدول رقم(11) للسؤال المتعلق بالوسط الذي يساهم في توجيه الطالب(ة) لقراءة كتب دينية معينة و درجة التأثير حيث كانت نسبة توجيه الطالب(ة) لنوع الكتب الدينية من المسجد سواء كان إمام المسجد أو جماعة المسجد بـ71% في حين كانت من أصدقاء الحي الذين يقطنون به بنسبة 68% ، أما من الوسط الجامعي كانت بنسبة 15% و أما من أشخاص آخرين كانت النسبة 06% فقط .

خامساً: عرض وتحليل نتائج الأسئلة المتعلقة بالمحور الخامس: البيئة الإجتماعية

5-1- عرض وتحليل نتائج السؤال (01):

السؤال رقم(01): ما هي المنطقة التي تعيش فيها؟

الهدف منه : معرفة نوع السكن.

1- المنطقة الريفية: 60 حالة من 100 حالة مدروسة .

الجدول رقم (01) تمثل نتائج المتعلقة بنوع السكن

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
60%	60	فردى
60% من 100%	60	المجموع

التحليل: نستنتج من الجدول رقم (01) للسؤال المتعلق بالمنطقة التي يعيش بها الطالب(ة) أو البيئة ، بينت النتائج أن 60 حالة من 100 حالة مدروسة تقطن مناطق ريفية .

الجدول رقم (02) تمثل نتائج المتعلقة بنوع العائلة.

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
%04	04	متوسطة
%56	56	كبيرة
%60 من %100	60	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (02) المتعلق بنوع العائلة أن 56% من الحالات 60 المدروسة كانت نوع العائلة الكبيرة العدد مما يؤثر على حرية الطالب(ة) في الاستقلال بحياته الاجتماعية على مستوى أسرته في حين كانت النسبة 04% تعيش في أسرة متوسطة السكن .

الجدول رقم (03) تمثل نتائج المتعلقة بنوع الغرفة.

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
02%	02	غرفة لوحده
58%	58	مع الإخوة
60% من 100%	60	المجموع

التحليل: نستنتج من الجدول رقم (03) للسؤال المتعلق بامتلاك الطالب (ة) لغرفة مستقلة عن الإخوة بالبيت العائلي كانت نسبة 58% لا يمتلكون غرفة مستقلة مما يؤثر ذلك على الطالب (ة) بالتوجه إلى خارج البيت للبحث عن أقران و أصدقاء للترفيه أو تبادل الافكار في حين كانت نسبة 2% فقط من يحوزون على غرفة مستقلة من مجموعة الحالات المدروسة .

2- المنطقة الحضرية (المدينة): 10 حالة من 100 حالة مدروسة.

الجدول رقم (01) تمثل نتائج المتعلقة بنوع السكن

النسبة المئوية %	التكرار	الإحتمالات
%04	04	فردى
%06	06	جماعى
%10 من %100	10	المجموع

التحليل: نستنتج من الجدول رقم (01) للسؤال المتعلق بنوع السكن للطلبة(ة) الجامعيين الذين يقطنون بالمناطق الحضرية و هي 10 حالات من 100 حالة مدروسة ، يبين الجدول أن من الطلبة(ة) الذين يسكنون مساكن جماعية 06% في حين من يمتلكون مساكن فردية كانت النسبة 04% من الحالات العشرة المدروسة .

الجدول رقم (02) تمثل نتائج المتعلقة بنوع العائلة.

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
%03	03	صغيرة
%06	06	متوسطة
%01	01	كبيرة
%10 من %100	10	المجموع

التحليل: نستنتج من الجدول رقم (02) للسؤال المتعلق بنوع عدد أفراد العائلة ، يبين لنا الجدول أن متوسط الحالات كانت بنسبة %06 في حين الأسرة الكبيرة العدد ، وكانت نسبتها %01 فقط، الأسرة الصغيرة العدد كانت النسبة %03.

الجدول رقم (03) تمثل نتائج المتعلقة بنوع الغرفة.

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
%09	09	غرفة لوحده
%01	01	مع الإخوة
%10 من %100	10	المجموع

التحليل: نستنتج من الجدول رقم (03) لنوع العائلة بأن نسبة %09 من الطلبة(ة) من 10 حالات مدروسة يمتلك غرفة لوحده في حين %01 فقط لا يمتلك غرفة مستقلة و هو يعيش مع الإخوة في غرفة واحدة .

3- المنطقة الشبه الحضرية: 30 حالة من 100 حالة مدروسة.

الجدول رقم (01) تمثل نتائج المتعلقة بنوع السكن

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
11%	11	فردى
19%	19	جماعى
30% من 100%	30	المجموع

التحليل: نستنتج من الجدول رقم (01) الخاص بالطلبة(ة) القاطنون بالمناطق الشبه حضرية و التي كانت 30 حالة من 100 حالة مدروسة ، تبين أن نسبة 19% من الطلبة(ة) يعيشون في مساكن جماعية و ليست فردية ،وهنا نقصد بالمساكن الجماعية (العمارات) ، و مالها من تأثير على سلوكات الافراد نتيجة الاختلاف و الاختلاط داخل هذه الأحياء السكنية .

الجدول رقم (02) تمثل نتائج المتعلقة بنوع العائلة.

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
%02	02	صغيرة
%04	04	متوسطة
%24	24	كبيرة
%30 من %100	30	المجموع

التحليل: نستنتج من الجدول رقم (02) للسؤال المتعلق بنوع العائلة ، كانت النتائج %24 عائلة كبيرة العدد مما يؤثر حسب الطلبة(ة) على جوانب عدة تجعل الطالب(ة) داخل الحي يلجأ إلى خارج البيت في حين كانت نسبة %02 أسرة نواة تساعد الطالب(ة) في التمتع بحياة اجتماعية أفضل من غيره ، أما الاسرة المتوسطة العدد كانت نسبتها بالعينة %04 ، وهي متوسطة الفئة للطلبة(ة) الجامعيين محل الدراسة .

الجدول رقم (03) تمثل نتائج المتعلقة بنوع الغرفة.

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
05%	05	غرفة لوحدها
25%	25	مع الإخوة
30% من 100%	30	المجموع

التحليل: نستنتج من الجدول رقم (03) للسؤال المتعلق باستقلالية الطالب (ة) بغرفة داخل البيت الأسري. كانت النتائج 25% من طلبة العينة للمناطق الشبه حضرية (عمارات) يتعايشون في غرفة واحدة مشتركة مع الإخوة. في حين هناك 05% فقط من يمتلكون غرفة مستقلة و بالتالي ظروف المناطق الشبه حضرية و التي تمثل جلها المساكن (على شكل العمارات)، أصبحت وعاء مختلط للمشارب الفكرية و الفقهية و السلوكية .

5-2- عرض وتحليل نتائج السؤال (02):

السؤال رقم(02):هل لديك أصدقاء بالحي أو خارج الحي الذي تسكنه .

الهدف منه : معرفة تأثير الأصدقاء على السلوك الديني للطالب .

الجدول رقم (01) تمثل نتائج السؤال رقم (01):

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
%88	88	بالحي
%12	12	خارج الحي
%100	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (02) للسؤال المتعلق بوجود علاقات صداقة للطلبة(ة) الجامعيين بأحيائهم السكنية أو خارجها ، فكانت النتائج بنسبة %88 من الطلبة(ة) لديهم أصدقاء بأحيائهم في حين كانت نسبة %12 فقط لديهم علاقات صداقة خارج أحيائهم .

5-3- عرض وتحليل نتائج السؤال (03):

السؤال رقم (03): هل يكبرونك سناً .

الهدف منه : تأثير ذلك على الطالب في وسط الحي أو خارج الحي.

الجدول رقم (03) تمثل نتائج السؤال رقم (03):

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
93%	93	نعم
07%	07	لا
100%	100	المجموع

التحليل: نستنتج من الجدول رقم (03) للسؤال المتعلق بسن الأصدقاء الطلبة (الجامعيين بأحيائهم فكانت نسبة 93% أكبر سناً و 07 % فقط لا يكبرونهم سناً على توجيه فكر الطالب) و توجهاته الدينية و العقائدية و بداية تشكل مفهوم الجماعة .

سادساً: عرض و تحليل نتائج المتعلقة بالمحور السادس :الحياة السياسية .

1-6 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (01) .

السؤال رقم (01) :مشاركة الإسلام في الحياة السياسية ؟

الهدف منه :الرؤية الدينية المذهبية للطالب الجامعي حول الحياة السياسية .

الجدول رقم (01) تمثل نتائج السؤال رقم (01)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
17%	17	مقبولة
83%	83	غير مقبولة
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (01) للسؤال المتعلق بالحياة السياسية و مشاركة الإسلام لأجل معرفة الرؤية و الخلفية المذهبية للطالب(ة) ، فكانت النتائج حول مشاركة الإسلام مقبولة أو غير مقبولة في الحياة و الممارسة السياسية كانت نسبة 83% غير مقبولة مبررين ذلك بأن الإسلام لا يتماشى و الديمقراطية الغربية. في حين نسبة 17% من الطلبة(ة) يعتبرونها مقبولة لضرورة حكم الإسلام في جميع مجالات الحياة السياسية و يصلح حسبهم للأفراد والدول .و يجب دعوة الإسلام بكل قوة لفرض نفسه في تسيير أمور الناس حسب الطلبة(ة).

2-6 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (02) .

السؤال رقم (02) : هل هناك علاقة بين الاسلام و الديمقراطية؟

الهدف منه :فهم الطالب لمعنى و مفهوم الديمقراطية السياسية و الإسلام السياسي.

