



عمادة الدراسات العليا

جامعة القدس

العنف عند السلفية الجهادية: الأصول الفكرية وآثارها

محمد محمود محمد الشربيني

رسالة ماجستير

القدس-فلسطين

1440هـ/2019م

العنف عند السلفية الجهادية: الأصول الفكرية وآثارها

إعداد:

محمد محمود محمد الشرييني

بكالوريوس: إدارة وريادة، جامعة القدس المفتوحة/فلسطين

المشرف: أ.د. مصطفى أبو صوي

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الماجستير في الفلسفة من برنامج
الفلسفة في الإسلام، كلية الآداب/جامعة القدس.

1440هـ/2019م



جامعة القدس
عمادة الدراسات العليا
برنامج الفلسفة في الاسلام

إجازة الرسالة
العنف عند السلفية الجهادية: الأصول الفكرية وآثارها

اسم الطالب: محمد محمود محمد الشرييني

الرقم الجامعي: 21611598

المشرف: أ.د. مصطفى أبو صوي

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ 15 / 4 / 2019 من أعضاء لجنة المناقشة المدرجة أسماؤهم
وتواقيعهم:



التوقيع:

رئيس لجنة المناقشة: أ.د. مصطفى أبو صوي



التوقيع:

ممتحناً داخلياً: د.محمد الديك



التوقيع:

ممتحناً خارجياً: د. عبد السلام ابو خلف

القدس-فلسطين

1440 هـ / 2019 م

الإهداء:

أهدي جهدي المتواضع إلى الباحثين عن الحقيقة، المستمسكين بالحق، المستوصين بالصبر، على
درب الهداية.

محمد محمود محمد الشرييني

إقرار:

أقرّ أنا معدّ الرسالة بأنّها قدّمت لجامعة القدس، لنيل درجة الماجستير، وأنها نتيجة أبحاثي الخاصّة، باستثناء ما تمّ الإشارة له حيث ورد، وأنّ هذه الدراسة، أو أي جزء منها، لم يقمّ لنيل درجة عليها لأي جامعة أو معهد آخر.

التوقيع:

محمد محمود محمد الشرييني

التاريخ: 2019/4/15

شكر وعرّفان

أنتدّم بالشكر لهيئة التدريس المميّزة في برنامج الفلسفة في الإسلام، وأخصّ بالذكر أ.د. مصطفى أبو صوي لجهوده التي بذلها في متابعة هذه الرسالة، كما وأعرب عن امتناني لكلّ من كان سبباً في نجاح هذا البرنامج.

ملخص:

نالَت السلفية الجهادية في السنوات الأخيرة شهرة كبيرة خاصّة مع النجاحات الميدانية الكبيرة التي حققتها، والتي أثارت اهتمام الباحثين الذين تناولوا بالدراسة الجوانب المختلفة المتعلقة بالظاهرة السلفية الجهادية، إلا أنّ الجهود المبذولة في فهم وتحليل الأصول المؤسّسة للفكر السلفي الجهادي ومرجعياتها، بالإضافة إلى ظاهرة العنف الذي تمارسه هذه الجماعات المنتمية لهذا التيار الفكري، لا تزال تحتاج إلى المزيد من التفسير والتحليل والنقد. تهدف هذه الدراسة إلى البحث عن إمكانية وجود صلة بين الأصول الاعتقادية لدى السلفية الجهادية (العنف الثقافي) والعنف بقسميه اللفظي والمادي (العنف المباشر)، كما وتهدف إلى معرفة إن كانت هذه الأصول تمثل امتداداً للخطاب الديني لفرقة الخوارج التي كانت تحمل مشروعاً سياسياً تسعى إلى فرضه بحدّ السيف. اعتمد هذا البحث على المنهج التحليلي لتفسير ونقد الأفكار الأساسية المطروحة في المصادر الأولية للسلفية الجهادية التي لديها علاقة مباشرة في قضايا شرعنة العنف أو ممارسته، مع التركيز على أدبيات تنظيمي القاعدة والدولة كونهما أحدث وأشهر من يمثل هذا الفكر.

يتناول البحث في بداياته مفهوم العنف وتفسيراته الفلسفية المختلفة، مع الإشارة إلى الأفكار المتعددة التي تشرح أسبابه، كما ويتطرق إلى أهمية فهم العنف من زوايا الثلاث: العنف المباشر، والعنف البنيوي، والعنف الثقافي، حيث يعتبر العنف الثقافي هو جوهر موضوع هذا البحث. بالإضافة إلى مفهوم العنف، شملت البدايات تعريف السلفية وأنواعها وأهم الفروق فيما بينها.

تناول الفصل الأول السمات الاعتقادية لدى السلفية الجهادية التي تمثل البنية الأساسية للخطاب العقدي، بينما تطرّق الفصل الثاني والثالث إلى بحث العنف اللفظي والمادي اللذين يتجلبان بفكرتي التكفير والجهاد. وقد ظهر من خلال الدراسة وجود علاقة مباشرة بين العنف الثقافي المتمثل في الأصول الفكرية للسلفية الجهادية والمرجعيات الفكرية من جهة، والعنف المباشر الذي تحث عليه هذه الاعتقادات وتعضم من شأنه وتشرعنه من الجهة الأخرى، كما وظهر أنّ السلفية الجهادية عبارة عن مشروع سياسي له أصول تاريخية تقف بجذورها عند فرقة الخوارج.

The Intellectual Roots of Violence in Jihadi Salafism and their Impact

Prepared by: Mohammad Mahmoud mohammad Sherbini

Supervisor: Dr. Mustafa Abu Sway

Abstract:

In recent years, Salafi Jihadism has gained a great reputation, especially with its great field successes that have attracted the interest of researchers who studied the various aspects related to the Salafi Jihadist phenomenon. However, efforts to understand the origins of Salafi jihadist ideology, and the violence practiced by groups that belong to this intellectual stream still need more interpretation, analysis and criticism. The purpose of this study is to investigate the possible link between the ideological origins of Jihadi Salafism (cultural violence) and violence in its verbal and physical forms (direct violence). It also aims to find out if these origins represent an extension of the religious discourse of *al-Khawārij* sect, which carried a political project sought to impose by the sword. This research adopts the analytical method, which aims to provide interpretation and critique to the basic ideas that have a direct relationship to the issues of legitimizing or practicing violence as they are presented in the primary sources of Salafi Jihadism. It also focuses on of al-Qaeda and ISIS literature as the most recent and famous representatives of this ideology.

The study tackles the concept of violence and its various philosophical interpretations. It also refers to the various ideas that explain its causes. Moreover, it points to the importance of understanding violence from its three angles: direct violence, structural violence and cultural violence, where cultural violence is at the heart of this research. In addition to the concept of violence, it studies the definition of Salafism, its types and the most important differences between them.

The first chapter deals with the characteristics of the Salafi Jihadist Ideology, which represents the basic structure of the doctrinal discourse, while the second and the third chapters deal with the study of verbal and physical violence, that are manifested in the ideas of *takfīr* and jihad. The study shows that there is a direct relationship between the cultural violence represented by the intellectual origins of jihadist Salafism and the intellectual authorities, and the direct violence that these beliefs encourage, glorify, and legitimize. It also appears that Salafi Jihadism is a political project with historical origins rooted in *al-Khawārij* sect.

المقدمة:

إنّ مقاومة الجماعات المتطرفة التي تستيحي دماء الأبرياء بشتى الحجج، لا يمكن أن تتجح دون فهم عميق وحقيقي للأفكار التي تقوم عليها، وتحليل الدوافع العقدية التي تمثل الطاقة المحركة لأفرادها، بالإضافة إلى ما تفرزه هذه الأفكار من توجهات عملية منتقاة، وكيفية تفاعل هذه التوجهات العملية مع الواقع تحت غطاء الشرعية والقداسة. سأنتطرق في هذه الدراسة إلى تحليل الأصول الفكرية التي يقوم عليها فكر السلفية الجهادية والتي لها علاقة مباشرة بالدعوة إلى العنف اللفظي والمادي والحثّ عليه أو شرعنته.

مشكلة الدراسة:

هناك العديد من العوامل التي لها دور في نشوء ظاهرة العنف البشري، قد تكون عوامل اجتماعية أو سياسية، اقتصادية أو نفسية، وقد تكون عوامل فكرية أو أخرى مجتمعة من كلّ أو بعض ما ذكر، وقد تناول الباحثون تلك الجوانب المختلفة بالتحليل والتفسير كلٌّ بحسب جهة تخصصه، حيث يغلب في موضوعنا تناول الباحثين له من جهة المؤثرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ودورها في نشوء هذه الجماعات وتبنيها للعنف، أمّا الباحثون الذين تطرّقوا لدراسة الجانب الفكري فهم إمّا لم يتعمقوا بالقدر الكافي في تحليل النقاط المفصلية المؤسسة للفكر السلفي الجهادي، أو انشغلوا في الدفاع عن الإسلام مما علق بصورته نتيجة ممارسة تلك الأفعال العنيفة، لكن دفاعهم كان بعموميات وإدانات لم تبلغ درجة تفكيك الخطاب السلفي الجهادي، أو كان تحليلاً يشوبه الخجل ضمن المحاولات الجيدة التي قام بها بعض المنتمين للتيارات السلفية الأخرى، والتي اعتمدت بالغالب على النقاش الفقهي وتخطئة الفهم الخاص للسلفية الجهادية للنصوص الشرعية، وأقوال المرجعيات العلمية التي يعتمدونها، فلم يوجّه النقد للمرجعيات السلفية لأنّها ذات المرجعيات المكونة للإطار الفكري والخطاب العقدي لدى السلفيين كافة، واختلافهم ينحصر في تنزيل هذه الأفكار على الواقع وكيفية التفاعل معه، لذلك برزت أهمية التعمق في الأفكار المؤسسة لظاهرة العنف هذه، بعيداً عن الجدل الفقهي أو اللغوي ما أمكن، بهدف الوصول إلى تحليل واضح ونقد صريح للأصول المؤسسة للعنف عند السلفية الجهادية والآثار الناتجة عن هذه الأصول من العنف اللفظي والمادي.

أهمية الدراسة:

أعتقد أنّ هذه الدراسة المتخصصة حول علاقة الأصول الفكرية لدى السلفية الجهادية بالعنف ستكون مهمة للباحثين، وذلك لعدم وجود دراسات سابقة مستقلة تحت هذا العنوان في حدود اطلاعي، وسيكون هذا البحث بمثابة إضافة علمية يمكن توظيفها عملياً في اتجاهين، الأول التوعية والتحصين الفكري لأفراد المجتمع من خطر الانجراف وراء الشعارات الجذابة والوقوع في مصيدة الأفكار والمسلكيات المنحرفة لهذه الجماعات، والثاني بيان مكامن الأخطاء والعلل في الفكر وما ينتج عنه من عمل، مما يدعم الجهود الرامية لإنقاذ من يمكن انقاذه من المؤيدين لهذه الجماعات.

كما أنّ معظم الدراسات التي اطلعت عليها لم تقم بتحليل الأصول المؤسسة للخطاب السلفي الجهادي سوى تلك الأبحاث التي تخصصت في جانب معين، أو ما يمكن اعتباره نقد سلفي-سلفي لا يتوجه بالنقد لأسس ومرجعيات "السلفية"، بالإضافة إلى أنّ باقي الدراسات لم تهدف إلى بحث الرابط بين العنف اللفظي والمادي من جهة، والعنف الثقافي المتمثل بهذه الأصول الفكرية، ومن هنا يظهر تميّز هذا البحث عن باقي الأبحاث السابقة، وأنّه إضافة علمية مهمة وضرورية.

أهداف الدراسة:

يمكن تلخيص الأهداف المتوخاة من هذه الدراسة بما يلي:
معرفة الأصول الاعتقادية التي يقوم عليها الفكر السلفي الجهادي.
معرفة علاقة هذه الأصول الفكرية بالعنف اللفظي والمادي الذي تمارسه هذه الجماعات.

فرضية البحث:

تقوم هذه الدراسة على الفرضيات التالية:
أنّ الأصول الاعتقادية التي تتبناها السلفية الجهادية لها علاقة مباشرة في الحثّ على استخدام العنف اللفظي والمادي تجاه المخالفين.
أنّ السلفية الجهادية تحمل مشروعاً سياسياً تسعى من وراءه الوصول إلى السلطة عبر استخدام العنف "المشرعن" ضد خصومها.

أنّ السلفية الجهادية امتداد تاريخي لفرقة الخوارج.

الدراسات السابقة:

هناك بعض الدراسات الجيدة التي تناولت الجانب الاعتقادي عند السلفية الجهادية، وأحياناً كانت تأخذ مسألة محددة يتمّ نقاشها بعمق خلال البحث لكن دون شمول لتلك الأصول الفكرية المؤسسة للعنف أذكر من أهمها:

ونيس، علي (2017م): *التكفير عند قادة القاعدة ومنظريهم*، ط1، مركز ثبات للبحوث والدراسات، المملكة العربية السعودية. رغم كثرة الاستدلالات والنقاشات البحثية المفيدة، إلا أنه يبقى ضمن دائرة المرجعية السلفية ولذلك لم يوجه النقد لبعض الأسس التي تعتمد عليها السلفية فكرياً كتعريف الإيمان، ولم يتم نقد الغلو بالتكفير وفتاوى العنف عند علماء الدعوة الوهابية.

بهلول، نسيم (2013م): *العقيدة السلفية القتالية الجهادية*، ط1، دار الروافد الثقافية-ناشرون، بيروت. تناول مواضيع متناثرة حول بواعث الجهاد السلفي القتالي لاستعادة الخلافة، ودفاعهم عن تهمة اتهامهم "بخوارج العصر"، بينما لم يتطرق إلى موضوع الأصول الاعتقادية إلا بشكل عابر، فكان أهم ما ناقشه في هذا المجال مسألة الولاء والبراء لكن دون تعمق في تحليل أسسها ونقد مآلاتها في الخطاب السلفي الجهادي.

العوني، حاتم (2015م): *تكفير أهل الشهادتين، موانعه ومناطاته (دراسة تأصيلية)*، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، والعوني، حاتم (2016م): *الولاء والبراء بين الغلو والجفاء*، ط1، أروقة للدراسات والنشر، الأردن. استطاع الباحث من خلالهما نقاش هاتين المسألتين حول التكفير والولاء والبراء بعمق، كما وتطرّق فيهما إلى الآثار العملية المترتبة على سوء الفهم والتطبيق لهما، فحرّر خلال بحثه مواطن الخلل وأخطاء الأحكام المبنية على الفهم المنحرف لهاتين المسألتين.

نسيرة، هاني (2015م): *مناهة الحاكمية، أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية*، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. قدّم المؤلف في هذا الكتاب أبحاثاً غنية تتعلق بمرجعية ابن تيمية عند السلفية الجهادية، وقضايا تقسيم التوحيد والتكفير والجهاد بين فهم هذه الجماعات وما يراه هو فهماً صحيحاً لأفكار ابن تيمية.

جرجس، فواز (2016م): *داعش إلى أين؟ جهاديو ما بعد القاعدة*، ترجمة محمد شيّ، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. بحث المؤلف في هذا الكتاب خط سير التنظيم تاريخياً وألقى الضوء على الخطة الاستراتيجية المعروفة باسم خط سير التنظيم تاريخياً وألقى الضوء على الخطة الاستراتيجية المعروفة باسم إدارة التوحش.

زاهد، عبد الأمير كاظم (2016م): إشكالية فهم النصوص المرجعية لدى الأصوليات الإسلامية المعاصرة، ط 1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت. غطى الباحث في كتابه مسائل التوحيد والولاء والبراء والحاكمية من ناحية إشكالية طبيعة الفهم، فقام بتحليلها ونقدها.

Maher, Shiraz (2017): *Salafi-Jihadism the History of an Idea*, 2nd Ed., Penguin Books, UK. أشار إلى أهمية دراسة الأصول التي تقوم عليها السلفية الجهادية، فبحث قضايا التوحيد، والتكفير، والولاء والبراء، والحاكمية، وهو الجهد الوحيد في حدود اطلاعي الذي حاول فيه الباحث تقديم دراسة شاملة للأصول الاعتقادية والمقولات التأسيسية التي يبنى عليها الخطاب السلفي الجهادي. لم يكن هدف الباحث ربط هذه الأصول الفكرية بآثارها العنيفة، إنما ما أراده هو إزالة الغموض عنها وفهماها من نصوص منظريها.

Khosrokhavar, Farhad (2011): *Jihadist Ideology, the Anthropological Perspective*, Aarhus Universiy, Denmark, Center for Studies in Islamism and Radicalisation على تحليل عقيدة الطائفة المنصورة وما أسماه الهرمنطيقا الضمنية عند السلفية الجهادية في فهم النصوص، كما واهتم الباحث في تسليط الضوء على أهم منظري هذا التيار وأبرز أفكارهم.

منهج البحث:

هذا البحث يعتمد على المنهج التحليلي حيث يتم تفسير ونقد الأفكار المطروحة في المصادر الأولية الأساسية والتي لها علاقة متينة في تشكيل ظاهرة العنف عند السلفية الجهادية، سواء أكانت من مصادر المرجعيات التاريخية الرافدة لهذا الفكر، أو تلك التي تمثل المواقف المعاصرة المتبناة من قبل السلفية الجهادية، وذلك عبر البحث في ثنايا هذه الأفكار عن الروابط المشتركة فيما بينها، وأسبابها وعللها، ونقاط قوتها وضعفها، وتناقضها أو تناسبها، وتمّ التركيز في الغالب على أدبيات تنظيم القاعدة وتنظيم الدولة، أولاً: لوجود كم هائل من الأدبيات المتنوعة فيما يتعلق بالفكر السلفي الجهادي ككل، فلا بدّ من تحديد نطاق البحث كي لا تنتشت الجهود بين الاختلافات الفرعية والتطورات التاريخية، وثانياً: لأنهما التنظيمان الفاعلان في زمننا الحاضر، وهما وريثا الجماعات السلفية الجهادية السابقة، فيمكن أن نتعامل مع خطابهما كمثل في مجمله للسلفية الجهادية.

تمهيد حول مفهوم العنف والسلفية الجهادية:

مهما اختلفت الآراء في تفسير العنف وأسبابه ودوافعه، إلا أنه يبقى ظاهرة اجتماعية تجد تفسيرها في النفوس البشرية عند البحث عن الدوافع التي تتجلى في قابلية الإنسان لاستخدام القوة ضد الآخر. هذه القوة التي يستخدمها الفرد أو الجماعة، قد تكون قوة منظمة ضمن محددات دينية أو وضعية أو أخلاقية أو عرفية، فمن استخدم القوة ضمن هذه المحددات اعتبر فعله مشروعاً من وجهة نظر جمهور البيئة التي تنتمي لتلك المحددات، ومن استخدم القوة خارجاً عن هذه المحددات فإن فعله خارج عن المشروعية. وهكذا يصبح تصنيف العنف من حيث مشروعيته تابعاً للمرجعيات التي يتم التحاكم لها. ويمكن القول بأن العنف ما هو إلا استخدام للقوة ضد الآخرين بقصد السيطرة عليهم ومحاولة إخضاعهم لكن هذا التعريف يبقى قاصراً على العنف الجسدي.¹

تعريف العنف:

من الناحية اللغوية يدور المعنى حول فعلٍ نقيضٍ للرفق، فقد جاء في مختار الصحاح: العنف بالضمّ، ضدّ الرفق،² وعرفه العسكري في كتاب الفروق بأنه: التشديد في التوصل إلى المطلوب.³ من جهة أخرى يعرف الحيدري العنف تعريفاً إجرائياً على أنه " الاستخدام غير المشروع للقوة المادية بأساليب متعددة لإلحاق الأذى بالأشخاص والجماعات وتدمير الممتلكات"،⁴ بينما تُعرّفه ويتمر على أنه: "إيذاء أو تدمير الجسد أو العلاقة يقوم به شخص تجاه آخر أو جماعة تجاه أخرى"⁵، لكن لا بد من تحديد مفهوم العنف بدقة حتى نستطيع فصله عن باقي أشكال الضغط والإكراه.

يعرف العنف في قاموس كامبردج الفلسفي على أنه استخدام القوة للتسبب بأذى مادي أو عاطفي أو عقلي، باستخدام القوة الفعلية أو النفسية، حيث يتم توجيه العنف المادي ضد الأشخاص جماعات أو

¹ انظر: الحيدري، إبراهيم (2015م): *سوسيولوجيا العنف والإرهاب*، ط1، دار الساقى، بيروت، ص 18.

² انظر: الرازي، محمد بن أبي بكر (1999م): *مختار الصحاح*، ط5، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ص 219.

³ انظر: العسكري، أبو هلال (1994م): *كتاب الفروق*، ط1، دار جروس برس، طرابلس الشرق، ص 241.

⁴ الحيدري، إبراهيم، *سوسيولوجيا العنف والإرهاب*، ص 19.

⁵ ويتمر، باربرا (2007م): *الأنماط الثقافية للعنف*، ترجمة ممدوح عمران، عالم المعرفة، عدد رقم 337، الكويت، ص

فردى، والحيوانات، والممتلكات،¹ وفي موسوعة لالاند الفلسفية عُرِف العنف على أنه: "الاستعمال غير المشروع أو على الأقل غير القانوني للقوة"²، بينما ذكر صليبيا في المعجم الفلسفي أنّ العنف "هو استخدام القوة استخداماً غير مشروع، أو غير مطابقٍ للقانون"³ ويعني بالقوة هنا "القهر المادي والخارجي، أو الضرورة التي لا تستطيع الإرادة مقاومتها"⁴، كما اعتبرت منظمة الصحة أنّ العنف ماهو إلا استخدام العنف البدني والقوة، سواء بالتهديد أو الفعل، ضد النفس أو الفرد أو الجماعات أو المجتمع، تؤدي أو يتوقع أن تؤدي إلى إصابة أو موت أو ضرر نفسي،⁵ وفي نفس السياق ذهب خبراء النزاعات إلى أنّ العنف "يتألف من أفعال ومفردات واتجاهات وتراكيب ونظم تُسبب دماراً فيزيائياً/جسدياً، ونفسياً واجتماعياً أو بيئياً، و/أو يمنع الناس من الوصول لإمكاناتهم الإنسانية الكاملة".⁶

إنّ ما يمكن استخلاصه من التعريفات السابقة لمفهوم العنف بأنّه سلوك يتسم بالشدّة، واستخدام القوة الفعلية للتسبب بالأذى الجسدي والإضرار المادي أو النفسي والمعنوي، كالإساءة اللفظية والتهديد ضد شخص أو جماعة (العنف اللفظي)، مروراً بإيقاع الأذى الجسدي (العنف المادي). يؤكد بعض الباحثين بأنّ "العنف اللفظي هو الأكثر شيوعاً في مجتمعاتنا من كل أشكال العنف. فهو إساءة لفظية غير مادية"⁷، يتولد عن قناعات تشكلت عبر روافد الوعي المختلفة أو نتيجة حالة نفسية معينة، فيظهر هذا العنف باستخدام الألفاظ اللغوية تجاه الآخرين. لا يهدف البحث إلى استقراء المقاربات المختلفة المفسرة للعنف وأسبابه لكن سنحاول استعراض أهمّ تلك المقاربات الفلسفية من أجل الوصول إلى تصوّر واضح يشكل أرضيةً لتحليل العنف السلفي الجهادي.

¹ انظر: Audi, Robert (1999): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd ed., Cambridge University Press, NY.

² لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 1555.

³ صليبيا، جميل (1973م): *المعجم الفلسفي*، ط1، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 113.

⁴ المصدر نفسه، ص 201.

⁵ انظر: <http://www.euro.who.int/en/health-topics/disease-prevention/violence-and-injuries/areas-of-work/violence>

⁶ فيشر وآخرون، *التعامل مع النزاع*، ص 4.

⁷ السلمي، عبد اللطيف (2016م): *العنف اللفظي وبلاغة التحريض في خطاب داعش، الاستقطاب واستدراج الأتباع*، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ص 46.

تفسير العنف في الفلسفة القديمة:

مع أنّ الفلاسفة الإغريق وغيرهم لم يتعرضوا إلى مفهوم العنف بصورة مباشرة، إذ نادراً ما كان العنف موضع تحليل أو دراسة خاصة،¹ فمثلاً "حوارات أفلاطون تدور حول العدالة والمساواة والفضيلة والسعادة والعلم ولم يفكر فيه كمفهوم أو كظاهرة"،² إلا أنّه يمكننا فهم تصوّر أفلاطون للوجود الفطري للعنف في النفس البشرية عندما قال: "في كلّ ممّا نوع من الرغبات الفطرية والمتوحشة والهوجاء، وهي رغبات نجدها حتى في الصفوة القليلة من الناس الذين يبذون على قدر كبير من الاعتدال"،³ واستنتج في موضع آخر "وجود سجيّة فطرية فيها، أو إذا أحببت، وجود جزء من الانفعال الغاضب (العدواني)"،⁴ فهو يدرك بجلاء فطرية الجزء الغضبي في النفس البشرية والتي يمكن أن تتحول إلى شجاعة أو إلى خشونة وتهوّر، وما يضمن الحصول على الصفة الأولى هو التعليم والتربية.

لا يبدو أن أرسطو يختلف مع أفلاطون في تصوّره لوجود نوازع العنف في عمق النفس البشرية، فالغضب الذي هو "حركة للنفس يحدث بها غليان دم القلب شهوةً للانتقام"⁵ يدفع الإنسان بقوته للتصرف بعدوانية، ما لم يقم الإنسان بالسيطرة على سلوكه. ومع هذا، إلا أنّ بعض الباحثين يعتقد أنّ هناك اتفاقاً بين أفلاطون وأرسطو حول الطغيان من حيث كونه عنفاً خالصاً لأنّ جوهره إخضاع الناس لأجل تحقيق مصالح معينة.⁶

من جهة أخرى يرى الفارابي (ت950م) أنّ الشرّ والخير يتناحran في النفس البشرية، لكنّ منبعها واحد وهو القوى النزوعية "التي يكون بها التزوع الإنساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه، ويشتاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنبه، وبها يكون البغضة والمحبة والصدّاقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والقسوة والرحمة وسائر عوارض النفس"،⁷ كما أعطى الفارابي أهمية كبيرة إلى أثر البيئة في

¹ انظر: أرندت، حنة (1992م): *في العنف*، ترجمة إبراهيم العريس، ط1، دار الساقى، بيروت، ص 10.

² الحيدري، إبراهيم، *سوسيولوجيا العنف والإرهاب*، 48.

³ أفلاطون (2004م): *جمهورية أفلاطون*، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ص 475.

⁴ أفلاطون (1986م): *القوانين*، ترجمة محمد ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ص 419.

⁵ أرسطو (1979م): *الأخلاق*، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، ص 443.

⁶ انظر: الحيدري، إبراهيم، *سوسيولوجيا العنف والإرهاب*، ص 50.

⁷ الفارابي، أبو نصر (1964م): *السياسة المدنية*، تحقيق فوزي نجار، ط1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص 33.

اكتساب السلوكيات والأخلاقيات المختلفة فمن الناس من هو أقرب إلى طباع الوحوش ومنهم مدنيون عقلاء،¹ وليس للخير والشر قوى مستقلة في النفس حسب الفارابي فمن زعم أنّ عوارض النفس وما يكون عن الجزء النزوعي منها هو الشرور، أو أنّ القوة الشهوانية والغضبية هما الشرّ فهم مخطئون، "وذلك أنّه ليس ما صلح أن يستعمل من الخير ومن الشرّ جميعاً هو خيرٌ أو شرّ، فإنّه ليس بأحدهما أولى منه بالآخر"،² فإن استعملت هذه القوة فيما ينال به الشقاء كانت شرّاً وإن استعملت فيما ينال به السعادة كانت خيراً. يمكن الاستفادة من رأي الفارابي بأنّ ما يحدّد العنف هو ما ينتج من خيرٍ أو شرٍ عن هذا السلوك لا منشأه النفسي كالغضب مثلاً، إذ إنّ الإنسان يحمل التوازن التفسية التي يمكن استخدامها في الخير والشر حسب إرادته، فيتصرف الإنسان في هذه القوة الغضبية مثلاً لردّ العدوان أو الاعتداء على الأبرياء، فيكون الحكم عليها بالخيرية أو الشرية تابع لجهة الاستخدام.

كذلك فإنّ النفس لا تخلو من القوى الغضبية في رأي ابن سينا (ت1037م)، وهذا يجعلها تميل أحياناً إلى العنف والاعتداء على الآخرين بقصد الغلبة والسيطرة: فقوى النفس تنقسم حسب ابن سينا وغيره من فلاسفة المسلمين إلى ثلاثة أقسام: قوة الفكر والتمييز في الحقائق، وقوة الشهوة، وقوة الغضب التي تختص وظيفتها بطلب الغلبة، ومتى كانت القوة الغضبية معتدلةً بطاعتها وخضوعاً للمعارف والفكر الحكيم نتج عنها خلق الشجاعة،³ الذي يمثّل اعتدال هذه القوة بين الإفراط والتفريط، فإن خرجت عن حد الاعتدال صدر عنها الأفعال المدمومة كالعنف، "فالظلم يصدر مثلاً عن قوّة طلابة للغلبة وهي الغضبية مثلاً، والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث هي غضبية، يعني أنّها خلقت لتكون متوجهةً إلى الغلبة، تطلبها وتفرح بها، فهذا الفعل بالقياس إليها خيرٌ لها، وإن ضعفت عنه فهو بالقياس إليها شرٌّ لها".⁴

فقوى النفس لا تزال تطلب كمالها الذي تراه خيراً لها وخلقت من أجل تحقيقه، فالغضب يسعى إلى الغلبة بالعنف والاعتداء كي يحقق ما وضع له فطرته، ولا تزال النفس الناطقة للإنسان العاقل تقمع هذه القوة حتى تردّها إلى الاعتدال والتوسط بين الإفراط والتفريط. وهو بذلك يشير إلى أنّه لا بد من تكميل القوة العملية بفضيلة الشجاعة المنتمية إلى القوة الغضبية،⁵ كي لا تدعن النفس الناطقة للقوة الغضبية

¹ انظر: المصدر نفسه، ص 87.

² الفارابي، أبو نصر (1405هـ): *فصول منتزعة*، تحقيق فوزي نجّار، ط2، المكتبة الزهراء، إيران، ص 82.

³ انظر: ابن سينا، علي، *رسالة ابن سينا في قوى النفس*، ضمن كتاب: زيعور، علي (2001م): *مبادئ العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة*، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص 186.

⁴ ابن سينا، علي (1959م): *الشفاء، الإلهيات*، تحقيق الأب قنوتاي وسعيد رايد، ج2، القاهرة، ج1، ص 419.

⁵ انظر: ابن سينا، علي، *رسالة ابن سينا في علم الأخلاق*، ضمن كتاب: زيعور، علي، *مبادئ العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة*، ص 189.

وتتجرّ وراء سعي هذه القوة استكمال كمالها، فتتجرّ بذلك إلى استخدام الوسائل المذمومة في تحصيل مرادها، وهذا لا يتم إلا بإصلاح وتربية القوة العملية للوصول إلى الاعتدال والتوسط بين الخلقين الضدين للقوة الغضبية وهما الجبن والتهور.¹

يفهم مما مضى أنّ القوة الغضبية متأصلة في النَّفس البشرية حسب ابن سينا ويمكن أن تكون محمودة في حال اعتدالها، والإنسان العاقل يعمل على تهذيب وقمع هذه القوة إن أفرطت وتجاوزت حدّ الاعتدال. ويضيف ابن سينا أنّ معيار تحديد القوى النَّفسانية والأخلاق التي تعدّ فضائل أو رذائل خاضع للسياسة الدينية، وأنّ القانون العام هو التوسط والاعتدال بين الإفراط والتفريط.² وهو بهذا يوضّح بأنّ من الأفعال الناتجة عن القوة الغضبية ما يمكن اعتباره فضيلةً إن حاز على المشروعية الدينية أو القانونية، لكن ينبغي أن نأخذ بالحسبان بأنّ هذه المشروعية تنتمي إلى مرجعية المجتمعات والثقافات المتباينة، وقد يُقال بهذه الحجّة أنّ الخيرية والشريعة في ممارسة العنف أمرٌ نسبي خاضع للمرجعية الفكرية التي ينتمي إليها الحاكم بالقيمة الأخلاقية.

لم يختلف الغزالي (ت505هـ) مع ابن سينا في تقسيمه الثلاثي لقوى النَّفس التي لا بدّ من تهذيبها للوصول إلى اعتدالها بين الإفراط والتفريط: قوة التفكير، وقوة الشّهوة، وقوة الغضب.³ فالشجاعة حسب الغزالي هي فضيلة القوة الغضبية عندما تنقاد للعقل المتأدّب بالشرع، ومتى حصل الإنسان على هذا الخلق صدر منه هذا الفعل الذي هو الشجاعة والإقدام لكن حيث يجب وكما يجب، فلا تحمد الشدة ولا الرحمة بشكلٍ مطلق، بل المحمود منها ما وافق معيار العقل والشرع،⁴ كما أنّ أفعال الغضب منها ما هو محمود ومنها ما هو مكروه ومحظور.⁵

¹ انظر: المصدر نفسه، ص 195.

² انظر: ابن سينا، علي، الشفاء، الإلهيات، ج 1، ص 419، وابن سينا، علي، رسالة ابن سينا في علم الأخلاق، ضمن كتاب: زيعور، علي، ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة، ص 192.

³ انظر: الغزالي، محمد بن محمد (1964م): ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، ط1، دار المعارف، مصر، ص 232-233.

⁴ انظر: المصدر نفسه، ص 266-267.

⁵ انظر: المصدر نفسه، ص 319.

يلجأ الغزالي إلى تقديم تفسيرين لسبب الغضب: طبي واجتماعي، فمن النَّاحية الطبية وصف الغضب بأنه غليان الدَّم، حيث أنّ بعض الأمزجة الطبيعية أقرب لحصول الغضب من غيرها تبعاً لحرارتها الغريزية، وكلما كان للمرء القدرة على إنفاذ غضبه على من هو أضعف منه تولّد ثوران الدم وكان منه الغضب الشديد وطلب الانتقام، وإلا انقبض الدم من ظاهر الجلد إلى القلب وتولد منه الحزن والغم لعدم القدرة على إنفاذ الغضب والانتقام، "فمن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى كل ما فيه شهامة وانتقام، ومن لان طبعه ورق قلبه نفر عن ذلك ومال إلى ما فيه الرفق والمساهلة".¹ أمّا من النَّاحية الاجتماعية فجوهر ذلك السبب هو الاعتقاد على طبع ما، فإنّ من يعاشر قومًا يمجّدون الغضب والطبّاع العنيفة فلا بدّ أن يتكسب شيئاً من تلك الطبّاع منهم، كما أنّ من صاحَب أهل الهدوء والوقار تأثّر بهم.² إنّ تباين البشر فيما بينهم في مقدار غلبة القوّة الغضبية طبقاً لطبائعهم ليس بشرط كافٍ لوجود العنف، بل ربما يجعل من أصحاب الطبائع الغضوبية أقرب لإمكانية ظهور أفعالٍ خارجة عن حد الاعتدال، وهناك أيضاً دور المجتمع وقيمه التي لها دور في تشكيل الأطر المعرفية الحاكمة على الأنماط السلوكية المقبولة والمرفوضة، وكذلك ما يعتقده الشخص نفسه من مشروعية أو عدم مشروعية ما يريد أن يقوم به.

من جهة أخرى يعيدنا ابن خلدون (808هـ) إلى فكرة أنّ العنف أمرٌ طبيعيٌّ متأصلٌ في البشر حيث يقول: "لما كان العدوان طبيعياً في الحيوان جعل لكلّ واحد منها عضواً يختصّ بمدافعتة ما يصل إليه من عادية غيره. وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد"،³ بالإضافة إلى ذلك فإنّه يولي أهميةً كبيرةً للطبّاع والأخلاق المكتسبة في تشكيل أنماط السلوك البشري،⁴ بيد أنّ البشر في اجتماعهم سويةً يحتاجون إلى وازعٍ يكفّ أيدي بعضهم عن بعض ويحفظ انتظام شؤونهم، وذلك لما جُبِل في طبائعهم الحيوانية من الظلم والاعتداء على الآخرين، فلا بدّ لهذا الوازع حسب ابن خلدون من أن يكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة عليهم وهو الملك.⁵

¹ الغزالي، محمد بن محمد (1993م): *المستصفي*، تحقيق محمد عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 354.

