مؤثّرات السلفية في الحركات الإسلامية المعاصرة

حـــــيّـــــزات الاتجـــــــاه الســـلـفـي

. محمد جمال باروت* .

يشكل الانتماء إلى السلفية قاسمًا مشتركًا بين مختلف الحركات الإسلامية في الفضاء السنّي في القرن العشرين، أمعتدلةً إصلاحيةً كانت أم راديكالية متطرفة. غير أنّ الدلالة الاصطلاحية لمفهوم «السلفية» نفسه تختلف بين حركةٍ وأخرى، الأمر الذي أضفى الغموض عليه إنْ في مضمونه أو بيان نشأته أو معرفة حده. وتلك سمة الكثير من المفاهيم والمصطلحات الشائعة في الساحة الإسلامية: فبالقَدْر الذي يصبح فيه المصطلح شائعًا ومتداولاً بين فرقاء مختلفين يزداد غموضُه الفكري، حتى ليمكن الحديثُ عن سلفيات متجاورة في فضاء الحركات الإسلامية في القرن العشرين ومتباينة في فهمها للسلفية. وهكذا يحدّد أنور عبد الهادي أبو طه أهمَّ السلفيات بـ «السلفية التاريخية، والسلفية المدرسية، والسلفية النهضوية، والسلفية الوطنية، والسلفية الحركية، والسلفية الجهادية، والسلفية التحررية، والسلفية المحدثة »

تبدو معياريةُ هذا التفريع وظيفيةً أكثرَ منها معرفية. غير أنّ كثرة تفريعاتها تَسْمح بالقول إنّ السلفية، بقطع النظر عن مضامينها المختلفة، قد تحولتْ إلى فكرةٍ إسلاميةٍ مهيمنة على المجال الإيديولوجي الحركي الإسلامي. ويغدو السجالُ حول دلالتها المحدَّدة رأسمالاً رمزيًا يحاول الفاعلون الإسلاميون استثمارَه، سواء على مستوى إنتاج السلطة المعنوية أو على المستوى الحركي العملي.

فثمة مَنْ يعتبر السلفية «مرحلةً زمنيةً مباركة لا مذهبًا إسلاميًا» كما لدى محمد سعيد رمضان البوطي. وثمة مَنْ يَرْبطها بلحظةٍ محددة في تاريخ الفكر الإسلامي فتغدو ـ كما لدى محمد عمارة ـ «ظاهرةً عباسيةً ترتبط بالتيار الفكري الذي قاده الإمام أحمد بن حنبل.» وهناك مَنْ يعتبرها «نزعةً عقليةً وعاطفيةً ترتبط بخَيْر القرون، وتعمِّق ولاءها لكتاب الله وسُنّة رسوله» كما لدى محمد الغزالي. وهناك، خلافًا لكلّ هؤلاء، مَنْ يعتبرها مفهومًا معرفيًا يَحْكم طريقةَ إنتاج الفكر الإسلامي للمنهج المطابق لمنهج «السلف الصالح» في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، وهو المنهج الذي حَدَّث عنه الحديثُ النبوي: «خيرُ الناس قرني، ثم الذين يَلُونَهم، ثم الذين يَلُونهم.» وبموجب هذا المنهج فإنّ السلفية ليست سوى الدين نفسه كما فهمه «السلف الصالحُ» في «خير القرون.»

السلفية الإسلامية: فهمان

يحيل الفهمُ الأول، الذي عَبَّرَ عنه مثلاً الغزالي وعمارة والبوطي، على سلفية عامة مَرِنة تنفي التمذهب. بينما يحيل الفهمُ الثاني على سلفيةٍ معرفيةٍ منهجيةٍ صلبة، تحولتْ فعليًا إلى سلفية مذهبية مكتملة وإنْ كانت تنفي المذهبية عن نفسها.