الجدول رقم (02) تمثل نتائج السؤال رقم (02)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
06%	06	نعم
94%	94	لا
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم(02) المتعلق بسؤال حول علاقة الإسلام و الديمقراطية و ذلك لهدف معرفة تطلعات الطلبة(ة) و مرجعيتهم الفكرية و حتى المفاهيم حول الديمقراطية السياسية و الإسلام السياسي ، وكانت النتائج 94% لا توجد علاقة بين الإسلام و الديمقراطية كون أن الإسلام حسبهم هو حكم الله في الأرض و الديمقراطية هو حكم الشعب و بالتالي كانت 06% فقط ترى أنه يمكن أن يكون هناك علاقة بين الإسلام و الديمقراطية .

3-6 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (03) .

السؤال رقم (03) : هل هناك علاقة بين الاسلام و الانتخابات؟

الهدف منه :التكوين السياسي و الديني للطالب اتجاه هذه المفاهيم السياسية .

الجدول رقم (03) تمثل نتائج السؤال رقم (03)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
%03	03	نعم
%97	97	لا
%100	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (03) للسؤال المتعلق هل هناك علاقة دين الإسلام و الانتخابات و الذي نهدف من خلاله لمعرفة التكوين السياسي للطالب (ة) حيث يبين الجدول أن هناك %97 ترى من الطلبة لا وجود لعلاقة بين الإسلام كدين و معتقد و حكم مبايعة و الانتخابات التي يرى بأنها من مناهج الانظمة الحاكمة بالقوانين الوضعية حس رأي الطلبة (ة) و هناك %03 فقط ترى بأن هناك علاقة بين الإسلام و الانتخابات .

4-6 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (04) .

السؤال رقم (04) : كيف ترى علاقة المسلمين بالغرب ؟.

الهدف منه : علاقة التأثير الفكر الديني للطالب اتجاه ذلك.

1- سياسياً:

الجدول رقم (01) تمثل نتائج السؤال رقم (01)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
%02	02	مقبولة
%98	98	مرفوضة
%100	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (01) حول السؤال المتعلق بعلاقة المسلمين بالغرب من الناحية السياسية و اتباع طرق ممارسة السياسة مثل الغرب (دول اوروبا و أمريكا) كانت بنسبة %98 مرفوضة، بحجة أن الدين يمنع اتباع الغرب و بالخصوص السنة النبوية و السلف الصالح، و أن هناك %02 فقط ترى لا مانع من ربط علاقة مع الغرب في الجانب السياسي .

2- اجتماعياً

الجدول رقم (02) تمثل نتائج السؤال رقم (02)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
100%	100	مرفوضة
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (02) للسؤال المتعلق بعلاقة المسلمين مع الغرب اجتماعياً، فكانت النتائج 100% مرفوضة أي كل الحالات المدروسة ترفض إقامة علاقة مع الغرب اجتماعياً من حيث اللباس أو الأكل أو العادات أو التقاليد لاختلاف الديانات و عليه فاتباع الغرب اجتماعياً يفسد المجتمع .

الجدول رقم (03) تمثل نتائج السؤال رقم (03)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
21%	21	مقبولة
79%	79	مرفوضة
		المجموع

التحليل: نستنتج من الجدول رقم (03) حول سؤال علاقة المسلمين بالغرب من الناحية الاقتصادية، كانت النتائج بنسبة 79% مرفوضة لأن اتباع الغرب اقتصادياً (أوروبا و أمريكا) تتبعها تبعية ثقافية و اجتماعية و من كل النواحي حسب الطلبة (ة)، أما نسبة 21% ترى لا ضرر من اتباع الغرب و ربط علاقات اقتصادية لضرورة المصلحة و تفوق الغرب علينا من الجانب الاقتصادي .

4- ثقافياً

الجدول رقم (04) تمثل نتائج السؤال رقم (04)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
04%	04	مقبولة
96%	96	مرفوضة
100%	100	المجموع

التحليل: نستنتج من الجدول رقم (04) حول السؤال المتعلق بعلاقة المسلمين بالغرب من الناحية الثقافية و التبادل الثقافي ، كانت النتائج بنسبة 96% ترفض اقامة علاقة ثقافية مع الغرب رغم أننا حسب الطلبة(ة) لا نستطيع الاستغناء على تكنولوجيا الغرب و التي تستورد مع الثقافة. و هذا مخالف للشريعة و الدين في حين نسبة 04% ترى لا ضرر من اقامة علاقة ثقافية من وجهة تبادل حضاري و ثقافي. بدل الاستسلام للغزو الثقافي .

5- عقائدياً

الجدول رقم (05) تمثل نتائج السؤال رقم (05)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
100%	100	مرفوضة
100%	100	المجموع

التحليل: نستنتج من الجدول رقم (05) حول السؤال المتعلق بعلاقة المسلمين بالغرب من جانب العقائد و الديانات ، كانت النتائج بالأغلبية مرفوضة نسبة 100% من 100 حالة مدروسة ، معللين ذلك بأن ديننا الإسلام يمنعنا من ذلك لقوله تعالى: ("لا توالون الكفار") و بالتالي للغرب دينهم و لنا ديننا .

5-6 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (06) .

السؤال رقم (06) :الولاء للعرب و البراء منهم؟

الهدف منه : مفهوم الولاء و البراء بالنسبة للطالب .

الجدول رقم (06) تمثل نتائج السؤال رقم (06)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
100%	100	مرفوضة
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (06) حول سؤال موالة المسلمين و البراء من الغرب

فكانت النتائج 100% مرفوضة كون موالة المسلمين و البراء من الغرب من الدين .

سابعاً: عرض و تحليل نتائج الأسئلة المتعلقة بالمحور السابع: النمط الإجتماعي

1-7 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (01) .

السؤال رقم (01) : اللباس المفضل لديك؟.

الهدف منه :تأثير الفكر الديني للطالب على ما يلبسه.

الجدول رقم (01) تمثل نتائج السؤال رقم (01)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
02%	02	البدلة
69%	69	العباءة
29%	29	أخرى
100%	100	المجموع

التحليل: نستنتج من الجدول رقم (01) حول سؤال النمط الاجتماعي و تفضيل اللباس كانت النتائج أن نسبة 69% من الطلبة(ة) تفضل العباءة لأنها من سنة الرسول(ص) و السلف الصالح ، وهي لباس المسلم في حين كانت نسبة 29% تفضل لباس آخر و نسبة 02% البدلة الرسمية لأنها لا تختلف عن العباءة إذا كانت تستر العورة .

2-7 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (02) .

السؤال رقم (02) : هل تتابع لباس المودة ؟

الهدف منه : بعد الطالب الديني في ما يجري حوله.

الجدول رقم (02) تمثل نتائج السؤال رقم (02)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
01%	01	نعم
99%	99	لا
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (02) حول السؤال المتعلق باتباع الطالب (ة) الجامعي للمودة أم لا ، فكانت النتائج 99% لا نهتم بلباس المودة على اعتبار أن لباس المسلم هو كل ما يستر عورته و المسلم هو الباطن و ليس الظاهر في حين كانت نسبة 01% فقط تهتم بما تنتجه مصانع الالبسة و اتباع كل ما هو مودة عصرية .

3-7 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (03) .

السؤال رقم (03) : البلد الذي تحبذ أن يصنع لك ملابسك ؟

الهدف منه :ربط العلاقة بين التوجه المذهبي و ممارسة الحياة الإجتماعية.

الجدول رقم (03) تمثل نتائج السؤال رقم (03)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
12%	12	صنع بلدك
87%	87	دول عربية
01%	01	دول أجنبية السعودية
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (03) للسؤال المتعلق باتباع الطالب (ة) اللباس المصنوع في البلد أم بلد آخر ، كانت النتائج من صنع دولة عربية 87% و بالخصوص كانت دولة السعودية لارتباطها بصنع اللباس (العباءة) الإسلامية في حين كانت نسبة 12% من صنع بلدي .

4-7 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (04) .

السؤال رقم (04) : هل تشتري لباسك لوحدهك ؟

الهدف منه : تأثير الآخر على ما يلبسه الطالب .

الجدول رقم (04) تمثل نتائج السؤال رقم (04)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
%07	07	لوحدهك
%93	93	مع أصدقائك
%100	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (04) حول السؤال المتعلق باقتناء و شراء اللباس يكون بمفرده أم مع الأصدقاء ، فكانت النتائج %93 مع الأصدقاء مما يفسر التقليد في اتباع لباس معين مرتبط بمعتقد ديني و نسبة %07 يتم شراء اللباس بمفرده _ الطالب (ة) ، لأن يرى أن اللباس ذوق خاص بالفرد دون الغير .

5-7 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (05) .

السؤال رقم (05) : ماهي المشروبات المفضلة لديك ؟

الهدف منه :تحديد مفهوم الولاء و البراء من السلع المعروضة .

الجدول رقم (05) تمثل نتائج السؤال رقم (05)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
01%	01	كوكاكولا
87%	87	حمود بوعلام
12%	12	آخر هي العصير و المياه
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (05) حول السؤال المتعلق بالمشروبات المفضلة للطالب(ة) لتحديد الخليقة في اقتناء السلع المعروضة ، فكانت النتائج 87% مشروب بلدي و بالتحديد مشروب "حمود بوعلام" و 01% فقط يرى أنه لا مانع من شرب "كوكاكولا" كونها ليست مشروبات كحولية حسبه .