² انظر: الغزالي، محمد بن محمد، *ميزان العمل*، ص 321-322.

³ ابن خلدون، عبد الرحمن (1988م): *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من نوي الشأن الأكبر*، تحقيق خليل شحادة، ط2، 8 أجزاء، دار الفكر، بيروت، ج 1 ص 55.

⁴ انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 172، وج 1، ص 212.

⁵ انظر: المصدر نفسه، ج 1 ص 56.

يذهب ابن خلدون إلى أنّ العدوان والحروب والعنف والمقاتلة أصلها إرادة انتقامٍ حاصلةً في نفس الفرد أو الجماعة، وسبب هذه الرغبة في الغالب: إمّا نفسيّ، كالغيرة والمنافسة مع الآخرين، وإمّا اقتصاديّ، كالعدوان بهدف الحصول على ما في أيدي الآخرين من أرزاق وأموال، وإمّا دينيّ، كالغضب لله ودينه، تبرّره الشريعة أو الدين، وتجعل منه سلوكاً مقدّساً تستبيح به ما ترتكبه ضدّ الآخرين، وإمّا سياسيّ، كالغضب للملك أو لتحصيله،¹ ثمّ يقصر العنف والقتال المشروعين على الصنفين الأخيرين، الأول: تحت غطاء الشرعية الدينية التي يمكن لأيّ دينٍ أو فرقةٍ من الفرق ادعاء أحقيتها بهذه الشرعية، ولو انتمت الفرق المتناحرة لنفس الملة، أمّا الثاني: فهو باسم الحفاظ على السلطة الحاكمة وتوسّعها وسيطرتها وردّ الاعتداء عن ملكها، فينتج أنّ العنف المضاد للسلطة الحاكمة حتى لو كانت معنّة في الفساد؛ ليس من باب العنف المشروع عند ابن خلدون، بل هو عنفٌ مدانٌ دوافعه نفسيةٌ أو اقتصاديةٌ، إذّا الذي يحدّد مشروعية العنف هو الدافع المعلن عنه.

تفسير العنف في الفلسفة الحديثة:

ظهرت مدارس أوروبية عديدة تهتم بدراسة العنف من جوانبه المختلفة حيث تمّت صياغة نظريات تتناول إشكالية العنف من أهمها نظرية العقد الاجتماعي،² الذي يتنازل بمقتضاه كلّ فردٍ عن نفسه وعن حقوقه من أجل الكلّ بهدف بناء مجتمع متكاملٍ يعتمد على العدل والمساواة والاحترام المتبادل، ويشكّل هذا العقد القوانين المنظّمة للعلاقة بين مكونات المجتمع المختلفة والسلطة العليا حيث ينبغي احترام هذه القوانين من قبل الجميع. ولما كان الإنسان بطبعه أنانياً يرغب بالذات ويحجم عن كلّ ما يؤلمه حسب توماس هوبز (ت1679م)، إلا أنّه عاقلٌ أيضاً وسيختار أن يذعن للسلطة الحاكمة من أجل أن يعيش في مجتمعٍ مدنيّ، لأنّ الحالة الطبيعية للإنسان هي سيادة قانون الغاب العنيف، حيث يخشى كلّ فردٍ من أن يخسر حياته، وليس لدى الإنسان أعلى من حياته، ولذلك فإنّه لا يجد مفرّاً من هذا الصراع العنيف المستمرّ إلا انشاء المجتمع المدني من أجل الحصول على اللذة وتجنّب الألم، وللقيام بذلك لابدّ من الاتفاق على العيش ضمن قوانين منظّمة، وإنشاء آلية تطبيق وفرض لهذه القوانين عبر سلطةٍ تعمل على حمايتها ومعاقبة من يخترقها، وبهذا العقد الاجتماعي تولد السلطة التي تملك وحدها صلاحية استخدام العنف لفرض النّظام، وبضمن الإنسان عدم الرجوع إلى الحالة الطبيعية البدائية التي لا يرغب فيها عاقل.³

¹ انظر: المصدر نفسه، ج 1 ص 334.

² انظر: وهبة، مراد (1998م): المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص 421.

³ انظر: <https://www.iep.utm.edu/soc-cont/#SH2a>

يعتقد هوبز أنّ كلّ إنسان سيعتمد على قوته عند غياب قوّة السلطة التي تضمن احترام القانون، لأنّ القوانين والعهود وحدها بدون السيف على حدّ تعبيره، ليست سوى كلمات لا قدرة لها على الحفاظ على حياة الإنسان، ولا تستطيع أن تردع غضب وانفعالات البشر تجاه بعضهم البعض.¹ لقد جعل هوبز البشر في خانةٍ واحدةٍ مفسّراً سلوك البشر بدافعِي اللذة والألم والرغبة في البقاء على قيد الحياة، كما افترض أنّ حياتهم الطبيعية في المجتمع ما قبل المدني يسودها الصراع والعنف المتواصل حيث يعتقد كلّ فردٍ من البشر أنّه يمتلك حقاً في كلّ شيء.

يمكن أن يؤخذ على هوبز غياب عنصر الإرادة الإنسانية في طرحه، تلك الإرادة التابعة للعقل المميّز لما هو خيرٍ أو شر، والتي يمكن أن تعترض دافعِي اللذة والألم اللذين يتكلم عنهما، فكأنّ الإنسان المدفوع بهاتين الغريزتين لا يملك إلا استخدام العنف تجاه الآخر للحصول على ما يرضيه، أو أن يتخلى طوعاً أو كرهاً عن قوّته لقوّة أكبر يُجعل لها الحقّ حصراً في استخدام العنف لحماية أفراد المجتمع من بعضهم البعض، فيصبح الشعب بذلك مديناً للسلطة الحاكمة في إحقاقها للأمن المحدود وإن كانت سلطةً تقمع الحريات وتكتم الأفواه وتبرّر استخدام العنف بلا مساءلةٍ بفكرة الحفاظ على أمن المجتمع خشية أن يتفكك ويعود إلى قانون الغاب، بدلاً من أن تكون السلطة خاضعةً لإرادة الشعب، ومدينةً له، وتقف في منبر المساءلة مقيدةً بالقانون أمامه.

لم يتفق جون لوك (ت1704م) مع هوبز في أنّ سيادة قانون الغاب هو الحالة الطبيعية للإنسان، إذ يعتقد لوك بأنّ الفطرة الأولية للإنسان كانت صالحة وتسير وفقاً لأساس القانون الطبيعي من الحرّية والمساواة وذلك قبل نشوء القانون الاجتماعي، وبما أنّ حرّية المرء مرتبطةً بحرّية الآخرين، ممّا يعني وجود شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية المتضاربة المصالح، ينشأ عنها العديد من الصراعات رغبةً من الأفراد في السيطرة على الملكية، فكان لا بُدّ من إنشاء سلطة عليا تقوم على رعاية حقوقهم ونشر العدل والمساواة في المسؤوليات والواجبات، عبر تنازل الأفراد عن بعض حقوقهم لجهةٍ ما تمثلهم وترعى شؤونهم.²

كما ذهب جان جاك روسو (ت1778م) إلى فكرة تخالف هوبز أيضاً، فالإنسان عنده خيرٌ وطيبٌ بطبعه وليس عدوانياً ولا عنيفاً ولا تتسم علاقاته بالآخرين بحربٍ الكلّ ضدّ الكلّ، وقد تحوّلت حياة الإنسان إلى مجتمعٍ مدنيٍّ معقّدٍ برز فيها حالات النزاع والفوضى، فاتّفق النّاس على فكرة العقد

¹ انظر: <http://www.philosophy-index.com/hobbes/leviathan/17-of-causes.php>

² انظر: الحيدري، إبراهيم، *سوسيولوجيا العنف والإرهاب*، ص 60.

الاجتماعي بحيث يتنازل كل فرد عن بعض حقوقه فيما فيه المصلحة للمجتمع، ويضعها تحت تصرف سلطة تمثل الإرادة العامة للجميع يكون الكل جزءاً فيها، لكن من جهة أخرى اتفق مع هوبز على أنّ الحياة الاجتماعية لم تكن فطرية وقد احتاج الإنسان إليها لاحقاً، فحسب روسو فإنّ الحياة الفطرية كانت تتسم بالمساواة والسعادة، وقد أوجد الإنسان النزاع والعنف والصراع عندما أنشأ المجتمع المدني لأول مرة عبر ادّعاءه ملكية أرضٍ ما.¹

لم تكن لدى ماركس (ت1883م) حاجةً إلى تخيل الحالة الطبيعية التي كان عليها البشر وبدايات نشوء المجتمع المدني ليشارك برأيه حول نظريته لتفسير العنف، فقد واجه بنفسه علاقات الإنتاج التنافسية التي عزا إليها سبب الصراع بين البشر، ورأى أنّ الحل يكمن في الثورة الاشتراكية العنيفة لا في العقد الاجتماعي.² تقوم فكرة ماركس على أنّ تاريخ المجتمعات كلّها منذ نشأت الملكية الفردية، يُظهر الصراع الطبقي بين من يملكون وسائل الإنتاج كالعائلات والفئات المعينة ومن لا يملكونها كالعامل والفلاحين، فاللامساواة عنده هي أساس الصراع والعنف طالما هنالك ظالم ومظلوم إلى أن يتشارك الناس في وسائل الإنتاج وتصبح العلاقة علاقة تعاون وتشارك. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ تركّز القوة الاقتصادية بيد مالكي أدوات الإنتاج يقود إلى تطوّر بنية قانونية وأيديولوجية تقوم على دعم تلك الطبقة للبقاء في حالة السيطرة وتمكينها من تعظيم ثرواتها، وعندما تستولي تلك الطبقة على السلطة أو يتعاضم نفوذها عليها، فإنّها تحولها لأداة لتحقيق أهدافها ولن تتخلى عن سلطتها وسيطرتها على الطبقة العاملة إلا بالعنف المضاد.³

أسباب العنف:

بناءً على ما تقدّم، يمكن الاستنتاج بأنّ محرضات السلوك البشري عند الفلاسفة والباحثين، قد تكون ذات اعتماد بيولوجي أو منشأ نفسي، وقد تكون ذات أساس معرفي مكتسب، لكنهما أمران ليسا منفصلين ومنعزلين، فالسلوك العاطفي لا ينتج عن مشاعر موجودة أساساً ولكنه متداخلٌ سويةً مع

¹ انظر: الحيدري، إبراهيم (2012م): *التقد بين الحداثة وما بعد الحداثة*، دار السّاقى، بيروت، ص 79-80.

² انظر: هاريس، جون (2017م): *التصور الماركسي للعنف: العنف، مختارات فلسفية*، تحرير فيتور بوفتشي، ترجمة ياسر قنصوة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ص 313.

³ انظر: الحيدري، إبراهيم، *سوسيولوجيا العنف والإرهاب*، ص 65-66.

البعد المعرفي المكتسب للشخص جنباً إلى جنب مع مشاعره وأنماطه السلوكية.¹ فيمكننا الآن أن نُجمل المقاربات المختلفة لتفسير ظاهرة العنف باتجاهين أساسيين:

الاتجاه القائل بالعنف الفطري: وتشمل التفسير البيولوجي والنفسي، حيث يسعى هذا الاتجاه إلى تبرير السلوك العنيف بكونه مزروعاً وكامناً في الإنسان ينطلق تلقائياً من الغرائز الكامنة بيولوجية أو نفسية، حيث كان تشارلز داروين من أشهر المعاصرين الذين طوّروا هذا المفهوم وتبعه في ذلك علماء كثر ممن جاؤوا بعده في مقدمتهم سيغموند فرويد،² وشبنغلر الذي وصف الإنسان بأنه "حيوانٌ مفترس"³، ويجعل هذا الاتجاه من المجتمع والدولة والقانون مسؤولين عن السيطرة على غرائز الأفراد العدوانيين، فالرجال حسب فرويد "يمتلكون قسطاً كبيراً من العدوانية"⁴ ويعتقد بأن الإنسان ليس كائناً طيباً سمحاً لا يدافع عن نفسه إلا متى هوجم، بل هو "كائن تنطوي معطيائه الغريزية على قدر لا يستهان به من العدوانية" والإنسان ينزع إلى العدوان على الآخرين ويظهر ذلك "الوحش المفترس" في بعض الظروف الموائمة وحين تفشل طاقة الأخلاق في قمع المظاهر العدوانية.⁵

من ناحية أخرى، ترى أرندت أنه لا أخطر من التبرير البيولوجي للعنف والذي ينتمي حسب قولها لأقدم تقاليد الفكر السياسي،⁶ لأن ذلك يعني أنه بخلق الحياة ومسيرتها في أطوارها نحو الموت كظاهرة طبيعية يُخلق ويولد وينمو العنف، ويصبح جزءاً لا يتجزأ من الحياة إلى انقضاءها، وهو تفسير يحمل في طياته نوع تبرير للعنف الأصيل والفطري المزروع في النفس البشرية حسب هذا الاتجاه، وبالتالي من الطبيعي في الإنسان أن يمارس العنف بهدف تحقيق الغايات الفردية أو الجماعية. يرفض مولر أيضاً هذه المقاربة ويردّ بأنه من الطبيعي عدم وجود العنف دون حياة، لكنّ العنف لا يولد مع الإنسان، فهو كائن هوائي وعقلاني في آنٍ واحد، وبمقدار ما يخضع لهواه ويغذيه بمشاعر لا إنسانية يكون عنيفاً، فهو صاحب إرادة يستطيع أن يفعل أو لا يفعل، وهو بذلك يختلف عن الطبيعة التي لا

¹ انظر: ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ص 55.

² انظر: الحيدري، إبراهيم، سوسيلوجيا العنف والإرهاب، ص 24.

³ Spengler, Oswald (2015): *Man and Technics: A contribution to a Philosophy of Life*, translated by Charles Atkinson and Michael Putman, ARKTOS, UK, p 33.

⁴ ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ص 42-42.

⁵ انظر: فرويد، سيغموند (1996م): *قلق في الحضارة*، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة الرابعة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 72-73.

⁶ انظر: أرندت، حنة، في العنف، ص 66-67.

تدري ماذا تفعل،¹ فعلى الحقيقة الإنسان وحده من يستحق وصف العنف لأنه الوحيد الذي يفعل باختياره. وتميّز ويتم بين الغضب كإفعال والغضب كسلوك، فكيفية التعبير عن الغضب يعتمد على القيم والمعتقدات الاجتماعية، فربما يعبر الشخص عن غضبه بالعنف وربما يختار طريقاً أخرى، فلا يوجد خط سببي مباشر من الدافع إلى السلوك،² ولهذا فإنّ الإنسان بدوافعه ومحفّزاته هو صاحب القرار في أن يتخذ سلوكاً عنيفاً تجاه الآخرين أم لا، ولا يمكن تحميل الفطرة الإنسانية ذنب العنف البشري أو اتخاذه ذريعة لتبرير عنف الإنسان ضد الآخرين.

الاتجاه القائل بالعنف المكتسب: ينظر هذا الاتجاه إلى العنف على أنّ له أسباباً وعوامل متعددة ومعقدة، اجتماعية ودينية واقتصادية وأخلاقية وغير ذلك، فهو ناشئ عن مؤثرات خارجية كالتمرين على العنف، وقمع السلطات للأفراد، والأيديولوجيا المنحرفة، والتعرض لأحداث ونشاطات أو نماذج رمزية عنيفة، أو على مبدأ التعزيز حيث يقوم الألم النفسي والجسدي بتحريض العنف، حيث يعتقد بعض الفلاسفة خلافاً للاتجاه الفطري بأنه لا يوجد أي دليل على أي حافز على السلوك العدواني من الناحية الوراثية،³ ومع أنّ الدوافع النفسية الناتجة عن محفزات ومسببات خارجية، كالغضب والخوف والحرمان والإحباط تسهل على الفرد القيام بالعنف، إلا أنّ ويتمر تؤكد على أنّها ليست شرطاً ضرورياً له حيث يعتمد السلوك الناتج عن هذه العواطف على أنماط الاستجابة المكتسبة لدى الفرد في كيفية التعامل معها.⁴

تري أرندت بدورها أنّ "العنف أدواتي وهو ككلّ وسيلة، يظلّ على الدوام بحاجة إلى توجيه وتبرير في طريقه الذي يتبعه"،⁵ لذلك يمكن القول بأنّ الأيديولوجيا التي تُكسب دوافعاً للعنف المُشرعن هي الأخطر لأنها تجعل من استخدام العنف أمراً لا يتعارض مع أخلاقيات المعتدي، في حين أنّ المحفّزات الخارجية والدوافع النفسية لن تجعل من ارتكاب العنف أمراً أخلاقياً مع الإقرار بأنّ لها تأثيراً ما.

¹ انظر: مولر، جان-ماري (2007م): قاموس اللاعنف، ترجمة محمد عبد الجليل، ط1، معابر للنشر، دمشق، ص 204-207.

² انظر: وينمر، الأنماط الثقافية للعنف، ص 40.

³ انظر: لويس، جون (1986م): الإنسان ذلك الكائن الفريد، ترجمة صالح الكاظم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 107.

⁴ انظر: وينمر، الأنماط الثقافية للعنف، ص 50-54.

⁵ أرندت، حنة، في العنف، ص 45.

يمكن التوصل ممّا سبق إلى أنّ استعداد الإنسان للعنف له أصلٌ غريزي، ولكن هناك مجالٌ لتهديب هذا الاستعداد وضبطه عبر الثقافة وسلطة القانون، فلا يستخدم القوّة إلا ضمن إطار القانون الذي ينتمي إليه هذا الإنسان فقط، وإلا اعتبر استخدامه للقوّة عنفاً غير شرعي، فقد بيّن هذه الفكرة ماكس فيبر (ت1920م) عندما حصر العنف الشرعي بالدولة فقط، ولها أن تضيفي الشرعية في استخدام العنف للأفراد والمؤسسات إن منحتم ذلك الحقّ، ولو لم تعرف الدولة استخدام القوّة لأفضى ذلك إلى انهيار النظام وهيمنة الفوضى، فكل "دولة قامت على العنف" كما اقتبس من كلام تروتسكي (ت1940م)¹.

ولنأخذ الحرب أو الإرهاب كفعليّ عنف، فإنّهما بالتأكيد لم ينتجا عن رغبة دقيقة من النّوع الإنساني ولا عن غريزة عدوانية لا يمكن قمعها أو كبحها أبداً،² إذ تشترك القوى الغضبية مع شهوة الطمع والحرص على التملك لتجعل من دخول مغامرات عنيفة يسفك فيها الإنسان دم أخيه الإنسان أمراً أقرب للقبول. بالمقابل هناك نوع من العنف تمارسه الشعوب من أجلّ الحريّة ومقاومة وهزيمة الظلم والاستبداد، كالذي يقوم به الشعوب في مقاومة هيمنة الاستعمار على الشعب وأرضه ومقدّراته، فيكون الاستعمار سبباً حقيقياً يدفع الشعوب لارتكاب بعض أعمال العنف سعياً لنيل الحرية المسلوبة. لكنّ السؤال هنا يدور حول ما الذي يجعل العنف من وجه نظر المرتكب أمراً مشروعاً مبرراً، وكيف يبرّره للأخريين ويدفعهم للقيام به، وما دور البيئة المحيطة في دفع هذه القوى الداخلية للتحوّل إلى سلوك عدواني؟

ينشأ النّزاع بين شخصين أو جماعتين عندما لا يشترك الأطراف في أهدافٍ منسجمة، وليس بالضرورة أن يتحوّل هذا النّزاع إلى شكل من أشكال ممارسة العنف اللفظي أو المادي، إذ يرى خبراء بأنّ النّزاعات الظاهرة لها جذورها الكامنة غير الظاهرة، فإن تم قمع طرفٍ من الطرف الآخر بدلاً من المعالجة الفعّالة لجذور النّزاعات، عبر التّواصل الصّحيّ بينهما مثلاً، فإنّ النّزاع ينحو تجاه العنف.³ ذهب الباحثون في ظاهرة العنف إلى أنّ العنف المباشر والظاهر بنوعيه اللفظي والمادي يقع في قمة الهرم، بينما هناك أشكالاً من العنف لا تتمظهر بشكل مباشر، بل تقبع كامنة وغير مرئية، وذلك كالتمييز في التّوظيف والتعليم، ووضع القيود على حريّة التنقل، والحرمان من مصادر الحياة

¹ انظر: Gerth, H.H. and Mills, C. (1946): *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York, p 77.

² انظر: أرندت، حنة، في العنف، ص 6.

³ انظر: فيشر وآخرون، التّعامل مع النّزاع، ص 4-6.

الكريمة مثلاً، وقد أطلق جوهان جالتنج على هذا النوع من العنف غير المباشر اسم العنف البنيوي. ففي حين أننا يمكن لنا نسبة العنف إلى الشخص المرتكب للعنف المباشر الظاهر في النوع الأول، إلا أنه لا يمكننا ذلك في العنف البنيوي، لأنه في هذه الحالة قد تمّ تضمينه بنيوياً بحيث يظهر على أنه جزء من الحياة اليومية في المجتمع كغياب العدالة الاجتماعية، وفقدان مناخ الحرية السياسية، وانتشار البطالة والقمع الفكري.¹

أضاف جالتنج صنفاً آخر من العنف يتعلق بالمشاعر والاتجاهات والقيم والقناعات التي يتبناها ويكتسبها الأشخاص، أطلق عليه اسم العنف الثقافي، ومع أنّ هذا النوع كامنٌ وغير مرئيٍ إلا أنه مفتاح فهم العنف الظاهر المباشر، فمشاعر الكره الديني والتمييز العرقي و القناعات الدينية والأيدولوجية والغضب والإحباط المكتسب من الواقع مثلاً، يمكن أن تصبح رافداً أساسياً ودافعاً مهماً لتبرير وشرعنة العنف البنيوي و العنف المباشر، إنها تجعل منهما يبدوان شيئاً صحيحاً وإيجابياً من وجهة نظر الشخص أو الجماعة أو المجتمع صاحب العلاقة.²

مع أنّ العنف البنيوي يشكل ركناً أصيلاً في توفير البيئة المناسبة والمبررة لظهور العنف، إلا أنّ المقاربة الضرورية لفهم علاقة السلفية الجهادية بالعنف تعتمد بالأساس على تفسير العنف الثقافي المكتسب لدى هذه الجماعات، لذلك سيحاول الباحث التعمق في مكوناته لدى السلفية الجهادية وتحليلها لدوره الجذري في بروز ظاهرة العنف السلفي الجهادي، ليس من باب إغفال دور العنف البنيوي والتقليل من أثره، بل لحصر البحث في نطاقه، أمّا في خارج نطاقه فلا بدّ أن يُراعى عند النظر في ظاهرة العنف عند السلفية الجهادية تلك العلاقة التبادلية بين المحاور الثلاثة: السلوك المباشر والعنف البنيوي والثقافي، حيث أنّ كلّ محورٍ له تأثيرٌ مزدوج على الآخرين.

حول مصطلح السلفية:

تنتسب السلفية إلى السلف، والسلف لغةً: آباء الرّجل المتقدّمون،³ وهي على هذا المعنى اللغوي لا تنضبط لعموم معناها، أمّا اصطلاحاً، فتعرّف السلفية على أنها: "منهجٌ في فهم النصوص يقوم على اتباع أسلافنا من أهل القرون الثلاثة الأولى باعتبارها خير القرون"،⁴ في إشارة إلى الحديث الشريف:

¹ انظر: Galtung, Johan (1969): *Violence, Peace, and Peace Research, Journal of Peace Research*, Vol. 6, No 3, Sage Publications, London, p170-171.

² انظر: Galtung, Johan (1990): *Cultural Violence, Journal of Peace Research*, Vol. 27, No. 3, Sage Publications, London, p 291-292.

³ انظر: الرّازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصّاح، مادّة: س ل ف، ص 152.

⁴ النّاشي، المرجعية السلفية بين التّأصيل والتّوظيف والتّأويل، ص 12.

"خير النَّاسِ قرني، ثمَّ الذين يلونهم، ثمَّ الذين يلونهم"¹، فالسلفيون يعتبرون أنَّهم هم الذين يدينون باعتقاد السلف، وينتهجون منهجهم في فهم الكتاب والسنة، ويرون أنَّهم امتدادٌ لأهل الحديث والحنابلة، وأنَّهم هم الفرقة النَّاجية من بين الفرق الإسلامية،² حيث يرى السلفيون أنفسهم اليوم وحدهم الأحقَّ بحمل لواء أهل السنة الذين دخل فيهم من لا يستحقُّ بنظرهم، فاتَّخذوا لأنفسهم اسم "السلفية"،³ تمييزاً عن المسلمين الذين لا يتبعون الكتاب والسنة بفهم السلف الصَّالح.

غير أنَّ العديد من علماء المسلمين رأوا أنَّ اتِّباع السلف ليس مقصوداً لمجرد الترتيب الزماني أو الخيرية الأخلاقية، بل لكونهم أقرب إلى فهم الكتاب والسنة بسليقتهم العربية، وقربهم من الرسالة.⁴ لذلك لا بدَّ من الرجوع إلى ما احتكموا إليه من قواعد وأصول في فهم النصوص بدلاً من الجمود على بعض الكلمات والأفعال المنسوبة إليهم، مع أنَّهم هم أنفسهم اختلفوا فيما بينهم في الرأى وفي المنهج، وليس لهم رأى أو مذهب ومنهج واحد في الأمور كلّها يصحُّ أن يقال فيه "مذهب السلف"، فإن كان "السلفيين" منهج يميِّزون فيه عن غيرهم من أهل السنَّة فلا ينبغي أن يعدو كونه قواعد وأصول اجتهادية ظنيَّة، لا تيرر إخراج المخالف لهم من دائرة "أهل الحق" و"الفرقة النَّاجية"، وذلك لأنَّ المخالفين من أهل السنَّة اعتمدوا أيضاً ضوابط وقواعد اجتهادية ظنيَّة لفهم النصوص الشرعية.

اتفق السلفيون برمتهم على المكوّنين العقدي والفقهية⁵ فهم يرون "أنَّ هناك منظومة مفاهيم عقديّة واحدة من التزمها فهو من الفرقة النَّاجية، ويرون أنَّهم هم من يلتزمون بها وأنَّ غيرهم لم يلتزمه وهو من الفرق النارية".⁶ لا يمكن اعتبار الفكر السلفي حركة منظمة، لكنها على اختلاف أنواعها لا يوجد اختلاف لاهوتي فيما بينها إذ أنَّ المرجعيات الفكرية المعتمدة واحدة، فمنهم من يجعل للعمل الدعوي الأولوية

¹ صحيح البخاري، ج 3، ص 127، رقم: 2652.

² انظر: سالم، أحمد، ويسوني، عمرو (2015م): ما بعد السلفية: قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ص 28-29.

³ انظر: الناشي، المرجعية السلفية بين التأسيس والتوظيف والتأويل، ص 13.

⁴ انظر: البوطي، محمد سعيد (2010م): السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب تاريخي، ط14، دار الفكر، دمشق، ص 12.

⁵ انظر: سالم، أحمد، ويسوني، عمرو، ما بعد السلفية: قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر، ص 35.

⁶ المصدر نفسه، ص 55.

ومنهم من يقدم الجهاد على الدعوة، بيد أنّ من يدّعي اليوم أنّه ينتمي إلى السلفية، فإنّه يجسّد "نزعةً محافظةً تميل إلى الوهابية السعودية، وغالباً ما تكون مطابقةً لها".¹

مراحل تطور السلفية:

يعتبر السلفيون أنفسهم امتداداً لأهل الحديث الذين برزوا تاريخياً بوصفهم مدافعين عن عقيدة أهل السنة والجماعة ضد الفرق الأخرى، وهي المدرسة التي تتمسك بالتّصوص وظواهرها في مواجهة التأويل والرأي، فاننسبوا لأحمد بن حنبل (ت241هـ) بعدما خاض صراعه المشهور مع المعتزلة حول خلق القرآن في زمن الخليفة العباسي المأمون عام 218هـ، ثمّ جاء ابن تيمية (ت728هـ) بعد قرون ليؤسس مدرسةً خاصّةً ضمن نطاق اجتهاداته في الإلهيات والتشريعات والتي يكرّر نسبتها للسلف، كما ويردّ على الفرق الإسلامية المخالفة لما يراه مذهب السلف وأهل الحديث. ويمثّل ابن تيمية الأب الروحي والمرجع الأساس للجماعات السلفية التاريخية على اختلاف أنواعها لاتفاقهم عليه، إذ يرى باحثون أنّ كتبه وفتاويه أصبحت "بمثابة بوصلة فكرية للتيار السلفي" تحدد هوية مذهب السلف في مواجهة خصوم الداخل من المدارس الإسلامية السنية المختلفة كالأشاعرة والصوفية وخصوم الخارج من الفرق الأخرى كالشيعية والمعتزلة، ويرى أبو رمان أنّ السلفي "يعتبر نفسه سادن الهوية والمحافظ عليها في مواجهة الانحرافات" ويعتقد أيضاً أنّ هذا الهاجس "استمر بمثابة المعلم الرئيس للأيديولوجيا الدينية السلفية".²

ظهرت السلفية الوهابية على يد مؤسسها محمد بن عبد الوهاب (ت1792هـ) في نجد من رحم السلفية التاريخية، حيث تبنى أفكار ابن تيمية ونقلها بحرفيتها من فضائها المعرفي إلى ميدان الواقع بفضل تحالف أسرة آل سعود وتبنيهم لدعوته ودعمهم لها.³ جرى تقاسم الأدوار منذ بداية التحالف فتولّى آل سعود الجانب السياسي بينما تولت عائلة ابن عبد الوهاب (آل الشيخ) الزعامة الدينية، فتأسست السلفية الوهابية إثر هذا التزاوج، ودعمت السلطة السياسية الجهود الرامية لنشر الفكر السلفي الوهابي داخلياً وخارجياً عبر نشر كتب ابن عبد الوهاب مثل كتاب التوحيد وكشف الشبهات، والتي تمثّل مرجعاً مهماً متفقاً عليه بين السلفيين جنباً إلى جنب مع تراث ابن تيمية الفكري.⁴ لازالت المملكة

¹ روا، أوليفيه (2003م): *عولمة الإسلام*، ترجمة لارا معروف، ط1، دار الساقي، بيروت، ص 142.

² أبو رمان، محمد (2016م): *الصراع على السلفية: قراءة في الأيديولوجيا والخلافات وخارطة الانتشار*، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ص 14-15.

³ انظر: روا، أوليفيه، *عولمة الإسلام*، ص 45.

⁴ انظر: أبو رمان، محمد، *الصراع على السلفية*، ص 16-17.

العربية السعودية تقوم على العقيدة الوهابية، ويعترض الكثير من الوهابيين على هذه التسمية حيث يفضلون وصفهم بالسلفية.¹

تعود بدايات استخدام عبارة السلفية إلى نهاية القرن التاسع عشر حسبما ذكره أوليفيه روا،² حيث أخذ يتبلور نموذج متأثر بالسلفية التاريخية والوهابية في نظرتها التطهيرية الإصلاحية، يطلق على هذا النموذج اسم السلفية الإصلاحية ويعتبر كل من جمال الدين الأفغاني (ت1897م) ومحمد عبده (1905م) رائدي هذا النموذج، إلا أن تركيز عبده انصبّ على نبذ التقليد وفتح باب الاجتهاد والانشغال بالإصلاح الديني ونهضة الأمة مع نزعة عقلانية تريد "الاستجابة للتحدي الغربي الحديث للعالم الإسلامي"³.

انحسرت السلفية الإصلاحية لصالح الجماعات الإسلامية الأخرى كالأخوان المسلمين، وبدأ يحل مكانها ما أطلق عليه اسم السلفية الإحيائية أو السلفية المعاصرة⁴ والتي تمثل نزعة محافظة تميل أو تطابق السلفية الوهابية، وقد صنّفها الباحثون إلى أربعة اتجاهات:⁵

السلفية العلمية أو الدعوية:

هيمن الاتجاه السلفي العلمي في بداية تبلور السلفية المعاصرة، حيث ينصبّ جهد هذا التيار على الجانب العلمي أو الدعوي بعيداً عن خوض مضمار السياسة، مع الحفاظ على علاقة جيدة مع النظام، حيث تمخض عن هذا التيار ما يسمى هيئة كبار العلماء في السعودية والتي تؤمّن الجانب الشرعي للدولة السعودية وتنزع الشرعية عن منازعيها، ومن أبرز رموز هذا الاتجاه عبد العزيز بن باز (ت1999م) ومحمد بن عثيمين (ت2001م) اللذان ساهما في نشر الفكر السلفي محلياً ودولياً عبر المؤسسات العلمية والدعوية وطباعة وتوزيع كتب التراث السلفي وخاصة كتب ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب.⁶ يعتقد روا بأنّ السعوديين قاموا بتوسيع رقعة السلفية لقطع الطريق على القومية العربية أو الشيعية الإيرانية أو الشيوعية،⁷ فقد انتقلت السلفية الوهابية من كونها "عقيدة محلية محافظة إلى

¹ انظر: روا، أوليفيه، *عولمة الإسلام*، ص 141-142.

² انظر: المصدر نفسه، ص 141.

³ أبو رمان، محمد، *الصراع على السلفية*، ص 17-18.

⁴ انظر: المصدر نفسه، ص 20.

⁵ انظر: سالم، أحمد، ويسوني، عمرو، *ما بعد السلفية: قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر*، ص 83.

⁶ انظر: أبو رمان، محمد، *الصراع على السلفية*، ص 20.

⁷ انظر: روا، أوليفيه، *عولمة الإسلام*، ص 144-146.

أيدولوجية ثورية عابرة للقارات"،¹ عبر شبكة ضخمة من القنوات الدعوية والمطبوعات التي تصوغ عقول المجتمعات الإسلامية وتطبعها بالطابع السلفي الوهابي.

السلفية الجامية:

أسس هذا التيار ونسب إليه محمد أمان الجامي (ت1996م) الذي هاجر من الحبشة إلى السعودية في سبعينيات القرن الماضي، فأصبح مدرساً في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة والمسجد النبوي. برز هذا التيار بقوة في بداية التسعينيات من القرن العشرين كتيار متشدد في رفض العمل السياسي والحزبي والتهجم اللاذع على أتباع وأنصار الجماعات الإسلامية الأخرى، كما يركز هذا التيار على مسألة طاعة ولي الأمر ورفض المعارضة له أو محاولات تغيير النظام السياسي القائم. يعتبر ربيع بن هادي المدخلي من أشهر أصحاب الجامي ويمكن اعتباره من أبرز رموز التيار الجامي حيث يتم أحياناً نسبة التيار إليه تحت اسم السلفية المدخلية، وهو امتداد لفكر شيخه الجامي في وجوب طاعة ولي الأمر والتصدي للجماعات الإسلامية السياسية كالإخوان ورموزها.²

كما ويعدّ ناصر الدين الألباني (ت1999م) من أعلام الحركة السلفية المهمّين في القرن الماضي وله أتباع لمدرسته منتشرون بشكل كبير في مختلف الدول الإسلامية، وهو أقرب في منهجه للسلفية العلمية من ناحية عدم التدخل في السياسة، إلا أنه يمكن تصنيف أتباعه ضمن السلفية الجامية من ناحية العلاقة مع أنظمة الحكم والموقف من الجماعات الإسلامية الأخرى.³

السلفية الحركية:

يرفض السلفيون الحركيون الاستتكاف عن العمل السياسي وتشكيل الأحزاب والجمعيات، ويعملون على المزوجة بين السلفية والسياسة. بدأت هذه الأفكار بالنمو في ثمانينات القرن الماضي، وكان من أبرز المنظرين لها محمد سرور زين العابدين (ت2016م) الذي كان من جماعة الإخوان المسلمين السوريين، والذي جاء إلى السعودية في ستينيات القرن الماضي ومكث بضع سنوات، نقل فيها تجربة الإخوان المسلمين إلى تلاميذه في السعودية والكويت إلى أن استقر في بريطانيا، وينسب هذا التيار أحياناً له وخاصّة من أشد خصومه "الجاميين" الذين يحلو لهم أن يطلقوا على السلفية الحركية اسم "السروريين".⁴

¹ إبراهيم، فؤاد (2015م): *داعش من النجدي إلى البغدادي*، ط1، مركز أوال للدراسات والتوثيق، بيروت، ص 77.

² انظر: أبو رمان، محمد، *الصراع على السلفية*، ص 21.