ارتبطت **السلفية الأولى** المرنة بحركة الإصلاحيين الإسلاميين النهضويين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، وعَبَّرتْ عنها ـ أكثرَ ما عبَّرتْ ـ مدرسةُ الإمام محمد عبده. وكان أبرزَ منطلقاتها: تأويلُ النص مع العقل، والتركيزُ على نظرية المقاصد الشرعية في الفقه لا على نمط علم أصول الفقه الموروث والمتوقف عن التطور، وإطلاقُ حركة اجتهادية تستوعب المتغيِّرَ في حياة المسلمين وعصرهم. وليس مجانبًا للصحة وصفُ هذه السلفية في بعض جوانب وعيها المعرفي بـ «السلفية العقلية،» استنادًا إلى مفهوم تأويل النص مع العقل إذا كان في ظاهر النص تناقضٌ مع العقل ولقد تمثّلتْ إشكاليةُ هذه السلفية بتحقيق الإصلاح الديني كمدخل لتحقيق باقي الإصلاحات النهضوية، وذلك في ضوء نموذج الإصلاح البروتستانتي. وتمّ فهمُ

* ـ باحث سوري ومراسل الآداب في سورية.

. محمد جمال باروت .

«الوهابية» هي المرجع الأساسي لبنية السلفية المذهبية الصلبة في الفكر الحركي السلفي في القرن العشرين

السلفية هنا بوصفها عودةً إلى فطرة الأصول قبل المَزيدات، مثلما كانت العودةُ البروتستانتيةُ إلى العهد القديم. وكما فَتَحَ الإصلاحُ البروتستانتي بابَ النهضة السياسية والصناعية في العالم الأنكلو ـ ساكسوني، أَمِلَ الإصلاحيون المسلمون بأن يَفْتح إصلاحُهم هذا البابَ، على أساس أنّه لا يَصْلح أواخرُ هذا الدين إلاّ بما صَلَحَ به أوّلُه. ولقد صَبَّتْ إشكاليةُ السلفية النهضوية المرنة هنا في إطار تعزيز دَنْيَوَة Secularisme العالم، في مواجهة العلمانية Laicisme النضالية الفرنسية التي كانت فصولُ استقطاباتها مع المعارضين الريفيين والملكيين والمحافظين والإكليركيين تتكشّف وتفضي إلى أن تَفْصل الجمهوريةُ الثالثةُ فصلاً تامًا بين الدين والدولة عامَ ١٩٠٥.

كان يجاورُ هذه السلفيةَ المرنةَ، التي ازدهرتْ في وعي نخب البيئة الحضرية العربية ـ الإسلامية في المغرب والمشرق العربيَيْن، **سلفيةٌ ثانية** تبلورتْ في شبه الجزيرة العربية. وترتبط هذه السلفية باسم مؤسّسها الإمام محمد ابن عبد الوهاب (١١١٥ ـ ١٢٠٦هـ). ولقد كانت علاقةُ السلفيين النهضويين بهذه السلفية قائمةً على احترام الإصلاح الذي قامت به مدرسةُ بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية من حيث عودتُها إلى الأصول. غير أنّه من الصعب أن نجد بين السلفيتيْن ما يتخطّى حدود العلاقة المعنوية أو المنهجية البسيطة: فلقد تكونت السلفيةُ النهضويةُ في شروط الفتح الأوروبي للعالم الإسلامي، بينما تكونت السلفيةُ النجديةُ في مجتمع بدوي لم يَطُلْه ذلك الفتحُ. وكانت السلفية النهضوية عقليةً تأويليةً، بقدْرِ ما كانت السلفيةُ النجديةُ نصوصيةً.