6-7 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (06) .

السؤال رقم (06) : الإحتفال بالعام الجديد (السنة الميلادية)؟

الهدف منه :لها بعد ديني عقائدي عند السلفية مفهوم الولاء و البراء .

الجدول رقم (06) تمثل نتائج السؤال رقم (06)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
100%	100	لا
100	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (06) حول السؤال المتعلق بالاحتفال بالعام الجديد (السنة الميلادية) و الهدف منها معرفة البعد الديني و العقائدي لمفهوم الولاء و البراء و كانت النتائج بنسبة 100% :لا نحتفل بالسنة الجديدة لأن حسبهم "عيد الكفار" و هي مخالفة للشريعة و الدين الإسلامي و هي اتباع الكفار .

7-7 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (07) .

السؤال رقم (07) : الإحتفال بالسنة الهجرية "أول محرم" ؟

الهدف منه :تحديد التيار أو المذهب الديني للطلاب الجامعي .

الجدول رقم (07) تمثل نتائج السؤال رقم (07)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
%63	63	نعم
%37	37	لا
%100	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (07) حول السؤال المتعلق بالاحتفال بالسنة الهجرية "أول محرم" لمعرفة الاختلاف المذهبي و الايديولوجي لتدين الطالب(ة) و كانت النتائج أن نسبة %63 ترى لا مانع الاحتفال بأول محرم و هو التاريخ الإسلامي الذي يجب على المسلمين اتباعه مثل السعودية ، و نسبة %37 ترى لا يجب الاحتفال به .

7-8 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (08) .

السؤال رقم (08) : الإحتفال بالسنة الأمازيغية ؟

الهدف منه :بعد ديني مرتبط بما قبل الإسلام .

الجدول رقم (08) تمثل نتائج السؤال رقم (08)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
100%	100	لا
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (08) حول السؤال المتعلق بالاحتفال بالسنة الأمازيغية و هي تاريخ البربر القدماء قبل الفتوحات الإسلامية ، وكانت نسبة 100% ترفض الاحتفال بدليل أن التاريخ يعود لما قبل الإسلام، و هذا مخالف لسننتنا و سيرة السلف الصالح .

7-9 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (09) .

السؤال رقم (09) : هل تحتفلون بالمولد النبوي الشريف ؟

الهدف منه :

الجدول رقم (09) تمثل نتائج السؤال رقم (09)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
100%	100	نعم
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (09) للسؤال المتعلق بالاحتفال بالمولد النبوي الشريف ، كانت النتائج بنسبة 100% كون أن أهل "السنة والسلفية" و"الفرقة الناجية" يتبعون الرسول(ص) و يفرحون بمولده و يجعلونه عيدهم . و لكن ليس بالمفرقات و الأغاني و لكن بالتذكر و تحقيق سنة الرسول .

7-10 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (10) .

السؤال رقم (10) : هل تحتفلون بعاشوراء ؟

الهدف منه :

الجدول رقم (10) تمثل نتائج السؤال رقم (10)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
51%	51	نعم
49%	49	لا
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (10) حول السؤال المتعلق بالاحتفال بعاشوراء و هي في الأصل يحتفل بها اليهود كونها تؤرخ لنجاتهم من فرعون، و لكن كانت النتائج غير متباعدة حيث يرى 51% لا مانع للاحتفال بها و لكن صياماً و ليس أكل و شرب و 49 % ترى هي ليست عيداً للمسلمين .

7-11 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (11) .

السؤال رقم (11) : معرفة الشباب و الطلبة لأمر الدين ؟

الهدف منه :معرفة هل هناك صحوة دينية ملحوظة من قبل الطلبة .

الجدول رقم (11) تمثل نتائج السؤال رقم (11)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
83%	83	يعرفون أقل
17%	17	لا يعرفون
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (11) حول السؤال المتعلق بمعرفة شباب و طلبة(ة) اليوم لديهم و كانت النتائج 83% من الطلبة الجامعيين يرون أن شباب اليوم يعرفون القليل عن دينهم و 17% لا يعرفون شيئاً عن دينهم أي أن معرفة الدين ليست الأمور الشكلية و لكن كيفية التغير و تطبيق شريعة الله في الأرض .

7-12 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (12) .

السؤال رقم (12) : تطبيق الدين بالنسبة للطلبة و الأجيال الآن ؟

الهدف منه :مدى تأثير الأفكار الدينية و السلوك الديني الممارس.

الجدول رقم (12) تمثل نتائج السؤال رقم (12)

الإحتمالات	التكرارات	النسبة المئوية %
يطبقون أقل	15	%15
لا يطبقون	85	%85
المجموع	100	%100

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (08) حول السؤال المتعلق بتطبيق الطلبة للدين كممارسة اجتماعية ، فكانت النتائج أن نسبة تطبيق الشباب و الطلبة (ة) للدين و اتباع سنة الرسول(ص) هي %85 لا يطبقون و نسبة %15 يطبقون أقل، لأن معرفتهم لدينهم و عقيدتهم قليلة جداً.

7-13 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (13) .

السؤال رقم (13) : مصادر معلومات الطالب الدينية ؟

الهدف منه :تعدد المصادر جعل التنوع في الأفكار و التيارات الدينية .

الجدول رقم (13) تمثل نتائج السؤال رقم (13)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
01%	10	الكتب
18%	18	القرآن و الأصدقاء
63%	63	أئمة المسجد
04%	04	أقراص مضغوطة سمعية بصرية
05%	05	أنترنت
100	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (13) حول السؤال المتعلق بمصادر معلومات الطالب (ة) الدينية فكانت النتائج دور أئمة المسجد بنسبة 63% في حين كانت و سائل الانترنت و الأقراص المضغوطة بنسب 05% و 4% أما الكتب فكانت بنسبة 10% .

7-14 عرض و تحليل نتائج السؤال رقم (14) .

السؤال رقم (14) : السلطة التي يراها الطالب مؤثرة في الممارسة الدينية ؟

الهدف منه :درجة الولاء لهذه السلطة من قبل الطالب .

الجدول رقم (14) تمثل نتائج السؤال رقم (14)

النسبة المئوية %	التكرارات	الإحتمالات
3%	03	الفقهاء
81%	81	الدعاة
1%	01	أعضاء الأحزاب الدينية
15%	15	أئمة المساجد
100%	100	المجموع

التحليل : نستنتج من الجدول رقم (14) حول السؤال المتعلق بالهيئة أو السلطة التي يراها الطالب (ة) تلعب دوراً في التأثير على الممارسة الدينية ، فكانت النتائج الدعاة بنسبة 81% و هو تأثير مباشر و نسبة 3% دور الفقهاء ، في حين كانت النسبة الضئيلة 1% لإعفاء الأحزاب الدينية و ذلك لأن الدين يتعارض مع الأحزاب .

-الاستنتاج العام -

سمحت الدراسة إلى معرفة تأثير الواقع الاجتماعي و البيئة الاجتماعية على بناء تصورات و مواقف دينية معينة تتبلور هذه المواقف و التصورات في السلوك الديني لدى طلبة الجامعة حيث أظهرت الدراسة أن التكوين المعرفي الديني الذي يسبق مرحلة الجامعة سواء داخل الأسرة أو البيئة الاجتماعية بمؤسساتها (المسجد، المدرسة القرآنية،... إلخ) يحدد مستقبل التوجه الديني لدى الطالب المذهبي .

كما سمحت الدراسة أيضاً إلى تحقيق نتيجة أن الالتزام الديني في ممارسة الشعائر الدينية و اختلاف تصوراتها و مفاهيمها عند الطلبة الجامعيين أدى بدوره إلى ظهور التشدد المذهبي الديني فالالتزام الديني لدى الطلبة الجامعيين في مستوى علاقاتهم الاجتماعية و الاحتكاك التفكير الديني داخل فضاءات الجامعة هو تحقيق نتيجة للإشكالية المحورية، كما تكشف النتائج عن وجود تأثير لظاهرة التوجه أو الالتزام الديني لدى الطلبة في مستوى ممارستهم الاجتماعية جاءت هذه النتيجة منسجمة مع توقعات إذ أن ممارسة الشعائر الدينية بتصورات مذهبية يساعد على تشكل الجماعات الدينية ذات الايديولوجية الفكرية و تزداد دائرتها مع توفر ظروف الاحتكاك داخل الفضاء الجامعي .

كما تشير نتائج الدراسة أن الظروف الاجتماعية السيئة تؤدي إلى ظهور توجهات دينية مذهبية متشددة كتعويض عن تلك الظروف التي يراها الطلبة مجال الدراسة أنها قدرية و يجب البحث عن السعادة في الآخرة و كمفهوم فالحياة الاجتماعية الدنيوية ليست خاصة بالمسلم و إنما هي خاصة بالكافر و المؤمن حياته السعيدة في الآخرة ، و هذه تعويض عن الظروف الاجتماعية التي يعيشها الطالب .

أما فيما يخص المشاركة السياسية للتيارات الاسلامية فاختلقت المواقف حيث يرى أغلب الطلبة المعنيين بالدراسة أن مشاركة الإسلام في العمل السياسي مرفوض ...
أما فيما يخص تأثير المعتقدات الدينية الايديولوجية المذهبية على ممارسة الطالب الجامعي لحياته الاجتماعية فهي ذات دلالة من حيث تغير الطالب من حيث الشكل قبل تبين الأفكار

الدينية المذهبية ثم بعد تبين المواقف و التصورات و الأفكار المذهبية حيث نرى من التصريح التالي :

كان طالباً مجتهداً يفضل أحذية "نايك" و ارتداء التشارت و الجينز و مهوساً بملاهي بعض المدن الساخبة ليلاً تحول في أقل من سنتين إلى شاب يعشق القميص و المداومة على السواك و الانضباط في حضور الحلقات التي تقام في بعض المساجد بعينها، يعتبر دراسة العلوم الشرعية كأفضل العلوم و بالخصوص في المعاهد السعودية .