³ انظر: أبو رمان، محمد، *الصراع على السلفية*، ص 22.

⁴ انظر: المصدر نفسه، ص 22-23.

وفي بداية التسعينيات من القرن الماضي بعد حرب الخليج برز حراك سلفي جديد في المملكة السعودية أطلق عليه اسم تيار الصحوة عُرف من قاداته: سفر الحوالي، سلمان العودة، ناصر العمر، عائض القرني، الذين قادوا حراكاً دعوياً سياسياً رافضاً للتدخل الأمريكي في الخليج، مما قاد إلى تصنيفهم من قبل خصومهم على أنهم "سروريون". أصدر تيار الصحوة مذكرة من حوالي 45 صفحة سنة 1992م تحت اسم "مذكرة النصيحة" تطالب السعودية بإعادة أسلمة الدولة على منهج محمد بن عبد الوهاب، فكان أن اعتبر تنظيم "القاعدة" لاحقاً أنّ هذه المذكرة هي تأصيل شرعي لكفر الدولة السعودية، ومع أنّ المذكرة لم تتبنّ العمل العسكري في التغيير وتبدو على أنّها محاولة إصلاحية من الداخل، إلا أنّ محتوياتها تنزع المشروعية الدينية والتاريخية للدولة السعودية. تعرّض التيار الصحوي في منتصف التسعينيات إلى تطويق فكري من قبل رموز التيار السلفي العلمي ومن ثمّ تحرّك أمني واسع أدّى إلى إيقاف نشاط هذا التيار واحتواؤه من قبل الدولة، إلا أنّ الإرث الفكري وما خلفه هذا التيار من صدقٍ واسع انتقل إلى تنظيم "القاعدة" وشكّل خلفية فكرية وسياسية لتيار السلفية الجهادية واندمج تلقائياً مع البنية الأيديولوجية لتنظيم "داعش".¹

السلفية الجهادية:

برز التيار السلفي الجهادي في بداية التسعينيات نتيجة تزواج الأفكار السلفية والجهادية في أفغانستان في الثمانينيات، ليحمل مع عقائده السلفية فكرة "الحاكمية" التي نظّر لها المفكر الإخواني سيد قطب (ت1966م)، بالإضافة إلى اعتبار أنّ "الجهاد" ضدّ الكفّار و"المرتدين" هو السبيل الأنجع والأوحد للتغيير، وليس الوسائل السياسية ولا الدّعوية، ودعا هذا التيار إلى قتال الحكومات "المرتدة" التي تمثّل العدوّ القريب، والداعمين لها من دول الكفر العالمية التي تمثّل العدوّ البعيد، واختلفت جماعات هذا التيار بينها على أولوية القتال بين العدوّ البعيد والقريب، وعلى مدى التوسّع في فتاوى التكفير ومسائل أخرى. ويرى منظّروا السلفية الجهادية أنّ الخلاف بينهم وبين التيارات الأخرى التي تنبذ العنف كطريقٍ للتغيير، ليس خلافاً فقهياً أو اجتهادياً فحسب، بل هو خلافاً منهجياً عميقاً.²

يعتقد السلفيون الجهاديون بأنّ "مراتب الانتساب لهذا الدين هنا: ثلاث؛ مرتبة الإسلام، وهي أوسع المراتب جميعاً ثمّ: مرتبة الفرقة الناجية، وهي أخصّ ممّا سبقها ثمّ: مرتبة الطائفة المنصورة، وهي أضيق المراتب، وأخصها جميعاً"³، فتتميز هذه الطائفة المنصورة ب"العلم، والدعوة، والأمر بالمعروف

¹ انظر: إبراهيم، فؤاد، داعش من النجدي إلى البغدادي، ص 78-92.

² انظر: أبو قتادة، عمر أبو عمر (1999م): الجهاد والاجتهاد، تأملات في المنهج، ط1، دار البيارق، عمان، ص 137.

³ العلي، عبد الرحمن (ب.ت): أعلام السنّة المنشورة في صفات الطائفة المنصورة، ج 3، ط 1، (ب.ن)، ج 1، ص 34.

والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله¹، ويقرّر منظّروهم بأنّ أوصاف الطائفة المنصورة تنطبق تاريخياً على أهل الحديث الذين هم أيضاً أشهر من يصدق عليهم تعريف الفرقة الناجية،² محدداً مرجعيّتهم الاعتقادية بوصفها على لسان ابن تيمية: "فهذا اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة"،³ ومن أهمّ معالم هذه الطائفة هي القتال،⁴ كما يقرّر ذلك أسامة ابن لادن⁵ (ت2011م) إذ "لا حلّ إلا بالجهاد، كلّ الحول الأخرى فاشلة" على حد قول منظّر القاعدة أيمن الظواهري.⁶

يقع الخلط كثيراً بين الاتجاهات السلفية بصورة عامة، وهناك تداخل كبير بين هذه الجماعات الأربعة، فليس من السهل جمعها دائماً ضمن هذه الأطر، ومن بين هذا الخلط إطلاق تسمية السلفية الجهادية على تيارات سلفية تخالف الجهاديين في مسائل أساسية، مع أنّ الأصول الفكرية والمرجعيات واحدة لا اختلاف فيما بينها. لكن هناك ثلاثة عناصر يمكن من خلالها فهم السلفية المعاصرة: الإلهيات، حيث يتفقون على مسائل التوحيد والصفات ضمن الإطار المرجعي التيمي والوهابي، والتشريع: وهو الميل إلى الاجتهاد وفقه الدليل لا الفقه المذهبي، وتوسيع مفهوم البدعة في رفض الأمور المُحدثة التي لم تكن موجودة في عصر السلف، والسياسة: وهي المنهج الذي يختاره السلفيون للتعامل مع الواقع وكيفية جعل التعاليم السلفية مرتبطة في هذا الواقع وأثر ذلك على العلاقة بالسلطة الحاكمة والعمل السياسي، حيث يمكن اعتبار هذا العنصر هو من أبرز أسباب الانقسام بين السلفيين.⁷

¹ العلي، عبد الرحمن (ب.ت): *أعلام السنّة المنشورة في صفات الطائفة المنصورة*، ج 1، ص 35.

² انظر: المصدر نفسه.

³ العلي، عبد الرحمن، *أعلام السنّة المنشورة في صفات الطائفة المنصورة*، ج 1، ص 36، وانظر: ابن تيمية، أحمد (1999م): *العقيدة الواسطية: اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة*، أهل السنّة والجماعة، تحقيق أشرف

بن عبد المقصود، أضواء السلف، الرياض، ص 54.

⁴ انظر: أبو قتادة، *معالم الطائفة المنصورة*، ص 5.

⁵ البراق الإعلامية (2007م): *الأرشيف الجامع لكلمات وخطابات إمام المجاهدين أسامة بن محمد بن لادن*، بعد غزوتي نيويورك وواشنطن، الأصدار الثالث، [https://www.cia.gov/library/abbottabad-](https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/3D/3D59A01BC3C84406A9229BB433456623_Osama-Ver3.pdf)

https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/3D/3D59A01BC3C84406A9229BB433456623_Osama-Ver3.pdf , p 131

⁶ الظواهري، أيمن (ب.ت): *حقائق الصراع بين الإسلام والكفر، السحاب للإنتاج الإعلامي*،

[https://www.cia.gov/library/abbottabad-](https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/B7/B71EACFA98CA365DD24FCDDDB5B535CBE_Dr_Balfour_111427_Ar.do)

[compound/B7/B71EACFA98CA365DD24FCDDDB5B535CBE_Dr_Balfour_111427_Ar.do](https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/B7/B71EACFA98CA365DD24FCDDDB5B535CBE_Dr_Balfour_111427_Ar.do)

[c.pdf](https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/B7/B71EACFA98CA365DD24FCDDDB5B535CBE_Dr_Balfour_111427_Ar.do)

⁷ انظر: هيكل، برنارد (2014م): *عن طبيعة الفكر والعمل السلفيين*، تحرير رول ميير: *السلفية العالمية، الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير*، ترجمة محمد التوبة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ص83-84.

الفصل الأول: السمات الاعتقادية عند السلفية الجهادية:

يعتني منظرو السلفية الجهادية بأفكار ابن تيمية ويتخذونها مرجعاً فكرياً ومنهاجاً حركياً،¹ كما لا تقل أفكار محمد بن عبد الوهاب النجدي أهمية عنها، حيث جاء في كتيب لتنظيم الدولة وصفاً لبعض رسائل ابن عبد الوهاب بأنها تشتمل على أهم أصول التوحيد والإيمان، وأنها سبب لعصمة الكثير من الناس من الشرك والضلالات، وأنهم يعملون على دعوة الناس لما فيها.² وقد ذهب بعض العلماء الذين عاصروا بدايات الدعوة الوهابية³ لوصف محمد بن عبد الوهاب واتباعه بـ"الخوارج"⁴ وذلك لتوسّعهم في تكفير مخالفيهم واستباحة دمائهم، قال الصّاوي: "...الخوارج الذين يحرفون تأويل الكتاب والسنة ويستحلّون بذلك دماء المسلمين وأموالهم كما هو مشاهد الآن في نظائرهم وهم فرقة بأرض الحجاز يقال لهم الوهابية يحسون أنهم على شيء، ألا إثمهم هم الكاذبون".⁵ إنّ هذا الوصف (الخوارج) عبارة عن مصطلح ديني-سياسي، حيث يعبر عن توجه ديني خاص تنبأت بوقوعه نصوص شرعية، كما أنّ له التصاق بحوادث تاريخية شهيرة مرتبطة بالخروج على السلطة الحاكمة، وتتجلى فيها عقائد وفقهيات لها سمات متشابهة، لكنّه ليس حكراً لفئة أو فئات ظهرت في مراحل تاريخية استثنائية، بل كلما تحققت الأوصاف المحددة لهذه الظاهرة في جماعة ما، جاز إطلاق صفة "الخوارج" عليها، وما يحددها هما وصفان أساسيان: التكفير بغير حق، واستباحة الدّم بناء على هذا التكفير.⁶

¹ انظر: أحمد، رفعت سيّد (1991م): *التبّي المسلّح (1) الرافضون*، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ص 12.

² انظر: عبد الوهاب، محمّد (1437هـ): *الأصول الثلاثة، والأصول الستة، والقواعد الأربعة*، ط1، مكتبة الهمّة، الدّولة الإسلامية، ص 4-5.

³ انظر: دحلان، أحمد (2003م): *الدرر السنيّة في الردّ على الوهابية*، بعناية جبريل حدّاد، ط1، مكتبة الأحباب، دمشق، ص 123، وابن عابدين، محمّد أمين (1992م): *ردّ المحتار على الدرّ المختار*، ط2، ج6، دار الفكر، بيروت، ج 4، ص 262.

⁴ انظر أصل المصطلح في السنة: النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ب.ت): *الجامع الصّحيح المسمّى صحيح مسلم*، 8 ج، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، بيروت، ج 3 ص 116.

⁵ الصّاوي، أحمد (2013م): *حاشية العلامة الصّاوي على تفسير الجلالين*، تحقيق محمد المرعشلي، ط1، ج6، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 5، ص 78.

⁶ انظر: العجيري، عبد الله (2017م): *المنشّقون: تنقيب عن مفهوم الخوارج بين النصّ والتاريخ*، ط1، تكوين للدراسات والأبحاث، لندن، ص 68-69.

عقيدة ربط مفهوم التوحيد بالعبادة العملية:

تتبنى الأيديولوجيا الجهادية بشكل حصري على أفكار "الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب"¹ الذي سبق له أن حكم بالشرك على من خالفه من أهل عصره وادّعى بأنهم لا يعرفون معنى لا إله إلا الله من قبل دعوته،² فقد أظهر للناس دين الله الذي هو التوحيد في حين كان غالبهم على الشرك،³ وبهذه العقلية استباح دماء المخالفين وأموالهم، وقد صرّح تنظيم الدولة بشكر الله سبحانه أن شرّفهم "بنشر ما جدّده الشيخ محمد من عقيدة التوحيد، والتي ما فتىء الطواغيت وأتباعهم يحاربونها باسم (الوهابية، والتكفيريون، والخوارج...)" منذ انطلاقتها الأولى وإلى وقتنا هذا،⁴ وفي حين أنّ علماء الكلام المسلمين يقرّرون أنّ توحيد الله ذاتاً وصفاتاً ما هو إلا الأصل النظري للعقيدة الإسلامية، إلا أنّ السلفيين الجهاديين اعتبروا أنّ العمل يمثّل نقطة جوهرية حيث لا يكفي التصديق دون أن يقارنه تجسيد يتمثّل في اختصاص الخالق بالعبادة العملية.⁵

قسّم ابن تيمية التّوحيد بطريقة لم تشتهر عند غيره ممن سبقه من العلماء إلى: توحيد الرّبوبيّة، وتوحيد الإلهية، وإثبات حقائق الأسماء والصفات،⁶ وتبنّى محمد بن عبد الوهاب ذلك برمّته، ثمّ تبعه السلفيون عموماً والجهاديون خصوصاً،⁷ فقسّموا التّوحيد إلى ثلاثة أقسام؛ توحيد الألوهية، وتوحيد الرّبوبيّة، وتوحيد الأسماء والصفات،⁸ فتوحيد الرّبوبيّة حسب تعريفهم: "توحيد الله بأفعاله"،⁹ فهو الخالق والزّازق والمحيي والمميت، وزعموا أنّ من أقرّ بهذا "التوحيد" لا يكون مؤمناً، حيث أنّ الكفّار في زمن النبي

¹ انظر: عبد الوهاب، محمد (1437هـ): مسائل الجاهلية: أهمّ المسائل التي خالف فيها الإسلام أهل الجاهلية، ط 1، مطابع الدولة الإسلامية، ص 4.

² انظر: علماء نجد الأعلام (1996م): الدرر السنيّة في الأجوبة النّجديّة، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط 6، ج 16، (ب.ن)، ج 10، ص 51.

³ انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 102.

⁴ عبد الوهاب، محمد (1436هـ): مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد، ط 1، مكتبة الهمة، مطابع الدّولة الإسلامية، ص 4.

⁵ انظر: زاهد، عبد الأمير كاظم (2016م): إشكالية فهم التّصوص المرجعيّة لدى الأصوليات الإسلامية المعاصرة، ط 1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ص 200.

⁶ انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلّيم (1986م): منهاج السنّة النّبويّة في نقض كلام الشّيعيّة القدريّة، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 9، ط 1، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ج 3، ص 289.

⁷ انظر: الزبيدي، هشام آل قطيط (2016م): المناقشة العلمية لنظرية تقسيم التوحيد عند ابن تيمية، ط 1، دار المحجة البيضاء، لبنان، ص 188.

⁸ انظر: مكتبة الهمة (1437هـ): العقيدة والفقّه: المستوى الثّاني، ط 2، الدّولة الإسلامية، ص 22، والقرشي، أبو مارية: نور اليقين شرح عقيدة تنظيم القاعدة في بلاد الرّافدين، دار الجبهة للطباعة والنّشر، ص 6.

⁹ المصدر نفسه، ص 24.

صلى الله عليه وسلم كانوا موحدين بالربوبية إلا أنّ هذا الإقرار حسب زعمهم، لم يمنع النبي صلى الله عليه وسلم من قتالهم واستحلال دمائهم وأموالهم،¹ أمّا توحيد الألوهية فهو: "توحيد الله بأفعال العباد"،² أو على حدّ تعبير محمد بن عبد الوهاب: "هو إفراد الله بالعبادة"³، إذاً لا يكفي توحيد الربوبية لوحده للدخول في الإسلام، وهذا ما تبناه السلفيون الجهاديون تماماً بل والسلفيون عامّة،⁴ إذ لا بدّ من الاعتقاد بتوحيد الألوهية كي يحكم بإسلام شخص ما، وذلك بأن لا تصرف أي "عبادة" كانت لغير الله، فمن فعل ذلك عدّ مشركاً، "فالمسلم الموحد يكفر بكلّ معبودٍ أو متبوعٍ أو مطاعٍ من دون الله، ويتبرأ منهم ومن أتباعهم، ويغضهم".⁵

في المقابل ذهب جمهور أهل السنة الممثلين بالأشاعرة إلى أنّ الإيمان هو الإقرار والتصديق الذي محلّه القلب وبانخراط هذا التصديق ينتقي الإيمان، وجعلوا العمل شرطاً لكمال الإيمان لا جزءاً منه، كما بينوا أنّ الإيمان بالله يتضمّن التوحيد بذاته وصفاته،⁶ فلم يقوموا بتقسيم التوحيد إلى قسمين متغايرين، بل من اعتقد ربوبية الله الخالق الرزاق النافع الضار، فإنّه يلزم منه إيمانه باستحقاقه للعبادة وحده، وفي حالة أنّه أشرك مع الله عبادة غيره فإنّ هذا ناتج عن اعتقاده باتصاف غير الله ببعض صفات الربوبية ومشاركته إياها.

عرّف تنظيم الدولة العبادة بأنّها "اسم جامع لما يحبّه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة"،⁷ كما أنّ "كل عبادة من أي نوع- تُصرف لغير الله تعالى فقد عبد صاحبها غير الله وأشرك به"،⁸ فاعتبر ابن لادن مثلاً أنّ "طاعة الحاكم أو العالم أو غيرهما واتباعهم في تحليل ما حرّم

¹ انظر: عبد الوهاب، محمد، الأصول الثلاثة، والأصول الستة، والقواعد الأربعة، ص 57، وعبد الوهاب، محمد (1437هـ): كشف الشبهات، ط1، مطابع الدولة الإسلامية، ص 10-12.

² مكتبة الهمة، العقيدة والفقاه: المستوى الثاني، ص 30، انظر: مكتبة الهمة (1436هـ): عشر مسائل في العقيدة، الدولة الإسلامية، ص 3، القرشي، أبو مارية، نور اليقين شرح عقيدة تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، ص 8.

³ عبد الوهاب، محمد، كشف الشبهات، ص 9.

⁴ انظر: Maher, Shiraz (2017): *Salafi-Jihadism the History of an Idea*, 2nd Ed., Penguin Books, UK.

⁵ مكتبة الهمة، العقيدة والفقاه: المستوى الثاني، ص 51.

⁶ انظر: الباقلاني، أبو بكر بن الطيب (2000م): الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط1، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ص 21-22، والإيجي، عبد الرحمن (1997م): كتاب المواقف، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط1، ج3، دار الجيل، لبنان، ج 3، ص 527-528.

⁷ مكتبة الهمة، العقيدة والفقاه: المستوى الثاني، ص 51.

⁸ المصدر نفسه.

الله وتحريم ما أحلّ الله؛ عبادة لهم من دون الله، وهذا شركٌ أكبر مخرَجٌ من الملة".¹ لا يمكن التسليم بعمومية هذا التعريف فإنّ هناك الكثير من الأقوال والأفعال التي يحبّها الله ويرضاها وقد تفعل بنية القرية ابتغاء الثواب كاللقاء السلام وإكرام الضيف، فإذا فعلها شخص تقرباً لصاحب منصبٍ مثلاً فإنّها تكون شركاً بالله عند تنظيم الدولة بحسب مصداق التعريف، كما يمكن لأحدهم القياس عليه بمثل وقوف الجندي أمام قائده احتراماً المشابه للقيام المشروع في الصلاة للعبادة، فيزعم أنّ قيام الجندي لقائده عبادة لا تجوز، وهذا يدلّ على أنّ مصاديق التعريف لا تمنع من دخول ما هو متفقٌ على كونه ليس بعبادة.

يؤدّي عدم ضبط التعريف إلى توسيع مفهوم العبادة وبالتالي التوسع في إطلاق الأحكام التكفيرية، كذلك يفتقد التعريف المذكور إلى أهمّ ما يجعل الأفعال توصف بأنّها عبادة، وهو ذلك القصد القلبي الذي يقترن بالعمل المشروع دينياً تقرباً لمن يُعتقد فيه شيء من صفات الربوبية، فيكون للعابد نوعٌ من الخضوع في هذا الفعل لربه، فالعبادة "فعلٌ يُقصد به المفعول له، مقترناً باعتقاد ربوبيته، أو استقلاله بالتصرف والتأثير"،² وعزّفها البعض بأنّها "غاية التذلل والخضوع لمن يعتقد فيه الخاضع بعض صفات الربوبية"،³ فمن أطاع أحداً أو تقرب إليه لا لاعتقاده بأنّه مختصٌ بشيءٍ من صفات الربوبية فلا يسمّى فعله عبادة، وذكر السبكي (ت756هـ) "أنّ الفعل المجرد لا أثر له في نظر الشرع في العبادة، وإنما يصير عبادة بالنية، والنية فيها أمران: أحدها قصد الناوي، والثاني في الذي ينشأ عن ذلك القصد، فذلك الأمر الناشئ الذي يكسب الفعل صفة العبادة وهو كون الفعل واقعاً على وجه الامتثال".⁴ بالإضافة إلى ما ذكر، فإنّ الفعل قد يدلّ أحياناً على عدم الإيمان بالله كالسجود للشمس مثلاً، فالسجود للشمس في ظاهره دليلٌ على انتفاء التصديق من حيث كونه فعل تعبدية صريح، لكن من علم أنّه لم يسجد للشمس على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله⁵ ولو حكم عليه بالكفر في الظاهر من حيث دلالة الفعل، لا بسبب الفعل بذاته.

¹ البراق الإعلامية، الأرشيف الجامع لكلمات وخطابات إمام المجاهدين أسامة بن محمد بن لادن، بعد غزوتي نيويورك وواشنطن،

https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/3D/3D59A01BC3C84406A9229BB433456623_Osama-Ver3.pdf, p 191.

² محمود، رشوان أبو زيد (2015م): توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، تحرير المعاني وضبط القواعد، ط1، دار الإمام الرزاي للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 40.

³ السقاف، حسن بن علي، رسائل السقاف: التنديد بمن عدّد التوحيد، ج2، دار الرزاي، ج 2، ص 611.

⁴ علي: فتاوى السبكي، ج 2، دار المعرفة، بيروت، ج 1، ص 141.

⁵ الإيجي، عبد الرحمن، كتاب المواقف، ج 3، ص 532.

لقد توسع السلفيون بناء على فكرة تقسيم التوحيد في الأفعال، حيث جعلوا نفس الفعل رافعاً للإيمان وليس دالاً على الزّرف فقط، والحقّ أن لا يكون الفعل مكفراً بذاته، فإن تعارض الفعل مع التصديق بوحداية الله وصفاته تعارضاً صريحاً دلّ على انتفاء الإيمان في ظاهر الأمر، وإن لم يكن صريحاً احتيج إلى معرفة نيّة الفاعل، فينبغي حينئذ التفريق بين "أداء الفعل -كالطّواف مثلاً- بنية التعبد وأدائه بغير تلك النيّة"¹، كطواف بعض عوامّ المسلمين جهلاً حول بعض قبور الصّالحين بنية التحية أثناء زيارتهم دون نيّة العبادة لهم، فلا يعتبر شركاً لمجرّد مشابهته للطّواف المشروع حول الكعبة المشرفة، ولو كان الطواف دليلاً صريحاً على عبادة القبر لكان الطواف حول الكعبة عبادة لها.

يربط السلفيون عموماً بين الاعتقاد والعمل في تحقيق التوحيد خلافاً للأشاعرة الذين حصروا حقيقة الإيمان بالتّصديق وجعلوا العمل من ثمرات الإيمان لا شرطاً منه، فالمعرفة النّظرية عند السلفيين الجهاديين لا تكفي وحدها، بل يجب أن يتبعها عملٌ يُقدم لينمّ التوحيد بشطريه، كعدم السكوت عن أهل الباطل وإظهار البراءة من باطلهم، ومن الطواغيت "عامّ في كلّ ما يعبد من دون الله"² وإظهار الكفر بها وإبداء العدواة والبغضاء لها، وكذلك من المشركين والكفار الذين "يعبدون" الطواغيت، ومن الأمثلة المعاصرة على "الطاغوت" تلك التّشريعات والقوانين التي تحلّ ما حرم الله وتحرم ما أحلّ الله، فيجب البراءة منها وبغضها والكفر بها وبمن "عدها" والتبرؤ منه حتى يتحقق التوحيد عملياً، فإن لم يفعل عدّ مشركاً مرتداً،³ ومن تبع رئيس الدولة أو الحكومة في أوامره ودعوته إلى التحاكم لغير الشريعة فقد عبد الطواغوت من دون الله.⁴ ما فعله منظروا التيار الجهادي هو ربط مفهوم توحيد الألوهية ذلك القسم المتعلق بعبادة الله وحده وما يترتب عليه من التزامات عملية تجاه "الطاغوت" مع بعض الأفكار السياسية الثورية التي تعتمد على العنف في سبيل الوصول إلى السلطة من أجل تحكيم الشريعة، هكذا أيديولوجيا لا يمكنها أن تقبل التسويات والمصالحات أو أن تتقبل الآخرين المخالفين حتى من داخل الدائرة الإسلامية، حيث تظهر بحدّة ثنائية تقسيم الحكم بالإيمان أو الكفر والتي يمكن أن تتجلى في أدنى نزاعات، بدلاً من تخطئة المخالف في بعض القضايا التي لا تمس التصديق اجتهاداً أو جهلاً أو اتباعاً للمصلحة.

¹ النابلسي، عثمان (2015م): الرؤية الوهابية للتوحيد وأقسامه، ط1، دار النور المبين، الأردن، ص 153.

² مكتبة الهمة (1437هـ): الكفر بالطّاغوت لا يصحّ إسلام المرء إلا به، الدولة الإسلامية، ص 4.

³ انظر: المقدسي، أبو محمد (1431هـ): ملة إبراهيم، منبر التّوحيد والجهاد، ص 22-23.

⁴ انظر: مكتبة الهمة، العقيدة والفقّه: المستوى الثّاني، ص 50.

إنّ الإيمان بالربوبية لا يكفي في خطاب السلفيين الجهاديين لتحقيق التوحيد اللازم للنجاة في الآخرة، وقد اعتبر الظواهري أنّ الصّراع مع الغزاة الخارجيين والعلماء الداخليين وهزيمتهم هو الطريق للسعادة الدنيوية والأخروية لأنّ فيه تحقيق القسم الآخر المكمل لتوحيد الله، وأردف بأنّه "لا بدّ من نشر الوعي بضرورة التغيير من باطل الشرك والتحاكم لغير الشريعة والتبعية لأعداء الإسلام، إلى حقّ التوحيد والتحاكم للشريعة والتحرّر من أعداء الإسلام"¹ وهكذا يصبح تقسيم التوحيد أداة سياسية مهمّة، فمن جانب يدفع ويحثّ "المؤمنين" للعمل والإنصواء تحت راية "الموحدين" في قتالهم "الطواغيت"، ومن جانب آخر يقوم بإضفاء الشريعة على قتال "الكفر وأهله" في طريق نصرته الحقّ وتحقيق التوحيد العملي.

الولاء والبراء:

من السمات الاعتقادية البارزة في الفكر السلفي الجهادي عقيدة الولاء والبراء وهي أهم ما يميز هذا التيار عن غيره من الجماعات،² مستندين لهذه العقيدة على تأويل قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (المائدة، 51)، على أنّ "من عقيدة أهل السنة والجماعة محبة المؤمنين وموالاتهم، وبغض الكافرين ومعاداتهم"³، فالولاء هو النصرة والمحبة والإكرام، وهذا لا يكون إلا لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين، بينما البراء هو البغض والمعاداة لسواهم، فمن أحب المؤمنين بقلبه ولم ينصرهم، وأبغض الكفار ولم يعادهم، لم يحقق عقيدة الولاء والبراء والتي هي من لوازم لا إله إلا الله.⁴

تشير إحدى الدراسات إلى أنّ أول من استخدم عقيدة الولاء والبراء كجزء من عقيدة الجماعة هم الخوارج، ثمّ برز كمفهوم على يد ابن تيمية دون استخدام المصطلح "الولاء والبراء"، وعززت بشكل كبير بعد ذلك بقرون على يد علماء الدعوة الوهابية.⁵ ويقسم منظرو السلفية الجهادية عقيدة الولاء والبراء إلى قسمين، أحدهما: البراءة من الطواغيت والآلهة التي تعبد من دون الله والكفر بها، كالأنظمة

¹ الظواهري، أيمن (ب.ت): *الحملة الصليبية، مؤسسة السحاب للإنتاج الإعلامي*،

https://archive.org/details/09_11

² انظر: شحادة، مروان (2007م): *تأصيل الخطاب السلفي الجهادي: السلفية الجهادية*، العدد الخامس، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ص 24.

³ انظر: المنيع، عبد المجيد (ب.ت): *عقيدة الطائفة المنصورة*، نسخة الكترونية، ص 19.

⁴ انظر: مكتبة الهمّة: *فاعلم أنّه لا إله إلا الله، الولاء والبراء، الدولة الإسلامية في العراق والشام*.

⁵ انظر: Wagemakers, Joas (2009): *The Transformation of a Radical Concept: al-wala' wa-l-bara' in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi*. In: *Global Salafism: Islam's new religious movement*, ed. Meijer, Roel, Published to: Colombia University Press:

2009, p 84-90.

التي لا تحكم بما أنزل الله، والدساتير الوضعية، وثانيهما: البراءة من "المشركين" أنفسهم¹ ويدعون أتباعهم إلى القيام بتوحيد العبادة عملياً عبر تطبيق الولاء والبراء² وهكذا تم وضع العديد من الإلتزامات والمسؤوليات العملية التي تقع على عاتق الفرد في ثنائية الإيمان والكفر، فحيثما ذكر الولاء وجب أن يرافقه براء.

يبدو للوهلة الأولى أنّ الولاء والبراء واضح المعنى من الناحية اللغوية ولكنه يصبح غامضاً عند التعمق في مصاديقه العملية، فالمسلم مطالب بإظهاره العداءة لغير المسلمين والتميز عنهم بحسب هذه العقيدة، فطاعة غير المسلمين فيما يقولون ومشاورتهم وتقريبهم في الجلوس واستعمال خبراتهم في الشؤون العامّة ومجالستهم وزيارتهم ومصاحبتهن وبشاشة وطلاقة الوجه لهم وإكرامهم كلّ ذلك يدخلونه في الموالاة³ ويلزم من هذا أن يخالفهم في المظهر والسلوكيات حتى وإن لم تتعارض مع الدين، وأن يبغض ويبغضه غير المسلمة التي أباحت له الشريعة أن يتزوجها وهي على دينها، وأن يفعل ذلك مع جاره الخلق أيضاً فيبغضه ويبغضه، وفي هذا تناقض صريح مع أسس الشريعة الإسلامية التي تأمر بالبر والسماحة، كلّ ذلك كي يحقق التوحيد بحسب الرؤية السلفية الجهادية، التي تعتبر أنّ الأعمال الظاهرة نافية للتصديق القلبي، وهذا الأمر يعسر جداً ضبطه إذ يدخل فيه كل عمل يرى بحسب الظاهر أنّ نوع ودّ لغير المسلمين.

تأخذ عقيدة الولاء والبراء مكانها في أدبيات السلفية الجهادية، ويتم إقحامها في الكثير من المسائل، فهناك فئات منحرفة عن الولاء والبراء وأخرى ملتزمة، والحاكم بذلك على الآخرين هم السلفيون الجهاديون أنفسهم، فلا يمكن للمقاتل السلفي مثلاً أن يقاتل يجاهد جنباً إلى جنب مع المقاتل الحركي الذي أزاح عقيدة الولاء والبراء مفهوماً وتطبيقاً عبر دعوتهم لاحترام حقوق أهل الديانات الأخرى واعتبارهم شركاء في الوطن ورغبتهم في فتح المجال للحوار مع جميع الحكومات والأحزاب والقوى المحلية والدولية، فعقيدة هذا المقاتل الحركي يشوبها الشرك والموالاة التي تعجل بالهزيمة والخط بين

¹ انظر: المقدسي، أبو محمد، ملة إبراهيم، ص 22.

² انظر: المصدر نفسه، ص 50.

³ انظر: عبد الوهاب، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (1436هـ): الدلائل في حكم مولاة أهل الإشراك ويليهِ أوثق عرى الإيمان، ط 1، مكتبة الهمّة، مطابع الدّولة الإسلامية، ص 56-57، الطواهي، أيمن: الولاء والبراء، عقيدة منقولة وواقع مفقود، نسخة الكترونية، ص 23.

البراءات يؤدي إلى الخلط بين الدماء المسفوكة.¹ كما تعتبر عقيدة الولاء والبراء من أهم الأصول التي تؤسس للخطاب السلفي الجهادي السياسي، فالحكام الذين والوا الكفار نقضوا إيمانهم وارتدوا، وبناء على ذلك فإنه يجب أن يخلعوا ولو بالقوة، ومن والاهم كفر بدوره وأصبح هدفاً مستباح الدم. قام أسامة بن لادن بتجلية هذا الموقف حين صرّح: "خلافنا مع الحكام ليس خلافاً فرعياً يمكن حلّه، وإنما نتحدّث عن رأس الإسلام، شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، فهؤلاء الحكام قد نقضوها من أساسها بموالاتهم للكفار وبتشريعهم للقوانين الوضعيّة، وإقرارهم واحتكامهم لقوانين الأمم المتحدة الملحده".²

قرّر الظواهري مراراً وتكراراً على أنّ الولاء والبراء من صلب العقيدة، وأنّ التفريط في هذه العقيدة هو الثغرة التي يدخل منها أعداء الإسلام لتفريق الصفّ وتمزيق الوحدة، ويخلص إلى وجوب تقسيم الناس إلى أولياء الإسلام وأعدائه،³ وبما أنّ السلفية الجهادية تمثّل "الطائفة المنصورة" كما يتصورون، فهي التي ستمارس نوعاً من الوصاية على الخطاب الديني وعلى الأمة، وهي التي ستقوم بتقسيم الناس أولياء وأعداء للإسلام، ولا يجوز الخروج عن رؤيتها، ولا بدّ من نصرتها بكلّ الطرق والامتناع عن مواجهتها في برنامجها، وإلا كان التكفير واستباحة الدم نتيجة حتمية لذلك، فالحرب ضدّهم هي حربٌ ضدّ الإسلام والمسلمين، فمن أعان من حاربهم بأي نوع إعانة ولو بالقلب أو اللسان أو القلم فقد كفر وارتدّ عن الإسلام،⁴ فلم يدعوا مجالاً لاستيعاب الاختلاف، ولم يعتذروا للمخالف لهم بأنّه ربما أخطأ في التأويل والفهم، ولا نظروا إلى أنّ فعل الموالاة إن كان لأجل المصلحة مثلاً فهو معصية وليس كفرة لعدم وجود الضابط القلبي لاعتباره حارماً من خوارم عقيدة الولاء والبراء.

¹ انظر: بهلول، نسيم (2013م): *العقيدة السلفية القتالية الجهادية*، ط1، دار الروافد الثقافية-ناشرون، بيروت، ص 97.

² البراق الإعلامية، الأرشيف الجامع لكلمات وخطابات إمام المجاهدين أسامة بن محمد بن لادن، بعد غزوتي نيويورك وواشنطن، <https://www.cia.gov/library/abbottabad->

https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/3D/3D59A01BC3C84406A9229BB433456623_Osama-Ver3.pdf , p 116

117.

³ انظر: الظواهري، أيمن: *الولاء والبراء، عقيدة منقولة وواقع مفقود*، ص 31-32.

⁴ انظر: مكتبة الهمّة (1436هـ): *الأدلة الجليّة في كفر من ناصر الحملة الصليبية على الخلافة الإسلامية*، ط 2، مطابع الدّولة الإسلامية، ص 26.