ما يهمّ هنا أنّ السلفية النجدية، التي يَنْعتها خصومُها بـ «الوهّابية،» هي المرجعُ الأساسي لبنية السلفية المذهبية الصلبة في الفكر الحركي الإسلامي السلفي في القرن العشرين. ولقد قامت المدرسةُ «الوهّابية» على إعادة بناء العقيدة، في ضوء إحيائها لمدرسة الإمام أحمد ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ)، وإضافتِها عنصرَ مدرسة الحديث المواجهة لمدرسة العقلِ والرأي التي ارتبطتْ باسم ذلك الإمام. وما تختلف به السلفيةُ النجدية عن السلفية التاريخية هو أنّها دَمجت اتجاهَ أهل الحديث في مسائلها الاعتقادية والعبادية، وهو ما تكرّس في اندماج علماء الحديث في عصرنا مع السلفية. لكنّها من ناحية رؤيتها لمفهوم «التوحيد» كانت تعيد إحياءَ منظومة ابن تيمية، وتُواصِلها بروحٍ «طهرانيةٍ» مبادِرةٍ وعملية وبكلام آخر، فإنّ السلفية الوهابية هي بنية «جديدة» في الفكر الإسلامي نشأتْ في شروط البيئة النجدية، رغم أنّها تقول ـ بغية التمامية ـ إنّها فوق الزمان والمكان.

وهدفتْ إلى صهر المؤمنين في «هجرةٍ» جديدة تقوم على مفهوم الجماعة المسلمة لا على المفهوم القبلي. وهي تقول نظريًا بالاجتهاد، لكنّ تشدُّدَها الاعتقادي يجعل منها نافيةً له بشكل منظومي؛ فالاجتهاد هنا ليس سوى إعادة إنتاج الأحكام بشكلٍ أكثر تشدُّدًا مما فعله ابنُ تيمية في العديد من الزوايا.

فلقد تابعتْ السلفيةُ الوهابية (وإنْ بشكل أكثر تشدُّدًا) تقسيمَ ابن تيمية للتوحيد إلى توحيدِ الربوبية وتوحيدِ الألوهية وتوحيدِ الأسماء والصفات، وقالت في اتجاهها الأساسي بتحويل بعض البِدَع إلى شركٍ اعتقادي يستدعي التكفيرَ. إنّ فكرة العبادة مبنية هنا على أصل توحيد الألوهية لا على توحيد الربوبية، وقولُها في ذلك إنّ المشركين كانوا يوحِّدون الربوبية لكنّهم لا يوحِّدون الألوهية استنزف جهدًا كبيرًا من بن عبد الوهاب كي يبرهن عليه ويوضحه. وينقسم العالم بحسب الوهابية بشكلٍ استقطابي حربي بين عالمٍ كافر مشرك، وعالمٍ مسلمٍ صحيح الإيمان يمثِّله «أهلُ التوحيد» أي «الوهابيون.» ولم يكن ممكنًا لهذه الرؤية المغلقة إلاّ أن تكفِّر الآخر، وأن تحدِّد قواعدَ التكفير بالتالي: الشركُ في عبادة الله وحده، وإقامةُ وسائط بين المؤمن والله يتم الاستشفاعُ والتوسلُ بها؛ وعدمُ تكفير المشركين أو مَنْ يُشكّ بشركهم، وتفضيلُ حكم الطاغوت على

كيف تمكّنتْ «الوهابية» من تحويل رشيد رضا، أبرز ممثلي السلفية المرنة، إلى مُدافع عن انغلاقها في رؤية «الآخر الشيعي»؟

حكم النبي؛ وإبغاضُ شيء ممّا جاء به الرسول؛ والاستهزاءُ بشيءٍ من دين الله؛ والسحرُ؛ ومظاهرةُ المشركين على المؤمنين؛ والاعتقادُ بأنّ بعض الناس يجب ألاّ يتبعوا الرسول. والواقع أنّ بن عبد الوهاب يضيف إلى قواعد التكفير تلك قواعدَ فرعيةً تتصل بصراعات الدعوة الوهابية في زمنه ومعارضة الكثيرين لها، من نوع تكفير مَنْ يقاتل مع أعداء أهل التوحيد في بلده ضد أهلِ التوحيد. وتحتمل منظومةُ بن عبد الوهاب هنا بعضَ التفسيرات الأخرى التي تحاول أن تجدَّ من مستوى تكفيره لمن يخالفه، لكنّ هذا التحميل ضعيف ومحدود في بعض الجوانب

التأثير النجدي في الوعي السلفي المعاصر

إنّ السؤال عن المؤثِّر السلفي في الحركات الإسلامية المعاصرة يعني أساسًا كيفية تمكُّن بنية السلفية الوهابية المغلقة من التأثير في بنية السلفية العامة المرنة؟ وكيف تمكّنتْ من تحويل بعض أبرز ممثلي بنية السلفية المرنة إلى مدافع عن بنية السلفية المغلقة في رؤيتها للآخر، ولاسيّما «الآخر الشيعي» كما حدث مع رشيد رضا، تلميذِ «الأستاذ الإمام» محمد عبده الذي ترتبط به بنيةُ السلفية النهضوية المرنة؟

تشكّل لحظةُ رشيد رضا نقطةَ تحولٍ حاسمةً في هذا التأثير، لعبتْ فيها عواملُ سياسية وثقافية مركبة وكان على رأس هذه العوامل احتدامُ الصراع بين الليبراليين القوميين المصريين من جهة، والإسلاميين من جهة ثانية، في مصر العشرينيات إثر فصل مصطفى كمال بين الخلافة والسلطنة في البداية، ثم فَصْلِه التامّ بين الدين والدولة على الطريقة العلمانية الفرنسية النضالية، وقيامِه بالإجهاز على منصب الخلافة؛ فضلاً عن انحياز رضا ـ في شروط عمله من أجل الاستقلال العربي عن المحتلين الأوروبيين ـ إلى نجد في مواجهة الهاشميين. ولقد دفع ذلك إلى إيقاظ العناصر المتشددة النائمة في سلفية رضا العامة المرنة، رغم أنّ جهاز مفاهيمه يختلف كثيرًا عن بنية السلفية المذهبية الصلبة، علمًا أنّ قاعدة التكفير الوهابية التي تنصّ على تكفير مَنْ آمَنَ بالطاغوت أو اعتَبَرَ بشريعته تنطبق عليه حين كان رئيسًا للمؤتمر السوري في عام ١٩٢٠. إذ أَقَرَّ دستورًا ينطبق عليه في منظور السلفية المذهبية الصلبة مفهومُ الطاغوت!

بكلام آخر، أخذ تأثيرُ بنية السلفية الصلبة يعمل على حساب بنية السلفية المرنة التي صَدَّعتْها تحولاتُ العشرينيات الآنفة الذكر. ولم يتم هنا استنساخُ النموذج الوهّابي لبنية السلفية الصلبة، بقدْرِ ما طرأ ضِيقٌ على بنية السلفية المرنةَ نفسها بحكم استنفار تلك التحولات لآلياتها الدفاعية. وفي ظل هذا الضيق تكوّنتْ «جماعةُ الإخوان المسلمين» وشَكّلتْ أولَ محاولة لبناءِ أممية إسلامية بديلة عن إلغاء الخلافة. وكان حسن البنّا، مؤسِّسُ «الجماعة،» معنيًا بالدفاع عن مفهوم «الإسلام الجامع.» من هنا اعتُبرتْ حركتُه في بعض اللحظات امتدادًا للسلفية النهضوية الإصلاحية المرنة، لكنْ عبر توسُّط رشيد رضا واستنفارِ الآليات الدفاعية التي تميِّز كلَّ إيديولوجيا صلبةٍ تواجه امتحانًا مصيريًا. وفي المجال الاعتقادي عاد البنّا بجماعته إلى بنية السلفية التاريخية، واعتمد بشكلٍ أساسي شرحَ «العقيدة الطحاوية» الذي أصبح ركنًا مرجعيًا في الترسيمة السلفية المعاصرة من ناحية دقة تبويبها ووضوحها في مختصر، مع أنها تتميز بالكثير من التشدد الاعتقادي.

والحقّ أنّ المفهوم الجامع كان يَحْتمل الجمعَ ما بين المرن والمتصلّب في السلفية، لكنّ هذا الجمع لم يصل قطّ إلى مستوى بنية السلفية الصلبة. فخلافًا لهذه الأخيرة، يَجْمع البنّا في «جماعته» بين الطريقة السلفية والطريقة الصوفية، ويجمع ما بين متناقضيْن في المنظور السلفي الوهابي وإذا كان ذلك المنظور يُكفِّر الاستشفاع بالأولياء وما هو مِنْ قبيلهم، فإنّ البنّا لم يرها مسألة اعتقادية بل مسألة فرعية. ولقد كمنتْ هنا جذورُ الوسطية الإخوانية، التي لن تعيد بناءَ هويتها الوسطية إلا بدءًا من أواخر الستينيات مع **دعاة لا قضاة**

. محمد جمال باروت .

تكوّنت جماعة الإخوان المسلمين في ظلّ الضيق الذي طرأ على بنية السلفية المرنة بحُكم استنفارها للآليات الدفاعية

(١٩٦٩) للمرشد الثاني لجماعة الإخوان المسلمين حسن الهضيبي، ثم لاحقًا في ميدان الاستقطاب بينها وبين السلفية الجهادية التي ترتبط في المجال الإخواني بـ «مرحلة سيد قطب الثاني» أيْ مرحلة **معالم في الطريق** الذي يُعتبر مانيفستو الحركات الراديكالية التي تتميز بأنّ أرومتها الاعتقادية واحدة، وهي أرومة ابن تيمية ـ ابن عبد الوهاب ـ المودودي.

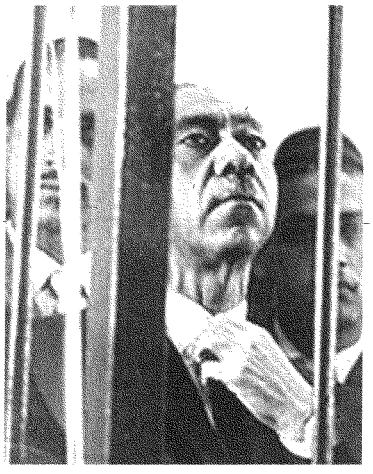
الحاكمية نموذجًا

لن يُمْكننا هنا تتبُّع كلّ المؤثِّرات السلفية الصلبة في سلفية جماعة الإخوان، لكنّنا سنتتبّع المؤثِّر المركزي الذي يتمثَّل من ناحية صلابته الاعتقادية واستشراء تأثيره بمفهوم «الحاكمية » ويغدو السؤال المركزي هنا عن العلاقة بين هذا المفهوم وبنيةِ السلفية الوهابية من الناحية الاعتقادية، التي تتصل بها مسألةُ التكفير والإخراج من الملة. ويميل الفكر الإسلامي المعادي لتكفيرية الجماعات السلفية الجديدة إلى السكوت عن هذه العلاقة (وهو ما يبرز في كتاب سالم علي البهنساوي **الحُكْم وقضية تكفير المسلم** وفي رسالة يوسف القرضاوي **ظاهرة الغلوّ في التكفير**)، مع أنّ دارسي محمد بن عبد الوهاب «الوهّابيين» لا يجدون مفرًا من التطرق إليها

في نظرية الحاكمية كما بلورها مؤسِّسُ «الجماعة الإسلامية» في باكستان أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩) في شروط الانسلاخ بين المسلمين والهندوس في شبه القارة الهندية، يُمْكننا تمييزُ مستويَيْن مترابطيْن في ما يتعلق بنظرية الدولة ولا يدع المودودي هنا مجالاً للشك في أنَّه يقصد بمفهوم الحاكمية ما يعادل نظريةَ السيادة Souveraineté في الفقه القانوني الدستوري الغربي. ولما كانت دولة باكستان مؤسسةً على فكر الإسلام، فإنَّه فكّر هنا بنمط الدولة العقائدية التي وَجَدَ أنّ التنظيم الشيوعي والنازي للدولة يقترب من بنيتها. ووَصَفَ نمطَ الدولة الذي تحيل عليه الحاكميةُ بنمط «الدولة التوتاليتارية،» بينما يتم تأسيس هذا المستوى القانوني الدستوري الذي يجيب عن مسألة «من هو صاحب السيادة؟» على أساس نظرية السلفية المذهبية الصلبة في توحيدية الاعتقاد

نموذج دولة الحاكمية لدى المودودي تاريخي، في حين أنّ أساسه الاعتقادي سلفي صلب. فليست الحاكمية هنا سوى مفهوم مكثف في مصطلح واحد لأقسام التوحيد عند ابن تيمية والّتي استعادها محمد بن عبد الوهاب، وهي توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الصفات والأسماء. صحيح أنّنا لا نجد عند بن عبد الوهاب مصطلح «الحاكمية،» لكنّنا نجد مصطلح «الخالقية»؛ وصحيح أنّنا لا نجد عنده نظرية في الدولة تجيب عن سؤال صاحب السيادة الذي لم يكن قد سمع به أصلاً، بقدْر ما نجد أفكارًا في وحدة السلطة تقوم على طاعة وليّ الأمر في إطار التقسيم الوظيفي ما بين المجال الشرعي والمجال السياسي للسلطة. لكنّ السلفية الصلبة، بما هي سلفية اعتقادية تبني صحة العبادات على صحة العقيدة، تشكّل المصدرَ المرجعي التكويني لمفهوم الحاكمية المودودية. الحاكمية تجهيلية وليست تكفيرية، لكنَّها تفتح بابَ التكفير، وهي في مفهومها عن نفسها سلمية، لكنَّها تفتح بابَ الراديكالية؛ وهي تعتبر نفسَها وسطيةً، لكنَّها تَفتح البابَ للتشدد والتطرف. ويَكْمن ذلك في أساسها المعرفي الذي يقوم على طريقة الصياغة السلفية المذهبية الصلبة لمفهوم التوحيد وأقسامه. وهو ما استعاده سيد قطب الثاني وطَوَّره.

فقد كان سيد قطب في أوائل الخمسينيات قد استخدم مصطلحَ «الحاكمية» بمعنى المساواة التامة للعِباد أمام الله، وكان يومئذ ممثِّلَ «الجماعة» في الجبهة التي تضمّ الإخوانَ والوفديين والشيوعيين ضد عبد الناصر. ولم يكن مفهومُ «التكفير» يعمل في جهاز مفاهيمه، بل تَعْمل على العكس مبرِّراتٌ وتسويغاتٌ للتعاون مع «الكفّار» في المنظور السلفي ـ وهم هنا الشيوعيون. لكنَّه في محنة الاعتقال، ومن جراء انصدامِه بجماهيريةِ من اعتَقَلَ الإسلاميين (أيْ عبد الناصر)،



لم يكن «التكفير» ضمن مفاهيم سيد قطب، لكنّه وضعه في فهمه الجديد لـ «الحاكمية» أثناء محنة الاعتقال

أعاد صياغةَ فهمه للحاكمية، ووَضَعَ في صلبها مفهومَ التجهيل ومفهومَ تكفير الدولة، وفَتَحَ البابَ أمام تكفير الأمة بأسرها، وطَرَحَ إعادةَ أسلمتها بعد الإسلام لكونها باتت تَجْهل عقيدةَ التوحيد بأقسامها الثلاثة في السلفية الصلبة. وهذا شيء لم يكن مطروحًا في السابق على أجندة البنّا: فهذا الأخير كان يرى أنّ جماعته هي جماعةٌ من المسلمين وليست جماعة الـ مسلمين، وقَبِلَ بالعمل في إطار دستور ١٩٢٣ الذي صاغه الليبيراليون العلمانيون المصريون (الأحرار الدستوريون)، وكان فصلُه لجماعة «سيِّدنا محمد» المتشدِّدة فصلاً من الجماعة لا من جماعة المسلمين عامةً، ولم يدر بخلده تكفيرُ الدولة ولا الأمة ـ وإنْ كان يريدهما أكثرَ التزامًا بالإسلام في حدود فهمَه «الجامع» له.

إنّ الخطاب السلفي الراديكالي، الذي غذّاه «مانيفستو» قطب، يقوم هنا على القطيعة عن الخطاب الإخواني التقليدي كما بلوره آباءُ «الجماعة» في إطار الفضاء الإسلامي السلفي العام. لكنّ هذه القطيعة كما ذكرنا لن تتبلور إلاّ مع **دُعاة لا قضاة** للهضيبي، وفي سياق محاولة ردّ التأثير المودودي ـ القطبي الذي يعود إلى اعتقادية السلفية الصلبة في خطها المتشدِّد من ابن تيمية إلى ابن عبد الوهاب. ولقد ذَكَرَ الهضيبي اسمَ المودودي بالاسم، وتعمَّد عدمَ ذكر اسم سيد قطب، لكنّ الكل كانوا يعرفون أنّه المقصود. يفنِّد الهضيبي نظرية الحاكمية، ويجرِّدها من أساسها السلفي الصلب الذي تستند إليه، ويبدي قلقه من أن تتحول لفظةُ الحاكمية ـ «التي لم تَرِدْ لا في آية ولا حديث» ـ إلى مصطلح يُظَنُّ «أنّه الأصلُ الذي يُرجع إليه، وأنّه الحكْمُ الكلي الجامع الذي تتفرَّع عنه مختلفُ الأحكام التفصيلية.» ويكْمن وزنُ رد الهضيبي في أنّه يردّ على الأساس الاعتقادي لنظرية الحاكمية في إطار بحثٍ في العقيدة الإسلامية ومنهج عمل الدعوة إلى الله، في حين وضعها سيد قطب قسمًا رابعًا تقريبًا في أقسام عقيدة التوحيد لابن تيمية ـ بن عبد الوهاب ـ المودودي

كان من نتائج الاستقطاب المذكور استكمالُ الخطاب الإخواني لبناء مفهومه الوسطي الاعتدالي السلفي، بقدْر ما ذهب الخطابُ السلفي الصلب بعيدًا في استخدام الاعتقادية التوحيدية كما صاغ أقسامَها الثلاثيُّ أعلاه في تكفير الآخر إسلاميًا كان أو غيَر إسلامي لقد باتت العلاقة الاستقطابية بين الإخوان والسلفيين الجهاديين قائمةً هنا على ما يسمى إسلاميًا بـ «المفاصلة،» من دون أن يعني ذلك أنّ الحركات التي تَنْتمي إلى فضاء السلفية الصلبة ذاتُ منهج واحد في العمل. فهناك من هو برلماني فيها كما في الكويت والبحرين مثلاً، بينما هناك من هو جهادي راديكالي مثل التنظيمات السلفية الجهادية التي أطّرها تنظيمُ «القاعدة.»

آفاق السلفية

فَتحتْ أزماتُ الوهابية في المملكة العربية السعودية مساربَ جديدةً ونوعيةً للتأثير السلفي في ما يُمْكن تسميتُه بالسلفية الجهادية الجديدة، التي اتّسعت جغرافيتُها العالمية ولقد حدثت الأزمةُ الأولى بين الملك عبد العزيز بن سعود وجيش «الإخوان» في عام ١٩٢٧. وحدثت الأزمةُ الثانية في عصيان الإخوان الجدد بقيادة جهيمان العتيبي في عام ١٩٨٠، وكان لها أكثرُ من خيط رمزي وقَبَلي ومعتقدي يَرْبطها بحركة إخوان العشرينيات وأما الأزمة البنيوية الكبرى فقد حدثتْ بعد عام ١٩٩١، وما تزال مستفحلةً إلى الآن بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر (أيلول)، حين دخلت السلفيةُ الجهاديةُ الصلبةُ فاعلاً في تحوُّلات النظام الدولي الراهن إلى نظام إمبراطوري معولم تقوده الولاياتُ المتحدة الأميركية.

إنّ البيئة الاعتقادية للسلفية تتكون دومًا في مرحلة الأزمات أو المنعطفات الكبرى التي تترك آثارًا بنيويةً على مصير الأمة برمتها هكذا كان الأمر في لحظة ابن تيمية، وفي لحظة رشيد رضا، وفي لحظة حرب الخليج الثانية ثم الثالثة فمن دون سياق أزمة بنيوية لا تنتعش

. محمد جمال باروت .

بعد ١١ أيلول دخلت السلفية الجهادية الصلبة فاعلاً في تحولات النظام الدولي إلى نظام امبراطوري معولم

السلفيةُ الصلبة ولا تزدهر، سواء أكانت مقاومتها ممانعةً سلبيةً كما تفعل الأخويات المنعزلة، أم كانت جهاديةً اعتراضيةً مسلحة.

إنّ الفرق بين التنظيمات السلفية، جهادية أو برلمانية، هو فرق في الدرجة لا في النوع. وأما الفرق بين السلفية الجهادية المذهبية المتأسسة على فهمٍ مغلق لعقيدة التوحيد، وبين الإخوانية، فهو فرق في النوع لكنّ هذا الفرق لن يأخذ مداه إلا في مدى تعزيز الإخوان المسلمين لفقه المراجعات لديهم، وتخلّيهم كليًا عن تدريس شرح «العقيدة الطحاوية» و«العقيدة الواسطية» لابن تيمية تدريسًا تكوينيًا عقائديًا. فهاتان العقيدتان ليستا من باب الإجماع، ولا مما أقرّته المذاهبُ، بل هما من باب تاريخ الفكر الإسلامي؛ وتدريسُهما عقائديًا يُنتج عقليةً متطرفةً وراديكاليةً تكفيريةً في وعي الشباب الإسلامي. وبناءً عليه، فإنّ على الجماعة، إذا كانت جادةً في تعزيز أفق تطورها إلى احتمال حزب ديموقراطي إسلامي على غرار الأحزاب الديموقراطية المسيحية في الغرب، أن تواصل البحوثَ التي بدأها مرشدُها الثاني حسن الهضيبي في العقيدة ومنهج عمل الدعاة. كما يُمْكن الجماعات السلفيةَ أن تعمل كأخويات سلمية مذهبية على غرار بعض الجماعات الأصولية المسيحية في الولايات المتحدة، وأن يُعترف بها كجماعةِ ضغطٍ في إطار نظام دستوري عصري وعقلاني ديموقراطي مؤسّسي للدولة ذلك أنّ عقيدة التوحيد السلفية الصلبة ليست سوى حيز من حيزات الاتجاه السلفي، وهذا بدوره حيز من حيزات التيارات الإسلامية التي ليس مقدّرًا للمسلم فيها أن يكون في شجارٍ مع العالم.

حلب

يواجه العراقيّ متاهته، ويضيع فيها، خلفه بلاده تشتعل وأمامه المجهول.

في لغة جميلة نقرأ حكاية تجواله بين المدن، فنكتشف عالمًا خفيًا ونائيًا: عالم المهاجرين والمنفيين.

دروب المدن وغبار أزمان، يرحل عبرها يوسف، بطل هذه الرواية، من مكان إلى آخر بحثًا عن حريّته، عن معنى للحياة، مغاير وجديد. رحيل إثر آخر، من العراق إلى سوريا ولبنان وأوروبا: تغريبة يعيشها يوسف الشاعر، العاشق والغريب.

«دروب وغبار» ليست روايته وحده، بل حكاية التيه العراقيّ في عصر مضطرب وعصيب، عصرنا.