هذا الانقلاب في شخصية الطالب تنطبع على تناقضات الواقع الاجتماعي في الجزائر . و تقاطع بين ما هو مقدس مع ما هو مدنس ، فتواجد أدعية الفكر السلفي في المساجد و حضور العامل الديني بقوة في عادات و تقاليد الناس حتى إعطاء مكانة تقديس اللغة العربية من قبل خطباء المساجد السلفية على شكل ملتقيات و حلقات دروس و محاضرات حتى عن طريق جمعيات ثقافية دينية تهدف لتجديد الطلبة و الشباب للتكوين و الدراسة في بعض جامعات الخليج كالسعودية و اليمن أو حتى بيوت خاصة يتم تأجيرها . إن انتشار الفكر السلفي بالجامعات الجزائرية بشكل ملفت للانتباه يطرح مخاوف جدية بانتشار الخلايا الحريصة على نشر الفكر السلفي الجهادي في أوساط الطبقة المثقفة أو النخبة العلمية حتى تؤدي هذه الأخيرة دورها داخل المجتمع و تدعو هي الأخرى إلى نشر الفكر السلفي في أوساط الفئات الاجتماعية و من دواعي انتشار الدعوة السلفية في الوسط الجامعي سياسة الإقصاء و التهميش في الواقع الاجتماعي كما أنه لازالت هناك بؤر و مساحات و فضاءات مهمشة في المجتمع فهي بمثابة أرضية خصبة لانتشار الفكر السلفي الجهادي على شكل انتقام للوضع الاجتماعي المذكور ، مما جعل أنصار و أتباع هذا الفكر من الطلبة فرض أنفسهم عبر وسائل الاحتكاك داخل الجامعة و وسائل التواصل الاجتماعي المختلفة (كالفيس بوك و التويتر إلخ) . لترويج الأفكار السلفية و في ظل غياب رقابة الدولة أو نقول تخليها تماماً عن عدة فضاءات كالجامعة و بعض المناطق و الأحياء الفوضوية و المعزولة. كما أن المؤسسة الرسمية الدينية مهمشة للغاية و حتى التحكم في الاطارات الدينية صعب مع العلم أن الخطاب الديني قادر على لعب

دور كبير للتصدي للأفكار السلفية المتطرفة كما أن إمام المسجد يجب عليه لعب دور رقابي في ما يدور بالمسجد و إبلاغ عن ذلك إن كان هناك اختلاف . في الأخير نقول أن الانتشار السلفي داخل الوسط الجامعي ليس وليد البيئة الجامعية و لكن هو عملية التقاء الأفكار الوافدة مع قدوم الطلبة للجامعة و يزداد مع ذلك انتشارها بتوفر ظروف التقاء الطلبة في فضاءات متعددة تسمح بانتقال هذه الأفكار ، و التي بدورها تتحول إلى ممارسة اجتماعية داخل المجتمع .

التوصيات :

- في ضوء الإطار النظري و الامبريقي لهذه الدراسة و نتائجها و تحليلها نقترح مايلي:
- وقاية الدولة للدين يخلق مؤسسات دينية رسمية و هيئات رقابة و متابعة .
 - تحديث المرجعية الدينية للمجتمع الجزائري و توعية النخبة بما فيها طلبة الجامعة بضرورة فهم الدين من مصادر علمية بالدرجة الأولى .
 - الاهتمام بالمقروئية لدى الطلبة في الجامعة في الجوانب الدينية .
 - فتح مجال الدراسات العلمية المتخصصة في الظواهر الدينية و البعد عن الطابوهات .
 - اتخاذ الوسيلة الكفيلة بدعم مناهج التربية الدينية المعتدلة في مراحل التعليم و تطويرها باستمرار لتناسب مع تطور الحياة و تطور المجتمع .
- إن العديد من التساؤلات حول أسباب نشوء ظاهرة السلفية و توسعها و القبول بوجودها لدى البعض في الوسط الجامعي (طلبة) .

على الرغم من الممارسات التي اتسمت بالعنف و عن كون هذه الممارسات تستند إلى المفاهيم و الأدلة الدينية ، أن بروز هذه الظاهرة و العوامل التي أدت إلى توسعها و تأثير التطورات و التحولات الاجتماعية في نشؤها و تفاعلها، جعل الأبحاث و الدراسات التي تمارس نهجا نقديا ذاتيا عند قراءة الظاهرة فمعظم ما كتب و يكتب يرمي المسببات لجهات أجنبية ذات مصالح في بروز الظاهرة ، أو لحالة رفض اجتماعي لواقع معين و مع صحة بعض هذه الأسباب منفردة أو مجتمعة إلا أنها لا تكفي ، فالعوامل البيئية الاقتصادية و السياسية

و الاجتماعية كلها أثبتت عدم دقتها في كونها المحرك الأساسي في توجه الطلبة إلى هذه التيارات السلفية المتعددة المنهج و التصور الديني للانخراط و المشاركة في أعمالها التي تؤدي في معظم الحالات إلى فقدانهم الحياة عبر العمليات الانتحارية أو القتال المسلح . إن جوهر الظاهرة السلفية هو التطرف و الدعوة إليه في إطار بيئة فكرية و ثقافية التي يتربى ضمنها الطلبة أو يتأثرون بها و هي الحاضن الرئيسي لتوجهات العنف و التشدد و التطرف بمختلف أشكاله و ما لم يتم العمل على تنقية هذه البيئات الحاضنة بالقيام بدراسات موسعة عميقة ، فإن مشاريع مكافحة الارهاب ستظل بعيدة عن تحقيق أهدافها و ستعاود هذه الظاهرة إعادة إنتاج نفسها بصورة متجددة و أكثر حدية و تطرفا و ما يؤكد ذلك هو أن المجتمعات العربية مرت بموجات عديدة من أنماط الحركات الجهادية المتطرفة و بأجيال متعددة منذ سبعينات القرن الماضي .

عادة ما تطرح العديد من التبريرات لعدم نقد المسببات الفكرية محالة التطرف باعتبار أن ذلك يمس أسس الفكر الإسلامي و المناهج التي تستند إليها هذه الجماعات و هو ابتعاد عن نقد الذات أو احداث مراجعة جادة في التراث الديني و تفسيراته المتشددة و التي تشكل المادة الأساسية التي يستخدمها منظرها هذه الجماعات لإقناع أتباعهم و استقطاب أنصارهم .

—الخاتمة—

إن الحديث عن الدعوة السلفية في الجزائر بمعناه المعاصر فهو يختلف جذريا عن توجهات الدعوة السلفية الاصلاحية في زمن ابن باديس ، حتى و لو كان هناك تطابق في المفاهيم و ذلك من حيث فهم الين و ممارسة الشعائر الدينية اجتماعيا و اقتصاديا و سياسيا . إن نشؤ و تطور ظاهرة الايديولوجية الدعوية للسلفية هو اتجاه ديني واحد من خارج و هم المجتمع الجزائري ، حيث بدأ في الظهور مع مطلع الثمانينات و انتشر برؤية جديدة و منهج تابع لتكوين و تدريب على ممارسة الدين في جميع مجالات الحياة الاجتماعية برؤية سلفية قادمة من الحجاز و بالضبط من العربية السعودية و ذلك بعد انفتاح الجزائر و انتشار عن طريق طلبة العلم الذين اتخذوا من الحجاز مرجعية دينية منهجا و تفكيراً و ممارسة لطلب العلم الشرعي و بالخصوص للذين درسوا في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة التي كانت مرجعية للتيار الدعوي السلفي ، و تزامن ذلك مع تطور اتجاه جديد داخل الحركات الإسلامية . التمييز الديني المذهبي للسلفية في الجوانب الشكلية تتمثل في اللباس المشرقي و الأفغاني و هو تميز اجتماعي عقائدي كتفريق دين المسلم و الكافر ، رغم أن اللباس عند علماء الاجتماع ليس فقط أداة لستر الجسم و لكنه حمولة ثقافية كاملة و هوية لشخصية معينة يتحقق فيها مضمون المرجعية العقائدية للأفراد و الجماعات و لهذا التجربة الإنسانية تبدع أشكالاً من اللباس بحسب تنوع البيئات و تنوع المناخات و درجة التطور الحضاري لمجتمع من المجتمعات .

إن الظاهرة السلفية كغيرها من الظواهر الوافدة جلبت معها أنماطاً من اللباس لم تكن معروفة في الجزائر و بحسب انتماء الشخص و تنوع لباسه مثلا اذا كان سلفية جهادية فلباسه يشبه اللباس الأفغاني ، والذي يراه السلفيون الجهاديون ملهم لرموزهم و نصرهم لأنهم مروا بالمدرسة الجهادية الافغانية و اذا كان ينتمي إلى السلفية العلمية فلباسه يشبه اللباس السعودي .

فاللباس سماه لا شعوري في الأطروحة الثقافية الواحدة مع الرافد المشرقي أو الأفغاني و هو انعكاس ظاهري لتلك الحمولة و كأن السلفي لا يكتمل انتماءه إلا عندما يخلع شخصيته

و هويته الثقافية و يتدثر باللباس المشرقي حتى يحدث الانسجام و التكامل رغم أن اتباع الدعوة السلفية يحصرون اللباس في القضايا الجزئية في الدين (التميز عن الكفار) حيث يصفون لباسهم بلباس أهل السنة و هم أتباع الرسول و من غيرهم فهم خوارج عن السنة حسب تعبيرهم و يحاولون اقناع الآخر بأطروحاتهم حول مفهوم و معنى اللباس . و لو تدققنا في اللباس التقليدي الجزائري فإننا نجد أنه يحقق ما يعتبره السلفيون سنة ، فالسروال الجزائري يأخذ مسميات عديدة على حساب المنطقة "سروال البوتكة، بودليوة، بوقفة، الحوكي . إلخ ، هو فضفاض لا يصف العورة و قصير يعلو الكعيبين فالموضه الدينية لا تعتبر سنة و هو خارج نطاق الوعي بالنسبة للطالب المقلد .

يقول طالب الذي يوحى مظهره بكونه مطبق حرفي للمنهج السلفي من لحية و سروال قصير و قميص حتى أنه يستاك بسواكه دون انقطاع أن السلفية ليست طائفة مبتورة من جسد الأمة بل إنها منهج حياة يجب الالتزام به كأمر الزامي و ليس اختيار مع علامات الشدة على وجهه دلالة على أمر قطعي لا يقبل النقاش .

كما ترى أن نظام الدولة يجب أن يكون قائم على الدستور الإسلامي بكل أشكاله الشرعية و السياسية و يحرمون تشريع القوانين و يعتبرون ذلك أمراً موجباً و يعتقدون أن أحكا الشريعة الواردة في الكتاب و السنة واجبة التطبيق في كل زمان و مكان و يعتقدون أن من أشرك في حكمه أحداً من خلقه سواء كان حاكماً أو زعيماً أو سلطاناً أو مجلساً تشريعياً أو أي شكل من أشكال السلطة فقد أشرك بالله . كما أن هناك جماعة من تيار السلفية العلمية يحرم الانتخابات و أغلبهم يعترض على الأطر الأيديولوجية التي تتم فيها العملية الانتخابية في سائر الدول الإسلامية ، أما مفهوم الديمقراطية ينقسم أهل السلفية العلمية إلى معارض و مؤيد إذ يرى البعض أن الديمقراطية نظام كفر تسمح بتقديم الضالين من العلمانيين (حسبهم) للسلطة و تجعل البشر يصوتون على أحكام الله . و فريق آخر يعتبرون منطلق نفعي براغماتي أن الديمقراطية "المؤسمة" حل لقيام دولة الإسلام و لكن الجميع يتفق على أنها يمكن من خلاله الوصول إلى السلطة ثم يجب التخلي عنه من منطلقات شرعية "بمفهوم الغاية تبرر الوسيلة" .

في حين كان موقف دعاة السلفية من السلطة أنهم يحرمون الخروج عن الحاكم و لو كان ظالماً و كان جل مشايخهم يحرمون المظاهرات و الاعتصامات بمفهوم "الفتنة نائمة نعل الله من أيقضها " .

إن الحديث عن الدعوة السلفية بشكلها الحالي في الجزائر لا يمكن أن يكون حديثاً عاماً بل هي سلفية جذرياً على بقية فصائل التيار السلفي حتى و إن اشتركت معهم في الاسم فهي واحد تستمد مرجعيتها من المؤسسة الدينية الرسمية في السعودية و الدعوة الجدد و قراءاتها بالأساس من رصيد كتيبات "يهدى و لا يباع" الوافد من السعودية كما أنها تعادي بقية الفصائل و التيارات المذهبية الأخرى تصفهم بالخوارج الجدد و الفئات الظالة . يقول بعض الكتاب "عبد الرزاق طوطاوي" في كتابه "الدين ضد الدين"، هل سمعتم أو قرأتم أو ثبت لكم أن الوهابية السلفية منذ نشأتها و حتى اليوم حاربت أعداء الإسلام من الصليبيين أو صهاينة و هل ردت العدوان على فلسطين أو لبنان . أو عن أي بلد مسلم ، السؤال يبقى مطرح لإشكالية بحوث علمية .

نموذج عن الإستشارة

* الإستمارة *

في إطار إعداد رسالة ماجستير في علم الاجتماع الديني أتقدم إليكم بهذه الإستمارة قصد مساعدتكم لي و ذلك من خلال الإجابة على الأسئلة المطروحة و التي نرجو أن تكون واضحة و أتعهد لكم أن المعلومات التي سوف أتحصل عليها لا تستعمل إلا لغرض البحث العلمي .

1 - الأسئلة المتعلقة بالبيانات الأولية :

1-الجنس : ذكر أنثى

2- السن يتراوح
 19-18 -
 20 -19 -
 21 - 20 -
 22 - 21 -

3- طالب (ة) سنة أولى ثانية ثالثة ماستر 1 + 2

4- المستوى الإجتماعي للعائلة : فقير متوسط غني آخر

5- المستوى التعليمي للوالدين:

الأب : أمي زوايا ابتدائي متوسط ثانوي جامعي

الأم : أمية زوايا إبتدائي متوسط ثانوي جامعي

6- مهنة الوالدين :

الأب: موظف تاجر لا يعمل

الأم: لا تعمل موظفة تاجر

2- الأسئلة المتعلقة بالدراسة :

1- بداية الدراسة (قبل المدرسة)

دور الحضانة المسجد زوايا

2- التعليم الإبتدائي :إسم المدرسة :.....

3- التعليم المتوسط : إسم المتوسطة :.....

4- التعليم الثانوي :إسم الثانوية :

شعبة الثانوية : أدبي علمي رياضي آخر

هل تم اختيارك للشعبة أم توجيهك للشعبة

ما هو التخصص الذي تدرسه الآن؟.....،

.....

هل كنت تحبذ تخصص على ما تدرسه الآن؟

ماهو؟.....

3- الأسئلة المتعلقة بالمواقف و التصورات الدينية :

1- هل إنقسام المسلمين إلى مذاهب و تيارات كثيرة كان أمرا ؟

- ضروري و لا بد أن يحدث غير ضروري و كان يمكن تجاوزه

2- ما هو المذهب الذي تعتقد أنه الأكمل؟

المذهب المالكي الحنفي الحنبلي الشافعي آخر

ما هو المذهب السلفي

3- ما هو المذهب الأصح للمجتمعات الإسلامية في الوقت الراهن؟

المالكي الحنبلي الشافعي الحنفي آخر

ما هو المذهب السلفي باعتباره مذهب يعود إلى سيرة الرسول و السلف الصالح .

4 - الأسئلة المتعلقة بممارسة الشعائر الدينية :

1- هل تؤدي الصلوات الخمس في المسجد ؟ نعم لا

2- ما نسبة ارتيادك المسجد ؟ يوميا موسمية قليلة جدا منعدمة

3- ما هي نسبة استماعك لدروس المسجد ؟

منعدمة قليلة متوسطة كثيرة

4- هل تقوم بصلوات النوافل؟ نعم لا

5- هل تؤدي صلواتك في : مسجد الحي مسجد معين ما هو اسم المسجد؟.....

6- هل تفضل حلقات المسجد ذات التكوين الفقهي أو العقائدي

7- ما هي المواضيع الأكثر تفضيلاً لديك في الدروس المسجدية ؟

أخلاقية روحية إجتماعية سيرة الرسول تفسير القرآن الفتوى
الفقه أخرى ما هي؟ سيرة السلف

8- عندما تشعر بالحاجة إلى معرفة أمر في الدين من تسأل أول الأمر ؟

تعتمد على جهدك شخص عادي تستفتي شخص معين
إمام المسجد أخرى

9- ما هي الشعائر الدينية التي ترى أنها دخيلة على الدين الإسلامي ؟

أ: ب: ج:

10- ما هو أول كتاب ديني قرأته بصفة فردية؟

11- هل هذا الكتاب؟ تم من اختيارك اقترح عليك

12- هل تم اقتراحه عليك؟ من اصدقاتك؟ من المسجد من الوسط الجامعي

5 - الأسئلة المتعلقة بالبيئة الاجتماعية :

هل تعيش في منطقة ؟

1- ريفية

حدد اسم المنطقة :

السكن فردي جماعي آخر
العائلة : صغيرة متوسطة كبيرة
لديك غرفة لوحدهك مع الإخوة

2- حضرية :

حدد اسم المنطقة : (المدينة) المكان بالضبط :

السكن فردي جماعي
العائلة : صغيرة متوسطة كبيرة
لديك غرفة لوحدهك مع الإخوة

3- شبه حضرية :

حدد اسم المنطقة :

السكن فردي جماعي
العائلة : صغيرة متوسطة كبيرة
لديك غرفة لوحدهك مع الإخوة
4- هل لديك أصدقاء : بالحي خارج الحي
5- هل يكبرونك سنا ؟ نعم لا

6- الأسئلة المتعلقة بالحياة السياسية :

1- كيف ترى مشاركة الإسلام في الحياة السياسية؟

مقبولة غير مقبولة آخر

2- هل هناك علاقة بين :

الإسلام و الديمقراطية: نعم لا

لماذا؟.....