لم تذكر النصوص القرآنية والنبوية مفهوم الولاء والبراء باعتباره ركناً من أركان العقيدة الإسلامية، كما لم يذكره متكلموا أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم ضمن عقائد المؤمنين، بل جاء في مسارات وسياقات مخصصة يستخدم عند الحاجة ويهدف إلى الحفاظ على وحدة المسلمين لا ليكون حاجزاً نفسياً فاصلاً بين المسلمين وغيرهم في علاقاتهم الإنسانية. فلا يمكن اعتبار المحبة والمودة الفطرية من خوارم الإيمان، وذلك كحب الوالدين غير المسلمين والإحسان إليهما،¹ أو حبّ الزوجة الكتابية، أو مودة الرجل لمن أحسن إليه حتى وإن لم يكن من أهل الإسلام، إذ لا مانع من إظهار هذه المودة الفطرية المباحة لأنها لا تؤثر في نفي القناعات الاعتقادية ولا تخدش التصديق الذي هو أساس الإيمان، أمّا "الحب الذي ينقض (الولاء والبراء) وينفي أساس الإيمان: فهو حبّ الكافر لكفره"،² إذ إنه من البديهي أنّ من يؤمن بفكرة معينة ويحبّها ويمتدحها ويعظمها لا يمكن له أن يُكفّر في قلبه من المحبة والتعظيم لما يناقضها من الاعتقادات، ولا يلزم من احترام حرية الأفراد في معتقداتهم ومحبة أخلاقهم أن يكون في هذا خرقٌ للولاء والبراء، لأنّه لا يلزم منه محبة وتعظيم ما يخالف المعتقد، أمّا من أحب شخصاً مسلماً أو كافراً لمعصية يقوم بها فلا يصل بتلك المحبة لدرجة الكفر إلا أنّه يأثم لحيه لذلك الشخص الذي يقترف ذلك الذنب، لأنّ حبه له كان من جهة تلك المعصية.

بما أنّ أصل الولاء مقرّه القلب، ولا يمكن لنا الاطلاع عليه طالما لم يصّرح معتقده بما في قلبه، فلا يمكن لما ذكره من أمثلة على الأفعال التي تخرم عقيدة الولاء والبراء أن تكون كافيةً للحكم بانتفاء الإيمان عن مسلم، إذ لا دلالة قطعية في الفعل بذاته على انتفاء الولاء القلبي للإسلام، بل قد يكون هذا الفعل معصية لا غير، ولم يُنقل عن العلماء السابقين القول بكفر الجاسوس³ الذي يعين غير المسلمين على المسلمين فيكشف خفاياهم ونقاط ضعفهم، لكنهم اختلفوا في العقوبة المناسبة لجريمته، بينما يذهب منظرو السلفية الجهادية إلى رده⁴ استناداً لعقيدة الولاء والبراء كما سنبحثه لاحقاً، ويستند تنظيم الدولة لهذه العقيدة أيضاً في تكفير من تمسك بـ"الدين" الوطنية والقومية الباطل، لأنّهما ينقضان عقيدة الولاء والبراء الإسلامية.⁵

¹ يشهد لهذا ما رواه البخاري: عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: قدمت علي أمي وهي مشرقة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاستفتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت: وهي راغبة، أفأصل أمي؟ قال: نعم، صلي أمك". صحيح البخاري، ج 3، ص 146، رقم: 2620.

² العوني، حاتم (2016م): الولاء والبراء بين الغلو والجفاء، ط 1، أروقة للدراسات والنشر، الأردن، ص 61.

³ انظر: المصدر نفسه، ص 108.

⁴ انظر: العلي، حامد بن عبد الله (2003): حكم الجاسوس، منبر التوحيد والجهاد، ص 3.

⁵ انظر: مكتبة الهمة (1436هـ): الولاء للإسلام لا للوطن، الدولة الإسلامية، ص 2-3.

يرى بعض الباحثين أنّ السبب الذي يحمل على الوقوع في هذه التفسيرات المتشدّدة هو طريقة الاستدلال بالنصوص الدينية التي يعتمد عليها هؤلاء حيث "تؤخذ مجتزأةً وتطبّق تطبيقاً ممنهجاً من دون التمعّن في سياقاتها وما يقابلها من نصوص"¹، ويغلب على الظنّ أنّ سبب هذه المنهجية هو الميل إلى الأخذ بظواهر النصوص وتعميم الأحكام الجزئية دون ردها إلى أصولها الكلية، فتؤخذ النصوص الواردة في معاملة الكافر الحربي وتخرج عن سياقها المؤقت، فتصبح أحكامها أصولاً مطلقة دون وضع القيود والضوابط المناسبة. بالإضافة إلى أنّ هذه العقيدة تلبّي الحاجة إلى إضفاء هالة من القدسية على المشروع السياسي للسلفية الجهادية، كي تصبح عقيدة الولاء والبراء آلية دعم لتماسك المجموعة وحشدها تجاه عدو يتمركز فيه الشرّ في معركة الحقّ والباطل، حيث لا تُقبل الاجتهادات المخالفة لأبناء الدّين الواحد ولا لأبناء المذهب الواحد.

عقيدة الطائفة المنصورة:

يستند الفكر السلفي الجهادي إلى بعض النصوص التي تؤسس لعقيدة الطائفة المنصورة، فعلى سبيل المثال صدر منظر النّيار السلفي أبو قتادة كتابه *معالم الطائفة المنصورة*² تحت عنوان "بشارة ووعد" هذا النصّ النبوي: "عن سلمة بن نفيل الكندي رضي الله عنه قال: كنت جالساً عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رجل: يا رسول الله؛ أذال الناس الخيل، ووضعوا السلاح، وقالوا: لا جهاد، قد وضعت الحرب أوزارها، فأقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه وقال: "كذبوا، الآن الآن جاء القتال، ولا يزال من أمتي أمةٌ يقاتلون على الحقّ، ويزيغ الله لهم قلوب أقوام، ويرزقهم منهم حتى تقوم الساعة، وحتى يأتي وعد الله، والخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة، وهو يوحى إليّ أنّي مقبوضٌ غير ملبّث، وأنتم تتبعونني، أفناداً يضرب بعضكم رقاب بعض، وعقر دار المؤمنين الشام".³ يمكن تصور ما يدور في العقل السلفي الجهادي حين يشعر بأنّه يمتلك العقيدة الصحيحة النّقية المجسّدة في الفرقة الناجية والتي يمثلها تاريخياً أهل الحديث، بأنّ هذه النبوءة تؤكد على واجب الصّفوة من الفرقة النّاجية، ليخرج منهم من يسعى لإنفاذ قدر الله الذي لا يُردّ في وجود هذه الطائفة⁴ "الموعودة بالنّصر والظهور والمبشّرة بأنّها لا يضرّها من خالفها ولا من خذلها"⁵ أثناء أداء واجبهم

¹ زاهد، عبد الأمير كاظم، إشكالية فهم النصوص المرجعية لدى الأصوليات الإسلامية المعاصرة، ص 204.

² انظر: أبو قتادة، معالم الطائفة المنصورة، ص 1.

³ النّسائي، أحمد بن شعيب (1991م): سنن النّسائي الكبرى، تحقيق عبد الغفار البنداري وسيد حسن، ط1، ج6، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 35، ج 3، رقم: 4401.

⁴ انظر: العلي، أعلام السنة المنشورة، ج 1، ص 8.

⁵ عبد العزيز، عبد القادر (1999م): العمدة في إعداد العدة، ط 1، دار البيارق، عمان، ص 86.

المقدّس في هداية النَّاس واستئصال كلِّ من يقف في طريقهم من أهل الكفر والرّدّة، هذا الشعور بالاستعلاء والوصاية على الأمة يعطي الجهادي القوة والدافع النفسي والطاقة اللازمة لاستكمال المشروع المقدس حتمي النجاح.

يمكن للباحث أن يرى بوضوح أنّ التركيز على التأسيس لعقيدة "الطائفة المنصورة" مبثوث في أدبيات السلفية الجهادية، لدور هذه العقيدة في تعزيز الانتماء للطائفة المختارة وتعزيز الشعور بالتفوق على الآخرين من الجهلة والمنحرفين، فالنبوءة المبشرة باستمرارية وجودهم ثابتة شرعاً إذ "تواترت الأدلة الصحيحة التي تدل على وجود الطائفة المنصورة، وعلى استمرارية وجودها إلى يوم القيامة، وأنها طائفة منصوره ظاهرة على الحق لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى تقوم الساعة"¹، ومع ادعاء التواتر الذي يفيد قطعياً ثبوت الحديث بما لا يقبل الشك، إلا أنه يمكن القول وببساطة أنّ تأويله بأنهم هم الورثة والأوصياء لهذه الطائفة المنصورة سيبقى فهماً ظنياً في أحسن أحواله، ولا يمكن اعتباره حقاً ومعيّاراً يقاس عليه النَّاس ضمن ثنائية الإيمان والكفر بحيث لا يقبل الأخذ والرّد الاختلاف، فلا يعقل أن يصبح فهمهم للنبوءة وتنزيلهم إياها على الواقع من باب القطعيات.

يزعم منظروا السلفية الجهادية أنّ أكثر السلف قد ذهبوا إلى اعتبار العلماء وأهل الحديث هم الطائفة المنصورة، وهذا يعني أنّ الحقّ محصور بأصولهم الاعتقادية، بينما لن ينال من خالفهم هذه الصفة الثابتة بالنصوص المقدسة، ويقعون فريسة الرمي بالكفر أو الضلالة والابتداع، وبما أنّ الجهاد متعيّن في هذا الزّمان ضد الكفرة وأعوانهم حسب ما ذهبوا إليه، فإنّ الطائفة المنصورة "هي الطائفة المجاهدة المتبعة للمنهج الشرعي المستقيم، منهج أهل السنّة والجماعة"²، و"الحركات الجهادية أحقّ بوصف الطائفة المنصورة"³، ويُسْتَجَد بشكْلِ متكرّرٍ قول ابن تيمية بأنهم (أي المجاهدين): "من أحقّ النَّاس دخولاً في الطائفة المنصورة"⁴ لأنّ العقيدة الجهادية القتالية في مفهومهم هي فرعٌ من شجرة العقيدة الإسلامية الشاملة⁵.

¹ الطرطوسي، أبو بصير (ب.ت): صفة الطائفة المنصورة التي يجب تكثير سوادها، http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_35921.html

² عبد العزيز، عبد القادر، العمدة في إعداد العدة، ص 89.

³ أبوقتادة، تأملات في المنهج، ص 72.

⁴ ابن تيمية، أحمد (1987م): الفتاوى الكبرى، ط1، ج6، دار الكتب العلمية، ج 3، ص 548.

⁵ انظر: عبد الحكيم، عمر، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ج2، نسخة الكترونية، ج 2، ص 907.

ويحصل من هذا الكلام أنه لا بدّ من تبني العقيدة السلفية بصورتها "الوهابية"¹ بالإضافة إلى تبني العنف كوسيلة للتغيير لنيل شرف الانتماء لهذه النخبة المختارة الواردة في النبوءات الدينية، وقد أولى منظّرو التيار جهداً كبيراً في إثبات انحصار صفات الطائفة المنصورة النظرية والعملية بهم، وعدم صحة انتساب غيرهم لها.²

تحوّلت البشارة النبوية باستمرارية وجود من يقوم بأمر الدّين ويعمل على نصرته بالوسائل المشروعة إلى نصّ تستند إليه جماعة معينة تراه ينطبق عليها بالخصوص، فأصبحت كأنّها جماعة لها سمة البشارة الغيبية المنتظرة، "فأهل الطائفة المنصورة: لم يكتسبوا ما اكتسبوا من شأن عظيم، ومنزلة رفيعة في الدين، وعز في الدنيا والآخرة: إلا بما قام بهم من صفات حملوا النفوس عليها، وجاهدوها على الاتصاف بها رغبة فيما عند الله، والدار الآخرة. فسبيل من أراد الانتساب إليهم... أن يتحلّى بصفاتهم"³، فأخرج النص من سياقه استكمالاً لأسس المنظومة الفكرية لهذا التيار، وفي هذا مخالفة لفهم شرّاح الحديث من العلماء إذ قال التّووي (ت676هـ) مثلاً: "يحتمل أنّ هذه الطائفة مفرقة بين أنواع المؤمنين، منهم شجعان مقاتلون ومنهم فقهاء ومنهم محدّثون ومنهم زهاد وأمرون بالمعروف وناهون عن المنكر ومنهم أهل أنواع أخرى من الخير، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين بل قد يكونون متفرّقين في أقطار الأرض"⁴، فلم يحصرهم بتيار له اختيارات اعتقادية محدّدة واجتهادات عملية في ترجيح العنف على غيره من الوسائل، واعتباره واجباً مقدساً وطريقاً حصرياً لاستعادة حكم الشريعة.

عقيدة الحاكمية:

تقع الحاكمية الإلهية في صلب الاعتقاد السلفي الجهادي حيث أصبحت تستخدم كنقيض للحاكمية البشرية "الجاهلية" تكريساً لثنائية الإيمان والكفر ضمن قدرية الصّراع بين الحقّ والباطل، وتتجلى فيه العقيدة السلفية الجهادية كمركب الخلاص والنجاة، حيث يزجّ بالحاكمية في صلب الصراع السياسي وتهاجم من خلاله الأنظمة التي تفتقر إلى الشرعية الدينية من أجل تقويضها.

¹ مصداق ذلك ما تجده في أدبيات السلفية الجهادية التي تبحث عن صفات الطائفة المنصورة، انظر مثلاً: المنيع، عبد المجيد، عقيدة الطائفة المنصورة، وأبو قتادة، معالم الطائفة المنصورة في عقر دار المؤمنين، أبو بصير الطرطوسي، صفة الطائفة المنصورة التي يجب تكثير سوادها، وأبو الفضل العراقي، معالم الطائفة المنصورة في بلاد الرافدين.

² انظر: العلي، أعلام السنة المنشورة، ج 1، ص 8.

³ المصدر نفسه.

⁴ التّووي، يحيى بن شرف (1392هـ): المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج 18، ط 2، دار إحياء التراث، بيروت، ج 13، ص 67.

يرى الكثير من الباحثين أنّ مفهوم الحاكمية قد استخدم لأول مرة في التاريخ الإسلامي على يد الخوارج في موقعة صفين حيث خرج هؤلاء رافضين للتحكيم، ومكفرين لمن قبل به من الطرفين، معلنين أنّه "لا حكم إلا لله"¹، وما كان من علي بن أبي طالب رضي الله عنه عندما بلغته مقولة الخوارج إلا أن قال: "ما يقولون؟ قيل: يقولون: لا حكم إلا لله، قال: الحكم لله، وفي الأرض حكّام، ولكنهم يقولون: لا إمارة ولا بدّ للنّاس من إمارة يعمل فيها المؤمن، ويستمتع فيها الفاجر والكافر، ويبلغ الله فيها الأجل"،² فمقولتهم لا تعدو أن تكون "كلمة حقّ أريد بها باطل"³، فبيّن بكلامه صحة هذه المقولة وخطأ ما أراده هؤلاء، ذلك أنّ المؤمن مصدّق ومقرّر في أفراد الخالق بأحقّية إذعان الخلق لأحكامه الملزمة بالفعل أو الترك إذ لا يكون ذلك إلا لله وحده، لأنّ أهلية التشريع تتوقف على علم المشرّع بواقع المشرّع له بالإضافة إلى إحاطته بطبيعة المشرّع له وتفاعله مع ذلك الواقع، وبما أنّ الخالق علمه مطلق، بينما علم المخلوق مقيد ولا يخلو من ميول وانحيازات، فلا يستحقّ أهلية التشريع المطلق إلا الله، وتكون أفعال الإنسان وأحواله خاضعة للأحكام الشرعية التكليفية التي يقع في الكثير منها الاجتهاد البشري من ناحية التفسير والفهم أو من ناحية إلحاق حكم مسألة غير منصوص عليها لنصّ بجامع العلة الواحدة، ويعمل المكلف على تطبيق هذه الأحكام عملياً حسبما يريد دون نقضه الإقرار بها، عالماً بالمسؤولية الدنيوية أو الأخروية المترتبة على الإخلال بها، مع الأخذ بعين الاعتبار اتساع دائرة الأفعال المباحة التي لم يحكم فيها الشرع بأمر ولا نهي، فهي واسعة جداً ويتصرف فيها الفرد أو الجماعة بحسب ما تملّيه المصلحة، وبناء عليه فإنّ الإمارة في الإسلام تمثّل أفعالاً بشرية تنطلق من الإقرار والإذعان لحكم الله المنصوص عليه، أمّا ما سكت عنه الشرع فهو مباح يُجتهد فيه بما يناسب مصالح العباد.

في نفس السياق يرى ابن خلدون أنّ الاجتماع ضرورة بشرية، فلا تتحقق مصالح النّاس في اجتماعهم من حيث حفظها ودفع الضّرر عنها إلا بحاكم تكون بيده قوة قاهرة متغلبة تستطيع أن تخضعهم لسلطته، ولا بدّ لهذا الحاكم أن يرجع في أحكامه إلى قوانين مفروضة ينقاد الجميع إليها وإلا كانت

¹ الطبري، محمد بن جرير (1407هـ): تاريخ الأمم والملوك، ط1، ج5، دار الكتب العلمية، بيروت، ج3، ص105، وانظر: عماد، عبد الغني (1997م): حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص12.

² الصنعاني، عبد الرزاق بن همام (1403هـ): مصنّف عبد الرزاق، تحقيق عبد الرحمن الأعظمي، ط2، ج11، المكتب الإسلامي، بيروت، ج10، ص149.

³ قول لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه ذكره: الذهبي، محمد (1985م): سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين، ط3، ج25، مؤسسة الرسالة، ج راشدون، ص282.

أحكامه ظالمة لمن تحت يده، "وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها... فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها، كانت سياسة عقلية. وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها، كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة"،¹ فالملك عنده ثلاثة أقسامٍ لا رابع لها: ملك طبيعي لا يقوم على قانون ويحمل الناس على طاعته حسب غرضه وشهوته، وملك سياسي يقوم على قوانين عقلية يراد منها جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، وملك شرعي يقوم على شريعة الله المنزلة التي يراد منها خيري الدنيا والآخرة، فمتى كانت السلطة خاضعة للشريعة السماوية المنزلة فهو الحكم الإسلامي. فالحاكمية بمفهوم التشريع المطلق هو حق إلهي لا بشري، أما السلطة البشرية التي تقوم على تنفيذ أحكام الله والمتقيدة بشريعته فيما أتيح لهم الاجتهاد فيه فهي "الإمامة".

بدأ استخدام مصطلح "الحاكمية" على يد أبو الأعلى المودودي (ت1979هـ) مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند، ومن خلاله ذاعت وانتشرت عقيدة "الحاكمية" في العالم الإسلامي حيث أصبحت أحد أهم الأعمدة الفكرية للحركات الإسلامية المعاصرة. يرى المودودي أن كثيراً من البشر يدعون الألوهية على غيرهم من الناس مباشرة أو بالواسطة رغبة وحباً في السلطة، فيسوقون الناس إلى طاعتهم "وإذا نظرت إلى المجتمع البشري من هذه الوجهة، استيقنت نفسك أن منبع الشرور والفساد الحقيقي إنما هو ألوهية الناس على الناس، إما مباشرة أو بواسطة"،² ويرى المودودي أيضاً أن الحاكمية تقتضي أن تنزع السلطة التشريعية من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، فليس لأحد أو جماعة منهم أن يسنّ قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه فهذا أمرٌ يختص به الله وحده.³ يوضح المودودي في سياق كلامه السابق بأن أنظمة الحكم السائدة، كذلك التي تعطي السيادة للأغلبية عبر انتخاب ممثلين للشعب ليست من الإسلام في شيء، بل هي من أصناف "الطواغيت" التي أمر المسلمون بالكفر فيها والتبرؤ منها نظرياً وعملياً من أجل التحقق بتوحيد الألوهية السابق ذكره، وذلك لأن تلك الأنظمة ادّعت أنها مستقلة بالتشريع والحكم، وهذا لا يكون إلا لله.

¹ ابن خلدون، عبد الرحمن، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ج 1، ص 190.

² المودودي، المودودي، أبو الأعلى (1967م): نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر، ص 23.

³ انظر: المصدر نفسه، ص 27.

يُميّز المودودي بين الذي يعمل بخلاف الشريعة حيث يراه قد ارتكب جريمة في منظور الشرع، وبين المجتمع الذي يقرّر ويختار بأنّه لا يريد للشريعة أن تكون منهجاً لحياته ويعتمد مصدراً غيرها، فهذا المجتمع بحسب المودودي جدير بأن لا يطلق عليه اسم "المجتمع الإسلامي"، فهو من المجتمعات غير المسلمة التي خلعت ربة الإسلام من عنقها،¹ ومع أنّ بعض الباحثين يرى أنّ عقيدة الحاكمية عند المودودي "ليست تكفيرية بطبيعتها وإنّما تجهيلية"،² إلا أنّ استخدام المودودي لمصطلح الجاهلية في مقابل الإسلام³ ومن ثمّ استخدامه في وصف المجتمعات التي تعيش ضمن نظام غير إسلامي أو التي دخل لها بعض القيم والثقافات غير الإسلامية أسهم في التباس موقفه من تكفير المجتمعات المسلمة، لكنّه مع ذلك لم يصرّح في إطلاق ألفاظ التكفير على أفراد هذه المجتمعات رغم وصفها بالجاهلية الذي لايعني بالضرورة الكفر والردّة فالميل إلى المعاصي نوع من الجاهلية مثلاً، كما أنّ المودودي دعا إلى انقلاب فكري ونظري وذلك عبر التعليم والتربية ليعود النّاس في "تفكيرهم ومقصد حياتهم ومنهج عملهم إلى الإسلام"، ودعا أيضاً إلى بذل الجهد لانتزاع السلطة من بين أيدي الجاهلية عبر الوسائل المتاحة في المدنية الرائجة⁴ حيث لا يفهم من كلامه دعوة إلى العنف بل إلى التغيير بالوسائل السلمية المتاحة، وهكذا أصبحت عقيدة الحاكمية تستخدم مرّة أخرى كنقطة انطلاق مركزية في المشروع السياسي، بعد أن استخدمها الخوارج لذات الأمر.

يشير كثير من الباحثين إلى أنّ أطروحات سيّد قطب لها تأثير عظيم في تشكيل الفكر السلفي الجهادي المعاصر،⁵ فقد صاغ أطروحته بناء على مفهومي "الحاكمية" و"الجاهلية" اللذين استعارهما من المودودي.⁶ وقام قطب بتطوير المفهومين ليأخذا بعدهما التكفيري في كتابه معالم في الطريق، إذ

¹ انظر المودودي، أبو الأعلى (1969م): نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 153-154.

² أبو هنية، حسن (2007م): دار الإسلام والنظام الدولي في فكر السلفية الجهادية المعاصرة: السلفية الجهادية، العدد الخامس، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ص 41.

³ انظر: المودودي، أبو الأعلى (1967م): موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، ترجمة محمد كاظم سباق، ط2، دار الفكر الحديث، لبنان، ص 16.

⁴ المصدر نفسه، ص 42.

⁵ يقول منظر السلفية الجهادية أبو محمد المقدسي أنّه تتلمذ على كتب المودودي وسيد قطب في بداية هدايته، انظر: المقدسي، أبو محمد (1422هـ): ميزان الاعتدال في تقييم كتاب (المورد الزلال في التنبيه على أخطاء الظلال)، تعليق عبد الله الدويش، منبر التوحيد والجهاد، ص 8.

⁶ انظر: أبو هنية، حسن (2007م): دار الإسلام والنظام الدولي في فكر السلفية الجهادية المعاصرة: السلفية الجهادية، العدد الخامس، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ص 40-41.

يعلن صراحة بأنّ هذه المجتمعات "اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام"¹ ويضيف قطب حجته في اعتبار جاهلية المجتمعات الإسلامية المعاصرة بأنّ "المجتمع الجاهلي: هو كل مجتمع غير مسلم، وإذا أردنا التحديد الموضوعي، قلنا إنّ كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر، وفي الشرائع القانونية، بهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً"².

فالجاهلية عند قطب لا ترتبط بعرقية أو بفترة زمنية محدّدة أو بحدود جغرافية معينة، فكلّ ما ليس بإسلامي فهو النقيض الجاهلي، كما نلاحظ ربطاً خفياً في نصوص قطب لمفهوم التوحيد والعمل يظهر جلياً عند التأمل في النصّ التالي حيث حكم برّدّة المسلمين لعدم رفضهم العملي ل"حاكمية البشر" فقال: "من أطاع بشراً في شريعة من عند نفسه، ولو في جزئية صغيرة، فإنما هو مشرك"³ فجعل العمل دليلاً على انتفاء التصديق القلبي بحاكمية الله والإذعان لها، فالطاعة ولو بجزئية صغيرة لغير حكم الله ردة عن دين الله، هكذا تكفير بالإطلاق دون شرط أو قيد، وقال أيضاً مصرّحاً بموقفه التكفيري: "لقد استدار الزمان كهيئته يوم جاء هذا الدين إلى البشرية بلا إله إلا الله. فقد ارتدت البشرية إلى عبادة العباد، وإلى جور الأديان؛ ونكصت عن لا إله إلا الله، وإن ظل فريق منها يردد على المآذن: لا إله إلا الله؛ دون أن يدرك مدلولها، ودون أن يعني هذا المدلول وهو يرددّها، ودون أن يرفض شرعية "الحاكمية" التي يدّعيها العباد لأنفسهم - وهي مرادف الألوهية - سواء ادّعوا كأفراد، أو كتشكيلات تشريعية، أو كشعوب"⁴، وهو هنا يكتفي للحكم بانتفاء التصديق القلبي والإذعان لحاكمية الله بأنّه لا يظهر في أعمال النّاس رفض الجاهلية والتبرؤ منها وتولي الحاكمية الإلهية، بل ويستنتج أنهم لا يدركون مدلول كلمة التوحيد، ولذلك ف"النّاس اليوم ليسوا مسلمين، ويجب على الدّعوة أن تقوم بردهم من جاهليتهم إلى الإسلام من جديد"⁵ "ولو أنّهم يدّعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنّهم مسلمون"⁶ فالدعوة عنده كما يبدو تمثل تلك الفئة القليلة من الجماعة، والتي تحمل ذلك الواجب المقدّس في إرجاع النّاس إلى الطريق القويم، وإعادة تكوين الأمة، عبر مقاتلة الجاهلية وتقويضها وإعلاء الحاكمية.

¹ قطب، سيد (1982م): معالم في الطريق، ط 8، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ص 21.

² قطب، سيد، معالم في الطريق، ص 98.

³ قطب، سيد (1412هـ): في ظلال القرآن، ج6، ط17، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ج 3، ص 1198.

⁴ المصدر نفسه، ج 2، ص 1057.

⁵ قطب، سيد، معالم في الطريق، ص 93.

⁶ المصدر نفسه، ص 35.

لقد أسهم قطب في صعود خطاب التكفير ضمن سلسلة مفاهيم مترابطة تعزز بعضها بعضاً، فالإسلام ليس مجرد عقيدة يعتقد بها الإنسان ولا ينبني عليها حراك عملي وتغيير فعلي على الأرض، بل هو حركة فاعلة لتحرير الإنسان من العبودية لغير الله، ويسعى لإزالة الأنظمة والحكومات التي قامت على هذا الأساس الجاهلي، كي يتحرر الناس ويختاروا العقيدة التي يريدونها تحت ظل النظام الذي يحكم بشريعة الله، وهنا يتطرق قطب إلى حتمية الانطلاق الحركي للإسلام في صورة الجهاد بالسيف جنباً إلى جنب مع القلم، وليس ذلك جهاداً دفاعياً كما يفهمه المنهزمون على حد تعبيره.¹ من الملفت للنظر وجود مفكرين من أمثال جودت سعيد الذي عاصر مرحلة سيد قطب في بدايات بروز ظاهرة العنف "الإسلامي" إلا أنه أثر التوجّه إلى تطوير مفهوم لاعنفي إسلامي فكان كتابه *مذهب ابن آدم الأول*: مشكلة العنف في العالم الإسلامي² الذي نشره في عام 1965م بمثابة ردّ على الداعين للممارسة العنف السياسي تحت الغطاء الديني، إذ يرى أنّ أسلوب الأنبياء في دعوتهم كان عبر بناء المجتمع الرائد والصبر على المكاره والأذى ولم تأت شرعيتهم عبر العنف والقوة، بينما من تبنى طريق العنف فإنّه يعطي الآخر الحقّ في أن يأخذ بالقوّة كما أخذ الأول، ودعا في كتابه إلى تنبئ موقف ابن آدم الأول الوارد في القرآن الكريم، في إشارة إلى هابيل الذي رفض أن يدافع عن نفسه أمام قابيل كما جاء في قوله تعالى: "لإن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين" 28:5، فيرى سعيد أنّ موقف ابن آدم من أخيه دليل على أنّ الأصل في الإسلام هو عدم ممارسة العنف حتى وإن كان دفاعاً عن النفس، فمن تبنى طريق العنف فإنّه يعطي الآخر الحقّ في أن يأخذ بالقوّة كما أخذ الأول.

شكلت أفكار قطب مصدراً مهماً للسلفية الجهادية، إذ يرى الظواهري أنّ لقطب فضل كبير في المجال العقائدي حيث أكد قطب "على مدى أهمية قضية التوحيد في الإسلام، وأنّ المعركة بين الإسلام وأعدائه هي في الأصل معركة عقائدية حول التوحيد، أو حول لمن يكون الحكم والسلطان، لمنهج الله وشرعه أو للمناهج الأرضية والمبادئ المادية أو لمدعي الوساطة بين الخالق وخلقّه"³، ولم يقف فضل قطب على من بعده من جماعات العنف على الناحية النظرية، فالمجموعة الملتفة حول قطب أخذت تعاليمه إلى ميادين المواجهة مع "النظام الجاهلي" الرافض للتحاكم إلى شرع الله، فقد بيّن قطب بجلاء

¹ انظر: قطب، سيد، *معالم في الطريق*، ص 39.

² سعيد، جودت (1993م): *مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل الإسلامي*، ط5، دار الفكر المعاصر، بيروت.

³ انظر: الظواهري، أيمن: *فرسان تحت راية النبي*، ط1، منبر التوحيد والجهاد، نسخة الكترونية، ص 11.

أنّ المعركة مع العدو الداخلي لا تقل أهمية عن العدو الخارجي،¹ فالظواهري يعتقد أنّ لدعوة قطب لعقيدة الحاكمية دور كبير في توجيه الشباب المسلم إلى طريق الثورة وقد شكلت تعاليمه "شرارة البدء في إشعال الثورة الإسلامية ضد أعداء الإسلام في الدّاخل والخارج".² كما لا بدّ من التأكيد على أنّ مسألة الحكم بكفر من حكم القوانين الوضعية أو حكم بهذه القوانين هي مسألة قد استقيضت بين أئمة الدعوة الوهابية، الذين يشكلون مصدراً أساسياً من مصادر العقيدة عند السلفية الجهادية، ف"من حكم بغير من أنزل الله فهو من الطواغيت"،³ و"من حكم القوانين الوضعية أو حكم بها فهو كافر"،⁴ دون التطرّق لقيّد الاستحلال القلبي الذي ينقل المعصية العملية إلى ناقضٍ من نواقض التصديق والإذعان،⁵ كما سيأتي لاحقاً.

يمكننا القول أنّ عقيدة الحاكمية هي جوهر البنية الفكرية للسلفية الجهادية المعاصرة، والتي يلزم عنها كالأصول الاعتقادية السابقة العنف بنوعيه اللفظي والمادي، فهي "الفرض الأوّل لأنّها أساس التوحيد والشرك في هذا العصر"،⁶ وذلك على حدّ قول صالح سرّيّة (ت1976م)⁷ الذي يحيل القارئ إلى كتابات سيد قطب⁸ في رسالته التي كانت أساساً لما تلاها من مواقف نظرية وعملية عنيفة، وكذلك أصبحت هذه العقيدة المضادة للعلمانية محفزاً للسلفية الجهادية على رفض أية تسوية مع القوانين الوضعية البشرية.⁹

¹ انظر: الظواهري، أيمن: فرسان تحت راية النبي

² المصدر نفسه، ص 12.

³ علماء نجد الأعلام، الدرر السنية في الأجوبة النجدية، ج 1، ص 136.

⁴ المصدر نفسه، ج 14، ص 511.

⁵ انظر مثلاً إلى الاستدلال المكثف بأقوال علماء الدعوة الوهابية في مطوية تنظيم الدولة: مكتبة الهمة، التحاكم، الأحكام الوضعية، التشريعات الباطلة، الدولة الإسلامية في العراق والشام.

⁶ سرّيّة، صالح (1991م): رسالة الإيمان، ضمن كتاب: سيد أحمد، رفعت، الزرافسون، ط1، ج2، رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن، ج 1، ص 33.

⁷ انظر: مؤسس تنظيم "الفنية العسكرية" السلفي الجهادي والذي قام بالانقلاب الفاشل في مصر سنة 1974م.

⁸ انظر: سرّيّة، صالح، رسالة الإيمان، ضمن كتاب: سيد أحمد، رفعت، الزرافسون، ج 1، ص 33.

Khosrokhavar, Farhad (2011): *Jihadist Ideology, the Anthropological Perspective*, Aarhus University, Denmark, Center for Studies in Islamism and Radicalisation, p 166.

يذهب السلفية الجهادية إلى أنّ اقتتال النَّاس جميعاً حتى يفنوا أهون من أن يُمكَّنوا لمن يحكم بخلاف شريعة الإسلام، ولو اضطر المسلم إلى أن يتخلى عن جميع ما يملك أو يتحاكم إلى غير شريعة الله لوجب عليه أن يتخلى عن دنياه ولا يُحكَّم محكمة غير شرعية، ويجب قتال أولئك الحكام حتى يقبلوا أحكام الإسلام لأن ما يفعلوه كفر يسلب الإيمان، وهذا واضح وضوح الشمس ولا عذر لأحد أن يقبل العمل بهذه القوانين أو أن يخضع لها أو أن يُقرّها.¹

في مقابل فكرة الجهاديين هذه نجد أنّ الفقهاء السنيين التقليديين يرون المسألة من منظور آخر ليس فيه التوسع في تكفير النَّاس والحكام، وأنّ الحكم بغير ما أنزل الله إنّما هو معصية لا تخرج المسلم من دين الله، إلا إذا اعتقد أنّ حكم البشر خير من حكم الله أو مساوياً له أو إن كان منكرًا لحكم الله،² أمّا إن كان الحكم كان سببه اجتهاد خاطيء أو جهل أو حتى اتباع لهوى فلا يكفر فاعله، لذلك لا ينبغي التكفير إلا بكفر بواح صريح لا يحتمل التأويل، وبناء على موقف العلماء التقليديين هذا، كان لا بد للسلفية الجهادية من الطعن في العلماء الذين يتبنون هذا الموقف من المعاصرين، والعودة الانتقائية إلى المصادر الفقهية القديمة التي يمكن تأويلها بما يتوافق مع مذهبهم، واستنباط الأحكام مباشرة من الكتاب والسنة بعيداً عن المدارس الفقهية المعروفة.

من البديهي أنّ المؤمن حسب التصور الإسلامي لا بد أن يصدّق بالتشريع الرباني، ويعتقد أنّ هذا التشريع هو الذي يجب أن يُعمل به بين البشر، وأنّ منظومة القيم والأخلاق الربانية هي التي تتصف بالحقّ في مقابل غيرها، وأنّه يعتبر تلك الشريعة والقيم والأخلاق هي مرجعيته في شؤون حياته، فحتى وإن أخلّ بها من ناحية التطبيق العملي إلا أنّه يبقى مصدّقاً بها ومدعناً لها، أمّا الحكم على المجتمع وحكامه وأفراده بالكفر بناء على صمتهم على الأنظمة والتشريعات والقوانين غير الإسلامية وخضوعهم العملي لسلطانها وتحاكمهم لها، واعتباره رضاً قلبياً بحاكمية البشر فهو من باب إلزامهم بما لا يلزم وتقويلهم ما لم يقولوا.

¹ انظر: مكتبة الهمة، التحاكم، الأحكام الوضعية، التشريعات الوضعية.

² انظر: الطبري، محمد بن جرير (2000م): جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد شاكر، ط1، ج24، مؤسسة الرسالة، ج 10، ص 345.

التقسيم الثنائي للعالم:

قسّم الفقهاء المسلمون العالم اجتهاداً منهم إلى دار (دولة) الإسلام ودار (دولة) الحرب أو الكفر، ولا يعني مصطلح دار الحرب بلزوم قيام الحرب فعلياً فهي الحرب الممكنة أو المتوقعة جرياً مع الواقع الدولي آنذاك حيث كان الأساس في علاقات الدول هو الحرب. تعرّف دار الحرب على أنّها تلك الدول التي ليس لدولة الإسلام معها هدنة أو معاهدات سلام دائمة أو مؤقتة (عهد أمان)، أما دار الإسلام فهي الدولة التي تظهر فيها أحكام الإسلام وشعائره ولو جزئياً وإن كان أكثر مواطنيها غير مسلمين، مثل: وجود قانون الأحوال الشخصية الإسلامي وبناء المساجد وإقام صلوات الجمع والجماعات، وصيام رمضان. أمّا دار الكفر فهي تلك التي لا تظهر فيها أحكام الإسلام وشعائره وإن كانت غالبية سكانها من المسلمين، وهناك آراء فقهية كثيرة في ثنايا مباحث هذا التقسيم تحرص على تنظيم العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب، فهناك من الفقهاء من قسم دار الكفر إلى دار الحرب ودار العهد في حالة وجود معاهدة سلم مع تلك الدولة أو هدنة، كما وينبني على هذا التقسيم العديد من الجزئيات التي تتعلق بعصمة الدم والمال أو إباحتها، كعصمة الكافر الحربي إن دخل دار الإسلام بعقد أمان.¹

ذهب منظرو التيار السلفي الجهادي إلى أنّ الحكم على الدار بالإسلام أو الكفر يتبع معيارين: الأول يتعلق بالقوة والغلبة، أمّا الثاني فهو نوع الأحكام المطبّقة في تلك الديار، فيشترط لديهم كي يحكم بإسلامية الدار أن يعلوها حكم الإسلام وأن تكون الغلبة فيها والقوة للمسلمين، فإن ظهر فيها ما يناقض أحكام الشريعة الإسلامية فيحكم عليها بأنّها دار كفر،² وهذا يعني بأنّ الدول الإسلامية في عصرنا هذا وحسب التوصيف السلفي الجهادي هي ديار كفر أو حرب، كباقي دول العالم.

مع أنّه لا أحكام عديدة تترتب على هذا التقسيم إلا أنّه ينبغي أن نلاحظ ما المغزى من تبني هذا التقسيم الثنائي بهذه الشروط، فقد جزموا أنّه يجب شرعاً على المسلم أن يهاجر من دار الكفر إلى دار الإسلام³ التي هي بلا شك تلك الديار التي يسيطرون عليها ويطبقون فيها رؤيتهم الاعتقادية والفقهية،

¹ انظر: الجديع، عبد الله (2007م): تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، دبلن، ص 83-88، والقرضاوي، يوسف (2009م): فقه الجهاد: دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، ط1، ج2، مكتبة وهبة، القاهرة، ج 2، ص 889.

² انظر: مكتب البحوث والدراسات (1437هـ): توعية الرعية بالسياسة الشرعية، ط1، مكتبة الهمّة، مطابع الدولة الإسلامية، ص 41-43.

³ انظر: المصدر نفسه، ص 45.

كما يلاحظ أنهم أغفلوا اختلاف الفقهاء في حكم إقامة المسلم في دار الكفر وذلك بحسب حاله، فقد تكون واجبة أو مباحة وقد يستحب له الهجرة إلى دار الإسلام استحباباً وليس بالضرورة وجوباً.¹

من جهة أخرى، فإنّ المعيار الذي سيتم استخدامه لمعرفة كيفية التعامل مع سكان المناطق سيعتمد على فكرة الحكم بالأعم، ففي دار الإسلام عندما يطبق معيار الحكم بالأعم فإنه يقتضي عدم جواز القتل لعصمة الدم، حتى وإن استوجب بعض المواطنين عقوبة الإعدام حسب الشريعة الإسلامية لإقدامهم على القتل العمد لكونه استثناءً من الحكم الأعم، وفي المقابل فإنّ الدماء لا تأخذ حكم العصمة في دار الحرب، والحكم بالأعم يقتضي إباحة الدم في دار الحرب، حتى مع وجود الأبرياء وتجار المسلمين مثلاً.² هنا نستطيع أن نفهم توظيف السلفيين الجهاديين لهذا المصطلح وتبنيهم الحكم على البلاد العربية والإسلامية بأنها دار كفر³ في سياق نزع الشرعية عن النظام السياسي، وحتى ينسئ لهم التخلّص من قيد التحرّز من دماء المسلمين ومن تبعات الشعور بالمسؤولية الأخلاقية تجاه الضحايا من المواطنين أو السياح الأجانب والذين سنتطرق إلى موضوعهم لاحقاً.

من الضروري ملاحظة أنّ الفقهاء اختلفوا حول تحوّل دار الإسلام إلى دار الكفر، فهذه الأوصاف ليست لازمة بل قد تتغيّر، كأن يغلب أهل الحرب على دار الإسلام ويحكمونها، فبعض الفقهاء منع تحوّل دار الإسلام إلى دار الكفر بالكلية،⁴ بينما وضع آخرون شروطاً صعبة التطبيق للحكم بتحوّل الدار. اشترط أبو حنيفة (ت150هـ) على سبيل المثال ثلاثة شروط: "أحدها: ظهور أحكام الكفر فيها، والثاني: أن تكون متاخمة لدار الكفر، والثالث: أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمنناً بالأمان الأوّل".⁵ فلا بدّ من سيادة قوانين الكفر وعدم ظهور شرائع الإسلام بالكلية حتى يحكم على الدار بالانتقال من الإسلام إلى الكفر، وفي هذه الدار التي اختلطت فيها الأحكام قال ابن عابدين: "لو أجريت أحكام

¹ انظر: الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر (1983م): تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ج 10، دار إحياء التراث، بيروت، ج 9، ص 269.

² انظر: الجديع، عبد الله، تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع، ص 93-94.

³ انظر: أبو هنية، حسن (2007م): دار الإسلام والنظام الدولي في فكر السلفية الجهادية المعاصرة: السلفية الجهادية، العدد الخامس، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ص 55.

⁴ انظر: الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ج 9، ص 269.

⁵ الكاساني، علاء الدين (1986م): بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، ج7، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 7، ص 130.

المسلمين وأحكام أهل الشرك لا تكون دار حرب"¹، ويعني أبو حنيفة بالأمان الأول، أنّ الحكم على الدار مبني على الأمان والخوف لا على الاعتقاد حسب اجتهاده، فطالما أنّ المسلمين لا يشعرون بالخوف في إظهار شعائرهم كما كانوا في السابق فلا تصير دار كفر، ولا يمكن لهذا الأمان أن يزول تماماً إلا باتصال الحدود مباشرة بدار الكفر، فإن فقد شرط من هذه الشروط ولو جزئياً فلا تنتقل الدار من الإسلام إلى الكفر.

¹ ابن عابدين، محمد أمين، ردّ المختار على الدرّ المختار، ج 4، ص 175.

الفصل الثاني: العنف اللفظي "التكفير":

يُعرّف العلماء الكفر على أنه عدم الإذعان والقبول لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم بطريق قطعي،¹ فالكفر ينافي التصديق أي: قبول القلب، وإذعانه لما علم بالضرورة أنه من دين الإسلام كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء، ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر،² فالكفر يكون بأصل الإيمان فهو ضده.³ لكن ليس كل ما وصف في النصوص الشرعية بأنه كفر يُحمل على الكفر الاعتقادي إلا إن كان الموصوف ينقض التصديق بأصل الدين كما سبق، فقد جاء في الحديث الشريف أنّ النساء "يكفرن"⁴ ثمّ بيّن المراد بهذا الاصطلاح أنه ليس الكفر بالله، ولكنّه الكفر بالإحسان الذي يقدمه لهنّ أزواجهنّ، ومثله ما ورد في الحديث الشريف قوله صلى الله عليه وسلم: "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض"،⁵ وقوله: "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"،⁶ مما فسره العلماء على وجوه عدّة بعيداً عن معنى الكفر الاصطلاحي إلا إذا كان هذا الفعل المحرم جاء نتيجة استحلال قلبي له.⁷ يتضح مما سبق بأنّ أصل الكفر إنّما هو انتهاك خاص لحرمة الربوبية، إمّا بالجهل بوجود الصانع، أو صفاته العلية، أو جحد ما علم من الدين بالضرورة مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم.⁸ بالإضافة إلى كل ما ذكر، من المهم التأكيد على أنّ كل من اعتقد بشيء اعتقاداً جازماً فهو كافر بما يضادّه من عقائد، بغض النظر عن طبيعة ذلك الاعتقاد وصحته من خطئه، فالضدان لا يجتمعان، لكنّ اصطلاح علماء المسلمين يقتضي إطلاق مسمّى الإيمان على عقيدة الإسلام والكفر على غيرها.

قد يقع من المسلم أفعال وأقوال تدلّ دلالة قطعية على الاستخفاف بالدين، كالاستهزاء بالأحكام الشرعية أو السجود لصنم مثلاً، فهذه جعلها الشرع أمانة على انتقاء التصديق ورجوعاً عن الإسلام،

¹ انظر: ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، ج 4، ص 223.

² انظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 221.

³ انظر: ابن الأثير، المبارك بن محمد (1979م): النهاية في غريب الأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، ج5، المكتبة العلمية، بيروت، ج4، ص 340.

⁴ صحيح البخاري، ج 1، ص 15، رقم: 29.

⁵ المصدر نفسه، ج 1، ص 25، رقم: 135.

⁶ المصدر نفسه، ج 1، ص 19، رقم: 48.

⁷ انظر: العسقلاني، ابن حجر (1379هـ): فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 13، دار المعرفة، بيروت، ج 1، ص 113، و ج 13، ص 527.

⁸ انظر: القرافي، أحمد: أنوار البروق في أنواء الفروق، ج 4، عالم الكتب، ج 1، ص 123.

فحتى وإن كان التصديق موجوداً حقيقةً إلا أنه زائل حكماً لما عرض له مما ينقضه.¹ هذا الكفر الطارىء على من سبق منه الإسلام ميّزه العلماء بمصطلح "الردة"، وجعلوه قطعاً للإسلام "بنقض التصديق أو الإذعان، وذلك بالاعتقاد أو القول أو الفعل، سواء كان عناداً أو استهزاءً"،² فالردة إذاً كفر، لكنّه مصطلح يقصد الكفر الذي يقع من مسلم بقول صريح أو قول يقتضي الكفر حتماً، أو فعل يستلزمه لزوماً بيّناً فينقطع به الإسلام.³ وقد أخذ موضوع الحكم بالردة حيناً مهماً في الفكر السلفي الجهادي، ودخل في متون وكتب العقيدة التي تدرّس عندهم، فهم يقررون بأنّ كفر "الردة" أغلظ بالإجماع من الكفر الأصلي،⁴ فكان لزاماً عليه أن يكون قتال المرتدين عندهم أولى من قتال الكفار الأصليين، وهذا يظهر هدفهم من التركيز على مفهومي الكفر والردة لأنهما أساس شرعنة العنف المادي تجاه الأنظمة التي حكموا بكفرها وردتها.

عدم التكفير بالذنب:

من أصول عقيدة أهل السنة أنهم لا يكفرون أحداً من المسلمين بذنب،⁵ ولو كان من كبائر الذنوب، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ 48:4، فإنهم لا يحكمون على مرتكبها بالكفر، وإنما يحكمون عليه بالفسق ما لم يستحلّه، ولأهمية هذه المسألة لا بدّ أن نسوق بعض الأدلة التي تبين موقف علماء الإسلام منها، فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه قال: "ثلاثة من أصل الإيمان: الكف عمّن قال لا إله إلا الله، ولا تكفره بذنب، ولا تخرجه من الإسلام بعمل..."⁶، قال النووي موضحاً موقف علماء أهل السنة:

"اعلم أنّ مذهب أهل الحق أنّه لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب، ولا يكفر أهل الأهواء والبدع، وأنّ من جحد ما يعلم من دين الإسلام ضرورة حكم برده وكفره، إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام، أو نشأً ببادية بعيدة ونحوه

¹ انظر: ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، ج 4، ص 222.

² الشربيني، محمد بن أحمد (1994م): معني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ط1، ج6، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 5، ص 427.

³ انظر: الرّعيني، الرّعيني، محمد الخطاب (2003م): مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق زكريا عميرات، ج8، دار عالم الكتب، ج 8، ص 370.

⁴ القرشي، أبو مارية، نور اليقين شرح عقيدة تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، ص 32.

⁵ انظر: الغزنوي، أحمد (1998م): كتاب أصول الدين، تحقيق عمر الداعوق، ط1، دار البشائر، بيروت، ص 301.

⁶ أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ب.ت): سنن أبي داود، ج4، دار الكتاب العربي، بيروت، ج 2، ص 324، رقم: 2534.

ممن يخفى عليه، فيُعرّف ذلك، فإن استمرّ حكم بكفره، وكذا حكم من استحلّ الزنا أو الخمر أو القتل أو غير ذلك من المحرمات التي يعلم تحريمها ضرورة".¹

ومن الجدير بالذكر أنّ ابن تيمية ذهب إلى هذا القول أيضاً حيث قال: "ولا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله، ولا بخطأ أخطأ به، كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة"،² فمن شدّد عن هذا الأصل فلا بدّ أن يقع في تناقض مع موقف أهل السنّة قاطبة، إذ إنّ الأدلة الشرعية "كلّها تشهد على أنّ الذنوب لا يكفر بها أحد".³

بالإضافة إلى ما تمّ بيانه فإنّ التكفير يعتبر مسألة فقهية، بمعنى أنه حكم شرعي يوصف به من كان مكلفاً بالشرع، فالحكم بكفر شخص ما يعني الإخبار عن مصيره الأخروي بحسب عقيدة المسلمين وعمّا يترتب على هذا الكفر من أحكام دنيوية كعدم جواز نكاحه لمسلمة، وعدم الصلّة عليه إن مات، كما أنّه إخبار بأنّ قوله في الاعتقاد باطل لعدم مطابقته للحقّ، فإن لم يطابق اعتقاده الحقّ فهو جهل، فإن عبّر عنه فالمُعبرّ عنه كذب لعدم مطابقته للحقّ أيضاً، وهذان أمران يمكن للعقل أن يحكم عليهما وهما الكذب والجهل، أمّا الحكم بالكفر فهو أمر متوقف على الشرع لأنّه هو الذي رتب أحكاماً أخروية ودنيوية على سوء الاعتقاد، وذلك لا مدخل فيه للعقل بل هو سمعي، فيرجع فيه لضوابط الشرع.⁴

تكفير المطلق والمعين:

لا يستلزم من تكفير المطلق تكفير المعين، إلا إذا وجدت الشروط وانتقت الموانع، فالتكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين،⁵ فهناك فرق بين الحكم المطلق، والحكم على الفاعل، أي: فرق بين أن تقول: العمل أو القول الفلاني كفر، وبين أن تقول: فلان كافر لأنّه قال أو فعل كذا وكذا، فالحكم المطلق هو بيان للحكم الشرعي الذي جاء بدليل واضح من الكتاب والسنة، أمّا الحكم على المعين فهو

¹ النّوّوي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج 1، ص 150.

² ابن تيمية، أحمد (1995م): مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ج 3، ص 282.

³ ابن عبد البرّ، يوسف بن عبد الله: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى العلوي ومحمد البكري، مؤسسة قرطبة، ج 17، ص 21.

⁴ انظر: الغزالي، محمد بن محمد (2004م): الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه عبد الله الخليبي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 133.

⁵ انظر: ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، ج 12، ص 487.

حكم "قضائي" لا بد فيه من توفر الشروط وانتفاء الموانع، كالجهل والخطأ والإكراه والتأويل.¹ إلا أنه في بعض الأحيان يمكن الحكم على المعين مباشرة، فعند صدور ما ينقض ويكذب لفظ الشهادة يقيناً يعتبر هذا كفوفاً لا عذر فيه بالجهل ولا بالتأويل، لأنه ينقض الدلالة اللغوية للشهادتين، كاعتقاد الشريك مع الله وإثباته بالقول الصريح، وإنكار وجود الله، وعدم تعظيمه، وتكذيب النبي صلى الله عليه وسلم، واعتقاد عدم وجوب طاعته في أمر الله، فإن تأكد قيام ما ينقض لفظ الشهادة بشكل صريح من "معيّن" بطريق إثبات شرعي، حكم بكفره ولم يعذر بجهل أو تأويل،² فمن غير المعقول أن يتوقف في الحكم على من نفى وجود الإله مثلاً بأن هذا يسمى كفوفاً عند المسلمين، بينما تكفير السلفية الجهادية فيما سيأتي ليس من قبيل هذا الباب، بل من باب التكفير بالمآلات واللوازم التي يحتمل عقلاً تخلف الالتزام بها، فلا بدّ من قيام الحجة الساطعة قبل إصدار الحكم بالكفر، وذلك عبر التيقن من كونه ناقض للدلالة اللغوية للشهادتين أم لا، فالأصل التحرز من التكفير بالظنّ كما سيأتي، وبسبب الظنّ وعدم القطع، اعتبر الجهل والتأويل عذراً مانعاً من التكفير قبل إقامة الحجة في مجال التكفير بالمآلات واللوازم.³

بما أنّ التكفير حكم شرعي مردّه إلى الله ورسوله، فلا بدّ من الرجوع فيه لأهل الاختصاص لا أن يصبح على كلّ لسان ويتجرأ عليه عامّة الناس أو فئة معينة، ف"المبادرة إلى التكفير إنّما تغلب على طبائع من يغلب عليهم الجهل"،⁴ والواجب "أن لا يُكفّر إلا من اتفق الجميع على تكفيره، أو قام على تكفيره دليل لا مدفع له من كتاب أو سنة"،⁵ لا أن تقوم قلة قليلة برمي الناس بالكفر وترتيب أحكام عملية على ذلك، غير مكترئين للأغلبية السّاحقة من علماء المسلمين سلفاً وخلفاً الذين يرفضون هذا المسلك ويدينونه، ويرونه من سمات الخوارج، فكان من نتائج تكفير المعين على سبيل المثال، أن كفّر تنظيم الدولة من جلس مع الأمريكيين بهدف التفاوض على الهدنة، وأفراد شرطة المرور بقرينة لباسهم

¹ انظر: علوش، محمد (2015م): *داعش وأخواتها، من القاعدة إلى الدولة الإسلامية*، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ص 87.

² انظر: العوني، حاتم (2015م): *تكفير أهل الشهادتين، موانعه ومناطقته (دراسة تأصيلية)*، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ص 55-59.

³ انظر: المصدر نفسه، ص 62-63.

⁴ الغزالي، محمد بن محمد (1993م): *فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة*، تحقيق محمود بيجو، ط1، (ب،ن)، ص 66.

⁵ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد*، ج 17، ص 22.

"الأزرق" الذي يمثّل الدولة العراقية، وكل من دخل الانتخابات البرلمانية بغض النّظر عن مقصده ونيّته، بالإضافة إلى تكفير من لم يُكفّر الأصناف التي كفّروها.¹

التحذير من التكفير:

يتحرّز أهل الاختصاص من الفقهاء والقضاة من التسرع في الحكم بالتكفير، لما يترتب على ذلك من أحكام خطيرة، وقد دلت قطعيات الكتاب والسنة والإجماع على أنّ من نطق بالشهادتين يحكم عليه بالإسلام ويجب له من الحقوق ما يجب للمسلمين، أمّا باطنه فأمره إلى الله، ولا ينبغي التفتيش عن القرائن من أحواله المختلفة بهدف إثبات إيمانه،² فقد جاء في الحديث قصة الصحابي الذي قتل مشركاً محارباً أثناء القتال، فقال المشرك حين رأى السيف: لا إلا إلا الله، فلما عرف النبي صلى الله عليه وسلم بما جرى قال: "أقتلته؟ قال: نعم. قال: فكيف تصنع بلا إله إلا الله إذا جاءت يوم القيامة؟ قال: يا رسول الله، استغفر لي. قال: وكيف تصنع بلا إله إلا الله إذا جاءت يوم القيامة؟"،³ قال النووي في شرحه للحديث: "إنّما كُفّت بالعمل الظاهر وما ينطق به اللسان، وأمّا القلب فليس لك طريق إلى معرفة ما فيه، فأنكر عليه امتناعه من العمل بما يظهر باللسان"،⁴ فالحكم بإسلام الحاكم يجري على ظواهره مع أنّه من الممكن أن يكون أحدهم يبطن الكفر، لكننا مأمورون بالحكم على الظاهر، ونعاملهم معاملة المسلمين، والله يتولّى السرائر، قال ابن تيمية: "وليس لأحد أن يكفر أحداً من المسلمين وإن أخطأ وغلط، حتى تقام عليه الحجة وتبين له المحجة، ومن ثبت إسلامه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك؛ بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة"،⁵ فأخذ النّاس بلوازم الأفعال التي يمكن تفسيرها تفسيراً لا يلزم منه الكفر، ما هو إلا أخذ للنّاس بالشك وترك لليقين الثابت من ظواهرهم.

لقد نصّ العلماء على أنّ "الخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك دم لمسلم واحد"،⁶ لذلك لا ينبغي أن يفتى بتكفير مسلم طالما أمكن حمل كلامه على معنى لا يقع به الكفر، إذ لا بد من اليقين في مسائل التكفير أمّا الشك فلا يجعل معياراً للتكفير،⁷ وقد يحصل أن يجهل من أسلم

¹ انظر: علوش، داعش وأخواتها، من القاعدة إلى الدولة الإسلامية، ص 92-93.

² انظر: العوني، حاتم، تكفير أهل الشهادتين، موانعه ومناطاته (دراسة تأصيلية)، ص 11-12.

³ صحيح مسلم، ج 1، ص 68، رقم: 289.

⁴ النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج 2، ص 101.

⁵ ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، ج 12، ص 466.

⁶ العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 12، ص 300.

⁷ انظر: ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، ج 4، ص 224.

قريباً بعض الأحكام الشرعية، أو من نشأ بعيداً عن ديار المسلمين التي يُعرف فيها ضروريات الدين، فيحصل من هؤلاء استحلال لما حرّم الله مثلاً، فلا يحكم بكفرهم لأنّ فعلهم جاء نتيجة جهلهم بحكم الله الوارد بالنقل،¹ لا نتيجة رفضهم الإذعان لحكمه.

لقد جاء في الأحاديث الشريفة التحذير من التكفير بالشكوك وترك اليقين الظاهر من الإقرار بالشهادتين كالحديث السابق، وكقوله صلى الله عليه وسلم: "إنّ مما أتخوّف عليكم رجلٌ قرأ القرآن، حتى إذا رؤيت بهجته عليه وكان ردّ الإسلام، اعتراه إلى ما شاء الله، انسلخ منه، ونبذ وراء ظهره، وسعى على جاره بالسيف، ورماه بالشرك". قال (أي الصحابي الراوي): قلت: يا نبيّ الله، أيهما أولى بالشرك: المرمي أو الرامي؟ قال: "بل الرامي"². فهذا الذي رمى أخاه بالكفر بظنونه الفاسدة قد نبذ القرآن والسنة وراء ظهره، لأنّه ترك يقين الحكم بظاهر الإيمان إلى ظنيات ما لديه من أوهام، وفيه التحذير من أنّ التكفير يبني عليه استباحة الدم والمال نظرياً، ثم يعقبه استباحته عملاً، وهذا ليس بجديد في التاريخ الإسلامي فقد سبق الخوارج غيرهم إلى هذا المنهج، فاقتحموا لجوّ التكفير وشهروا السيف في وجوه المخالفين، سعياً منهم وراء السلطة السياسية، وتطبيقاً لمشروعهم عبر حمل النّاس على اعتناق آرائهم، وقد ذهب أكثر أهل الأصول من أهل السنة إلى أنّ الخوارج فسّاق، وأنّ حكم الإسلام يجري عليهم لتلفظهم بالشهادتين، ومواظبتهم على أركان الإسلام، وإنّما فسقوا بتكفيرهم المسلمين، مستندين إلى تأويل فاسد، وجرّهم ذلك إلى استباحة دماء مخالفيهم وأموالهم، والشهادة عليهم بالكفر والشرك"³.

التكفير عند السلفية الجهادية:

من أهم تجليات العنف اللفظي عند السلفية الجهادية هو "التكفير"، فقد توسعوا فيه حتى أصبح صفة ملازمة لهم، ودائرة التكفير قد تتوسع وتضيق فيما بينهم، فالتكفير هو الغاية من تقسيم التوحيد لبيان المؤمن من الكافر عبر إدخال العمل في مفهوم الإيمان والكفر، فيكون هو الناتج الطبيعي عن عقيدة الحاكمية والولاء والبراء، والنقيض البديهي للفرقة الناجية. هؤلاء الذين تمّ الحكم عليهم بالكفر، وأولئك الذين كفّروا لعدم تكفيرهم الكافر، كلهم سيخضعون للجهود الدعوية الساعية إلى قبول الفهم السلفي الجهادي للعقيدة الإسلامية، وإلا أصبحوا هدفاً مشروعاً للقتل، وسيبقى هذا "الجهاد" مستمراً حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

¹ انظر: العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 13، ص 407.

² ابن كثير، إسماعيل بن عمر (1999م): تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي سلامة، ج 8، ط 2، دار طيبة للنشر والتوزيع، ج 3، ص 509.

³ العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 12، ص 300.

لقد ظهر التكفير ثم القتل في أوجه في زمن الخوارج، ثم تسرّب إلى الفكر السلفي المعاصر حيث يمكن للباحث أن يرى كثافة الاستعانة بنصوص علماء الدعوة الوهابية في قضايا التكفير المؤسسة للعنف المادي الممارس تحت اسم "الجهاد"، فقد جاء الكثير من النصوص عن محمد بن عبد الوهاب ومن بعده تظهر استخدام التكفير كأداة سياسية عنيفة تجاه المخالفين تهدف إلى اختراق الخصم فكرياً وإضعاف قدرة الآخر المعنوية على المواجهة عبر إفقاده شرعيته أمام المجتمع المسلم، فيؤدي في آخر المطاف إلى الاستسلام أو التعرض لحد السيف، ومن جهة الممارس للعنف يُشعر التكفير ضميره بالراحة لكونه يؤدي رسالة مقدّسة في الأرض ضد أولئك الكفّار من أعداء الله، فحسب ادّعاء محمد ابن عبد الوهاب فهو وجماعته فقط على التوحيد الذي أرسل الله به رسله، وما عليه غالب النّاس من العقائد هو الشرك بعينه،¹ لأنّه قبل هذه الأفكار التي أظهرها لم يكن يعرف معنى لا إلا إلا الله ولم يكن يعرف معنى الإسلام، وهذا كان حال مشايخه كما يقول وهو حال النّاس من قبله.²

ومن خلال التنقيب عن النّصوص التأسيسية للعنف عند السلفية الجهادية لا يمكن تجاوز رمزية ابن تيمية ولا فكره الذي يعتبر من الروافد الأساسية لهذه الجماعات على اختلافها، لقد قدّم ابن تيمية مثلاً فكرة الدار المركبة التي استند إليها التيار السلفي في إباحة قتال الحكام المسلمين وجندهم في فتواه الماردينية، كما قدّم فتوى الطوائف الممتنعة، ونظراً لأهميتهما فسوف نستعرض ما جاء فيهما:

فعندما سئل ابن تيمية عن بلد "ماردين": "هل هي بلد حرب أم بلد سلم؟ وهل يجب على المسلم المقيم بها الهجرة إلى بلاد الإسلام أم لا؟ وإذا وجبت عليه الهجرة ولم يهاجر وساعد أعداء المسلمين بنفسه أو ماله هل يأثم في ذلك؟ وهل يأثم من رماه بالنفاق وسبه به أم لا؟ فأجاب:

الحمد لله، دماء المسلمين وأموالهم محرمة حيث كانوا في "ماردين" أو غيرها. وإعانة الخارجين عن شريعة دين الإسلام محرمة سواء كانوا أهل ماردين أو غيرهم. والمقيم بها إن كان عاجزاً عن إقامة دينه وجبت الهجرة عليه. وإلا استحبت ولم تجب. ومساعدتهم لعدو المسلمين بالأنفس والأموال محرمة عليهم ويجب عليهم الامتناع من ذلك بأي طريق أمكنهم من تغيب أو تعريض أو مصانعة؛ فإذا لم يمكن إلا بالهجرة تعينت. ولا يحل سبهم عموماً ورميهم بالنفاق؛ بل السب والرمي بالنفاق يقع على الصفات المذكورة في الكتاب والسنة فيدخل فيها بعض أهل ماردين وغيرهم. وأما كونها دار حرب أو سلم فهي مركبة: فيها المعنيان؛ ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام؛ لكون جندها مسلمين؛ ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار؛ بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه ويقاثل³ الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه".⁴

¹ انظر: علماء نجد الأعلام، الدرر السننية في الأجوبة النجدية، ج 1، ص 92، و ج 1، ص 102.

² انظر: المصدر نفسه، ج 10، ص 51.

³ كلمة "يقاثل" في الفتوى هي تصحيف، والصحيح "يعامل" حسب مخطوطة الفتوى ومن مصادر متعددة، انظر هامش:

العوني، حاتم، الولاء والبراء، بين الغلو والجفاء، ص 119.

⁴ ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، ج 28، ص 240-241.

لقد خضع المسلمون في بلدة ماردين إلى سلطة التتار عندما غزو العالم الإسلامي، فأبقى التتار والياً مسلماً عليها وجعلوا جيشها يغزو مع التتار بلاد المسلمين،¹ وقد أسقط منظروا السلفية الجهادية هذه الفتوى على الدول الحاكمة بالقوانين الوضعية،² ويرى بعض الباحثين أنّ منظري السلفية الجهادية لم يحققوا جيداً مقصد ابن تيمية الذي لم يكفر أهل ماردين جميعاً، بل اعتمدوا على مشاركة ابن تيمية في حرب التتار لتبرير موقفهم، وتناسوا السياق التاريخي الذي حمل ابن تيمية على هذه الفتوى وعلى المشاركة في القتال ضد التتار تحت راية الدولة المملوكية ودعماً لجهود هذه الدولة في رد اعتداءات التتار فقط،³ ويبيّن نسيرة أيضاً بأنّ الجهاديين استخدموا هذه الفتوى على خلاف ما أراد ابن تيمية وخالفوه في أنّ ماردين دار حرب وليست مركبة، وذلك لعلو غير أحكام الإسلام عليها وبالتالي فجندها غير مسلمين.⁴ لا شك بأنّ سياق الفتوى التاريخي وتفاعل ابن تيمية النفسي مع الأحداث المحيطة به مهم جداً لفهم مقاصد الفتوى الخاضعة لظروف الزمان والمكان اللذان تعامل معهما، وبالتالي فهي لا تمثل قاعدة شرعية صالحة بالمطلق لكل زمان ومكان، لكن فتوى الطائفة الممتعة التالية ينجلي فيها موقف ابن تيمية، ومع ذلك فقد وفّرت هذه الفتوى إطاراً في غاية الأهمية بالنسبة للسلفية الجهادية، والتي ترى أنّ الدول الإسلامية ما هي إلا دار مركبة، يباح فيها استعمال العنف تجاه سكانها بقدر ما انصرفوا عن "شريعة الإسلام" بالفهم "السلفي".⁵

تدلّ قراءة تراث ابن تيمية وفتاواه في موضوعنا على أنّ الإشكالية منهجية في فكره أكثر من أن تكون إشكالية فتوى واحدة فقط أو إشكالية تصحيف كلمة في الفتوى، حيث تمثل فكرة "الطائفة" الممتعة أحد أهمّ الفتاوى التي تُدعم وتشجع الخروج على أي حاكم ونظام يمتنع عن تطبيق شرع الله ولو بشكل جزئي، قال ابن تيمية: "كل طائفة ممتعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة؛ من هؤلاء القوم وغيرهم فإنّه يجب قتالهم حتى يلتزموا شرائعه وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين وملتزمين ببعض شرائعه"،⁶ وعلى مثل هذين النصين، بني منهج "الطائفة المنصورة" التي سواها من الطوائف الأخرى في التّار، استحلال دماء "المرتدين" من هؤلاء الحكام وأعاونهم، ولم ينفعم النطق

¹ انظر: الذهبي، محمد (1987م): تاريخ الإسلام، ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر تدمري، ج 52، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، ج 52، ص 131.

² انظر: نسيرة، هاني (2015م): مآهة الحاكمية، أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 216.

³ انظر: المصدر نفسه، ص 258.

⁴ انظر: المصدر نفسه.

⁵ انظر: نعوم، عبد الفتاح (2017م): أفكار ومواقف ابن تيمية: ما لها وما عليها: مرجعيات العقل الإرهابي، المصادر والأفكار، الكتاب الثلاثون بعد المئة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ص 20.

⁶ ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، ج 28، ص 502.

بالشهادتين، ولم يشفع لهم ما يقومون به من شرائع الدين،¹ لأنّ ترك الحكم بغير ما أنزل الله، والحكم بالقوانين الوضعية، كفر بواح، فيجب القيام على أوّلئك الحكام الذين نصّبوا أنفسهم طواغيت تعبد من دون الله،² وعلى هذا فلو افترضنا صحّة وقوع التصحيف لكلمة "يقاثل" في الفتوى الماردينية وأنّ الصواب "يعامل" فإنّ فتوى الطوائف الممتنعة تبين موقف ابن تيمية من كيفية معاملة "الخارج عن شريعة الإسلام"، بالإضافة إلى إشكالية الإطلاق في وصف "الخارج عن شريعة الإسلام" فلا يظهر منه إن كان يقصد الخروج العملي أم الاعتقادي، مما يتيح مجالاً أكبر لتحميل قوله التفسيرات المرغوبة، ولا يغيب عن الذهن أنّ فتواه نص بشري يمثّل اجتهاداً ظنياً قد يكون صواباً وقد يكون خطأً، ولا ينبغي أن يعامل بمستوى من قداسة النصوص الدينية.

ملخص ما استنبطه تنظيم الدولة من كلام ابن تيمية حول الطائفة الممتنعة أنّه لا بدّ من إلزام هذه الطائفة المرتدة عبر قتالهم إن كان لهم قوة ومنعة، حتى وإن لم يباشروا القتال فعلياً، ولو كان امتناعهم عن التزام شريعة واحدة من شرائع الإسلام فقط، ويدخل في حكم الردّة ووجوب القتال أيضاً أعوانهم لأنهم أصبحوا مثلهم بسبب موالاتهم لهم، ولا يضرّ وجود المكره على العمل معهم، لأنّ الأصل أن يعاملوا بالظاهر فيقاتلوا جميعاً كما أنّ التمييز بينهم صعب لا يطاق، ولا تكليف بما لا طاقة عليه.³

لكن يبقى هناك تناقض في موقف ابن تيمية الذي يعتبر أنّ من أصول أهل السنة والجماعة عدم الخروج على الأئمة وعدم القتال في الفتنة، ووجوب الصبر على ظلمهم ما أقاموا الصلاة،⁴ فلم يدع إلى الخروج على الأمة بانحرافهم في شريعة من الشرائع كما في فتوى الطائفة الممتنعة، فإذا كان عدم الخروج العنيف هو من أصول أهل السنة والجماعة ثمّ جاءت فتوى تخالفه، فلا بدّ من فهم الفتوى ضمن سياقها وظروفها الداعمة لموقف دولة المماليك التي تمثل دولة الإسلام في ردّ اعتداء التتار وتوسعهم، وقد ورد في الحديث الشريف ما يؤيد دعواه الصبر على ظلم الحكام وعدم جواز الخروج العنيف عليهم: "خيار أئمتكم الذين تحبّونهم ويحبّونكم، ويصلّون عليكم، وتصلّون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم. قيل: يا رسول الله أفلا نناذبهم بالسيف؟ فقال: لا،

¹ انظر: السبيعي، عبد الله: التتار وآل سعود، منبر التوحيد والجهاد، نسخة الإلكترونية، ص 4.

² انظر: نسيرة، هاني، متاهة الحاكمية، أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية، ص 215.

³ انظر: مكتب البحوث والدراسات، توعية الرعية بالسياسة الشرعية، ص 28-30.

⁴ انظر: ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، ج 28، ص 128.

ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولايتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله، ولا تنتزعوا يداً من طاعة"¹، ولهذا لم يدع إلى القيام على دولة المماليك، لكن يبدو أنّ منظري السلفية الجهادية يفضلون الانتقاء من النصوص والاقْتباس من كلام العلماء بما يناسب غاياتهم وأهدافهم.