3- هل هناك علاقة بين الإسلام و الإنتخابات : نعم لا

5- كيف ترى علاقة المسلمين بالغرب؟

سياسيا : مقبولة مرفوضة أخرى

اجتماعيا : مقبولة مرفوضة أخرى

اقتصاديا : مقبولة مرفوضة أخرى

ثقافيا : مقبولة مرفوضة أخرى

عقائديا : مقبولة مرفوضة أخرى

6- هل ترى أن الولاء للغرب يجب أن يكون ؟

مطلق متوسط منعدم آخر

7 - الأسئلة المتعلقة بالنمط الاجتماعي :

1- أي اللباس يعجبك ؟

البدلة العباءة أخرى ما هي ؟

2- هل تتابع لباس المودة **La mode** ؟ نعم لا

لماذا؟

3- هل تحب لباس من صنع بلدك؟ دولة عربية دولة أجنبية

ما هي ؟

4- هل تشتري لباسك؟ لوحدك مع أصدقائك

5- ماذا تفضل من المشروبات الغازية ؟

بيبي كوكاكولا حمود بوعلام آخر

ما هي ؟

6- هل تحتفل في أسرتك برأس السنة الميلادية العام الجديد ؟ نعم لا

- لماذا؟

- إذا كانت الإجابة نعم ماذا تفعلون ؟

إحضار شجرة الميلاد إقامة احتفال عائلي احتفال خارج البيت

السفر إلى الخارج أخرى

7- هل تحتفل في أسرتك برأس السنة الهجرية؟ نعم لا

8- هل تحتفل مع أسرتك بالناير رأس السنة الامازيغية؟ نعم لا

9- هل الأجيال الحالية تعرف في أمور الدين؟

يعرفون أكثر يعرفون أقل لا يعرفون

10- هل الأجيال الحالية مطبقة للدين؟

يطبقون أكثر يطبقون أقل لا يطبقون

11- من أين تتحصل على المعلومات بخصوص الدين؟

الكتب الأقران و الأصدقاء التلفزيون أئمة المساجد

أقراص مضغوطة سمعية بصرية أنترنت

12- ما هي السلطة الدينية الأكثر تأثيرا عليك فيما يخص الدين؟

الفقهاء الدعاة أعضاء الجمعيات الدينية

أعضاء الأحزاب الإسلامية أئمة المساجد

* نشكركم على صبركم لمأ هذه الإستمارة *

(في الخانة المناسبة. X ملاحظة: يرجى منكم الإجابة على الأسئلة بوضع علامة

المصادر والمراجع المعتمدة

I - مراجع بالعربية :

1- كتب دينية :قرآن-سنة نبوية :

- 1- أحمد عروة : العلم والدين مناهج و مفاهيم -دار الفكر - دمشق سوريا -الطبعة الأولى 1987 .
- 2- ابن تيمية -شرح الأصبهانية - دارالمنهاج - الرياض - الطبعة الاولى 1430 هـ.
- 3- أحمد طالب الإبراهيمي : مذكرات جزائر-الجزء الأول أحلام و محن (1932-1966)، دار القصة للنشر سنة 2006 .
- 4-أوصديق فوزي بن الهاشمي :محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر 1962.
- 5-أبو جرة سلطاني : جذور الصراع في الجزائر -دار الأمة الجزائر الطبعة الثانية سنة 1999 .
- 6-أحمد مراح قضية بويعلي : دار الأمة الجزائر سنة 1998 .
- 7-أبو عبد الله بن أبي بكر"اعلام الموقعين عن رب العالمين بيروت دار الجليل 1973 .
- 8-أشرف سيد أبو السعود /مشكلة الإنتماء و الولاء/مظاهرها/أسبابها/علاجها مكتبة الثقافة الدينية الطبعة الأولى 2004 / القاهرة .
- 9-أحميدة عياشي /سنوات الشاذلي سيرة حقبة 1978-1992 منشورات دار سقراط .
- 10-المبروك عبشة /الحركات الإسلامية في الجزائر بين 1931-1991 الشروق للإعلام و النشر الطبعة الأولى 2012 .
- 11-أنور مالك /أسرار الشيعة و الإرهاب في الجزائر الشروق للإعلام و النشر الطبعة الأولى 2011 القبة الجزائر .
- 12-السيد علي شتا:التفاعل الإجتماعي -منشأة المعارف الطبعة الأولى سنة 2000 .
- 13-أبو بكر ناجي /إدارة التوحش/مؤسسة المأسدة مركز الدراسات و البحوث الإسلامية .
- 14-أكرم حجازي /دراسات في السلفية الجهادية مدارات للأبحاث و النشر الطبعة الأولى سنة 2013.
- 15-أحمد سالم /اختلاف الإسلاميين مركز نماء للبحوث و الدراسات الطبعة الاولى سنة 2013 .
- 16-محمد أركون:من فيصل التفرقة إلى فصل المقال،أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ترجمة و تعليق: هاشم صالح -دار الساقى بيروت لبنان الطبعة الثانية 1995 .

- 17- محمد عابد الجابري: العصبية و الدولة (فكر ابن خلدون) معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي
مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت لبنان - الطبعة السادسة: 1994 .
- 18- محمد ناصر الدين الألباني - عبد العزيز بن عبد الله بن باز و محمد بن صالح العثيمين /فتنة التكفير
- دار الوطن للنشر - الرياض - الطبعة الأولى 1417 هـ.
- 19- منصور بن تركي الهجلة - السلفية بين الإستلائية و النقدية .
- 20- محمد أبو رمان - أنا سلفي - عمان مؤسسة فريد ريش بيروت سنة 2014 .
- 21- محمد عبد الفتاح المهدي- سيكولوجية الدين و التدين دار البيطاش سنتر للنشر و التوزيع
الإسكندرية 2002.
- 22- محمد صالح سليمان - اختلاف السلف في التفسير بين التنظير و التطبيق دار ابن الجوزي
1431 هـ.
- 23- محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي و صراع الأضداد بيروت المؤسسة العربية للدراسات و النشر
سنة 1999 .
- 24- ماكسيم رودنسون - ظاهرة التزمت الإسلامية و المحافظة محاولة ايضاح - ترجمة هاشم صالح -
الفكر العربي المعاصر سنة 1984 .
- 25- مسعود بوجنون - الحركة الإسلامية الجزائرية - سنوات المحن المشؤوم ترجمة: عزيزي عبد السلام -
دار مدين الجزائر سنة 2002 .
- 26- محمد عمارة / الإسلام و السلطة الدينية دار الثقافة الجديدة / القاهرة 1977 .
- 27- محمد الحداد / الإسلام نزوات العنف و استراتيجيات الإصلاح دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى
2006.
- 28- محمد عمارة / تيارات الفكر الإسلامي - دار الشروق - الطبعة الثانية 1997 القاهرة .
- 29- ميشال مسلان (علم الأديان مساهمة في التأسيس ترجمة: عز الدين عنابة الطبعة الأولى - المركز
الثقافي العربي بيروت - لبنان .
- 30- الطاهر سعود / الحركات الإسلامية في الجزائر (الجزور التاريخية والفكرية) مركز المسبار للدراسات
و البحوث الطبعة الأولى 2012 / الإمارات .
- 31- دار الهدى عين مليلة - الجزائر الطبعة الأولى 2012 .
- 32- محمد شحرور / الدين و السلطة قراءة معاصرة للحاكمية دار الساقى للطبعة الأولى 2014 .

- 33- مايكل ج بيري/الدين في السياسة جوانب دستورية و أخلاقية ترجمة عربي ميقاري الشبكة العربية للأبحاث و النشر الطبعة الأولى 2014 بيروت .
- 34- معني خليل عمر : علم اجتماع الأسرة دار الشروق -الأردن سنة 2000 .
- 35- محمد صفوح الأخرص: نموذج الاستراتيجية الضبط الاجتماعي في الدول العربية أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية الطبعة الأولى سنة 1998 .
- 36- محمد جلال كشك/السعوديون و الحل الإسلامي (المصدر الشرعي للنظام السعودي) الطبعة الثالثة سنة 1982 . مركز الدراسات و البحوث الإسلامية .
- 37- أبو مصعب السوري/دعوة المقاومة الإسلامية العالمية الطبعة الأولى سنة 2004 مركز الدراسات و البحوث الإسلامية .
- 38- فريد الأنصاري/الفطرية: بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام دار السلام الطبعة الأولى سنة 2009 .
- 39- سيد قطب/خصائص التصور الإسلامي و مقوماته دار الشروق الطبعة الأولى سنة 1997 .
- 40- فريد الأنصاري/المصطلح الأصولي عند الشاطبي دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع و الترجمة الطبعة الأولى سنة 2010 .
- 41- ستيفن تانر /نادية إبراهيم / (أفغانستان: تاريخ العسكري منذ عصر الإسكندر الأكبر حتى سقوط طالبان دار كلمات عربية للترجمة و النشر الطبعة الأولى سنة 2010 .
- 42- ستيفان لاكروا / زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية الشبكة العربية للأبحاث و النشر الطبعة الأولى 2012 .
- 43- ستيفان لاكروا -عمورية سلطان /سلطة الحديث في السلفية المعاصرة: قراءة في تأثير الشيخ محمد ناصر الدين الألباني و مدرسته سلسلة مرصد وحدة الدراسات المستقبلية مكتبة الإسكندرية الطبعة الأولى سنة 2011 .
- 44- ماكسيم رودنسون: ظاهرة التزمت الإسلامية و المحافظة محاولة ايضاح: ترجمة هاشم صالح الفكر العربي المعاصر سنة 1984 .
- 45- عبد الله المشوح/التيارات الدينية في السعودية من السلفية إلى جهادية القاعدة و ما بينها من تيارات -دار الرياض سنة 1419 هـ.
- 46- أبو عبد المعز محمد علي فركوس-منهج أهل السنة و الجماعة في الحكم بالتكفير دين الإفراط و التفريط (السلفية منهج للإسلام وليست دعوة تحزب و تفرق و فساد) دار الموقع الطبعة الثانية 2010.

- 47-خالد الدخيل: الوهابية بين الشرك و تصدع القبيلة، الشبكة العربية للأبحاث و النشر الطبعة الأولى بيروت سنة 2013 .
- 48-صالح بن فوزان الفوزان-حقيقة المنهج السلفي- أين عثمان الصابوني عقيدة السلف -دار العاصمة السعودية الطبعة الثانية 1414 هـ .
- 49-عبد العزيز الرشيد-التنبيهات السننية على العقيدة الواسطية -دار الرشيد -الرياض-الطبعة الثانية 1416 هـ .
- 50-صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان -الولاء و البراء دار العاصمة السعودية الطبعة الأولى 1421 هـ .
- 51-سيد الدين الأطاسي -صعوبات تحديد الدين :في أبعاد الدين الاجتماعية،بيروت -الدار العربية للكتاب سنة 1985 .
- 52-صلاح الدين الجورشي:التأثيرات السلطنة في التيارات الإسلامية المعاصرة -اشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر مالطا -الطبعة الأولى سنة 1991 .
- 53-لاووست هنري: أصول الإسلام و نظمه في السياسة الاجتماع عند ابن تيمية (الإسلام السياسي) ترجمة محمد عبد العظيم علي دار الدعوة .
- 54-عبد الوهاب دربال:الديمقراطية بين الإدعاء و الممارسة دار قرطبة -الجزائر سنة 2007 .
- 55-فرنسوا بورجا: الإسلام السياسي:صوت الجنوب:قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا، ترجمة لورين فوزي زكري-بيروت :دار العالم الثالث سنة 1993 .
- 56-أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟(محمد أركون)ترجمة هاشم صالح/دار الساقى الطبعة الثالثة 1995 بيروت لبنان .
- 57-بيار بورديو/ الرمز و السلطنة -ترجمة عبد السلام بن عبد العالي دار توبقال للنشر اتلدار البيضاء 20300 المغرب .
- 58-نافع الحسن/الفكر القومي بين متطلبات التجديد و العودة إلى المنابع الأصلية - الجامعة العربية الأمريكية - .
- 59-التشد الديني و الإسلام السياسي .
- 60-شفيق جرادي -إشكالية العلاقة بين المنهج و النص الديني الطبعة الأولى سنة 2004 .
- 61-حسين صديق:الإتجاهات النظرية التقليدية لدراسة التنظيمات الاجتماعية .
- 62-نصر حامد أبو زيد/نقد الخطاب الديني هونا للنشر /طبعة جديدة /2012.
- 63-جعفر بارندرا:المعتقدات الدينية لدى الشعوب ،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ،الكويت 1993 .

- 64-الحركات السلفية في المغرب / عبد الحكيم أبو اللوز رسالة دكتوراه 2008 .
- 65-بحث عنوان :مسائل جوهرية في فكر السلفية الجهادية (من التوحيد إلى صناعة القيادة) أكرم حجازي أربد الأردن 2007.
- 66-الجهاد في الجزائر /مختصر شهادتي عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري) (1988-1996).
- 67-لطف الله بن ملأ عبد العظيم جوم/ التغيرات و التداخلات في الإتجاه السلفي .
- 68-ربيع بن هادي عمير المدخلي/التوحيد الطبعة الأولى 2010 برج الكيفان الجزائر .
- 69- عبد السلام حيمر/في سوسولوجيا الخطاب من سوسولوجيا التمثلات إلى سوسولوجيا الفعل - الشبكة العربية للأبحاث و النشر الطبعة الأولى 2008 .
- 70-رول ميير/السلفية العالمية /الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير /ترجمة محمد محمود التوبة /الشبكة العربية للأبحاث و النشر الطبعة الأولى بيروت 2014.
- 71-عبد الله البريدي /السلفية الشيعية و السننية بحث في تأثيرها على الاندماج الاجتماعي الشبكة العربية للأبحاث و النشر الطبعة الثانية / بيروت 2014 .
- 72-وليد محمد سالم /المشاركة السياسية للحركة الإسلامية في النظم السياسية العربية المعاصرة دار النهضة العربية بيروت لبنان الطبعة الأولى 2014 .
- 73-الشيخ رفاعي سرور /التصور السياسي للحركة الإسلامية الطبعة الأولى .
- 74-عبد الرحمان محمد بدوي: مناهج و طرق البحث الاجتماعي دار المعرفة الجامعية -بيروت- سنة 2002.
- 75-صلاح مصطفى الفوال:منهجية العلوم الاجتماعية علم الكتاب/القاهرة 2004 .
- 76-منصور بن تركي الهجلة/السلفية بين الإبتلائية و النقدية منتدى العلاقات العربية الدولية سنة 2014.
- 77-رفاعي سرور/التصور السياسي للحركة الإسلامية دار القمري /الطبعة الأولى سنة 2013.
- 78-فريد الأنصاري/البيان الدعوي و ظاهرة التضخيم السياسي نحو بيان قرآني للدعوة الإسلامية دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع و الترجمة الطبعة الاولى سنة 2009 .
- 79-سيد الدين الأطاسي:صعوبات تحديد الدين في أبعاد الدين الاجتماعية إشراف عبد الوهاب بوحدبية الدار العربية للكتاب سنة 1985 .
- 80-صلاح الدين الجورشي:التأثيرات السلفية في التيارات الإسلامية المعاصرة في اشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر مالطة الطبعة الأولى سنة 1991 .

81-هنري لاووست: أصول الإسلام و نظمه في السياسة الاجتماع عند الشيخ الإسلام ابن تيمية :
ترجمة محمد عبد العظيم علي دار الدعوة .

2- المجلات و الجرائد و المواقع الإلكترونية :

82- محمد ب: تاريخ السلفية في الجزائر "الخبر الأسبوعي" العدد 526 من (25 إلى 31 مارس 2009) .

83- مجلة مركز التأصيل للدراسات و البحوث / ظاهرة التكفير مؤتمر ظاهرة التكفير 1423هـ فريق عمل المركز .

84-أمل بوكير "السلفية و سياسة التطرف في الجزائر ما بعد الصراع -مركز كارنيغي للشرق الأوسط مؤسسة كارنيغي للسلام : عدد 11 سبتمبر 2008 .

85-شمسة بوشناق، آدم قبي "إدارة النظام السياسي للعنف في الجزائر 1988-2000 مجلة الباحث - جامعة قاصدي مرباح ورقلة الجزائر عدد 2004 .

86-عمار جفال "القاعدة في بلاد المغرب العربي الإسلام السياسي الثالث :من تنظيم محلي إلى الإرتباط بالقاعدة "مجلة المغرب الموحد تونس العدد 05(17 فيفري 2010).

87-مجلة محاولة لفهم التوجه الإسلامي التقرير رقم 37 حول الشرق الأوسط (شمال إفريقيا 2 مارس 2005) .

88-وسيلة بن بشي "الباحث محمد أركون"السلفية نتاج فضيحة معرفية :الجزء الأسبوعي العدد 526 (من 25 إلى 31 مارس 2009) .

89-عبد العزيز شوحة :الحركة الإسلامية في الجزائر و منعطف السلفية الكبير :الشهاب نت ماليزيا .

90-عبد الحكيم أبو اللوز السلفية الجهادية في المغرب الولادة و المسار مجلة المغرب الموحد تونس العدد 05 (17 فيفري 2010) .

91-محمد بلعاليا : نظرة على السلفيين من الداخل : الخبر الاسبوعي العدد 526 (من 25 إلى 31 مارس 2009) .

92-سميرة محمودي:السلفية العلمية في الجزائر:تطور نوعي في مجتمع الصحوة أم شذوذ ديني الشهاب نت ماليزيا .

II – مراجع بالفرنسية :

- 93–Charny jean paul–sociologie religieuse de l`islame/paris sinbad.
- 94–C`est quoi salafia –Bernard –Rogie edition 2008 .
- 95– Guslave–nicolas Fisher les processus du social paris ;VNo1991.
- 96–Fathel majid l`interpretation du livre de l`unicite pour abdel Rahman ben hassan Al Acheikh dar el Fiker Beyrouth – Liban.
- 97–Andri Koum et pierre Ansart Dictionnaire de sociologie de Roberte Seil .
- 98–Raymond Boudon et autres dictionnaire de sociologie .
- 99–Mostapha boutefnouchet–la societe et la modernite–les principes du changement social Alger office de publication universitaire (O.P.U)2004.
- 100– Michel Bloud –lait de la these Alger casbah edition 1999.
- 101–Jean pierre des lacuries /Recherche qualitative guide pratique –collection dirigee par Alain jaques– montreal bill verene 1991.
- 102–Maurice Angers –Initiation pratique a la methodologique en science Humains /Alger edition Casbah 1997.
- 103–Rayman Aron les etapes de la pensee sociologique galliard 1967.

-الفهرس-

الإهداء

شكر و تقدير

4 الفصل التمهيدي :مقدمة
6 1- أسباب اختيار الموضوع
7 2- الهدف من الدراسة
7 3- الإشكالية
8 4- الفرضيات التالية
9 5- تحديد المفاهيم
14 6- الاقتراب النظري
17 7- الاقتراب المنهجي
17 8- المناهج المعتمدة
20 9- التقنيات المراد استعمالها
20 10- الدراسات السابقة
27 الفصل الأول : تاريخ و نشأة التيار السلفي
30 المبحث الأول : مفهوم السلفية و حقيقتها و تاريخها
32 المطلب الأول : تعريفها لغة

35المطلب الثاني : تعريفها اصطلاحاً
36المبحث الثاني : من دعوة الإصلاح إلى دعوة إيديولوجية للتأسيس
38المطلب الأول : في العربية السعودية
40أولاً: إستراتيجية ترويض الدعوة
46ثانياً: الصحوة: التراوح بين الأفكار الإخوانية و السلفية
53ثالثاً: الجامية: طاعة ولي الامر من أصول العقيدة
54* تعداد اتجاهات السلفية في الوسط السعودي
54الأول : المؤسسة الدينية الرسمية
55الثاني : الصحوة
55الثالث : الجاميون
55المطلب الثاني : في الكويت
58* ما بعد حرب الخليج : حقبة الانشطارات السلفية
59المطلب الثالث : في البحرين
60أولاً: وجهة الدور السياسي للسلفيين
61ثانياً : السلفيون : خلافات نظرية و توافقات سياسية
62ثالثاً : ما بين الموالاة و المعارضة النظامية
63المطلب الرابع : في اليمن
66أولاً : السلفيون في عاصفة الثورة :داعمون معارضون و مترددون

69 ثانياً : تحولات ما بعد الثورة :السلفية الحزبية تظل برأسها
70 المبحث الثالث : مصادر الدعوة السلفية
71 المطلب الأول : مصادر التلقي للدعوة السلفية
71 أولاً : القرآن
71 ثانياً : السنة الصحيحة
71 ثالثاً : الإجماع
71 رابعاً : القياس
71 المطلب الثاني : التوحيد
73 المطلب الثالث : الإيمان بالقدر
73 أولاً : العلم
73 ثانياً : الكتابة
73 ثالثاً : المشيئة
73 رابعاً : الخلق
73 خامساً : الإيمان
74 المطلب الرابع: الصحابة
74 المطلب الخامس :الحكم بالشريعة الإسلامية
75 المطلب السادس :الفقه بين الإجتهااد و التقليد
76 المطلب السابع :شبهات حول السلفية

76 أولاً : زيارة القبور
76 ثانياً : التوسل
77 ثالثاً : الشفاعة
77 رابعاً : التبرك برسول الله
78 خامساً : الاحتفال بالمولد النبوي
78 المبحث الرابع : أنواعها
78 المطلب الأول : تيار السلفية الحركية أو السرورية
81 المطلب الثاني : تيار السلفية الجهادية
82 المطلب الثالث : السلفية (العلمية) و تيار الألباني
83 المطلب الرابع : تيار السلفية الوهابية
87 المطلب الخامس : الدعوة السلفية و الدعوة الأصولية
89 المطلب السادس : تيار السلفية الجامية أو المدخلية
90 * اشكالية المنهج السلفي
94 المبحث الخامس : مدارسها
95 المطلب الأول : المدرسة المحافظة
95 * مفهومها و شعارها و جذورها
101 المطلب الثاني : المدرسة التجديدية

101 أولاً : مفهوم المدرسة التجديدية و شعارها و جذورها
103 ثانياً : معالم المدرسة العامة
105 المطلب الثالث : المدرسة المعاصرة: محمد بن عبد الوهاب
106 أولاً : دعوة الشيخ ابن عبد الوهاب و السلفية
107 ثانياً : سمات الدعوة المعاصرة
108 ثالثاً : فروعها
108 القناة الرسمية
109 القناة الغير الرسمية
111 الفصل الثاني : مفهوم الحاكمية و عقيدة الولاء و البراء للسلفية
111 المبحث الأول:الإرهاصات السوسيو إجتماعية لمفهوم الحاكمية
114 المطلب الأول:نهاية استقراء الخلافة و بداية الإنقسام
117 أولاً:عثمان بن عفان و بداية الصراعات السياسية و المشاكل الاجتماعية
118 ثانياً : أسباب الثورة على الخليفة عثمان بن عفان
124 * حكم علي بن أبي طالب و تطبيق الحاكمية
126 المطلب الثاني : الحاكمية و مبررات الثورة
128 أولاً :معركة صفين و بداية الانقسام المذهبي
128 ثانياً: العودة إلى تطبيق مفهوم الحاكمية
131 ثالثاً : الفرقة الرافضة للتحكيم

132 رابعاً : الخوارج و التمسك بمفهوم الحاكمية
137 خامساً : التحديد في مفهوم الحاكمية
138 المبحث الثاني:طروحات الحاكمية في القرن العشرين
138المطلب الأول:الطرح الإيديولوجي للحاكمية في فكر أبي الأعلى المودودي.....
144المطلب الثاني :مفهوم الجهاد في فكر الولاء على المودودية
151المبحث الثالث :الحاكمية كأيدولوجيا في فكر سيد قطب
155المطلب الأول:بلورة مفهوم الحاكمية في فكر الإسلاميين في مصر
163المطلب الثاني:نقد الأنظمة العربية و توظيف مفهوم الحاكمية عند سيد قطب.....
167المبحث الرابع : المواطنة و الولاء الديني
168المطلب الأول :مفهوم الولاء و البراء
172المطلب الثاني :البراء
175المطلب الثالث : المعاني الدخيلة على مفهوم الولاء والبراء.....
180المبحث الخامس :الولاء الديني.....
181المطلب الأول:مفهوم الولاء الديني
184المطلب الثاني :العقيدة القتالية الفردية
186 أولاً : عمليات فردية
186 ثانياً : العمليات الانتحارية المنظمة
188الفصل الثالث : جذور الحركة السلفية في الجزائر.....

190 المبحث الأول: الحركة الإصلاحية إبان الثورة
190 المطلب الأول : المرجعية الإسلامية في الثورة الجزائرية
191 المطلب الثاني : الإسلاميون في الجزائر بعد الاستقلال
193 المبحث الثاني:أسباب تطورات الحركات الإسلامية و الحركة السلفية في الجزائر.....
193 * على الصعيد الوطني
194 * على الصعيد الاقليمي
194 * على الصعيد الدولي
195 المطلب الأول: ظهور الحركات الإسلامية في الجزائر.....
195 المطلب الثاني: مراجع الحركة السلفية و دورها في الجزائر.....
198 الفرع الأول : نشأة الحركة السلفية العلمية في الجزائر
199 الفرع الثاني : السلفية العلمية في الجزائر
202 الفرع الثالث:نمط حياة أتباع السلفية العلمية و انعكاسه على المجتمع الجزائري.....
203 المبحث الثالث: اتجاهات و نماذج الحركات السلفية العلمية في الجزائر.....
205 المطلب الأول : خريطة الحركات و الأحزاب الدينية في الجزائر.....
205 الفرع الأول: الخريطة الإسلامية الجزائرية القديمة
206 أولاً: الجبهة الإسلامية للإنقاذ
207 1- المشوار السياسي و النضالي للحركة
207 2- الوضع الحالي للحركة

209 ثانياً : حركة مجتمع السلم "حماس"
209 ثالثاً : حركة النهضة
210 رابعاً : حركة الاصلاح الوطني
211 خامساً : الحركة السلفية
211 سادساً : الحركة الصوفية
212 الفرع الثاني :الخريطة الإسلامية الجزائرية الجديدة
213 أولاً : جبهة العدالة و التنمية
213 ثانياً : حزب جبهة التغيير
214 ثالثاً : حزب الحرية و العدالة
214 المطلب الثاني : ملامح و تطورات الحركات الإسلامية في الجزائر
218 المطلب الثالث : السلفية الحركية "الحزبية" علي بن حاج
222 المطلب الرابع :السلفية العلمية "فركوس أنور مالك"
225 المبحث الرابع: السلفية الجهادية و تيار العنف
226 المطلب الأول :الحركة الإسلامية المسلحة
226 الفرع الاول: الجماعة الإسلامية المسلحة G.I.A
227 الفرع الثاني : تحول السلفية الجهادية إلى فرع اقليمي لتنظيم القاعدة في الجزائر
229 المطلب الثاني:المراجعات الدينية مع رموز السلفية الجهادية و مستقبلها في الجزائر
231 المطلب الثالث : مستقبل السلفية الجهادية العالمية في الجزائر

235	المطلب الرابع:السلطة الدينية الرسمية في الجزائر و البعد السلفي العلمي.....
236	الفرع الأول : تعدد الزعامات
238	الفرع الثاني : تعدد الحرب الجديدة
239	الفرع الثالث: البحث عن الذات
241	الفصل الرابع : الفصل التطبيقي :تمهيد
242	1- نتائج الدراسة و تحليل الاستبيان :تحليل نتائج البيانات الأولية
250	2- تحليل نتائج البيانات المتعلقة بالدراسة
257	3- تحليل الأسئلة المتعلقة بالمواقف و التصورات الدينية
259	4- تحليل الأسئلة المتعلقة بممارسة الشعائر الدينية
270	5- تحليل الأسئلة المتعلقة بالبيئة الاجتماعية
281	6- تحليل الأسئلة المتعلقة بالحياة السياسية
290	7- تحليل الأسئلة المتعلقة بالنمط الاجتماعي
304	الاستنتاج العام.....
308	الخاتمة
311	نموذج الإستبيان
359	قائمة المصادر و المراجع.....
361	الفهرس.....