تؤدّي الأسس الاعتقادية للسلفية الجهادية غايتها في فرز المؤمن عن الكافر من أجل تشريع قتاله، فينتقل السلفي الجهادي على خط بياني واضح يبدأ بالتكفير وينتهي بالتفجير، ولهذا يمكن القول بأنّ التكفير يعد من سمات العنف اللفظي الأساسي المرتبط بهذه الجماعات في رؤيتها للآخر. سبق أن بينّا أنّ المسلمين عامّة وأهل السنّة خاصّة لا يكفرون المسلم بارتكابه للذنب ولو كان كبيرة من الكبائر خلافاً للخوارج² والأصل عندهم أن لا يحكم بالكفر لمجرد الشبهات لأنّ "كل شيء يشك فيه، فسبيله التوقف عنه دون القطع عليه"³، فالفعل لا يكون مكفراً بذاته إلا إن دلّ دلالة صريحة على انتفاء التصديق أو الإدعان من القلب، بينما يرى السلفية الجهادية أنّ هذا القول باطل ويهدف إلى الدفاع عن الطواغيت من الحكام المرتدين وأعداء الدين، وأنّ العمل كفر بنفسه⁴، وفيما يلي عرض ومناقشة لأبرز الأفكار التكفيرية لديهم.

الحكم بغير ما أنزل الله:

جُعِلت عقيدة الحاكمية في صلب الخطاب السلفي الجهادي، وانبنى عليها الكثير من الأحكام النظرية والعملية، فالحاكمية "جزء أساسي وركن ركين من توحيد الألوهية"⁵ وتمّ دمج السياسة والتكفير في الخطاب السلفي الجهادي فأصبحت الطاعة السياسية وقبول الالتزام بقوانين البلاد ضرباً من "عبادة غير الله"، وهذه القوانين ما هي إلا طواغيت وأوثان معبودة في كلّ أرجاء العالم الإسلامي⁶، وعليه فإنّهم حكموا على جميع الحكام الذين يحكمون بغير ما أنزل الله بأنهم مرتدون بالإطلاق، لأنهم يشرّعون من دون الله ويحكمون بغير ما أنزل⁷، ولم يضعوا بالحسبان أنّ الحكم بغير ما أنزل الله فعل

¹ صحيح مسلم، ج 6، ص 24، رقم: 4910.

² انظر: الأشعري، علي: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتز، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 86.

³ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج 23، ص 326.

⁴ انظر: المقدسي، أبو محمد (1420هـ): إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر، ط2، غرفة الفجر الإسلامية، ص 3.

⁵ عبد الحكيم، عمر، دعوة المقاومة الإسلامية، ج 1، ص 13.

⁶ انظر: Wagemakers, Joas (2009): *A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqqdisi*, British Journal of Middle Easter Studies, 36:2, 281-297, p 287.

⁷ انظر: المصدر نفسه.

من الأفعال لا يمكن أن يعتبر كفراً ما لم يكن قد ارتبط به اعتقاد يناقض التصديق أو الإذعان، فشارب الخمر في الشريعة عاصٍ وليس بكافرٍ في فعله هذا، إلا إن استحلَّ هذا الفعل أو استخفَّ بحرمة، ومن حكم بغير ما أنزل الله قد يكون فعله لهوى في نفسه أو رغبة في الحصول على بعض المكاسب الدنيوية فلا يعتبر فعله كفراً بل معصية وفسقاً.

هذه وجهة نظرهم حول جهة الحكام وحكمهم بغير ما أنزل الله، أمّا من جهة المحكومين فمذهبهم أنّ التحاكم إلى غير كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم كفر، ومن فعله فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله، فلا يُحكّم سواه في قليل ولا كثير،¹ هكذا بالتعميم والإطلاق دون تقييد برضى أو تفضيل للحكم الذي يناقض حكم الله، فالمسلم الذي يريد أن يتحاكم إلى الشريعة قد لا يجد جهة تحكم بها، فيلجأ إلى محكمة وضعية تمثّل قانون الدولة التي بيدها فرض النظام والأمن وتطبيق القوانين، وذلك ليدفع عن نفسه الظلم والأذى وليستردّ حقّه ممن سلبه منه، وليس في هذا إعراض عن حكم الله ولا نقض للإذعان لأحكام الله. تمتلئ المراجع العقديّة للسلفية الجهادية بالتفصيلات المتعلقة بجزئيات التكفير في قضية الحكم بغير ما أنزل الله، يدخلون في هذا الحكم من اتباع غير شريعة الله ولو في قضية واحدة، فالحكام والمتحاكمون إلى غير شريعة الله والقضاة والمحامون ومن لم يكفر كلّ هذه الطوائف كافر حلال الدم والمال،² وعلى هذا لم يبق في المجتمعات الإسلامية معصوم الدم والمال من المسلمين إلا البعض من المنتسبين إلى تلك "الفئة المنصورة"، أمّا من تبقى من الكثرة الغالبة فيجب قتالهم حتى تعلو راية الإسلام قهراً.

بالإضافة إلى عقيدة الحاكمية، يستند منظروا السلفية الجهادية إلى عدة نصوص يحملونها على غير محلها، وذلك بفهم النصّ فهماً ظاهرياً ثم جعله حكماً عاماً في كل صور الفعل دون شرط أو قيد، ومن أهم النصوص التي يستندون إليها في جعل الحكم بغير ما أنزل الله كفراً بالإطلاق³ قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ 44:5، وقد اختلف العلماء السابقون من السلف في فهم الآية الكريمة على عدّة أقوال، ومنهم من تأولها على أنّ هذا الكفر ليس كفراً أكبر يخرج من الملة بل هو معصية من المعاصي، ومنهم من تأولها بأنّ هذا الفعل كفر بقيد الجحود لحكم الله،⁴ فهذه

¹ انظر: ابن عتيق، حمد (1437هـ): *سبيل النجاة والفتاك من مولاة المرتدين والأتراك*، ط1، مكتبة الهمة، الدولة الإسلامية، ص 59.

² انظر: ونيس، علي (2017م): *التكفير عند قادة القاعدة ومنظريهم*، ط1، مركز ثبات للبحوث والدراسات، المملكة العربية السعودية، ص 76-77.

³ انظر: عبد الحكيم، عمر، *دعوة المقاومة الإسلامية العالمية*، ج 2، ص 913.

⁴ انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 10، ص 355 و357.

التأويلات تخرج الآية عن قطعية المعنى الذي تبوّه من أنّ الحكم بغير ما أنزل الله ولو في جزئية واحدة كفر مخرج من الملة.

لو لم يتبن السلفيون الجهاديون فكرة تكفير الحكام لانهار مشروعهم برمته لأنّ الحاكم الفاسق لا يجوز الخروج عليه، إذ إنّ أعظم مبرّر لقيامهم بتنظيم صفوفهم وممارستهم للعنف هو "تحكيم شرع الله" المغيب بسبب هؤلاء الحكام الكفر وأنظمة الردّة، لذلك ما يتبع عقيدة الحاكمية وتكفير من حكم بغير ما أنزل الله هو تأصيلهم لفكرة أنّه "إذا طرأ الكفر على الإمام خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته، وجب على المسلمين القيام عليه وخلعه، ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك"،¹ ومصدّقاً لذلك نجد الظواهري يعبر عن هذا المشروع بقوله: "من أعظم صور الجهاد العيني في هذا الزمان جهاد الحكام المرتدين الحاكمين بغير شريعة الإسلام الموالين لليهود والنصارى"،² فكان الموقف الأول هو التكفير الذي تمخّض عنه الحكم على البلاد بأنّها "دار حرب" فتأخذ أحكامها، بالإضافة إلى وجوب "الخروج على الحاكم إن ارتدّ عن الإسلام أو كان كافراً"،³ والمرتدّ كما أسلفنا حكمه أشد من الكافر الأصلي، فلا يمكن أن يهادن بل يقاتل فقط.

ما يميز السلفية الجهادية عن غيرها هو الفرق الجوهرى الذي يتبنونه فيما يتعلق بكيفية التغيير، ومرده إلى اختلافهم في قضايا التكفير المختلفة فيما بينهم، فالجهاديون منهم يرون أنّ "الجهاد" لا بمفهومه الإسلامى الواسع بل بمفهومه المميز لممارسة بعض أنواع العنف المادي في صور محدّدة ومقيدة ضدّ الآخر، هو الوسيلة المقدسة التي تحمّل أعباء القيام بها "الطائفة المنصورة". في هذا المشروع السياسى، يجب الخروج على الحاكم المرتد باستخدام العنف المسلح لا الوسائل السلمية، ولا يشترط وجود الإمام للقيام بمهمات الطائفة المنصورة، ف"الجهاد ماضٍ إلى قيام الساعة، بوجود الإمام وعدمه"،⁴ فما على من يشحن بهذه الاعتقادات إلا أن يباشر من فوره القيام بالمهمة المقدسة في مهاجمة "الطواغيت" في الأرض.

لاشك بأنّ الحقّ بالتشريع المطلق الذي يقتضى: إلزامية الحكم بالأمر والنهي، والتسليم القلبي بحسن الفعل أو قبحه، لا يكون إلاّ لئله الواحد الحقّ المالك لعباده، لكن لو افترضنا أنّ حاكماً زعم جهلاً أنّ

¹ القرشى، أبو مارية، نور اليقين شرح عقيدة تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، ص 33.

² الظواهري، الولاء والبراء، عقيدة منقولة وواقع مفقود، ص 19.

³ عبد الحكيم، عمر، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ج 1، ص 163.

⁴ القرشى، أبو مارية، نور اليقين شرح عقيدة تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين ص 29، وانظر: العراقي، معالم الطائفة

المنصورة في بلاد الرافدين، ص 5.

له الحقّ بتشريع القوانين دون أن يعتقد أنّ ذلك حقّاً مطلقاً ومستقلاًّ له، فلا يعتقد بزعمه ذلك الحقّ أنّه مضاهاة لحق الخالق أي أنّ أوامره ونواهيه تقتضي الخضوع والإلزام المطلق، وأنّ ما رآه حسناً من قيم وأخلاق وأفعال فهو حسن وما رآه قبيحاً فهو قبيح، ولم يتكلم بكلام صريح يدل على ذلك، بل زعم أنّ هذا أمر لا بدّ منه في هذه الظروف الحرجة مثلاً، إنّ هذا الحاكم لم ينقض فيما يظهر لنا حقّ الإله المطلق بالحاكمية، فالذي حصل أنّه قام بفعل محرّم في الشريعة. يتضح ذلك أكثر عندما نتأمل حال المسلمين الذين يُحكّمون شرع الله، وفي ذات الوقت يُسرّعون قوانين مختلفة لإدارة حياتهم، كقوانين السير مثلاً والتي يتحاكمون إليها أيضاً، فقيامهم بتشريع هذه القوانين لا يناقض الحقّ الإلهي بمطلقية التشريع، فلو كان مجرد فعل التشريع بالمطلق كفرة، لكان هذا كفر أيضاً. فإن قالوا: إنّ الكفر محصور في تشريع ما يناقض شرع الله فقط، قلنا: هذا تسليم بأنّ التشريع من حيث ذاته ليس كفرة، وإنّما يحكم على هذا الفعل بناء على دلالاته على حال المرتكب له، فإن ارتكاب المعاصي فعل ليس بالضرورة ناجم عن رفض اعتقادي لحكم الله.

إنّ شارب الخمر لا شكّ وأنه فضلّ قضاء شهوته على الالتزام بالنهي الشرعي عن شربها، وربما صرّح بتحسينها ورغب الآخرين بشربها، ومع ذلك لم يقل أحد بكفره إلا إن اعتقد أنّها حلال، أو استهزأ بالحكم الشرعي، ومن هنا يتضح الفرق بين الاستحلال القلبي والاستحلال العملي، فالمسألة تشبه قضية "الحكم بما أنزل الله" من ناحية قيود التكفير فيها. يمكن زيادة المسألة وضوحاً لتمييز ضابط الحكم بالإيمان أو الكفر فيها، بالقول بأنّ المؤمن يعتقد أنّ الله هو المستحقّ بالإطلاق أن يحكم بما يشاء، وعلى المؤمن الإذعان لحكمه، فلا يجحده ولا يعتقد صوابية حكم بخلاف حكم الله، ولا أحقية غيره المطلقة في الحكم. أمّا العمل سواء كان حكماً أو تشريعاً أو تحاكماً، فيدخل في باب الطاعة والمعصية لا الكفر، إلا إن دلّ دليل قاطع على أنّ هذا العمل ناقض للمعنى اللغوي للشهادتين، أو لازم صريح من لوازم نفي التصديق والإذعان، أو ظني التزم به الفاعل. إذاً التكفير بتشريع القوانين التي تخالف شرع الله تحمل على التكفير باللوازم والمآلات، فلا بدّ فيها من إقامة الحجة واحتفافها بالقرائن المعتمدة شرعاً على أنّ الواضع لهذه القوانين أراد مناقضة حكم الله وردّه، ولا يكفي فيها الظنّ والإلزام بما لم يلتزمه من أظهر الإسلام.

من الجدير بالذكر أيضاً أنّ منظري السلفية الجهادية يكفرون الدول والأنظمة التي شاركت أو قبلت ما يسمّى الشرعية الدولية، فالانضمام إلى الأمم المتحدة والانضواء تحت لوائها والقبول بمواثيقها يعدونه كفراً مخرجاً من الملة، قال الظواهري: "والأمم المتحدة -باختصار- في ميزان الإسلام هي هيئة كفرية عالمية لا يجوز الدخول فيها ولا التحاكم إليها"،¹ فجعل التحاكم إليها في فضّ النزاعات أو المشاركة في الأعمال الإنسانية وحفظ الأمن العالمي كلّه من باب الكفر العملي، والأصل أنّه لا مانع من

¹ الظواهري، الولاء والبراء، عقيدة منقولة وواقع مفقود، ص 24.

التعاون مع الدول غير الإسلامية طالما لا يوجد في تلك الاتفاقات والمعاهدات ما يناقض الإيمان، وشأنها شأن التعامل والتعاون في مجال التجارة مثلاً بين المسلم والذمي أو المعاهد، لكن الفرق هنا أنها تكون على مستوى أعمّ وتحتاج إلى أن يقوم الساسة والخبراء المحنكون بتقييم المصالح والمفاسد المتعلقة بها.

اختار السلفيون الجهاديون تأويل قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾¹ 44:5 بما يتساق مع مشروعهم المبني أساساً على تكفير الحاكم، ولم يقبلوا تلك الروايات المروية عن كبار السلف في تأويل الآية بأنها كفر لا يخرج من الملة أو باشتراك جحد أو استحلال حكم الله، هذا المشروع الذي يراد فيه تحكيم الشريعة قسراً دون مراعاة الجانب الإيماني عند الناس، فالمشروع السلفي الجهادي يدعو إلى خضوع الناس لقوانين الشريعة في الظاهر ولا يراعي جانب الرضا والمحبة والتسليم في الباطن، في صورة أقرب ما تكون إلى صورة الإكراه السياسي لا الاختيار الإيماني لتحكيم شريعة الله، كما أنّ ميلهم إلى التعامل مع اختياراتهم العقدية والفقهية كقطعيات يتجاهل تنوع المدارس الفقهية والآراء الاجتهادية التي تخالفهم، كذلك التي لا تقبل الحكم بردة الحكام وتابعيهم بالعلل التي يحتاجون بها، وتوجب الصبر على ظلمهم وجورهم، وترفض كذلك الحكم بردة من تحاكم إلى القوانين الوضعية ضمن الشروط والقيود التي وضعوها، وكذلك الآراء التي لا تقبل استخدام العنف في التغيير السياسي، فيتمّ اتهام من يتبنّى هذه الآراء بأبشع الألفاظ، وتحولت هذه القضايا من دائرة الاجتهاد الظني والسياسي المتغير بحسب الواقع إلى دائرة توحيد الحاكمية، مما يعني نزع المرونة والقابلية لوجود الاختلاف واحترامه من الآخر ولو كان إسلامياً.

التكفير بالولاء والبراء:

من أعظم المسائل التي توسّع السلفية الجهادية في استخدامها لتكفير الآخرين هي عقيدة الولاء والبراء، فحكام المسلمين مع رجال الأمن والعاملين في حكوماتهم مرتدون منافقون لأنهم وآلوا الكفار،¹ ونرى في وثائقهم المؤسسة للعنف أنّ "كلّ من والى الحكومات الكافرة والأحزاب والجماعات الكافرة ضدّ الجماعات الإسلامية فهو كافر"،² هكذا بالإطلاق يعمّ الحكم جميع أنواع الموالاة ودواعيها، ويتصريح قطعي يفهم منه أنّ موقف التكفير هذا مبني على عقائد قطعية لا على اجتهادات ظنية ينبغي فيها مراعاة كل حالة على حدة، فمن انتخب مرشحاً لا ينتمي للجماعات الإسلامية فهو كافر لأنّه انتخب مرشحاً يعارض أحكام الإسلام،³ مع أنّ المواطن المسلم الذي اختار هذا المرشح أو ذاك ربما لم يخطر بباله سوى ظنّه بقدرة المرشح على تحقيق بعض المطالب المشروعة أو رفع بعض المظالم عن فئة

¹ انظر: عبد الحكيم، عمر، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ج 1، ص 162.

² سرية، صالح، رسالة الإيمان، ضمن كتاب: سيد أحمد، رفعت، الرافضون، ص 43.

³ انظر: المصدر نفسه.

معينة، فنرى أنّ حدود الولاء تتلاشى بين الذي يعدّ كُفراً والذي يعدّ معصية، بالإضافة إلى عدم اعتبار القيود المرعية في حالة تكفير المعين.

لا يتحقق حسب عقيدة الولاء والبراء توحيد الله ولا يكمل دون أن يعادي المؤمن أهل الكفر، بل لا بدّ أن يقاطعهم ويبغضهم ويظهر لهم تلك العداوة،¹ فتولي الكفار ب"إكرامهم، والثناء عليهم، والنصرة والمعونة لهم على المسلمين، والمعاشرة، وعدم البراءة منهم ظاهراً؛ فهذا ردة من فاعله".² تتسلح هذه الجماعات بهذه الأفكار لتدافع عن موقفها باستهداف من يخالفونها، فعلى سبيل المثال اعتبر تنظيم الدولة أنّ كل من يعين الأمريكان في حربهم ضدهم فهو كافر مرتد عن دين الإسلام مباح المال والدم، بغض النظر عن طبيعة تلك الإعانة أكانت بالنفس أو المال أو الدعاية.³

وضع أحد مشايخ الدعوة الوهابية القواعد التي يجب على المسلم أن يتبعها كي يتجنّب "دين المشركين" ولا يقع في الرّدة عبر موالاتهم، في كتابه *سبيل النجاة والفكاك من مولاة المرتدين والأترك الذي كُفّر فيه السلطنة العثمانية وجعل من والها كافراً مرتداً*، ما ملخصه: الأمر بترك اتباع أهواء جميع الكفار وما يحبونه من سلوكيات خوفاً من اتباعهم في دينهم، ولم يفرّق بين السلوكيات التي يمكن الاستفادة منها وبين تلك التي تتعارض مع قيم وأخلاقيات الإسلام أو أحكامه، وطالب المسلم أيضاً بمعصيتهم فيما أمروا به، فمن أطاعهم في تحليل الحرام وتحريم الحلال فقد اتخذهم أرباباً من دون الله، وكذلك عدم الركون إليهم بأن يرضى شيئاً من أعمالهم أو يميل إليهم، ولو كانت تلك الأعمال من المباحات المفيدة في شؤون الدنيا مثلاً، وأمر المسلمين بترك التشبه بهم في الأفعال الظاهرة لأنها تورث المحبة في الباطن، والأفعال الظاهرة تفضي إلى الكفر أو إلى المعصية بالغالب،⁴ فقام تنظيم الدولة بإعادة طباعة الكتاب واعتماده كأحد مراجع "التوحيد الخالص".⁵

يمكن رؤية الإطلاقات والتعميمات في الخطاب السلفي الجهادي دون تقييد، ممّا يؤدي إلى الإلتباس أو التوسع في تنزيل هذه الأحكام على الواقع، بحيث يدخل في إطلاقاتها وتعميماتها العديد من الأفعال التي لا ينبغي أن يحكم عليها بالكفر، ذلك لأنّها لا تنفي التصديق والإذعان، فالتشبه في الظاهر بأهل الكفر على سبيل المثال قد يكون في أمر حسن ابتدعوه، كاستخدام ما صنعوه من الأحذية والملابس

¹ انظر: ابن عتيق، حمد، *سبيل النجاة والفكاك من مولاة المرتدين والأترك*، ص 26.

² علماء نجد، الدرر السنية في الأجوية النّجبية، ج 15، ص 479.

³ انظر: مكتبة الهمّة، الأدلة الجلية في كفر من ناصر الحملة الصليبية على الخلافة الإسلامية، ص 66.

⁴ انظر: ابن عتيق، حمد، *سبيل النجاة والفكاك من مولاة المرتدين والأترك*، ص 29-48.

⁵ انظر: المصدر نفسه، ص 3.

المناسبة لأجواء البرد القارص، فلا يلزم من هذا التشبه سوى الثناء على جودة ما صنعوه لا وقوع المحبة القلبية لما هم عليه من اعتقادات تناقض اعتقاد المسلمين، وربما يكون التشبه بهم في أمر محرم شرعاً تميل إليه النفس دون استحلاله، فيكون حكم هذا التشبه هو الحرمة لا الكفر.

غالباً ما تتحول قضية التكفير إلى سلسلة تبدأ برأس الهرم وهو قيادة الدولة، ثم تبدأ بالنزول نحو الجمهور، فقد كفر تنظيم القاعدة أعوان الحكام والإعلاميين والكتاب والمفكرين والمفتين وكل من يتلقى راتبه في مقابل نصره الباطل على حدّ تعبيرهم،¹ فمتى غابت عقيدة الولاء والبراء جمعت أبناء الوطن تلك الانتماءات الجاهلية الوثنية التي تجعل الجميع يعيشون في محبة وسلام بدلاً من التمايز والمفاصلة الواجبة من أهل الحقّ نحو أهل الباطل، كالقول بالديمقراطية، والمشاركة في المجالس النيابية، والانتماء إلى الوطن أو الحزب أو القوم،² وهكذا يغدو الخطاب الإقصائي الاستنصالي مكوناً أساسياً من مكونات الخطاب السلفي الجهادي، فمن خالفهم في اجتهاداتهم وخطأهم ردّوا عليه بعموميات ما ذهبوا إليه ورموه بالكفر، فالمخالف عندهم لا يحقّ له أن يتكلم عن "العقيدة والتوحيد"، لأنّه لا يعرف معنى العقيدة ولا معنى الولاء والبراء.³

من صور التكفير بالولاء التي فتحت باباً كبيراً لاستحلال دماء المخالفين، ما ذهب إليه قادة ومنظرو التيار السلفي الجهادي بأنّ التجسس صورة من صور المعاونة والمناصرة والمظاهرة للكافر على المسلمين في حربهم للإسلام وأهله، وأفتوا بأنّ التجسس ما هو إلا تولّ ظاهر لأعداء الله ورسوله ودينه،⁴ ف"مناصرة المشركين ومظاهرتهم على المسلمين في أي صورة من الصور التي يتحقّق بها معنى المناصرة والمظاهرة: كفر أكبر مخرج من الملة، ملحقّ صاحبه بأهل الردّة عن دين الإسلام"⁵ ومع أنّ التجسس فعل قبيح ومدان إلا أنّه ليس بالضرورة خضوعه للثنائية السلفية الجهادية "الإيمان، والكفر".

يستند أولئك المنظرون في الاحتجاج لجعل التجسس باباً من أبواب الكفر بالإطلاق، على اعتقادهم أنّ بحث المتجسس عن المعلومات ونقاط الضعف ثمّ نقلها إلى العدو لينتفع بها في حربه لهم، هو نوعٌ من الإعانة الظاهرة الحقيقية، والمظاهرة التي تدخل في مولاة الكفار، التي لا يمكن أن يشكك أحد

¹ انظر: الظواهري، الولاء والبراء، عقيدة منقولة وواقع مفقود، ص 25.

² انظر: الطرطوسي، أبو بصير (1999م): حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، ط2، نسخة الكترونية، ص 168.

³ انظر: العييري، يوسف (1422هـ): حقيقة الحرب الصليبية الجديدة، ط2، نسخة الكترونية، ص 80.

⁴ انظر: المهاجر، مسائل في فقه الجهاد، ص 383.

⁵ المصدر نفسه، ص 389.

بأنها من المكفرات،¹ وبناء على هذه الحجة حكموا بأن مظاهر الكفار على المسلمين وإعانتهم عليهم بأي نوع من أنواع الإعانة، كفر أكبر مخرج من الملة، وناقض من نواقض الإيمان، فالتجسس على المسلمين تحت أي ذريعة ما هو إلا كفر وردة عن دين الله،² كما ومن الجدير بالذكر أن تنظيم القاعدة أجاز استهداف "الجواسيس" الذين عُرفوا بالقرائن والأمارات ولم يثبت تجسسهم عبر وسائل الإثبات الشرعية كالشاهدين والإقرار، وذلك حسب زعمهم لصعوبة الاعتماد على هذه الوسائل الشرعية أثناء الحرب وفي "ساحات الجهاد"، مع دعوتهم للثبوت الشديد كي لا يصيبوا بريئاً.³

إنّ المعاونة والمظاهرة للكفار على المسلمين إن كانت محبة في دينهم ورغبة في القضاء على الإسلام فهي بلا شك ناقضة للإيمان، أمّا إن كانت بدافع المصالح الدنيوية فهي من أنواع المعاصي لأنها لا تدل على انتفاء التصديق والإذعان من القلب، جاء في *البحر المحيط في التفسير*: "ومن تولاهم بأفعاله دون معتقده ولا إخلال بإيمان فهو منهم في المقت والمذمة، ومن تولاهم في المعتقد فهو منهم في الكفر".⁴ ولم يحصل أن أزال العلماء هذا الفرق المهم الذي يبنى عليه حكم ديني بردة الجاسوس، فالأصل أن هذا الفعل كبيرة من الكبائر إلا إن دل دليل قطعي على أنه بدافع المولاة الدينية، لذلك قال بعض العلماء عن الجاسوس أنه "لو دلّ الكفار على عورة المسلمين مع علمه بأنهم يستأصلونهم بدلالته ويسبون حرمهم وأطفالهم، ويغتتمون أموالهم ويزنون بنسائهم ويخربون ديارهم، فإنّ تسببه إلى هذه المفاسد أعظم من تولّيه يوم الزحف بغير عذر مع كونه من الكبائر"،⁵ ويؤيده أيضاً كلام النووي: "الجاسوس وغيره من اصحاب الذنوب الكبائر لا يكفرون بذلك وهذا الجنس كبيرة قطعاً".⁶

فالعلماء اعتبروا أنّ التجسس معصية ما لم يكن هناك مولاة قلبية في الدين أو ضد الدين، ولم يقولوا بأنها مولاة قلبية دون شكّ وبالإطلاق في جميع الحالات والصور كما أصرّ منظروا السلفية الجهادية، وعدم القول بردة الجاسوس دون قيود هو المذهب المعروف من جمهور علماء المسلمين،⁷ ويمكن أن نضيف حجة أخرى تدعم هذا القول بشكل غير مباشر، في أنه قد ورد عن بعض العلماء ضرورة

¹ انظر: الليبي، أبو يحيى (2009م): *المعلم في حكم الجاسوس المسلم*، مركز الفجر للإعلام، ص 22-23.

² انظر: المصدر نفسه، ص 42.

³ انظر: الليبي، المصدر نفسه، ص 148-149.

⁴ الأندلسي، أبو حيان، محمد (1420هـ): *البحر المحيط في التفسير*، تحقيق صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، ج 4، ص 292.

⁵ ابن عبد السلام، عبد العزيز (1991م): *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*، مراجعة وتعليق طه سعد، ج 2، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ج 1، ص 22-23.

⁶ النووي، يحيى بن شرف، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن حجاج*، ج 16، ص 55.

⁷ انظر: العوني، حاتم، *الولاء والبراء بين الغلو والجفاء*، ص 108.

الامتناع عن قتال المسلمين المتواجدين في صفوف العدو حتى ولو كانوا في عدّتهم وعتادهم، إذ ربما خرجوا معهم مكرهين، فيجب أن يتبيّنوا حالهم، أو يكفّوا عنهم حتى يتأكدوا من مشاركتهم في القتال، حينها يُقاتلوا دفعاً لأذاهم،¹ فلم يحكم بردتهم لخروجهم مع جيش العدو مكرهين أو طائعين، ولم يُجز قتالهم إلا إن قاتلوا أو تأكّدت رغبتهم في قتال المسلمين طواعية.

لا يقتصر المشروع السياسي على أفكار عامّة دون خطة استراتيجية عملية تحدّد المراحل والوسائل، إذ لا بدّ من تهيئة الظروف والمناخ السياسي والاجتماعي لتحقيق الأهداف والغايات، وهذا ما لم يغفله منظروا السلفية الجهادية. يعتقد المنظرّ الاستراتيجي للسلفية الجهادية أبو بكر ناجي² في كتابه *إدارة التوحش* أنّ طريق التمكين في إقامة الدولة يمرّ في ثلاثة مراحل: مرحلة النكاية والإنهاك حيث يجري بموجبها كسر إرادة العدو عبر توجيه الهجمات المنظمة والمتتالية لأهداف أمنية واقتصادية وسياحية، ثمّ مرحلة إدارة التوحش عندما تحلّ الفوضى وتتشتت قوى العدو، ثمّ مرحلة التمكين والتي سيقام فيها دولة الإسلام.³ ويعتمد ناجي في وضع استراتيجيته التي تحوّل مشروع السلفية الجهادية النظري إلى واقع على بعض المفاهيم الأساسية كعقيدة المولاة التي يعتبرها وسيلة لتحقيق الشوكة بين الأخوة المجاهدين بحيث يكونوا متماسكين سوية كجسد واحد،⁴ كما ويركز في خطابه على أنّ الصراع حاصل بينهم وبين أهل الكفر والردّة⁵ في تكرار لثنائية الإيمان والكفر والباطل، واستحضار ضمني لفكرة الطائفة المنصورة، فيستعين الكاتب بالأطروحات الفكرية للسلفية الجهادية التي يتعامل معها كمُسلّمات، ويضع استراتيجيته العملية.

ما يهمننا في كتابه تشديده على أنّ مرحلة البداية في مشروعهم السياسي هي مرحلة النكاية والإنهاك، والتي تمثّل مرحلة إيثان في العدو وتشريد به على حدّ تعبيره، فليس هناك مكان في هذه المرحلة للذين يهابون استخدام الشدّة ضد الأعداء،⁶ وهذه المرحلة المليئة بالعنف المادي بأشدّ أنواعه، فلا بدّ وأن يحتاج السلفيون الجهاديون فيها إلى مبررات فكرية ووسائل تنفيذية مشروعة تتناسب مع حجم النكاية والإيثان المطلوبان، فكان التوسع في التكفير السابق ذكره يعطي المساحة الواسعة للتبرير العقدي

¹ انظر: السرخسي، محمد (1997م): *شرح السير الكبير*، تحقيق محمد إسماعيل، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 4، ص 207.

² اسم حركي لشخص غير معروف الهوية.

³ انظر: ناجي، أبو بكر: *إدارة التوحش*، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، نسخة الكترونية، ص 15.

⁴ انظر: المصدر نفسه، ص 34.

⁵ انظر: المصدر نفسه، ص 38.

⁶ انظر: المصدر نفسه، ص 31.

والأخلاقي لما سيتم استخدامه من وسائل عنيفة "مشروعة" تجاه الكفرة والمرتدين، يتجلى فيها العنف المادي باسم "الجهاد" وهو ما سيتم بحثه في الفصل التالي، كل ذلك يأتي ضمن المنظومة الاعتقادية للسلفية الجهادية التي تمثل الحاضر والزائد لهذا المشروع.

يرى جرجس أنّ العنف الموجّه ما هو إلا وسيلة لتحقيق أهدافهم،¹ فلا بد إذاً من تبرير هذه الوسائل وجعلها وسيلة لانخراط المزيد من طاقات الأمة في هذا المشروع، فيشير ناجي في كتابه مثلاً إلى أهمية تبرير عملياتهم الفتاكة في الإعلام لعامة الناس وتوضيح أهدافهم ولو بعبارات عامة فضفاضة حول قتال أعداء الأمة الذين دمرها عقائدياً وسلبوها اقتصادياً، في غطاء ديني مناسب لإثارة واستقطاب عواطف الناس، أمّا في مرحلة إدارة التوحش التي تشوبها الفوضى بعد أن تمّ انهك قوى الأعداء، وتدمير البنية الأمنية والإدارية، وانهيار المؤسسات الخدمائية، فإنّ الناس سيضطرون إلى البحث عن الأمن عند الجهة التي أصبحت الأقوى والأقدر على فرض النظام، فيدفعهم هذا إلى التعاون مع "المجاهدين" والانخراط في مشروعهم.²

¹ انظر: جرجس، فوّاز (2016م): *داعش إلى أين؟ جهاديو ما بعد القاعدة*، ترجمة محمد شيّاً، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 49.

² انظر: ناجي، أبو بكر، *إدارة التوحش*، ص 47.

الفصل الثالث:

الفصل الثالث: العنف المادي "الجهاد":

تعتبر فكرة "الجهاد" وأحكامه بمفهومه السلفي الجهادي "المحرّف" من صميم البنية الأيديولوجية للتيار برمته، حيث يمارس العنف المادي مصبوغاً بصبغة رسالية مقدسة، فهو الوسيلة التي يتم من خلالها تجسيد الرؤيا الاعتقادية، عبر سعي "الطائفة المنصورة" إلى تغيير الواقع السياسي والاجتماعي من خلال الصدام مع القوى الباطلة المناوئة لمشروعهم الحق واستئصالها، فهم يرون الصراع بين "الحقّ والباطل" أمراً حتمياً وقديماً يتصارع فيه المؤمنون والكفار إلى يوم الدين، فالكفار يقاثلون المؤمنين ويردونهم عن دينهم، والمؤمنون يدعون الكفار إلى الهدى فمن أبى منهم قاتلوه حتى تلو كلمة الله ولا يعبد في الأرض إلا الله ويفنى الكفر والشرك ولا يبقى إلا دين الله الإسلام.¹

ومع تشدد التيار السلفي عموماً في رواية الأحاديث الضعيفة إلا أنّ ذلك يمكن تجاوزه طالما أنّ الرواية الضعيفة تستخدم في دعم موقفهم، فيكثر في استدلالاتهم الخطابية على سبيل المثال ترديد الحديث الضعيف: "بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له"،² والذي لا ينبغي في الأصل ترجيحه من ناحية الحكم على النصّ القرآني والأحاديث الصحيحة التي تمنع الاعتداء على المسالمين فيجعل أساساً للعلاقة مع غير المسلمين.

علة القتال عند السلفية الجهادية:

من خلال الفهم المجزوء والمشوّه للنصوص الدينية وإخراج النصوص عن سياقها يتم تسويغ البدء باستخدام العنف ضد الآخر فيصبح قوله تعالى: ﴿فأقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ 9:5 حكماً عاماً يحدد العلاقة بين المسلمين وغيرهم، وذلك بعد نزعها من سياقها وعدم فهمها فهماً يراعى فيه النظر إلى سياق الآيات وسبب نزولها، ولا يراعى أيضاً النصوص الأخرى من الكتاب والسنة التي تضع الأسس للعلاقة مع غير المسلمين، فسبب نزول الآية السابقة يتعلق بحادثة خاصة في جماعة من

¹ انظر: الفلسطيني، أبو الحسن (1423هـ): لماذا الجهاد؟ الضرورة الملحة، تحقيق مكتبة الهمّة بدولة العراق الإسلامية، مركز فجر للإعلام، ص 14.

² ابن حنبل، أحمد (ب.ت): مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج6، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ج 2، ص 50، رقم: 5114، قال المحقق: إسناده ضعيف على نكارة في بعض ألفاظه.

المشركين الذين نبذوا العهد وأعانوا على المسلمين فأعطاهم الله مهلة مدتها أربعة أشهر قبل بدء الحرب معهم، وهم المقصودون من قوله "المشركين" لا عموم أهل الشرك، وأما من بقي من المشركين على المعاهدة ولم ينقضها فلم يشملها إعلان الحرب.¹

يرى جمهور الفقهاء أنّ علة الجهاد بمفهومه القتالي لا الدعوي هو دفع العدوان "الحرابة" الواقع أو المتوقع،² ورأى الشافعي (ت204هـ) أنّ العلة هي الكفر مخالفاً جمهور العلماء الذين يرون أنّ هناك آيات كثيرة تنصّ بشكل واضح على أنّ ما يوجب القتال على المسلمين لغيرهم هو العدوان الصادر أو المتوقع منهم، بل ويمنع قتال من لم يُظهر منهم عدوان أو من لا يقدر على القتال،³ ولو كانت علة الجهاد هي الكفر لم يجز للمسلمين أن يعاهدوا المشركين أو أن يقبلوا وجود المشركين في بلادهم أبداً، بينما يصرّ منظرو السلفية الجهادية على أنّ علة الجهاد هي "الكفر"⁴ وأنّ الحرب سوف تستمر حتى القضاء على جميع المشركين والكفار أو يسلموا، كما ويعتقدون أنّ من أنكر هذه العلة وزعم بأنّ الإسلام لا يبيح القتال إلا للدفاع وردّ العدوان فهو مكذب بالآيات والأحاديث،⁵ وهذا منهج مطرد في الرمي بالتكفير والتعصب المذموم ضد المخالف، ويأتي في مسألة أكثر ما يمكن أن يقال فيها: إنّها مسألة اجتهادية، بين العلماء مع أنّها رأي جمهورهم.

ومن النصوص التي يستدلون بها على علة الجهاد أيضاً قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله وأنّ محمداً رسول الله"⁶ آخذين بعمومه، متغافلين عن تأويلات العلماء المختلفة له، فمنهم من ذهب إلى أنّه من العام الذي أريد به الخاص فلا يعمّ كلّ الناس،⁷ كما أنّ قوله: "أمرت" يعني أنّ الله أمره بالقتال وليس الأمر اجتهادياً من عنده، فيتضح من هم أولئك الناس الذين أمر بمقاتلتهم بما ورد في القرآن الكريم حيث قال تعالى: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إنّ الله لا يحب المعتدين﴾ 2:190، فلم يؤمر ببدء الناس المسالمين بالقتال،

¹ انظر: القرضاوي، يوسف، فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، ص 287.

² انظر: البوطي، محمد رمضان (1997م): الجهاد في الإسلام، دار الفكر، دمشق، ص 108-109.

³ انظر: المصدر نفسه، ص 94.

⁴ انظر: عبد العزيز، عبد القادر، العمدة في إعداد العدة، ص 292.

⁵ انظر: المصدر نفسه، 293.

⁶ البخاري، محمد بن إسماعيل (1422هـ): الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه،

تحقيق محمد زهير الناصر، ط1، ج9، دار طوق النجاة، ج 1، ص 14، رقم: 25.

⁷ انظر: العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 1، ص 77.

وقد نبّه بعض العلماء أيضاً إلى الفرق الواضح بين صيغة "أقاتل" الواردة في الحديث و"أقتل"، فالأولى تعني وقوع القتال من الجانبين وفيه دفع لاعتدائهم، أمّا القتل فيفهم منه قصد سفك دمائهم أو يسلموا.¹

العقيدة القتالية عند السلفية الجهادية وأحكام القتال:

تهدف العقيدة القتالية إلى أن يؤمن المقاتل أنه على الحق وأن عدوّه على الباطل، ويتلخص اعتقادهم في "الجهاد" على أن الله خلق الخلق فريقين وقدّر بينهما صراعاً لا ينتهي إلى قيام الساعة، فقد سلط الكفار على المؤمنين بالابتلاء والفتنة والقتل، وسلط المسلمين على الكفار يدعونهم إلى الحق فمن أبى قوتل حتى تكون كلمة الله هي العليا، ولا يعبد إلا الله في الأرض، ف"الجهاد" وسيلة نشر الدين في الأرض.²

وهذا الصراع بين الحق والباطل يمر بأربعة مراحل حسب تصورهم:

أولاً: الدعوة إلى الإسلام، فإنّ رسالة الإسلام شاملة لجميع الناس، وذلك بأن تحكّم شريعته في الأرض ويكفر بما دونها.³

ثانياً: التبرؤ من الكفار أحياء وأمواتاً، وذلك باظهار العدواة والبغضاء لهم ولكفرهم، وعدم اتباعهم واعتزالهم، فمن لم يعادي اهل الشرك فليس بمؤمن ولا ينفعه البغض في القلب دون أن يظهر أثره في الواقع وهو المعادة بشكل واضح، ومن نادى بالمبادئ الكفرية كالإشتراكية والديمقراطية والقومية ولم يتبرأ منها ومن أهلها فليس بمسلم، إذ لايد من التميّز والمفاصلة.⁴

ثالثاً: الاعتزال والهجرة، حيث يجب على المؤمنين بعد التبرؤ من الكفار أن يعتزلوهم ويهاجروا من دار الكفر إلى دار الإسلام إن كان ذلك باستطاعتهم.⁵

رابعاً: الجهاد في سبيل الله، بمعنى قتال كل من أبى قبول دعوة الاسلام حسب رؤيتهم الخاصة.⁶

¹ انظر: العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 1، ص 76.

² انظر: عبد العزيز، عبد القادر، العمدة في إعداد العدة، ص 283،

³ انظر: المصدر نفسه، ص 283،

⁴ انظر: المصدر نفسه، 289-290

⁵ انظر: المصدر نفسه، ص 291.

⁶ انظر: المصدر نفسه.

ويمكن تلخيص الإطار المرجعي الذي يشكل وعي هذه الجماعة فيما يتعلق ب"الجهاد" ويمثل خارطة العمل لهؤلاء، ضمن استراتيجية المراحل الثلاث التي ينبغي استخدام أشد أنواع العنف فتكاً فيها، بوجود قتال الحكام المرتدين الذين لا يحكمون بما أنزل الله، والعاملين في ذلك النظام السياسي الكافر لكونهم موالين للكفر، واعتبار تلك البلاد دار كفر وحرب لها أحكام خاصة يتوسعون من خلالها باستباحة الدماء، وبما أنّ علّة الجهاد هو الكفر فلا بدّ أن يستمروا بالترويج والتجنيد لفكرهم "الدعوة"، والإعداد والتدريب ثمّ التنفيذ، إلى أن يتمّ القضاء على الكفر في الأرض وجعل الناس نسخة عن اجتهاداتهم الشخصية.

الخروج على الحاكم:

يعتقد السلفية الجهادية أنّ ما سوى رابطة الدين هو من اختراع الكفار لإضعاف هذه الرابطة، مثل الرابطة الوطنية (المواطنة) حيث يرون فيها أنّها تقديم لمصلحة الوطن على كل شيء، وهذه رابطة باطلة باعقادهم لأنّ قطعة الأرض هذه لا تعني شيئاً حتى ينتمي الانسان لها، وكذلك الرابطة القومية وهي الانتماء لجنس أو لقوم معين وهي فكرة جاهلية خبيثة في تصورهم، ومن الأمثلة التي يذكرونها أيضاً رابطة اللغة الواحدة أو المصالح المشتركة، فكل هذه الروابط لا اعتبار لها وما ظهرت إلا من أجل تفتيت المسلمين وإشعال العداوات فيما بينهم. ومن هنا أكدوا أنّه لا ينبغي أن يكون للمسلم رابط غير رابط الدين، وعليه يكون المولاة والنصرة والبذل فالمسلم هو أخو المسلم ولو كان واحد منهما في الشرق والآخر في الغرب بلون ولغة وعرق مختلف.¹

إنهم يعتبرون جميع الأنظمة القائمة في بلاد العالم العربي والإسلامي أنظمة ردة لكونها تشرع قوانين مخالفة لشريعة الله، وتحكم بغير ما أنزل الله، وتوالي الكافرين من أعداء الإسلام والمسلمين. وبناء على ذلك اعتبروا جميع الحكام والسلطات المتفرعة وكبار القائمين عليها في هذه الدول كفاراً مرتدين خارجين عن ملة الإسلام، ومن ناصر هؤلاء وقائل دفاعاً عنهم وحارب المسلمين فهو من جماعة الردة التي تقاتل تحت رايتهم، ويعتبرون أيضاً أنّ الديمقراطية نظام كفري يتناقض مع دين الإسلام جملة وتفصيلاً تماماً كاعتبارهم العلمانية كفر، فمن اعتقد باحدهما أو دعا إليهما فقد خرج من ملة الإسلام،² قال ابن لادن: "قد أجمع علماء الإسلام على أنّ الولاية لا تتعدّد لكافر، فإذا طرأ عليه الكفر سقطت

¹ انظر: عبد العزيز، عبد القادر، العمدة في اعداد العدة، ص 304-306.

² انظر: عبد الحكيم، عمر، دعوة المقاومة الإسلامية، ج 2، 793-795.

ولايته فوجب القيام عليه بالسلاح... فلا يمكن استرجاع الحقوق من النظام عندما يرتد الحاكم ويرفض التنحي باللين إلا بقوة السلاح".¹

لا يقف الأمر عند الحكم بكفر الحاكم وردته بسبب الحاكمية والمولاة، بل ينتج عنه لوازم تتبناها الجماعات السلفية الجهادية وهي: بطلان ولايته على المسلمين، ووجوب الخروج عليه بالسلاح وخلعه، فيجب قتله لردته أو يتوب، كذلك وجوب أو جواز مقاتلة أنصاره إن حموه بالسلاح، ووجوب عدم طاعته وعدم معاونته بالعمل لديه في أي منصب بأي شكل من الأشكال، وبطلان جميع عهوده ومواريقه ومعاهداته وأمانه لأنه لا يمثل المسلمين، وأخيراً وجوب العمل فوراً على نصب إمام مسلم بدلاً عنه وطاعته.²

هذه اللوازم الناتجة عن الحكم بكفر وردة الحكام تؤدي بالضرورة إلى التحريض على العنف واستشعار التميز بامتلاك الحق المطلق في قضايا قد يختلف فيها الفقهاء، وتؤدي إلى اعتبار البلاد دار حرب وإلى إشاعة الفساد باستحلال الدماء والأموال وعدم عصمة دماء النساء والأطفال وغير المحاربين من نيران هذه الجماعات، إما لانتسابهم لطوائف الردة أو لأنهم ضحايا تترس الكفار بهم كما سيأتي، وهذا ما أدت إليه الأفهام المغلوطة ومنهجية التفكير المشوهة. إن هذه الفتوى هي أساس مهم في فهم بناء جميع الفتاوى المتعلقة بأحكام "الجهاد" التي ستأتي، وهي ذات صلة وثيقة في تبريرها كلها لذلك من المهم أن تبقى في الذهن فيما يلي من الأبحاث.

كما ويعتقد منظروا السلفية الجهادية بأنّ قتال "الحكام المرتدين" مقدّم على قتال غيرهم من الكفار الأصليين من اليهود والنصارى وغيرهم لعدة أسباب: لأنه جهاد بقصد دفع تسلط الكفار على بلاد المسلمين، وهذا الجهاد يتعين على جميع المسلمين لأنّ هؤلاء الحكام يفسدون الدين ولأنهم مرتدين، فقتال المرتد مقدم على قتال الكافر الأصلي، ولأنهم الأقرب الى المسلمين والأشدّ خطراً وفتنة والأصل في الدين البدء بقتال العدو الأقرب،³ ولذلك فقتال هؤلاء "المرتدين" فرض على كل مسلم بحسب منظري السلفية الجهادية، وعليه يمكن أن يقوم به الفرد لوحده، لكن يفضلون أن يكون العمل بجماعة

¹ البراق الإعلامية، الأرشيف الجامع لكلمات وخطابات إمام المجاهدين أسامة بن محمد بن لادن، بعد غزوتي نيويورك وواشنطن،

<https://www.cia.gov/library/abbottabad->

, p 234. [compound/3D/3D59A01BC3C84406A9229BB433456623_Osama-Ver3.pdf](https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/3D/3D59A01BC3C84406A9229BB433456623_Osama-Ver3.pdf)

² انظر: عبد الحكيم، عمر، دعوة المقاومة الإسلامية، ج 2، ص 981-982.

³ انظر: عبد العزيز، عبد القادر، العمدة في إعداد العدة، ص 313.

يكون لها أمير فلا يقاتل أحد إلا بإذن أميره،¹ بالإضافة إلى أنه لا يشترط تميّز الكفار عن المسلمين لجواز قتالهم، ويعنون بذلك أنه لا بد من وجود من يعيش بين أولئك المرتدين من المواطنين المسلمين في "دار الحرب"، فلمّا أن يكونوا من أنصار المرتدين فهم مرتدون مثلهم ومّا أن يكونوا في هذا المكان يخالطونهم لحاجة، فهذا لا يمنع من قتال المرتدين، فإن قتل المسلمون مع المرتدين فإنهم يبعثون على نياتهم، ويُعذر المجاهدون ويؤجروا في جهادهم.²

ومن التّصوُّص المؤسّسة أيضاً للعنف المادي عند السلفية الجهادية هو فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقوة والفعل لا بالقول والتعبير فقط، وهو حقّ مشروع لأفراد المجتمع وليس بمحصور في السلطات الرسمية، واعتبار ذلك طاعة وعبادة يؤجرون عليها، استناداً على الحديث الشريف: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"،³ يضاف لهذا الحديث نصّاً آخر يفهمون منه وجوب التصدي لمُنكر تغييب الشريعة من قبل الحكام بالقوة، وأنّه خطاب أمر لعموم المسلمين لا لفئة منهم،⁴ ورد فيه: "...ثمّ إنها تَخْلُف من بعدهم خُلُوف، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل".⁵

من جهة أخرى نجدهم يعضون الطرف عن أنّ مثل أحمد بن حنبل (ت164هـ) الذي يزعم هؤلاء الانتساب إلى مدرسته الاعتقادية قد استنكر هذا الحديث فيما نقله عنه ابن رجب الحنبلي (ت795هـ) وقال فيه: "هو خلاف الأحاديث التي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها بالصبر على جور الأئمة"،⁶ ثمّ علّق ابن رجب ناهياً عن الخروج على ولاة الأمور لتحقيق الفتنة بذلك فقال: "وأما الخروج عليهم بالسيف، فيخشى منه الفتن التي تؤدي إلى سفك دماء المسلمين"،⁷ فالنهي عن المنكر باليد يحتاج إلى قوة، والقوة لا تكون إلا من ذي سلطان في إطار سلطته ونفوذه، فيفهم من الكلام السابق أنّ

¹ انظر: عبد العزيز، عبد القادر، العمدة في إعداد العدة، ص 316.

² انظر: المصدر نفسه، ص 318-319.

³ صحيح مسلم، ج 1، ص 50، رقم: 186.

⁴ انظر: الغنيمي، عبد الآخر حمّاد (1418م): حكم تغيير المنكر باليد لأفراد الرعية، ط2، منبر التوحيد والجهاد، ص 14.

⁵ صحيح مسلم، ج 1، ص 50، رقم: 188.

⁶ ابن رجب، عبد الرحمن (2001م): جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، ج2، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج 2، ص 248.

⁷ المصدر نفسه، ص 249.

كلّ نهي عن المنكر باليد يخشى منه ترتب ضرر أكبر فهو منهي عنه، ولا ضرر أعظم بدلالة الواقع مما يصنع هؤلاء من أعمال يسفك فيها دماء الأبرياء ويتعدّى فيها على الحرمات، أما السلطات ذات الجهة المخوّلة من الدولة في استخدام القوة فهي المناسبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد أو بعبارة أخرى تطبيق القانون، ويمكن أيضاً فهمه على مسؤولية صاحب السلطة في نطاق سلطته، كصاحب المصنع وأشباهه ممن قرارهم نافذ في نطاق صلاحياتهم ومسؤولياتهم، فهم مخاطبون بهذا الحديث ولا يترتب من فعلهم فساد وضرر في الغالب.

قتل غير المقاتلين:

من البديهي أنّ تحديد الأهداف المشروعة يعتبر أساسياً في أية حرب، فالجيوش الحديثة تحدّد دائماً قواعد الاشتباك ضمن المعطيات المختلفة، محاولةً تكيف ذلك مع المبادئ الأخلاقية، فعلى المستوى النظري نجد أنّ الأخلاق الإنسانية العالمية تتادي بتجنّب المدنيين ويلات الحروب المدمّرة وآثارها، وتدين أي فعل يستهدف الإضرار بهم في موقف يمثل شبه إجماع إنساني، إلا أنّ السلفية الجهادية لديها معاييرها المختلفة، فكل كافر أصلي ليس له مع المسلمين عهد أو عقد ذمة أو عقد أمان فهو حربي لمجرد أنّه كافر، سواء أحارب المسلمين أم لم يحاربهم فهو حلال الدم والمال، باستثناء الأطفال، والنساء، وكبار السنّ، والعميان، والمجانين، والرهبان المنقطعين في دور العبادة، لأنّ هذه الأصناف ليست من أهل القتال، فإن كان لأحدهم رأي في القتال أو مشاركة بالرأي مثلاً فإنّه يقتل، فإن كان المحاربين من المرتدين لا من الكفار الأصليين فإنّ الحكم يختلف آنذاك، فيباح حينها قتل كل الأصناف السابقة إلا الصبي والمجنون.¹

يدور الجدل هنا حول علّة القتل مرّة أخرى، فهي لا تخلو أن تكون العلّة العقيدة "الكفر" أو بسبب المشاركة في الاعتداء "الحرابة". اختار منظرو السلفية الجهادية أن تكون علّة القتل هي العقيدة "الكفر"، لذلك شملوا جميع الكفار إلا الأصناف المستثنية السابق ذكرها لورودها بالسنة، ثمّ أضافوا لهم كل من شارك بالاعتداء من هذه الأصناف المستثنية فإنّه يقتل، فإذا استثنت السنة تلك الأصناف لأنهم ليسوا من أهل القتال، فالأجدر أن يقاس عليهم من ليس من أهل القتال في عصرنا كما سيأتي. في المقابل قرّر العديد من الفقهاء القدماء أنّ علّة القتل في الحرب هي القتال ولو بالإدلاء بالرأي، فذكر السرخسي (ت490هـ) في شرح السير الكبير حول الأصناف التي لا تُستهدف في الحرب كأصحاب الصوامع من الرهبان: "لأنّ المبيح للقتل شرهم من حيث المحاربة، فإذا أغلقوا الباب على

¹ انظر: مكتب البحوث والدراسات (1427هـ): المسائل الجياد من فقه الجهاد، ط1، مكتبة الهمّة، مطابع الدولة الإسلامية، ص 23-25.

أنفسهم اندفع شرهم مباشرة وتسببياً¹. فمن الواضح أنّ علّة القتل في الحرب السرخسي هو المشاركة في القتال "الحاربة" إمّا بشكل مباشر كالمقاتل الذي يحمل السلاح، وإمّا تسببياً كقطاعات الدعم اللوجستي والمعلوماتي. وقد اتجه العديد من العلماء المعاصرين إلى التفرقة بين المقاتلين والمدنيين بناء على ما مضى من تحقيق علّة القتل، ونستطيع بدورنا القول بصحة تعريف المدنيين الذين لا يقاتلون بأنهم: "غير المُقاتلة من نساء وأطفال وفلاحين وغيرهم"².

إذاً يمكن اعتبار الحربيين على أنهم صنفان، الأول مقاتلون يحاربون المسلمين مباشرة أو تسببياً، والثاني هم غير المقاتلين، من المدنيين المسالمين الذين لا يشاركون في الأعمال القتالية بأنواعها، فلا يجوز قتل المدنيين الذين ليسوا من أهل المقاتلة³، ولا يجوز قتال المستأجرين للقيام بأعمال غير قتالية مثلاً، ولو حضروا أرض المعركة مع المقاتلين من أجل أداء ما استؤجروا عليه من أعمال لا تتصل بالقتال⁴.

يوضّح أبو عبد الله المهاجر أحد أبرز منظري السلفية الجهادية موقفهم مما مضى بأنّ مصطلح المدنيين وما ترتب عليه من أحكام باطل، وذلك لأنّ الإسلام على زعمه لا يفرق بين مدني وعسكري، بل يفرق بين مسلم وكافر، والكافر مباح الدم أيّاً كان محلّه وعمله، إلا إن كان من الأصناف المستثنية، وعلى رأيه أنّه لو لم تكن علّة القتل هي الكفر، لكانت هي القدرة على القتال وليس المشاركة في القتال، فيرى أنّه أيضاً في هذه الحال يجوز قتل كل من كان له القدرة على القتال، ولو لم يكن بنفسه مقاتلاً بالمباشرة أو التسبب⁵.

لا ينبغي أن يكون هناك إشكال في استخدام مصطلحات جديدة، فالعبرة بالمعاني من ناحية الصواب أو الخطأ، أمّا الألفاظ هذه فهي المصطلحات المتداولة في عصرنا الحديث، وقد فرّق الإسلام بين المقاتل وغير المقاتل كما سبق بيانه. من ناحية أخرى فإنّه يجوز في الإسلام إبرام المعاهدات التي تعود بالخير على الإنسانية ولا تتعارض مع الشريعة حتى ولو كانت مع غير المسلمين، فيمكن أن

¹ السرخسي، محمد، شرح السير الكبير، ج 1، ص 32.

² الزحيلي، وهبة (1981م): العلاقات الدولية في الإسلام، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 33.

³ انظر: القرضاوي، يوسف، فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، ج 2، ص 1176، انظر: هيك، محمد خير (1996م): الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، ط2، دار البيارق، بيروت، ج 1، ص 598.

⁴ انظر: المصدر نفسه، ج2، ص 1246-1247.

⁵ انظر: المهاجر، أبو عبد الله (ب.ت): مسائل من فقه الجهاد، نسخة الكترونية، ص 142.

يندرج تحت هذه الفكرة اتفاقيات حماية المدنيين وتعريف من هو المدني في الحروب وغير ذلك من الاتفاقيات. أما أهل القتال فهم من لديهم القدرة على استخدام السلاح، فإن اعتبرناه علة للذين يجوز قتالهم في الحروب، فينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أن في عصرنا الحالي ليس الأمر كما كان في العصور القديمة، فقد كان اعتماد المقاتلين على القوة البدنية والشجاعة واستخدام بعض الأدوات القتالية البسيطة، ومن المنطقي لأول وهلة أن يُستثنى بسبب هذه المعايير تلك الأصناف الواردة بالسنة للأطفال والنساء والشيوخ والرهبان بهذا الاعتبار، ويدخل فيه الرجال غير المرضى مرضاً مانعاً من القتال، لكن ألا يمكن أن يكون بعض الشيوخ والنساء والرهبان قادرين على استخدام بعض الأسلحة البسيطة التي تسبب أصابات بالغة أو القتل؟ بل في عصرنا هذا يمكن المشاركة بأعمال القتال دون الحاجة إلى تلك المعايير لاختلاف طبيعة الحروب وأدواتها.

إنّ النّظر الصحيح يظهر أنّ العلة الحقيقية لجواز القتل هي المشاركة في العدوان ولو بالرأي بقصد ردّ العدوان وكسر شوكتهم، مع الإقرار بوقوع من يستطيع القتال في دائرة الاشتباه لتشكيله خطراً ربما يُحتاج إلى دفعه لكن لا يلزم من هذا الاشتباه استباحة دم المشتبه به. علاوة على ما ذكر ففي عصر التطور والتكنولوجيا الحديثة والحروب المعاصرة، يحتاج تجهيز المقاتل إلى تدريبات خاصة وتجهيزات معينة قد لا تتعلق بالقوة والشجاعة كتلك المتعلقة بالقوة الجوية، إلا أنّها كلّها بأنواعها لا تتوفر لدى المدنيين بشكل عام، فلا يمكن مقارنة المقاتل بالمدني حتى وإن تساوى في القدرة الجسدية والشجاعة، فمن لم يحمل السلاح ليقاتل ولم يُعن على القتال لا يجوز أن يسمى مقاتلاً، وفيما يأتي مثالان على كيفية التعامل مع المدنيين تحت مصطلح التترس والمستأمنين.

التترس¹:

لا يختلف تعريف منظري السلفية الجهادية للتترس عن التعريف الفقهي العام،² فهو "وضع الكفار درعاً بشرياً من معصومي الدم، يتقون به ضربات المجاهدين"³، ويعني بمعصومي الدم المسلمين وغيرهم من الأصناف المستثنية من جواز القتل بالإضافة إلى أهل الذمة فقط. يزعم منظروهم أنّ جمهور الفقهاء أجازوا رمي الأعداء في حالة التترس وإن ترتب على ذلك قتل التترس من المسلمين يقيناً، وذلك

¹ انظر: Sherbini, Mohammed: *Contemporary Salafī Radicalism: Fatwās Endorsing Violence: Al-* *Qasemi Journal of Islamic Studies*, volume 3, Issue 2 (2018), p 51-53.

² انظر: هيكل، محمد خير، *الجهاد والقتال في السياسة الشرعية*، ج 2، ص 1328-1329.

³ مكتب البحوث والدراسات، *المسائل الجياد من فقه الجهاد*، ص 24

لضرورة دفع اعتداء الكفار على المسلمين، ولعدم إمكانية التوصل إلى الكفار إلا عبر هذه الطريقة، وإنّ بعض الفقهاء أجازوا ذلك دون ضرورة أيضاً،¹ وقد قسموا أنواع التترس إلى نوعين:

الأول: أن يتترس الكفار بنسائهم وأطفالهم في حالة مجابهة القتال، فإن خيف على المسلمين، جاز قتال الكفار وإن أدى ذلك إلى قتل نسائهم وأطفالهم، لكن يتحرّز المسلمون ما استطاعوا عن قتلهم قدر المستطاع، وإن تترسوا بهم في غير مجابهة القتال فالذي يبرّحونه هو جواز قتالهم مع التحرّز من قتل النساء والأطفال ما أمكن.²

الثاني: أن يتترس الكفار بأسرى من المسلمين في حالة المجابهة بالقتال، فإن خيف على المسلمين منهم، قوتلوا مع وجوب التوقي عن إصابة المسلمين قدر الممكن، فإن لم يكن هناك مجابهة قتال فيرون أنّ الرأي الصحيح هو عدم جواز قتال الكفار إلا عند الضرورة، بأن يكون هناك مصلحة راجحة على أهمية قتالهم وعدم تأخير ذلك، وأن يغلب على الظنّ حصول هذه المصلحة، وأن لا يمكن الوصول إلى الهدف إلا عبر التترس، فينبغي تحاشيه قدر الاستطاعة واستهداف الكفار. وإن كان رمي الكفار بشيء يعمّ ضرره كالمدفع ونحوه، فلا بدّ من توفّر شرط أنّه لا يمكن الوصول للعدو أو كسره إلا عبر هذا الاستهداف.³

يضاف على ما مضى ترجيحهم جواز رمي العدو حال تترسهم بالمسلمين، ولو لم يوجد خوف استراتيجي على المسلمين من عدوهم يحملهم على استهداف ذلك العدو، يبررون ذلك بأنّ الأسلحة المتوفرة بين أيدي "المجاهدين" في هذا العصر أكثر دقة بشكل عام، وأكثر فتكاً في الأعداء، لكن مقابل فارق كبير بقدرات الأعداء فلا بدّ من استخدامها، كما أنّ التقتيل الذريع "الإثخان" في أعداء الله هو أمر مطلوب شرعاً كي يحصل الإرهاب للأعداء، ويتحقق التوازن في ميزان القوى المختل بسبب اختلاف الأسلحة. يضيفون إلى تلك الحجج أنّ جمهور الفقهاء يرى الرمي مع وجود التترس جائز في حالة الخوف على المسلمين "الضرورة"، فيأخذون هذه الفكرة ويؤولونها على أنّ الخوف هذه الايام على المسلمين من ترسيخ حكم الكفر وقوانينه على رقاب المسلمين ما هو إلا ضرب من الضرورة التي تجيز رمي الكفار مع وجود التترس من المسلمين. فخلاصة هذه الحجج التي يذكرونها أنّه يجوز رمي الأعداء بكل ما يمكن من السلاح وإن أفضى ذلك إلى قتل من خالطهم من المسلمين، تبعاً لا قصداً،⁴

¹ انظر: مكتب البحوث والدراسات، *المسائل الجياد من فقه الجهاد*، ص 196.

² انظر: المصدر نفسه، ص 25.

³ انظر: المصدر نفسه، ص 26-27.

⁴ انظر: المهاجر، *مسائل من فقه الجهاد*، ص 195-210.

فاذا أجازوا ذلك مع وجود الترس من المسلمين فمن البديهي جواز ذلك في حالة وجود الترس من المدنيين والنساء والأطفال من غير المسلمين، فالأعداء الذين يتكلمون عنهم بالغالب هم القائمون على النظام من حكام وموظفين عسكريين ومدنيين، ومن والاهم من الشعب فدخل في حكمهم، وهكذا بعد توسيع دائرة التكفير تتوسع دائرة الدماء.

زعم المهاجر اتفاق الفقهاء على جواز رمي الكفار بالأسلحة التي تعمّ، كالمنجنيق في العصور السابقة، حتى وإن أدى ذلك إلى الأضرار المنهي عن قتلهم كالنساء والأطفال¹ وبنى على ذلك جواز تحريق العدو بالنار وتغريقه بالماء واستخدام أسلحة الدمار الشامل من الأسلحة النووية والكيميائية والجرثومية والسمّ ونحوها، ولو أدى إلى قتل النساء والأطفال، وذلك من أجل القضاء على الكفر والفساد.²

وقد جاوز منظر السلفية الجهادية أبو قتادة الفلسطيني في فتواه المسماة *جواز قتل الذرية والنسوان درءاً لخطر هتك الأعراض وقتل الإخوان* من سبقه ومن أتى بعده في الإيغال بالفتك، حيث أقرّ كغيره بجواز استخدام المتفجرات التي تقتل الكفار وأبناءهم ونساءهم، والحرق والتغريق وما أشبهه، لكنّه أضاف جواز قتل نساء وأطفال الكفار قصداً، وذلك -حسب ظنّه- لمنع الكفار وردعهم عن أذية المسلمين والاعتداء على أعراض المسلمين، ومن أجل تشتيتهم وإدخال الجزع على قلوبهم بفقدان عائلاتهم.³ ولا بدّ من التذكير بأنّهم عندما يتكلمون عن الكفار فإنّ هذا يشمل أولئك الذين حكموا عليهم بالردة، وعائلاتهم تبع لهم.

ما يحصل هو انتقاء الرأي الفقهي الذي يشرعن أشد أعمال العنف فتكاً، فقد سبق أن ذكرنا موقف جمهور الفقهاء حينما اعتبروا أنّ علّة الحرب هو الاعتداء، وبالتالي من أجاز من الفقهاء رمي الأعداء المتترسين، بدون اشتراط وجود خوف استراتيجي على المسلمين، إنّما أجاز في حالة ردّ العدوان وتعيّن رمي المتترسين للضرورة القصوى التي لا بد منها، وبشرط عدم استهداف ذلك الدرع البشري قصداً. كما أنّ جواز رمي الأعداء المتترسين لا يعني أنّه واجب، بل هو خاضع لرأي القيادة المسؤولة عن تلك الحالة الميدانية مع مراعاة معاهداتها الدولية المتعلقة بالحروب.

¹ انظر: المهاجر، أبو عبد الله، *مسائل من فقه الجهاد*، ص 167.

² انظر: المصدر نفسه، ص 181-186.

³ انظر: *الأنصار*، نشرة تصدر عن أنصار الجهاد في الجزائر، عدد 90، ص 12 30-3-1995م.

هؤلاء الفقهاء لم يجيزوا إعلان الحرب لأجل قتل الكفار حتى يسلموا، ولم يعلنوا أنّ كل البلاد أضحت دار حرب، فهناك دول تكون العلاقة معها مبنية على الهدنة والصلح طالما كانت مصلحة المسلمين تتطلب ذلك كما سيأتي، ولم يجز الفقهاء استهداف الكفار بوجود المدنيين حولهم بهجمات تحصد الأرواح من كفار ومرتدين ومدنيين ومسلمين هكذا بلا قيد ولا شرط، وذلك كلّه تحت عنوان النكاية بالعدو، والوصول إلى توازن في الردع، مستخفين بحرمة الدماء المعصومة. إنّ جمهور الفقهاء إنّما أجازوا رمي الأعداء مع وجود الترس حين الضرورة فقط،¹ أي عندما يكون هناك خوف استراتيجي على المسلمين في حالة، وكان لا بدّ من هذا الفعل لتغيير مسار المعركة، وذلك مع وجوب التحرز من إصابة الترس بقدر المستطاع.

أحكام المُستأمنين:²

يقصد بالأمان هنا ما هو ضدّ الخوف بمعنى ترك القتل والقتال مع الأعداء، ويحصل الأمان عند الفقهاء بعقود ثلاثة: أمان، ذمة، هدنة. فإذا أعطي الأمان للعدو الحربي حرم قتله والتعرض له، وإذا أعطي الأمان للمسلم من طرف الأعداء المحاربين لا يجوز لذلك المسلم أن يعتدي عليهم أن يتعرض لهم بشيء، لما في ذلك من الخيانة، فعقد الأمان يحصل به عصمة الدم والمال للكافر الحربي.³ وينعقد الأمان بكل لفظ يفهم منه معناه، سواء أكان صريحاً، أو كتابة، وسواء كان بالكتابة أو الرسالة، أو الإشارة، فإن أشار المسلمون إلى عدوهم إشارة يفهم منها الأمان، فظنّ العدو ذلك تأمناً له فهو أمان، حتى وإن قصد المسلمون ضرره، ويدخل في مسمى الأمان تأشيرة الدخول، ودعوات الزيارة، وعقود العمل، أو استقدام الفنيين، فيصبح الحربي في حصانة من إلحاق الضرر فيه، أو في ماله،⁴ والأصل في هذا ما روي في الحديث الشريف: "من قتل معاهداً في عهده لم يرح رائحة الجنة وإن ربحها ليوجد من مسيرة خمس مئة عام".⁵

¹ انظر: هيكلم، محمد خير، *الجهاد والقتال في السياسة الشرعية*، ج 3، ص 1334.

² انظر: Sherbini, Mohammed: *Contemporary Salafī Radicalism: Fatwās Endorsing Violence: Al-* *Qasemi Journal of Islamic Studies*, volume 3, Issue 2 (2018), p 53-56.

³ انظر: هيكلم، محمد خير، *الجهاد والقتال في السياسة الشرعية*، ج 3، ص 1499-1502.

⁴ انظر: القرضاوي، يوسف، *فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته*، ج 2، ص 1178.

⁵ ابن حبان، محمد (1993م): *صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان*، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ج 18، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج 16، ص 392، رقم: 7383.

بناء على ما تقدّم، لا ينبغي التعرض للسياح الذين يدخلون بلاد المسلمين بتأشيرات رسمية، كما أنّه لا يجوز التعرض لسكان الدول غير الإسلامية عند دخولها بتأشيرة ولو كانت دولاً محاربة، ذلك لأنّ التأشيرة أصبحت بمثابة عقد أمان عرفاً بين الدولة ومن حصل عليها.

في المقابل لا يقرّ منظروا السلفية الجهادية بأنّ التأشيرة عقد أمان، مبّررين ذلك بمنهج ظاهري بعيد عن الفهم الصحيح، وجهة نظرهم أنّ طلب التأشيرة لم يتضمن أي بند يتعلق بالأمان، ولا يشير حتى إلى الالتزام بقوانين الدولة، ويرون أنّ العرف السائد لا يثبت أنّ التأشيرات هي بمثابة عقد أمان، وذلك لحصول أحداث متعددة من قبل بعض الدول الكبرى تعرّض فيها من يحمل تأشيرة صحيحة للاعتقال والتعذيب وغير ذلك، دون اكتراث لحقوق أو قانون، ويضيفون أنّه على افتراض أنّ العرف السائد هو اعتبار التأشيرة عقد أمان فإنّ الأعداء قد أخذوا بهذا العقد مراراً وتكراراً، فبطل وجوب التزام المسلم بهذا العقد من طرف واحد.¹

إضافة إلى ذلك، لم يقرّوا بعصمة الدم والمال لغير المسلم الذي يزور بلاد المسلمين للسياحة أو التجارة بتأشيرة صحيحة، ولم يعتبروا التأشيرة عقد أمان للاعتبارات التالية: لعدم تصريحها بالأمان، وأنّ من حارب دين الإسلام واستهزأ به لا يتمّ له عقد أمان، ولو عُقد له فإنّه لا يفيد في عصمة دمه، وأنّ هؤلاء المحاربين يُعاملون كالشخص الواحد حكومة وإفراداً، وأيضاً فإنّ الأمان المُعطى من الحكومات المرتدة التي لا تمثل المسلمين باطل، هذا محصّل كلامهم.²

إنّ العبرة في الأمان تكون بما يعتبره القادم إلى بلاد المسلمين أماناً، وبما أنّ التأشيرة تعتبر عرفاً عقد أمان فلا يظنّ الزائر بحصوله على التأشيرة إلا أنّها قبول بدخوله للبلد المضيف مراعيّاً قوانين تلك البلد، والزائر يعتقد أنّه بحصوله على التأشيرة فإنّ له حقوقاً قانونية تحافظ عليها الدولة المضيفة. وبغض النظر عن الجهة المصدرة للتأشيرة وهل حكم عليها السلفية الجهادية بالردّة أو الكفر، فهذا الأمان يلزمهم، ولو على فرضاً لم يقبلوا هذا الأمان وأرادوا رفضه للزمهم أن يعطوا المستأمن وقتاً كافياً ليغادر البلاد بسلام، ولو لم يفعلوا لما جاز لهم أن يستحلوا دم ومال الزائر المسالم المدني. بقي أمران: الأول أنّهم يتعاملون بوصاية على الأمة ويتصرفون كأنهم أصحاب الأمر والنهي وهم من يحدّد مصالح الأمة وتوجهاتها، وهذا يرجع إلى فكرة الطائفة المنصورة والقطع بصوابية مواقفهم الاجتهادية،

¹ انظر: الظواهري، أيمن: رسالة في تبرئة أمة السيف والقلم من منقصة الخور والضعف، السحاب للإنتاج الإعلامي، نسخة الكترونية، ص 104.

² انظر: المصدر نفسه، ص 153.

والثاني أنهم لشدة ظاهريتهم وحرفيتهم كأنهم يريدون بنداً في طلب التأشيرة يسمّى "عقد أمان" كي يعترفوا به.

إنّ موقف الفقهاء لزوم اعتبار العرف و اعتبار فهم الحربي ولو ظناً منه أنّ هذا أمان فيلزم منه تأمينه مستفيض في المراجع الفقهية، فقال ابن قدامة (ت620هـ) مثلاً: "إذا دخل حربيّ دار الإسلام بغير أمان نظرت؛ فإن كان معه متاع يبيعه في دار الإسلام وقد جرت العادة بدخولهم إلينا تجاراً بغير أمان لم يعرض لهم"،¹ وهذا اعتبار للعرف السائد في التعامل مع مسألة الأمان، وقال ابن عابدين: "أيما رجل من المسلمين أشار إلى رجل من العدو أن تعال فإنك إن جئت قتلتك فأتاه، فهو آمن"² على اعتبار أنّه لم يفهم إلا الأمان أو لم يسمع تهديده بالقتل فاعتُبر هنا فهم المُعطى الأمان.

أما مسألة حكم هذه الجماعات بتكفير الحكومات وغيرها واعتبار أنّ أمانهم لا يصحّ، فهم في أنفسهم مختلفون بتكفير القطاعات المختلفة التابعة للحكومة، والزائر غير المسلم لا يعرف هذه التفاصيل بل يغلب على ظنه أنّه سيزور بلداً مسلماً يُعصم فيها دمه وماله كأبي مواطن يعيش فيها، ولا يعتقد بأنّه سيجد نفسه لقمة سائغة وهدفاً سهلاً مشرعناً في تناول يد أولئك الأشخاص، فيعتدون عليه باسم الدين ولو كان لديه شك باستباحة دمه وماله من المسلمين لما قدم إلى بلادهم أصلاً.

من المواقف الصادمة أيضاً، جدالهم ومحاجبتهم بأنّه حتى وإن اعتبرت التأشيرة عقد أمان، فإنّ المقاتلين الذين يدخلون بلاد الكفر عبر التأشيرات لا يصرّحون للأعداء بالأمان، فيقولون لهم بدلاً من إعطاء الأمان: جننا للسياحة أو الدراسة أو التجارة مثلاً، ولكنهم يضمرون مقصداً آخر للتورع من أن يقع منهم الكذب "المحرم" فيستخدمون المعاريض، فسياحة الأمة الجهاد، والدراسة يقصدون مثلاً دراسة الطيران لقتلكم، والتجارة هي الجهاد، لأنها التجارة المنجية في الآخرة، وعليه فقد قرّروا قاعدة بأنّ للمقاتل أن يتكلم في الحرب بكلام لا يقصد حقيقته، فيستخدمه غطاءً مناسباً لمهمته،³ وأضافوا بأنّه لا يشترط إخبار الدولة التي تخون أمانها بانفساخ عقد الأمان قبل مقاتلتها، خاصة وقد تم إنذار دول الكفر مراراً وتكراراً.⁴

¹ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (1968م): المغني، ج 10، مكتبة القاهرة، القاهرة، ج 9، ص 247.

² ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، ج 4، ص 135.

³ انظر: الطواهي، أيمن، رسالة في تبرئة أمة القلم والسيوف من منقصة تهمة الخور والضعف، ص 95-96.

⁴ المصدر نفسه، ص 106.

أما في حالة التعامل مع غير الكفار الأصليين كالذين حكموا عليهم بالزّدة فالتقلت من لوازم عقد الأمان أسهل على السلفية الجهادية، حيث يجوزون مثلاً للأسير المسلم أن يُظهر للمرتدين الأمان ثمّ يغتالهم، وذلك لأنّ المرتدين ليس لهم إلا الإسلام أو السيف، ولا يمكن أن يُقروا على ردتهم، لأنّ كفرهم أغلظ من الكفر الأصلي.¹ لكن ينقض قولهم السابق بجواز تأمين المرتد ثمّ قتله ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: "لكل غادر لواء يوم القيامة يُعرف به"،² فتحريم الغدر جاء عاماً في حالة الحرب والسلم ومع الكافر والمرتد، فلا يحلّ بالإجماع أن يُؤمّن الحربيّ ثمّ يقتل،³ والحربيّ يعمّ أصناف المقاتلين دون فرق بينهم، ويعضد هذا الموقف ويزيده بياناً قول النووي: "اتفق العلماء على جواز خداع الكفار في الحرب، وكيف أمكن الخداع، إلا أن يكون فيه نقض عهد أو أمان فلا يحل".⁴

ونرى مرّة أخرى بأنّهم يتكلمون باسم أمة الإسلام، فهاهم يتحدثون عن انفساخ عقد الأمان لخيانة الدول لأمانها معه، وأنّهم أنذروا تلك الدول مراراً وتكراراً إلى آخر الكلام السابق، مع أنّهم مواطنون ورعايا لدول إسلامية لهم الحق في التعبير عن رأيهم السياسي لا أن يتعاملوا كأنهم دولة فوق القانون، وملزمة لجميع النّاس، فيتوهمون أنّهم المرجع الفصل في إقرار عهد الأمان أو إبطاله، ويعلنوا الحرب على من أرادوا ويسالموا من سار في ركبهم، لكن ما يفعلونه هو أنّهم يبحثون عن أكثر الفتاوى تشدداً لتعطيهم مساحة واسعة من مشروعية القتل لإكراه الناس والحكومات على قبول مشروعهم السياسي.

إنّ الاعتداء على غير المسلمين الزائرين لبلاد الإسلام على أيدي طائفة قليلة تزعم أنّها تملك الحقّ لا يمكن اعتباره اجتهاد شرعي مستقيم على ضوابط اصولية سليمة، فالنقاشات الواسعة المطروحة من منظريهم حول الأدلة الفقهية لا يراد منها البحث عن الدليل كما يبدو للوهلة الأولى، بل هو تجميع لآراء فقهية مختلفة يتم اختيارها وانتقاؤها، ومحاولة حشدها وتفسيرها بعمومياتها وعلى ظاهرها بالغالب، كي تصب في مجملها في خانة الغطاء الشرعي والتأييد الديني المزعوم لأعمال العنف تجاه المخالفين لمشروعهم السياسي، ولا شك بأنّ التصورات الفكرية لهذه الجماعة متأثرة بالغضب والاحباط والقهر والكره والحماسة نتيجة العنف النبوي.

¹ انظر: المهاجر، أبو عبد الله، مسائل من فقه الجهاد، ص 540.

² صحيح مسلم، ج 5، ص 142، رقم: 4634.

³ انظر: ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج 24، ص 234.

⁴ النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج 12، ص 45.

النتائج والتوصيات:

إنّ العنف الذي يستخدم كأداة والمشرعن بالدين أو الأيديولوجيا يعدّ من أخطر أنواع العنف لأنّه يجعله أمراً لا يتعارض مع أخلاقيات المعتدي، فالإنسان وإن كان قابلاً بطبعه للممارسة العنف، أو تعرّض لتأثير البيئة الاجتماعية والسياسية المحرّضة على العنف، فإنّه سيبقى كائناً حرّاً يستطيع الاختيار بأن يفعل أو لا يفعل ويعبر بالطريقة التي يراها مناسبة.

اتفق السلفيون على المكون العقدي والفقهّي حيث تمثّل أفكار ابن تيمية وابن عبد الوهاب مرجعاً لهم، لكنهم اختلفوا في كيفية التعامل مع الواقع السياسي حيث اختار الجهاديون منهم العنف كوسيلة للوصول إلى السلطة وتطبيق مشروعهم السياسي بالإكراه، وتعتقد السلفية الجهادية بأنّها أحقّ من وصف باسم الطائفة المنصورة، ومع اختلافهم السياسي الجذري مع باقي إخوانهم من السلفيين، إلا أنّهم استخدموا نفس المصطلحات والمرجعيات في خطابهم الفكري، فاعتنقوا فكرة تقسيم التوحيد التي يربط فيها بين التوحيد كعقيدة قلبية والعبادة العملية، وجعلوا الولاء والبراء من صلب العقيدة الإسلامية، لكنهم لم يقبلوا من نهج الجماعات السلفية الأخرى المتعلقة بموقفهم من الحكومات والأنظمة، فكان شعارهم المتميز "الحاكمية" مذكراً بشعار الخوارج الأوائل "لا حكم إلا لله"، لقد جعلوا الحاكمية جوهر خطابهم فانقلبت البلاد الإسلامية "دار كفر"، وهذا يقودنا إلى الإصرار على أنّ هذه الأصول الاعتقادية تمثّل عنفاً ثقافياً خطيراً ينبغي ملاحظته وعدم إغفاله على حساب علاج مشكلة العنف البنيوي.

ينقن السلفيون الجهاديون انتقاء النصوص والفتاوى الموافقة لغاياتهم في ظاهرها، أو تلك التي يمكن تأويلها بما يتناسب مع أهدافهم، فاخياراتهم تتم في الغالب عن رغبة أكيدة في إيجاد النصوص المؤيدة لما يناسب استراتيجية المراحل الثلاث، وخاصّة "مرحلة الشوكة والنكاية"، والتي تحتاج إلى ما يبررها أمام الجمهور ويجعلها أخلاقية في نظر العناصر الجهادية، وهنا يأتي دور أمثال الفتوى الماردينية وفتوى الطائفة الممتنعة لابن تيمية، ومقولات ابن عبد الوهاب وعلماء الدعوة الوهابية الحاضرة دائماً في خطابهم الفكري أيضاً، ولا ينبغي أبداً إغفال دور أفكار سيد قطب في مرحلة تشكيل عقيدة الحاكمية لديهم.

إنّ تحرير موطن الخلل في الفكر السلفي الجهادي يتّصل بنقطتين: الأولى عدم تحقيقهم مسألة اعتبار العمل رافعاً للتصديق والإذعان فنتج عنه التوسع في التكفير في مسائل الحاكمية والولاء والبراء وغيرها وما ينبني عليه من استباحة الدماء، والثانية: اعتمادهم على العنف كوسيلة حصرية للتغيير السياسي وما ينبني عليه من فتاوى تبيح لهم استخدام أقصى درجات العنف تحت الاسم المقدّس "الجهاد"، وقد خلص البحث إلى النتائج التالية:

ارتباط الأصول الفكرية (العنف الثقافي) بمفرداته من العنف الظاهر (اللفظي والمادي)، فالأصول الاعتقادية التي تتبناها السلفية الجهادية لها علاقة مباشرة في الحثّ والتحريض على استخدام العنف اللفظي والمادي تجاه المخالفين.

ارتباط التوسع في التكفير بالعنف الديني.

يرتكز الخطاب التكفيري (العنف اللفظي) على مسألة الحكم بغير ما أنزل الله، ومسائل الولاء والبراء، بينما يركّز الخطاب الجهادي (العنف المادي) على فكرة الخروج على الحاكم، وجواز قتل غير المقاتلين.

يوظّف السلفي الجهادي النصوص الدينية عبر نزعها من سياقاتها وتأويلها بما يتناسب وخدمة أهدافه وغاياته.

يتعامل السلفي الجهادي مع النصوص بانتقائية، ويحملها باطراد على ظواهرها وإطلاقاتها في قراءة حرفية يبني عليها مواقف عملية، وربما يستنبط مباشرة من الكتاب والسنة، أو يستعين بأقوال العلماء التي يتخيرها وفق ما يخدم أهدافه.

يربط السلفي الجهادي أفرادَه بنطاق الولاء للجماعة، ويقوم بتوسيع البراءة لتشمل كل من لا يؤمن بمنهجه ومشروعه.

يتشابه المنهج السلفي الجهادي مع منهج الخوارج الذين توسعوا بالتكفير بالأعمال واستحلوا الدماء، واستخدموا الحاكمية السياسية بهدف الاستيلاء على السلطة.

التكفير عنف ثقافي لفظي يؤسس إلى العنف الجسدي.

التوصيات:

رغم أنّ الأفكار لا تأتي بالغالب من خارج مجتمعاتها وذلك لأنها تمثل تعبيراً عن حاجات وأزمات داخلية على مختلف الأصعدة، إلا أنها لا يمكن أن تفهم جيداً بمعزل عن الواقع الذي نشأت فيه، والظروف التي نمت فيها، ومن هنا يصبح من الضروري استخدام مقاربات مركبة لفهم ظاهرة العنف عند السلفية الجهادية، من أجل الخروج بخطة تدخل مركبة لمكافحة التطرف لا تستند على المقاربات الأمنية فقط، فالعنف يبدأ من فكرة ثم ينمو، وفيما يلي بعض التوصيات التي ترشحت عن هذه الدراسة:

يجب عدم اعتماد المقاربات الأمنية كوسيلة أحادية للتعامل مع قضايا التطرف العنيف.

ضرورة تحليل العنف الثقافي كرافد أساسي للتطرف العنيف، وعدم التركيز على العنف البنيوي فقط.

ضرورة إصلاح الفكر الديني عبر إعادة الاعتبار للمدارس الفقهية المنضبطة.

ينبغي مراجعة المناهج الدراسية الدينية في المدارس والجامعات لتنقيتها من الأصول الفكرية المرتبطة بالعنف.

ينبغي التعامل بفاعلية مع الأصول الفكرية المندسة في الخطاب الديني.

قائمة المراجع:

- إبراهيم، فؤاد (2015م): *داعش من النجدي إلى البغدادي*، ط1، مركز أوال للدراسات والتوثيق، بيروت.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد (1979م): *النهاية في غريب الأثر*، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، ج5، المكتبة العلمية، بيروت.
- ابن تيمية، أحمد (1986م): *منهاج السنّة النبويّة في نقض كلام الشيعة القدرية*، تحقيق محمد رشاد سالم، ج9، ط1، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن تيمية، أحمد (1987م): *الفتاوى الكبرى*، ط1، ج6، دار الكتب العلمية.
- ابن تيمية، أحمد (1995م): *مجموع الفتاوى*، تحقيق عبد الرحمن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية.
- ابن تيمية، أحمد (1999م): *العقيدة الواسطية: اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة*، أهل السنّة والجماعة، تحقيق أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف، الرياض.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (1988م): *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*، تحقيق خليل شحادة، ط2، 8 أجزاء، دار الفكر، بيروت.
- ابن رجب، عبد الرحمن (2001م): *جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم*، تحقيق شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، ج2، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ابن سينا، علي (1959م): *الشفاء، الإلهيات*، تحقيق الأب فنواطي وسعيد رايد، ج2، القاهرة.
- ابن سينا، علي (2001م): *رسالة ابن سينا في قوى النفس: ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة*، زيعور، علي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
- ابن عابدين، محمد أمين (1992م): *ردّ المختار على الدر المختار*، ط2، ج6، دار الفكر، بيروت.
- ابن عبد البرّ، يوسف بن عبد الله: *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد*، تحقيق مصطفى العلوي ومحمد البكري، مؤسسة قرطبة.
- ابن عبد السلام، عبد العزيز (1991م): *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*، مراجعة وتعليق طه سعد، ج2، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

ابن عتيق، حمد (1437هـ): *سبيل النجاة والفكاك من موالاة المرتدين والأتراك*، ط1، مكتبة الهمّة، الدولة الإسلامية.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (1968م): *المغني*، ج 10، مكتبة القاهرة، القاهرة.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر (1999م): *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق سامي سلامة، ج8، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع.

أبو رمان، محمد (2016م): *الصراع على السلفية: قراءة في الأيديولوجيا والخلافات وخارطة الانتشار*، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

أبو قتادة، عمر أبو عمر (1999م): *الجهاد والاجتهاد، تأملات في المنهج*، ط1، دار البيارق، عمان.

أبو هنية، حسن (2007م): *دار الإسلام والنظام الدولي في فكر السلفية الجهادية المعاصرة: السلفية الجهادية*، العدد الخامس، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي.

أحمد، رفعت سيّد (1991م): *النبيّ المسلّح (1) الزّافضون*، ط1، رياض الرّيس للكتب والنّشر، لندن.

أرسطو (1979م): *الأخلاق*، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت.

أرندت، حنة (1992م): *في العنف*، ترجمة إبراهيم العريس، ط1، دار الساقى، بيروت.

الأشعري، علي: *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، تحقيق هلموت ريتز، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

أفلاطون (1986م): *القوانين*، ترجمة محمد ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.

أفلاطون (2004م): *جمهورية أفلاطون*، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية.

الأندلسي، أبو حيّان، محمد (1420هـ): *البحر المحيط في التفسير*، تحقيق صدقي جميل، دار الفكر، بيروت.

الإيجي، عبد الرّحمن (1997م): *كتاب المواقف*، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط1، ج3، دار الجيل، لبنان.

الباقلاني، أبو بكر بن الطيّب (2000م): *الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به*، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط1، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

- بهلول، نسيم (2013م): *العقيدة السلفية القتالية الجهادية*، ط1، دار الروافد الثقافية-ناشرون، بيروت.
- البوطي، محمد رمضان (1997م): *الجهاد في الإسلام*، دار الفكر، دمشق.
- البوطي، محمد سعيد (2010م): *السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب تاريخي*، ط14، دار الفكر، دمشق.
- الجديع، عبد الله (2007م): *تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع*، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، دبلن.
- جرجس، فواز (2016م): *داعش إلى أين؟ جهاديو ما بعد القاعدة*، ترجمة محمد شيّا، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الحيدري، إبراهيم (2012م): *التقد بين الحداثة وما بعد الحداثة*، دار السّاقى، بيروت.
- الحيدري، إبراهيم (2015م): *سوسيولوجيا العنف والإرهاب*، ط1، دار السّاقى، بيروت.
- دحلان، أحمد (2003م): *الدرر السنّية في الردّ على الوهابية*، بعناية جبريل حدّاد، ط1، مكتبة الأحباب، دمشق.
- الذهبي، محمد (1985م): *سير أعلام النبلاء*، مجموعة من المحققين، ط3، ج25، مؤسسة الرسالة.
- الذهبي، محمد (1987م): *تاريخ الإسلام، ووفيات المشاهير والأعلام*، تحقيق عمر تدمري، ج52، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت.
- الرازي، محمد بن أبي بكر (1999م): *مختار الصحاح*، ط5، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت.
- الرّعيني، محمد الحطاب (2003م): *مواهب الجليل لشرح مختصر خليل*، تحقيق زكريا عميرات، ج8، دار عالم الكتب.
- روا، أوليفيه (2003م): *عولمة الأسلام*، ترجمة لارا معروف، ط1، دار السّاقى، بيروت.
- زاهد، عبد الأمير كاظم (2016م): *إشكالية فهم التّصوص المرجعيّة لدى الأصوليات الإسلامية المعاصرة*، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت.
- الرّبيدي، هشام آل قطيط (2016م): *المناقشة العلمية لنظرية تقسيم التوحيد عند ابن تيمية*، ط1، دار المحجة البيضاء، لبنان.
- الزحيلي، وهبة (1981م): *العلاقات الدولية في الإسلام*، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت.

سالم، أحمد، وبسيوني، عمرو (2015م): ما بعد السلفية: قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت.

السبكي، علي: فتاوى السبكي، ج 2، دار المعرفة، بيروت.

السيبيعي، عبد الله: التتار وآل سعود، منبر التوحيد والجهاد، نسخة الكترونية. السرخسي، محمد (1997م): شرح السير الكبير، تحقيق محمد إسماعيل، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت.

سريّة، صالح (1991م): رسالة الإيمان: الترافضون، سيد أحمد، رفعت، ط1، ج2، رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن.

سعيد، جودت (1993م): مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل الإسلامي، ط5، دار الفكر المعاصر، بيروت.

السقاف، حسن بن علي: التنديد بمن عدّ التوحيد: رسائل السقاف، ج2، دار الرّازي.

السلمي، عبد اللطيف (2016م): العنف اللفظي وبلاغة التحريض في خطاب داعش، الاستقطاب واستدراج الأتباع، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي

شحادة، مروان (2007م): تأصيل الخطاب السلفي الجهادي: السلفية الجهادية، العدد الخامس، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي.

الشربيني، محمد بن أحمد (1994م): مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط1، ج6، دار الكتب العلمية، بيروت.

الصّاوي، أحمد (2013م): حاشية العلامة الصّاوي على تفسير الجلالين، تحقيق محمد المرعشلي، ط1، ج6، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

صليبا، جميل (1973م): المعجم الفلسفي، ط1، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام (1403هـ): مصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، ج11، المكتب الإسلامي، بيروت.

الطبري، محمد بن جرير (1407هـ): تاريخ الأمم والملوك، ط1، ج5، دار الكتب العلمية، بيروت.

الطبري، محمد بن جرير (2000م): جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد شاکر، ط1، ج24، مؤسسة الرسالة.

الطرطوسي، أبو بصير(1999م): حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، ط2، نسخة الكترونية.

الظاهري، أيمن: الولاء والبراء، عقيدة منقولة وواقع مفقود، نسخة الكترونية.

الظاهري، أيمن: رسالة في تبرئة أمة السيف والقلم من منقصة الخور والضعف، السحاب للإنتاج الإعلامي، نسخة الكترونية.

الظاهري، أيمن: فرسان تحت راية النبي، ط1، منبر التوحيد والجهاد، نسخة الكترونية.

عبد الحكيم، عمر، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ج2، نسخة الكترونية.

عبد العزيز، عبد القادر (1999م): العمدة في إعداد العدة، ط1، دار البيارق، عمان.

عبد الوهاب، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (1436هـ): الدلائل في حكم مولاة أهل الإشراك وولييه أوثق عرى الإيمان، ط1، مكتبة الهمّة، مطابع الدولة الإسلامية.

عبد الوهاب، محمد (1436هـ): مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد، ط1، مكتبة الهمّة، مطابع الدولة الإسلامية.

عبد الوهاب، محمد (1437هـ): الأصول الثلاثة، والأصول الستة، والقواعد الأربعة، ط1، مكتبة الهمّة، الدولة الإسلامية.

عبد الوهاب، محمد (1437هـ): كشف الشبهات، ط1، مطابع الدولة الإسلامية.

عبد الوهاب، محمد (1437هـ): مسائل الجاهلية: أهمّ المسائل التي خالف فيها الإسلام أهل الجاهلية، ط1، مطابع الدولة الإسلامية.

العجيري، عبد الله (2017م): المنشقون: تنقيب عن مفهوم الخوارج بين النص والتاريخ، ط1، تكوين للدراسات والأبحاث، لندن.

العسقلاني، ابن حجر (1379هـ): فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج13، دار المعرفة، بيروت.

العسكري، أبو هلال (1994م): كتاب الفروق، ط1، دار جروس برس، طرابلس الشرق.

علماء نجد الأعلام (1996م): الدرر السنوية في الأجوبة النجدية، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط6، ج16، (ب.ن).

علوش، محمد (2015م): *داعش وأخواتها، من القاعدة إلى الدولة الإسلامية*، ط1، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت.

العلي، عبد الرحمن: *أعلام السنّة المنشورة في صفات الطائفة المنصورة*، ج 3، ط 1.

عماد، عبد الغني (1997م): *حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة*، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

العوني، حاتم (2015م): *تكفير أهل الشهادتين، موانعه ومناطقته (دراسة تأصيلية)*، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت.

العوني، حاتم (2016م): *الولاء والبراء بين الغلو والجفاء*، ط 1، أروقة للدراسات والنشر، الأردن.

العبيري، يوسف (1422هـ): *حقيقة الحرب الصليبية الجديدة*، ط2، نسخة الكترونية.

الغزالي، محمد بن محمد (1964م): *ميزان العمل*، تحقيق سليمان دنيا، ط1، دار المعارف، مصر.

الغزالي، محمد بن محمد (1993م): *المستصفي*، تحقيق محمد عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

الغزالي، محمد بن محمد (1993م): *فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة*، تحقيق محمود بيجو، ط1، (ب.ن.).

الغزالي، محمد بن محمد (2004م): *الاقتصاد في الاعتقاد*، وضع حواشيه عبد الله الخليلي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

الغزنوي، أحمد (1998م): *كتاب أصول الدين*، تحقيق عمر الداوق، ط1، دار البشائر، بيروت.
الغنيمي، عبد الآخر حمّاد (1418م): *حكم تغيير المنكر باليد لأفراد الرعية*، ط2، منبر التوحيد والجهاد.

الفارابي، أبو نصر (1405هـ): *فصول منتزعة*، تحقيق فوزي نجّار، ط2، المكتبة الزهراء، إيران.

الفارابي، أبو نصر (1964م): *السياسة المدنية*، تحقيق فوزي نجّار، ط1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

فرويد، سيغmond (1996م): *قلق في الحضارة*، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة الرابعة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

الفلستيني، أبو الحسن (1423هـ): لماذا الجهاد؟ الضرورة الملحة، تحقيق مكتبة الهممة بدولة العراق الإسلامية، مركز فجر للإعلام.

القرافي، أحمد: أنوار البروق في أنواع الفروق، ج 4، عالم الكتب.
القرشي، أبو مارية: نور اليقين شرح عقيدة تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، دار الجبهة للطباعة والنشر.

القرضاوي، يوسف (2009م): فقه الجهاد: دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، ط1، ج2، مكتبة وهبة، القاهرة.

قطب، سيد (1412هـ): في ظلال القرآن، ج6، ط17، دار الشروق، بيروت، القاهرة.

قطب، سيد (1982م): معالم في الطريق، ط8، دار الشروق، بيروت، القاهرة.

الكاساني، علاء الدين (1986م): بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، ج7، دار الكتب العلمية، بيروت.

لويس، جون (1986م): الإنسان ذلك الكائن الفريد، ترجمة صالح الكاظم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

الليبي، أبو يحيى (2009م): المعلم في حكم الجاسوس المسلم، مركز فجر للإعلام.

محمود، رشوان أبو زيد (2015م): توحيد التَّبويبية وتوحيد الألوهية، تحرير المعاني وضبط القواعد، ط1، دار الإمام الرّازي للنشر والتوزيع، القاهرة.

المقدسي، أبو محمد (1420هـ): إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر، ط2، غرفة الفجر الإسلامية.

المقدسي، أبو محمد (1422هـ): ميزان الاعتدال في تقييم كتاب (المورد الزلال في التنبيه على أخطاء الزلال)، تعليق عبد الله الدويش، منبر التوحيد والجهاد.

المقدسي، أبو محمد (1431هـ): ملّة إبراهيم، منبر التّوحيد والجهاد.

مكتب البحوث والدراسات (1427هـ): المسائل الجياد من فقه الجهاد، ط1، مكتبة الهممة، مطابع الدولة الإسلامية.

مكتب البحوث والدراسات (1437هـ): توعية الرعية بالسياسة الشرعية، ط1، مكتبة الهممة، مطابع الدولة الإسلامية.

مكتبة الهمّة (1436هـ): الأذلة الجليّة في كفر من ناصر الحملة الصليبية على الخلافة الإسلامية، ط 2، مطابع الدّولة الإسلامية.

مكتبة الهمّة (1436هـ): عشر مسائل في العقيدة، الدولة الإسلامية.

مكتبة الهمّة (1437هـ): العقيدة والفقّه: المستوى الثّاني، ط2، الدّولة الإسلامية.

المنيع، عبد المجيد: عقيدة الطائفة المنصورة، نسخة إلكترونية.

المهاجر، أبو عبد الله: مسائل من فقّه الجهاد، نسخة إلكترونية.

المودودي، أبو الأعلى (1967م): موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، ترجمة محمد كاظم سباق، ط2، دار الفكر الحديث، لبنان.

المودودي، أبو الأعلى (1967م): نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر.

المودودي، أبو الأعلى (1969م): نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، مؤسسة الرسالة، بيروت.

مولر، جان-ماري (2007م): قاموس اللاعنف، ترجمة محمد عبد الجليل، ط1، معابر للنشر، دمشق.

النّابلسي، عثمان (2015م): الرؤية الوهابية للتوحيد وأقسامه، ط1، دار النور المبين، الأردن.

ناجي، أبو بكر: إدارة التوحش، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، نسخة إلكترونية.

نسيرة، هاني (2015م): متاهة الحاكمية، أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

نعوم، عبد الفتاح (2017م): أفكار ومواقف ابن تيمية: ما لها وما عليها: مرجعيات العقل الإرهابي، المصادر والأفكار، الكتاب الثلاثون بعد المئة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي.

النّووي، يحيى بن شرف (1392هـ): المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج 18، ط 2، دار إحياء التراث، بيروت.

هاريس، جون (2017م): التصور الماركسي للعنف: العنف، مختارات فلسفية، تحرير فيكتور بوفتشي، ترجمة ياسر قنصوة، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر (1983م): تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ج 10، دار إحياء التراث، بيروت.

هيكل، برنارد (2014م): *عن طبيعة الفكر والعمل السلفيين*، تحرير رول ميير: *السلفية العالمية، الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير*، ترجمة محمد التوبة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

هيكل، محمد خير (1996م): *الجهاد والقتال في السياسة الشرعية*، ط2، دار البيارق، بيروت.

ونيس، علي (2017م): *التكفير عند قادة القاعدة ومنظريهم*، ط1، مركز ثبات للبحوث والدراسات، المملكة العربية السعودية.

وهبة، مراد (1998م): *المعجم الفلسفي*، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

ويتمر، باربرا (2007م): *الأنماط الثقافية للعنف*، ترجمة ممدوح عمران، عالم المعرفة، عدد رقم 337، الكويت.

كتب الحديث:

ابن حبان، محمد (1993م): *صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان*، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ج18، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت.

ابن حنبل، أحمد (ب.ت): *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، ج6، مؤسسة قرطبة، القاهرة.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ب.ت): *سنن أبي داود*، ج4، دار الكتاب العربي، بيروت.
البخاري، محمد بن إسماعيل (1422هـ): *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*، تحقيق محمد زهير الناصر، ط1، ج9، دار طوق النجاة.

النسائي، أحمد بن شعيب (1991م): *سنن النسائي الكبرى*، تحقيق عبد الغفار البنداري وسيد حسن، ط1، ج6، دار الكتب العلمية، بيروت.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ب.ت): *الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم*، ج8، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، بيروت.

المطويات والنشرات:

الأنصار، نشرة تصدر عن أنصار الجهاد في الجزائر، عدد 90، ص 12 30-3-1995م.

العلي، حامد بن عبد الله (2003): حكم الجاسوس، منبر التوحيد والجهاد.

مكتبة الهمّة (1436هـ): الولاء للإسلام لا للوطن، الدولة الإسلامية.

مكتبة الهمّة (1437هـ): الكفر بالطّاعوت لا يصحّ إسلام المرء إلا به، الدولة الإسلامية.

مكتبة الهمّة: فاعلم أنّه لا إله إلا الله، الولاء والبراء، الدولة الإسلامية في العراق والشام.

مكتبة الهمّة، التحاكم، الأحكام الوضعية، التشريعات الباطلة، الدولة الإسلامية في العراق والشام.

المواقع الإلكترونية:

البراق الإعلامية (2007م): الأرشيف الجامع لكلمات وخطابات إمام المجاهدين أسامة بن محمد بن

لادن، بعد غزوتي نيويورك وواشنطن، الأصدار الثالث: https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/3D/3D59A01BC3C84406A9229BB433456623_Osama-Ver3.pdf

الطرطوسي، أبو بكر (ب.ت): صفة الطائفة المنصورة التي يجب تكثير سوادها: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_35921.html

الظاهري، أيمن (ب.ت): الحملة الصليبية، مؤسسة السحاب للإنتاج الإعلامي: https://archive.org/details/09_11

الظاهري، أيمن (ب.ت): حقائق الصراع بين الإسلام والكفر، السحاب للإنتاج الإعلامي: https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/B7/B71EACFA98CA365DD24FCDDDB5B535CBE_Dr_Balfour_111427_Ar.doc.pdf

موقع منظمة الصحة العالمية: <http://www.euro.who.int/en/health-topics/disease-prevention/violence-and-injuries/areas-of-work/violence>

المراجع الأجنبية:

- Audi, Robert (1999): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd ed., Cambridge University Press, NY.
- Galtung, Johan (1969): *Violence, Peace, and Peace Research*, *Journal of Peace Research*, Vol. 6, No 3, Sage Publications, London.
- Galtung, Johan (1990): *Cultural Violence*, *Journal of Peace Research*, Vol. 27, No. 3, Sage Publications, London.
- Gerth, H.H. and Mills, C. (1946): *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York.
- Khosrokhavar, Farhad (2011): *Jihadist Ideology, the Anthropological Perspective*, Aarhus Universiy, Denmark, Center for Studies in Islamism and Radicalisation.
- Maher, Shiraz (2017): *Salafi-Jihadism the History of an Idea*, 2nd Ed., Penguin Books, UK.
- Sherbini, Mohammed: *Contemporary Salafit Radicalism: Fatwās Endorsing Violence: Al-Qasemi Journal of Islamic Studies*, volume 3, Issue 2 (2018), 1-74.
- Spengler, Oswald (2015): *Man and Technics: A contribution to a Philosophy of Life*, translated by Charles Atkinson and Michael Putman, ARKTOS, UK.
- Wagemakers, Joas (2009): *A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi*, *British Journal of Middle Easter Studies*, 36:2, 281-297.
- Wagemakers, Joas (2009): *The Transformation of a Radical Concept: al-wala' wa-l-bara' in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi*. In: *Global Salafism: Islam's new religious movement*, ed. Meijer, Roel, Published to: Colombia University Press: 2009.

فهرس المحتويات:

أ.....	إقرار:
ب.....	شكر و عرفان
	ملخص: ج
د.....	Abstract:
1.....	المقدمة:
5.....	تمهيد حول مفهوم العنف والسلفية الجهادية:
5.....	تعريف العنف:
7.....	تفسير العنف في الفلسفة القديمة:
11.....	تفسير العنف في الفلسفة الحديثة:
13.....	أسباب العنف:
17.....	حول مصطلح السلفية:
19.....	مراحل تطور السلفية:
24.....	الفصل الأول: السمات الاعتقادية عند السلفية الجهادية:
25.....	عقيدة ربط مفهوم التوحيد بالعبادة العملية:
29.....	الولاء والبراء:
33.....	عقيدة الطائفة المنصورة:
35.....	عقيدة الحاكمية:
43.....	التقسيم الثنائي للعالم:
46.....	الفصل الثاني: العنف اللفظي "التكفير":
47.....	عدم التكفير بالذنب:
48.....	تكفير المطلق والمعين:
50.....	التحذير من التكفير:
51.....	التكفير عند السلفية الجهادية:
55.....	الحكم بغير ما أنزل الله:
59.....	التكفير بالولاء والبراء:
65.....	الفصل الثالث: العنف المادي "الجهاد":

65.....	علّة القتال عند السلفية الجهادية:
67.....	العقيدة القتالية عند السلفية الجهادية وأحكام القتال:
68.....	الخروج على الحاكم:
71.....	قتل غير المقاتلين:
76.....	أحكام المُستأمنين:
80.....	النتائج والتوصيات:
83.....	قائمة المراجع: