



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة 1



نيابة العمادة لما بعد التدرج
والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

كلية العلوم الإسلامية
قسم أصول الدين

التكوين العقدي وأثره في الحد من الغلو والتطرف

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في العلوم الإسلامية
تخصص: العقيدة الإسلامية

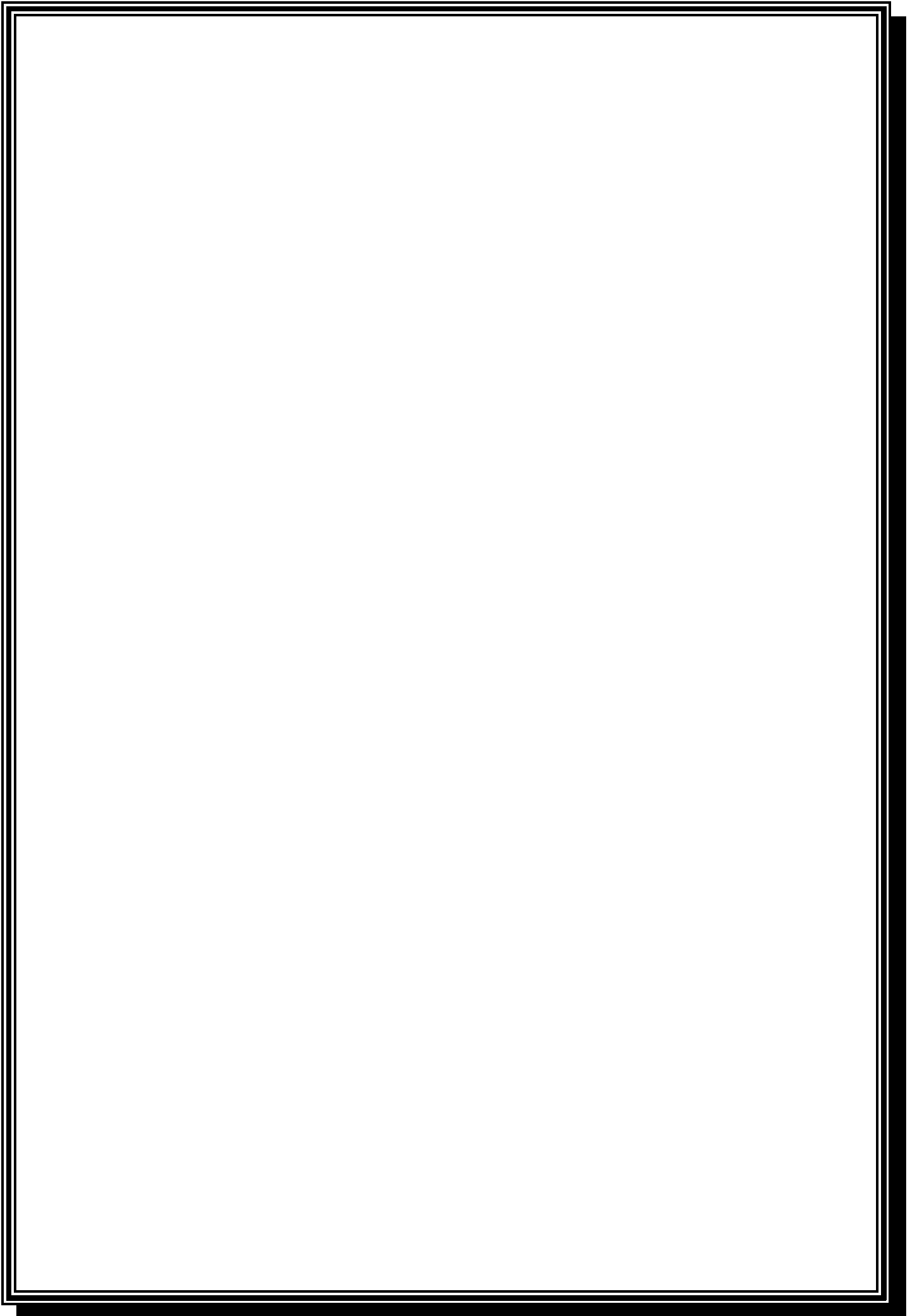
إشراف الأستاذ الدكتور
عبد الكريم رقيق

إعداد الباحث
عمر مسعودي

لجنة المناقشة

| الاسم واللقب | الدرجة العلمية | الجامعة الأصلية | الصفة |
|------------------|-----------------|-----------------|----------------|
| العمرى مرزوق | أستاذ | جامعة باتنة -1- | رئيساً |
| عبد الكريم رقيق | أستاذ | جامعة باتنة -1- | مشرفاً ومقرراً |
| عبد الحكيم فرحات | أستاذ | جامعة باتنة -1- | عضواً |
| زهير بن كتفي | أستاذ محاضر -أ- | جامعة الوادي | عضواً |
| حجبية شيدخ | أستاذ | جامعة باتنة -1- | عضواً |
| جمال الأشرف | أستاذ محاضر -أ- | جامعة الوادي | عضواً |

السنة الجامعية: 1442هـ-1443هـ / 2021م - 2022م



الإهداء

إلى ...

الغالية على قلبي: أمي.

إلى ...

من عنده دعوة الخير: أبي.

إلى

جميع مشايخي وأساتذتي الكرام

إلى ...

سندي في هذه الحياة: إخوتي الأعزاء

إلى ...

أسرتنا الجامعة أعمامي وأخوالي وأبنائهم

إلى ...

كل الأصدقاء والزلاء بالمسار العلمي والحياتي معا.

إلى ...

من أجزتهم الأقدار كنوز الآمال والأهداف.

إلى ...

كل من تفارقه عيني ولا يفارقه قلبي.

أهدي هذا العمل

مدبكم عمر

شكر وتقدير

الحمد والشكر لله أولاً ... وبعد

وبكل عبارات الوفاء والصدق والعرفان ومعظيم الامتنان، أتقدم بالشكر والتقدير إلى أستاذي المشرف عبد الكريم رقيق، الذي تَشَرَّفْتُ بإشرافه عليّ والعمل معه لإتمام هذه الأطروحة، فالله أسأل أن يجازيه عني كل خير، كما أقدم الشكر الخالص إلى لجنة المناقشة التي أثرت البحث قراءة ونقداً وتمحيصاً، ولم تدخر جهداً في توجيه الباحث واستدراك ما انحفل من نقائص وأخطاء.

كما أُنزِي أقدم شكري وامتناني لكل من درسنا أو رافقنا خلال هذه الفترة في جامعة باتنة-1- كلية العلوم الإسلامية، أساتذة وإداريين فلهم مني كل التقدير والوفاء.

كما أتقدم بالشكر لكل من ساعدني في إتمام هذا العمل وإخراجه من العدم إلى الوجود من أساتذتي وزملائي الباحثين.

والله ولي التوفيق

عمر مسعودي

مقدمة

الحمد لله حمد الباحثين عن رضاه في كل وقت وحين، وأصلي وأسلم على سيدنا محمد المبعوث
رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

ظلت العلاقة بين بني البشر جدلية ولا تزال، تتحكم فيها جملة من السنن الكونية المتعلقة
أساساً بطبيعة الأعمار الكوني، وما توالى الرسائل السماوية إلا لضبط حدود تلك العلاقات الإنسانية،
التي تبرز إما في شكل عدائي أو في شكل تعاوني، وقد وجدت أول علاقة عدائية مع ابني آدم قابيل
وهاييل، والمتعلقة بقتل قابيل أخاه هاييل، مما دل على كون هذا العالم يسود فيه خيار سلوك السلم
أو العنف الذي يفضي إلى الخروج عن سياق القيم الأخلاقية التي تحملها الفطرة الإنسانية، أما الشكل
التعاوني فيبرز في الحالات الإيمانية التي غالباً ما يتحقق فيها استيفاء معاني الطاعة والخوف من الله
تعالى.

وانطلاقاً من ذلك فإن الغلو والتطرف ظاهرة إنسانية لا تقتصر على أمة دون غيرها، لأنها
عبارة عن انفعالات تنعكس عن مستوى القرب والبعد من القيم الإيمانية والأخلاقية، وقد فرضت
طبيعة هذه الظاهرة تعدد الاتجاهات والرؤى والنظريات حولها، بأبعاد دينية وسياسية واجتماعية
واقتصادية مختلفة، وعلى قدر هذه التغيرات تفرعت الدراسات.

فحينما نتحدث عن الأمة الإسلامية ودور التكوين العقدي في مسار اعتدالها أو تطرفها،
فالوضع يتفاوت، ففي البداية عندما كان الدرس العقدي يهتم بالتطبيق والفاعلية بدل التنظير، اقترب
المسلمون من بناء وحدة إنسانية، بمقتضى التعايش والتعاون بين مختلف أطياف وأعراق الأمة الإسلامية،
إلا أن هذا لم يدم طويلاً إذ تحول البناء العقدي عن دوره الجامع للمسلمين والعاصم لهم من النزاعات
والشقاقات؛ فتفرقت الأمة إلى جملة من الطوائف العقدية والتيارات الفكرية اللامتناهية، سواء على
المستوى الفكري أو على المستوى التطبيقي.

أمّا على المستوى الفكري فقد شهد تراشق أحكام التّبديع والتّفسيق، بل وحتى التّكفير بين تلكم الفرق؛ وأمّا على المستوى العمليّ والميدانيّ فقد بلغ الصّراع ذروته حين تطوّر الاختلاف الفكريّ إلى نزاعات مسلّحة وحروب.

غير أنه يجدر بنا الإشارة إلى أن مشكلة الغلو والتطرف مشكلة مركبة، فهي غير مقتصرة على الغلو في الدين، بل اكتنفتها عوامل أخرى، والحقيقة أن التطرف الفكري أو العقدي غالباً ما يظل على ما هو عليه، من حيث إنه لا يمكنه التحول إلى تطرف تخريبي تدميري، إلا إذا تدخلت الظروف والعوامل الأخرى والتي يمكن إجمالها في عاملين هما: العامل السياسي والاقتصادي.

ومن ثمّ فإنّ موضوع الغلو والتطرف ذو إلحاح كبير في البحث والدّراسة؛ لما يرتبط به من قضايا محورية جدية بالحلّ وإزالة الغموض الذي يكتنفها، كونها تتعلّق بالأمن الإنسانيّ والاستقرار العالميّ، ومن هذا المنطلق كان اختيارنا للموضوع على أن يبحث تحت عنوان: "التّكوين العقديّ وأثره في الحدّ من الغلو والتّطرف"، ويبرز الإشكال الرّئيس الذي عليه مدار البحث في السّؤال الآتي: ما هي حقيقة التّكوين العقديّ؟ وما هي أهم سماته الأصيلّة المعاصرة التي تبعث الفاعلية في الحدّ من الغلو والتّطرف؟

ويتفرع عن هذا التساؤل الرّئيسي عدة تساؤلات فرعية هي:

- 1- ما حقيقة الغلو والتطرف؟ وما حقيقة العوامل المتداخلة المسؤولة عن ظهورهما؟
- 2- ما آثار العوائق العقدية على الدرس العقدي التقليدي منهجاً ومضموناً؟
- 3- ما العوائق المنهجية والمعرفية التي انعكست على نظر بعض الفرق لداثها أو إلى الآخر؟
- 4- ما الأسس والمنطلقات العقدية التي يبنى عليها الأمن الفكري الذي يحد من الغلو والتطرف؟
- 5- كيف تعامل الدرس العقدي المعاصر مع المفاهيم الملتبسة الفهم في الدرس العقدي الفقهي التقليدي؟

أهمية الموضوع:

يعتبر الموضوع ذا أهمية بالغة لأسباب؛ هي:

- 1- البحث يمثل مرحلة جديدة من مراحل الفكر الإسلامي المعاصر، والتي هي مرحلة نقد الذات خاصة لما يتعلق الأمر باستدراك أخطاء الدرس العقدي التقليدي.
- 2- إسهامه في تقويم التكوين العقدي، وصناعة تفكير عقدي جديد بعيداً عن الغلو والتطرف قريباً من التعايش والانفتاح.
- 3- يعتبر موضوع الغلو والتطرف من أهم المسائل المطروحة للتساؤل والنقاش في زمننا الراهن، وقد بُحث من جوانب ومستويات عدة، وهو ما يجعل الموضوع أحق بالدراسة من الجانب العقدي من باب أولى.

أهداف البحث:

اسعى من خلال دراسة هذا الموضوع تحقيق جملة من الأهداف منها:

- 1- ضبط ماهية الغلو والتطرف والإرهاب، ومعرفة الأسباب المؤدية إليهم.
- 2- الوقوف على انعكاسات العوائق العقدية على الدرس العقدي التقليدي، وعلى الواقع الإسلامي.
- 3- بيان كيفية التعامل مع المفاهيم الملتبسة في الدرس العقدي الفقهي للحد من الغلو والتطرف.
- 4- توضيح المنهجية التي يجب تأسيس التكوين العقدي وفقها لكي يكون الفرد المسلم بعيداً عن الغلو والتطرف.
- 5- بيان شمولية القيم الأخلاقية الإسلامية، التي تعكس عدالة ووسطية الإسلام.

أسباب اختيار الموضوع:

لا يمكن رصد الأسباب الذاتية للموضوع نظراً لكونه من ضمن المواضيع المقترحة من طرف اللجنة العلمية المشرفة على مشاريع الدكتوراه، لكنّ البحث لا يخلو من أسباب أخرى موضوعية والمتمثلة فيما يلي:

- 1- إن الذي ينظر إلى حال الأمة الإسلامية اليوم يدرك أنها حينما افتقد أفرادها التكوين العقدي السليم، وقعوا فرائس التعصب للأفكار والممارسات، الأمر الذي جعل قضية التصدي لظاهرة الغلو والتطرف، همّ الكثير من الباحثين على اختلاف مجالات تخصصهم، لكن يبقى الدور الفارق متوقف على علماء الفكر العقدي لخطر المباحث التي يدرسونها وعلاقتها بالغلو والتطرف سلباً أو إيجاباً.
- 2- دراسة الموضوع من جانبه الديني وبالأخص العقدي، دراسة مهمة لأنه قد لا تتم معالجة ظاهرة الغلو والتطرف، إلا بإعادة النظر في منظومات التكوين العقدي التي ساهمت في إفراز تلك الظواهر.
- 3- من الأسباب الباعثة على بحث الموضوع كذلك كون التكوين العقدي من أهم مصادر القوة للأمة الإسلامية، بسبب موقعه الخاص بين علوم الشريعة، ومباحثه تشكل الأصول التي تتأسس عليها قضايا الدين والتعبّد، بل يمكننا القول إن التكوين العقدي وما يرتبط به كان ولا يزال الفيصل الحقيقي بين التوسط والتطرف وبين الرشاد والتهيه.

منهج البحث:

لعل من أنسب المناهج العلمية المناسبة في هذا الموضوع: المنهج الوصفي التحليلي، فاعتمد المنهج الوصفي للوصف المستمر لظاهرة الغلو والتطرف، وإعطاء صورة كاملة عن واقع العوائق العقدية وآثارها؛ وذلك من خلال تتبع مختلف مراحل تطور الدرس العقدي والكلامي، وبيان أثر ذلك على تنامي ظاهرتي الغلو والتطرف، وأما المنهج التحليلي فمن خلاله نقوم بتحليل أسباب وبواعث الغلو والتطرف، للوصول إلى نتائج كلية تبين لنا منشأ كل سبب وباعث وأصله، والحلول الناجعة لدرأ كل

ذلك، وبالاعتماد على هذا المنهج استطاع الباحث مناقشة القواعد والأدلة التي اعتمدها الجماعات المتطرفة وتوضيح وجه الصواب أو الخطأ فيها، واقتراح البديل عنها.

الدراسات السابقة:

لم يقف الباحث على دراسات سابقة تحمل عنوان: "التكوين العقدي وأثره في الحد من الغلو والتطرف"، علماً أنه يوجد بعض الدراسات السابقة التي تناولت موضوع البحث بأساليب مختلفة، ومن تلك الدراسات:

1- ظاهرة التطرف الديني الواقع والتطبيق: دراسة علمية حول ظاهرة التطرف الديني والتكفير ومفاهيم الغلو بشكل عام، للدكتور سفير أحمد الجراد، رسالة ماجستير، جامعة بيروت الإسلامية كلية الشريعة، 2014، تتناول الدراسة ماهية التطرف والإرهاب، ودور الأخذ بمبدأ حرية الاعتقاد في علاجهما، وكما تبحث في الجذور التاريخية للتطرف وأسبابها، وكذا البحث في العوامل المساعدة في صناعة الإرهاب في زمننا المعاصر، وتقديم مقترحات الخطاب الديني المعاصر القادر على علاج ظاهرة الغلو والتطرف، إلا أن الدراسة تطرقت للحديث عن عوامل تفاقم الظاهرة عموماً وسبل علاجها، ولم تدخل في تفاصيل الحديث عن العامل الديني العقدي على وجه الخصوص - كما في دراستنا للموضوع - وذكر الحلول الذي يتميز بها الخطاب العقدي المعاصر لمعالجة ظاهرة الغلو والتطرف.

2- صناعة التفكير العقدي: كتاب علمي أكاديمي لمجموعة من الدكاترة الباحثين بإشراف الدكتور سلطان العميري، يقدمون مجموعة من الأبحاث العلمية تحت عنوان: "صناعة التفكير العقدي" كدراسة موضوعية تستدرك على المنهج العقدي القديم بعض النقائص، ويبحثون في طريقة صناعة التفكير العقدي السليم، عن طريق صناعة الاستدلال المنضبط وتقويمه، ووضع أسس الحوار العقدي البناء، مع تجديد المنهجية الاستدلالية وتطوير مسالك النظر والجدل مع المخالفين وطرائق تعليمها وتدريسها، إلا أن الدراسة قد تركزت حول تجديد الدرس العقدي من جانبه المنهجي والاستدلالي، ولم تتطرق له من ناحية التجديد في المضامين، وهو ما ركزنا علينا في دراستنا هذه بصفة خاصة.

3-سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية: كتاب فكري فلسفي للمفكر طه عبد الرحمن قدم فيه مجموعة من القضايا الفلسفية المتعلقة بسؤال العنف؟ وواقعه؟ وكيف نرفعه؟، فتحدث فيه عن العنف والأسباب المؤدية له والفرق بينه وبين الجهاد، وأقترح حلولاً لتجاوز ذلك والتي ترجع بالأساس إلى الممارسة الحوارية بين المسؤولية والأمانة بحكم جمعها بين روح التدين وروح التعقل، والكتاب يحمل رؤية مستشرفة لواقع الغلو والتطرف وسبل علاجه، إلا أنه درس الموضوع دراسة غلب عليها الجانب الفلسفي أكثر منه الجانب العقدي.

4-الخطاب العقدي للكينونة الإنسانية في القرآن الكريم: كتاب فكري عقدي للدكتور أحمد كردي تحدث فيه عن مجموعة من الجوانب العقدية للكينونة الإنسان في القرآن الكريم، من أهمها الجانب الفطري الوجداني في الخطاب العقدي، وكذا الجانب الحسي والعقلي، ثم انتقل للحديث عن أنواع الخطاب العقدي للكينونة الإنسانية وأساليبه، فبداية مع الأسلوب الخطابي الفطري انتقالاً إلى الأسلوب الحوارية واختتم بحثه بالكلام عن خصائص الخطاب العقدي للكينونة الإنسانية وغاياته، وهي دراسة جيدة لكن الباحث لم يتحدث فيها عن أزمة الخطاب العقدي التقليدي بل قدم مباشرة الحلول المقترحة للنهوض بالخطاب العقدي المعاصر، ونحن في دراستنا قد حاولنا الجمع بين الأمرين.

5-وحدة الأمة الإسلامية في ظل الخلاف العقدي والسياسي: للدكتور احسن برامة، مقال علمي نشر بمجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، العدد 24، 2010، يهدف البحث إلى دراسة مقومات وأسس وحدة الأمة الإسلامية، انطلاقاً من تحديد مفهوم الوحدة الإسلامية، وذكر الأبعاد المختلفة لوحدة الأمة، مع الحديث عن الأسباب السياسية والعقدية المسؤولة عن تمزق وحدة الأمة الإسلامية، الدراسة نجحت إلى حد ما في الوقوف على أزمة الدرس العقدي التقليدي، لما أحدثته من الخلاف الذي أثر بدوره على وحدة الأمة الإسلامية، غير أن الدراسة ونظراً لكونها مقالاً علمياً مضبوطاً بعدد من الصفحات، فقد تحدثت عن عوامل التقريب بين الفرق ومنطلقات تجاوز الغلو

والتطرف المتسبب في تمزق وحدة المسلمين بشكل مجمل، وعلى ضوء ذلك فقد حاولنا في بحثنا التفصيل والتدقيق في تلك القضايا أكثر، بشكل يتماشى وطبيعة الدراسة.

6- توحيد الأصول العقدية ودوره في تحقيق وحدة الأمة: للدكتور مصطفى وينتن، مقال علمي نشر بمجلة أصول الشريعة للأبحاث التخصصية، المعهد العلمي للتدريب المتقدم والدراسات بماليزيا، العدد 03، 2016، المقال يهدف للتأسيس إلى وحدة الأمة الإسلامية من منطلق توحيد الأصول العقدية، وقد عمل الباحث من أجل تحقيق ذلك على تحديد الأصول العقدية التي تعد الجامع المشترك للمسلمين، مع توضيح الفرق الجوهرية بين تلك الأصول وغيرها من الأصول العقدية المذهبية الخاصة بكل فرقة، وبحث العلاقة بين أصول الدين العامة (القرآن والسنة) والأصول العقدية المذهبية، وقد خلص الباحث إلى أن الفصل بين الأصول العقدية الجامعة وتفسيراتها المذهبية هو السبيل الوحيد لتحقيق وحدة الأمة الإسلامية، غير أن الدراسة هذه تختلف عن دراستنا من ناحية اهتمامها ببحث دور العامل العقدي في وحدة الأمة الإسلامية، في شكل منفصل عن ذكر تأثير العامل العقدي على ظاهرة الغلو والتطرف، أي دون الإشارة إلى أهمية الدرس العقدي في الحد من ظاهرة الغلو والتطرف.

الصعوبات والتحديات:

خلال البحث واجهتنا بعض الصعوبات والعوائق ومن أهم تلك الصعوبات:

- 1- تشعب المصادر والمراجع وتعددتها، بمعنى أنها توجد مصادر ومراجع كثيرة متعلقة بالغلو والتطرف، لكنها لا تنظر للموضوع من جوانبه العقدية، بل من جوانب أخرى قد تكون فقهية وقد تكون اجتماعية أو فلسفية، وهنا جهد الباحث يتفرق بين هاتين المجالات تحول دون بلوغ المراد.
- 2- صعوبة التأصيل العلمي لمعظم مسائل البحث، نظراً لكون المصادر القديمة للموضوع لا تخدم أهداف البحث، ثم إن جل المواقف والآراء التي تخدم مسار البحث موجودة في الدراسات والأبحاث المعاصرة، ذلك أن اللمسة التجديدية التي طالت بعض قضايا البحث أخذت من الدراسات المعاصرة.

3-شمولية وتشعب القضايا والمسائل التي تطرقنا إلى دراستها، بحيث إن المسألة الواحدة منها تتفرع إلى عدة مسائل، مما يحوّلها بأن تكون مشروع بحث لوحدها، ولأجل هذا قد صعب على الباحث الإحاطة بكل جوانب تلك القضايا.

خطة البحث:

وحتى يحقق البحث أهدافه ارتأينا تقسيم خطة البحث إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة على النحو

الآتي:

مقدمة: وقد كانت بمثابة عرض لإشكالية البحث ثم لأهمية الموضوع وأسباب اختياره، وكذا عرض للأهداف المراد تحقيقها من خلال البحث، مع الإشارة إلى المنهج المعتمد في الدراسة، ثم الدراسات السابقة في الموضوع، مروراً على ذكر بعض الصعوبات والعوائق التي واجهتنا، بالإضافة إلى ذكر الخطة المتبعة في البحث.

الفصل الأول: جاء بعنوان " المفاهيم الأساسية والمنحى العام لبواعث التطرف "، كالإطار

النظري للبحث، ويحتوي على ثلاثة مباحث، المبحث الأول تحدثنا فيه عن ماهية العقيدة وكذا ماهية علم الكلام وآفاق تجديده، ثم في المبحث الذي يليه وقفنا على ماهية الغلو والتطرف، وأوجه الاتفاق والاختلاف بينه وبين مصطلح الإرهاب، وبواعث وأسباب كل منهما، أما المبحث الثالث فكان الحديث فيه يدور حول الجذور الفكرية للإرهاب بالأديان المحرفة والفلسفات الغربية، مع إعطاء العديد من النماذج والأمثلة الدالة على مدى التعصب والتطرف الذي وقع اتباع تلك الأديان والمذاهب.

الفصل الثاني: المعنون بـ: " العوائق العقدية وآفة التطرف بين القديم والحديث "، وهو أهم

الفصول كونه يتناول أزمة الدرس العقدي التقليدي وعلاقتها بإشكالية البحث، وعليه فقد كان الحديث فيه عن أهم الفرق العقدية التي وقعت في مصيدة الغلو والتطرف، من خلال عرض القضايا والمناهج التي اعتمدها في ذلك، وقد تم عرض ذلك في ثلاثة مباحث، أولها مبحث العوائق العقدية لدى الخوارج، وثانيها مبحث العوائق العقدية لدى الشيعة، أما المبحث الثالث فقد كان حديثه حول العوائق العقدية لدى السلفية.

الفصل الثالث: وعنوانه: "إعادة ضبط مفاهيم ملتبسة في الدرس الفقهي العقدي"، وفيه أربعة

مباحث: تدرس مواضيع وقضايا خطيرة، تكمن خطورتها في سوء فهم بعض مسائلها وتفريعاتها، فينشأ الفهم المتطرف، ومن ثمة تنشأ الأفعال والممارسات المتطرفة، ولذا جاءت هذه الدراسة من أجل تنفيذ تلك الفهوم المتطرفة، والوقوف على الفهم الوسطي والمعتدل من تلك القضايا، وقد جاءت تفاصيل ذلك في خضم تقديم جملة من المباحث تتناول المفاهيم الآتية: 1) مفهوم الجهاد 2) مفهوم الحاكمية 3) مفهوم الخروج عن الحاكم 4) مفهوم الكفر والردة.

الفصل الرابع والأخير: الذي يدرس مباحثاً متعلقة بـ: "أسس ومنطلقات التكوين العقدي

السليم"، قد جاء فيه أربعة مباحث: المبحث الأول يدرس مبدأ حرية الاعتقاد وفيه بيان لمقتضيات لا إكراه في الدين، ومن ثمة كان المبحث الثاني يدرس الحوار وأبعاد دلالاته، وخصصت منه جزء للحديث عن الحوار بنوعيه، حوار الأنا مع الذات وحوار الأنا مع الآخر، وكذا الحديث عن أسس الحوار ومقوماته، وأما المبحث الثالث فقد كان عبارة عن بحث في الوحدة والتعدد في الفكر العقدي، وقد تناولت فيه ثلاثة عناصر، فجاء العنصر الأول باحثاً في الوحدة العقدية الملية، وأما العنصر الثاني فقد تناولت فيه قضية وحدة وثبات أصول العقدية الإسلامية، وأما العنصر الثالث فقد كان فحواه يتضمن الإجابة على سؤال التنوع والاختلاف في المسائل العقدية الفرعية في ظل وحدة الأصول، وأما المبحث الثالث فإنه يؤسس للتكامل بين الدرس العقدي والتصوف، مشيراً في مطالبه إلى حقيقة الأزمة الروحية التي يعاني منها الفرد المسلم، وعلاقتها ببوادر الغلو والتطرف، وذكر ما يتضمنه التصوف من القيم والأخلاق الإنسانية الكفيلة بتجاوز وعلاج تلك الأزمة، مثل: التسامح والعفو والمحبة.

ثم الخاتمة: وقد جعلت فيها النتائج الكبرى المستخلصة من البحث، وأرفقتها بعضاً من التوصيات،

ثم ذيلتها بمجموعة من الفهارس: فهرس الآيات القرآنية، فهرس الأحاديث، فهرس الأعلام وقد خصصته فقط للأعلام المترجم لهم، ثم فهرس قائمة المصادر والمراجع، مع كتابة فهرس الموضوعات، وختاماً بعرض ملخصات الدراسة.

الفصل الأول: المفاهيم الأساسية والمنحى العام لبواعث التطرف

أولاً: ماهية العقيدة

ثانياً: ماهية الغلو والتطرف.

ثالثاً: شرعنة الإرهاب بين الأديان المحرفة والفلسفة الغربية.

تمهيد:

تعد ظاهرة الغلو والتطرف ظاهرةً متداخلة ساهمت فيها مجموعةً من العوامل والأسباب، وفي ظل اجتياحها للعالم الإسلامي، كان لزاماً على الباحث أن يقف ملياً لدراسة هذه الظاهرة من خلال التدقيق في ماهيتها، وماهية القضايا المتداخلة معها، والبحث في جذورها العقيدية والفكرية والسياسية والاقتصادية، وهو ما ساقف عليه في هذا الفصل البحثي عندما أتطرق لتبيين معنى الغلو والتطرف وعلاقته بالإرهاب، والحديث عن ماهية العقيدة وعلم الكلام، والتعريض على بعض الدوائر الدينية والسياسية بمناطق مختلفة من العالم، المتسببة في ظهور ظاهرة الغلو والتطرف في مختلف المجتمعات الإنسانية وبالأخص الإسلامية منها.

أولاً: ماهية العقيدة.

جاء البحث حاملاً لعنوان: "التكوين العقدي وأثره في الحد من الغلو والتطرف"، الأمر الذي أوجب علينا تحديد معنى العقيدة ومعنى الكلمات التي في غالب الأحيان تتصدر أبواب دراسة علم العقيدة أو المندرجة ضمنه مثل الإيمان وعلم الكلام، مع التطرق إلى ذكر أوجه الاتفاق والاختلاف بينهم، وبعد ذلك كله سنشير إلى أهمية العقيدة الإسلامية وأثرها في تكوين الإنسان تكويناً سليماً يعده عن مطبات ومتاهات الغلو والتطرف.

1- العقيدة:

أ) العقيدة في اللغة:

من أصل (ع ق د): عَقَدْتُ الحبل عقداً من باب ضرب فَأَنْعَقَدَ وَالْعُقْدَةُ ما يمسكه ويوثقه؛ وَاعْتَقَدْتُ كَذَا عَقْدْتُ عَلَيْهِ القلب والضمير حتى قيل العقيدة ما يدين الإنسان به، وله عقيدة حسنة سالمة من الشك واعتقدت ما لا جمعته¹، ومن ذلك عَقَدَ البِنَاءَ، والجمع أعقاد وعُقود، وعاقدته مثل عاهدته، وهو العَقْدُ والجمع عُقود، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ۗ﴾ [سورة المائدة:1]، والعَقْدُ: عَقْدُ اليمين، ومنه قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ ۗ﴾ [سورة المائدة:89]، وعُقْدَةُ النكاح وكلُّ شيء: وُجُوبُهُ وَإِبْرَامُهُ، والعُقْدَةُ فِي البيع: إيجابه، والعُقْدَةُ: الضَّيْعَةُ، والجمع عُقْدُ، يقال اعتقد فلانٌ عُقْدَةً، أي أَخَذَهَا، وَعَقَدَ قلبه على كذا فلا يَنْزِعُ عنه²، وبمقتضى هاته المعاني يمكن أن ينظر إلى العقيدة على أنها الحكم الذي لا يقبل الشك لدى معتقده، والعقيدة في الدين يقصد بها الاعتقاد دون العمل كعقيدة

1 - أحمد بن محمد بن علي الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الحديث، القاهرة، دط، 2003، ص250.

2 - أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، دط، 1399هـ - 1979، ج04، ص87.

وجود الله وبعثه الرسل... الخ¹.

إذن العقيدة في المنظور اللغوي تأتي بمعنى التمسك والميثاق والعهد الذي لا ينقض ولا يجل، ولأجل ذلك كانت العقيدة أمراً قلبياً لا يمازجه شك ولا يخالطه ريب، ومن هذا القبيل وجب على الإنسان أن يقيم اعتقاداته على مبادئ وقواعد سليمة، لكي تترجم وتنتج عنها أفعال وسلوكيات سليمة.

(ب) العقيدة في الاصطلاح الشرعي:

إننا أثناء بحثنا في الدلالة الاصطلاحية للعقيدة، وجدنا أن لفظ العقيدة لم يكن متداولاً في زمن النبوة على ألسن الصحابة، وإنما اللفظ الذي كان مستخدماً ومتعارفاً عليه لديهم، لفظ الإيمان، وبعده قريب بعد زمن النبوة بدأت تظهر بعض الاستعمالات لمصطلح العقيدة من قبل بعض العلماء، لكن استخدامهم لها جاء على سبيل الترادف لمعنى الإيمان، واستمر الأمر على ذلك الحال إلى أن أصبح علم العقيدة علماً مستقلاً عن بقية العلوم الشرعية الأخرى، واتصف بخاصية إثبات العقائد والدفاع عنها، فأصبح مصطلح العقيدة يستعمل استعمالاً عاماً واستعمالاً خاصاً، فعند استخدام المفهوم العام نجده مرادفاً لمصطلح الإيمان، وعند ورود المفهوم الخاص نجده منفكاً عنه.

ثم إننا نجد العلماء في تعريفاتهم لمصطلح العقيدة يفضلون استعمال المفهوم المرادف لمصطلح الإيمان، كدعوة منهم إلى العودة بالعقيدة إلى منبعها الأول (الوحي)، وذلك يعود لسبب أنه قد ورد في الوحي لفظ "آمن" ولم يرد فيه لفظ "اعتقد"²، وهو ما ذهب إليه حسن البنا في تعريفه للعقائد بأنها: «الأمور التي يجب أن يصدق بها قلبك وتطمئن إليها نفسك وتكون يقيناً عندك، لا يمازجه ريب ولا

¹ - إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، تح: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، دط، ج02، ص612.

² - لؤي الصافي: العقيدة والسياسة، دار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1992، ص52.

يخالطه شك»¹، والمفهوم نفسه نجده في مقدمة إحدى كتب الشيخ محمد الغزالي "عقيدة المسلم" فعرف العقيدة على أنها: «رباط معنوي يربط المسلم بربه، رباط معقود لا تحله أزمة مادية ولا اضطهاد بشري، لأنها عقدة الروح بالحقيقة العليا وعقد مكتوب بدم القلب وأشعة الفكر بين المسلم ودعوته، فهي تنبع من الروح وتشع من القلب وتتصل بأسباب السماء ولذلك يكتب لها الخلود ... ولم يكتب الخلود للنظريات والآراء الاجتماعية التي جاء بها الفلاسفة والعلماء»²، ويعرفها لؤي الصافي³ على أنها: «منظومة من التصورات الهادفة إلى التأثير في الفعل الإنساني؛ من خلال مجموعة من القيم والمبادئ والأحكام التي تنبثق عن هذه التصورات وترتكز عليها، فالإيمان باليوم الآخر ليس معرفة نظرية مجردة... بل هي معرفة تتعلق مباشرة بمسؤولية الإنسان عن أفعاله المكتسبة في زمن وجوده الدنيوي، وتحمله لتبعاتها يوم معاده»⁴.

رأينا فيما مر علينا في مفهوم العقيدة أنها تركز على أمرين مهمين هما:

أولاً: العقيدة عبارة عن جملة من الحقائق (الدنيوية والأخروية) اليقينية التي لا يدخلها الشك ولا يطرأ عليها التغيير.

1 - حسن البنا: العقائد، دار الكتاب العربي، مصر-القاهرة، د.ط، 1951، ص07.

2 - محمد الغزالي: عقيدة المسلم، دار الدعوة، الإسكندرية، ط03، 1990، ص05.

3 - ولد في مدينة دمشق وتلقى علومه الثانوية والجامعية فيها، ثم حصل على البكالوريوس في الهندسة المدنية وأتبعها بالماجستير ثم الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وين في ولاية ميشغن الأمريكية، ساهم لؤي صافي في تأسيس المجلس السوري الأمريكي وتولى رئاسته منذ تأسيسه عام 2005 والمجلس عبارة عن منظمة أهلية ناشطة في الولايات المتحدة الأمريكية وتمثل أكبر تجمع سوري في المهجر، ساهم في كثير من الندوات والمؤتمرات العلمية الدولية ونشر له العديد من البحوث والدراسات. لؤي الصافي: العقيدة والسياسة، ص04.

4 - لؤي الصافي: العقيدة والسياسة، ص53.

ثانياً: إن العقيدة تعد من الأمور القلبية والروحية، التي لا يستقيم حال القلب والروح إلا بها، ومن ثمة ينعكس ذلك على سلوك وأفعال الإنسان، وهو بالذات الأمر المبتغى من وراء ترسيم تلك العقائد على بني الإنسان.

ج) الإيمان في الاصطلاح الشرعي:

إننا عند النظر في تعريفات الإيمان، سواء عند العلماء المتقدمين أو المتأخرين منهم، سنجدهم لا يخرجون في تعريفهم للإيمان عن حدود المعنى السابق للعقيدة، ومن تلك التعريفات تعريف فخر الدين الرازي الذي قال عن الإيمان بأنه: «عبارة عن تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم، بكل ما علم بالضرورة مجيئه به»¹، أي الاعتراف الإرادي بكل ذلك²، ويعرفه عبد الحميد بن باديس على أنه يراد به: «الأعمال الظاهرة من الأقوال والأفعال المبنية على التصديق واليقين»³.

ومن ضمن العلماء المعاصرين كذلك محمد سعيد رمضان البوطي الذي كانت له إضافة واضحة وبارزة؛ في مجال العقائد - من إثبات العقائد والوقوف في وجه الشبه- فأعاد التدقيق والنظر في مفهوم الإيمان إذ يقول: «الإيمان فهو التصديق القلبي بكل ذلك، بحيث لا يبقى أي شك في النفس يتعلق بشيء مما ذكرناه من حقائق الإسلام»⁴.

إذن يتضح من تلك التعريفات أن الإيمان لا يثبت للإنسان ما لم يُصدَّق ويدعن بذلك في قرارات قلبه، وینعكس ذلك التصديق القلبي على ظاهره، من خلال تطبيق تلك الأحكام التكليفية والاعتقادية، ويتضح أيضاً عدم وجود اختلاف كبير بين معنى العقيدة والإيمان، علماً أن هذا الترادف في المعنى يرتبط بالمرحلة الزمنية الأولى من ظهور المصطلح، لكن مع مرور الوقت وبعد توسع العلوم،

1 - فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط01، 2015، ص347.

2 - عبد الرحمن حسن حنبلية: العقيدة الإسلامية وأسسها، دار القلم، دمشق، ط12، 2004، ص70.

3 - عبد الحميد بن باديس: العقائد الإسلامية، مكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر، ط02، 1966، ص51.

4 - محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر، دمشق، ط08، 1982، ص240.

وإفراد علم العقيدة بالتأليف وظهور الشبه العقديّة، التي كتب علماء العقيدة كتباً في الرد عليها، اضطرت العلماء إلى إعادة النظر في تعريف العقيدة، فقاموا بإضفاء بعض الزيادات والتغييرات عليه، من أجل أن يكون تعريفاً جامعاً مانعاً لما يندرج تحته من قضايا، تحت اسم علم الكلام.

2- ماهية علم الكلام:

سنحاول من خلال هذا الجزء من البحث أن نعرض على مختلف التعريفات التي عرّف بها علم الكلام، كدراسة تاريخية، نتبع بها مراحل تطور دلالات علم الكلام، بقصد البحث في مدى تفاعله مع المستجدات الفكرية التي مرت بها الحضارة الإسلامية عبر مراحلها التاريخية، ووصولاً إلى الوقوف على أثر علم الكلام في سلوكيات أفراد الأمة الإسلامية اليوم، سواء أكان ذلك التأثير بالسلب أو بالإيجاب، وبذلك قد نجيب على إشكال مفاده: ما مدى تحقيق علم الكلام للدور الذي كان قد أنيط به؟

يقوم علم الكلام على بحث ودراسة مسائل العقيدة الإسلامية بإيراد الأدلة وعرض الحجج وإثباتها، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها، وإثبات بطلانها، ودحض ونقد الشبهات التي تثار حولها، ودفعها بالحجة والبرهان، علماً أن هذه الشبهات قد تكون؛ إما شبهات خارجية متعلقة بما يوجد في الديانة الأخرى (المسيحية واليهودية والبوذية... الخ) من عقائد باطلة، وإما أن تكون شبهات داخلية مثل ما وجد عند بعض الفرق الإسلامية (الخوارج والشيعة والقدرية والمرجئة والجهمية... الخ) من شبهات.

إذا انطلقنا من التعريفات الأوائل التي عرف به علم الكلام، والتي من ضمنها تعريف الإمام أبي حنيفة النعمان الذي يقول فيه: «اعلم أن الفقه في الدين أفضل من الفقه في الأحكام، والفقه

معرفة النفس ما لها وما عليها، وما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الأكبر»¹، نجد أن الإمام أبا حنيفة قد تعمد تسمية علم الكلام "الفقه الأكبر" لكي يبين لنا كونه أهم من "الفقه الأصغر" الذي يعنى ببحث فروع العبادات والمعاملات، وينتهي بنا إلى تحديد دور هذا العلم في تبين ما يصح اعتقاده من الأحكام الاعتقادية وما لا يصح.

ويأتي بعده تعريف آخر في القرن الرابع الهجري مع الفيلسوف أبي نصر الفارابي الذي يقول: «صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»²، فهذا التعريف يتحدث عن علم الكلام الإسلامي والدور المنوط به بالحجاج والدفاع عن العقائد الإسلامية، ولذلك قال (نصرة الآراء والأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملة).

وفي القرن السادس ظهرت بعض التعريفات الأخرى لعلم الكلام على يد بعض أعلام الفكر الأشعري، وفي مقدمتها تعريف الغزالي الذي يرى أن وظيفة علم الكلام تكمن في: «حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة»³، وعرفه عضد الدين الإيجي بقوله: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام»⁴.

ولما جاء واضع علم الاجتماع عبد الرحمن بن خلدون عرف علم الكلام بأنه: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب

1 - كمال الدين البيضاوي: إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 2007، ص15.

2 - الفارابي: إحصاء العلوم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1968، ص131.

3 - أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، المكتبة الثقافية - بيروت، دط، ص14.

4 - عضد الدين الإيجي، المواقف، دار الجيل، بيروت، ط01، 1997، ج01، ص31.

السلف وأهل السنة»¹، وفي مجمل هذه التعريفات التي اتفق عليها أساطين المدرسة الأشعرية يظهر لنا أن غاية علم الكلام في نظرهم هي: الدفاع عن العقيدة الإسلامية بصفة عامة، وأيضا الدفاع عن العقيدة الأشعرية بصفة خاصة، على اعتبار أنها عقيدة أهل السنة والجماعة في نظرهم، ضد المبتدعة المنحرفين الذين خالفوا الأشاعرة في كثير من مسائل العقيدة الإسلامية.

ومنه يمكن القول إن الغاية التي ظل علم الكلام ردها من الزمن يسعى لتحقيقها؛ بإثبات أصول الدين بالعقل والنص ضد الملل الكفرية من النصارى واليهود والمشركين، قد تضاعف السعي خلفها، بحيث أصبحت غاية ثانوية، في حين أضحت تتمثل غاية علم الكلام الأساسية في الحفاظ على عقيدة أهل السنة وتقتصر على الدفاع عنها ضد أهل البدعة، فتحوّلت تلك الغاية بذاك من الدفاع عن العقيدة الإسلامية إلى الدفاع عن الفرقة والمذهب، أي من الدفاع ضد الملل الكفرية من اليهود والمسيحيين والمشركين إلى الدفاع عن الآراء الاجتهادية والفهوم، وبات شغل المتكلمين الشاغل هو الانتصار لتوجه واحد من ضمن الممارسات الكلامية جميعها، واستبعاد ما خالفه من الآراء، بواسطة التبديع والتضليل إلى حد الرمي بالكفر والزندقة².

إن علم الكلام: «بهدذه الصورة التي انتقل فيها من الدفاع عن العقيدة إلى الدفاع عن المذهب، صار مسؤولا عن الكثير من الانحيازات والتمذهبات التي آلت فيما بعد، إلى تكوين عقائد مذهبية مغلقة، وهو تحول خطير جنى على علم الكلام، وجعل منه أداة للتفريق بين المؤمنين داخل الملة الواحدة»³.

وهكذا فعلم الكلام بدلاً من أن يكون الجبل الذي يعتصم به جميع المسلمين، فقد بات المسؤول عن تفرقهم واختلافهم، بسبب الصبغة الكلامية الجافة التي اصطبغ بها، المليئة بكل ما يوحى

1 - ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، دط، 2001، ج01، ص264.

2 - موقع بوابة الحركات الاسلامية 2018/11/05 - 202/06/09.

3 - المرجع نفسه.

بعدم قبول الآخر، المنتهجة للمنهج الإقصائي الذي يدعي لنفسه الصحة ويرمي غيره بالبدعة والفسق والضلال، وقد يصل إلى التكفير في بعض الأحيان، الأمر الذي أحوجنا إلى علم كلام جديد، يفتح على مختلف الفرق والآراء والمذاهب والفهوم الأخرى ويتعايش معها.

3- تجديد علم الكلام:

التطرق لموضوع تجديد علم الكلام لا يعد من قبيل الترف الفكري، بل هو حاجة ماسة في وقتنا الحاضر، ولذلك طرح هذا الموضوع بكثرة على مستوى الساحة الفكرية، ولم يكن الهدف منه التخلي عن مباحث علم الكلام القديمة واستبدالها بمباحث جديدة بالكلية، بل إضافة بعض المواضيع الملحة على الساحة الفكرية والواقعية للأمة الإسلامية، ومن ذلك مثلاً لا بد من أن يبحث علماء الكلام الآن في قضية الإنسان، كدراسة عقديّة تعيد النظر في مدى قدسية الإنسان بكلياته الخمس: النفس، الدين، العرض، العقل، المال، نظراً لوجود من ينتهك هاته الكليات الخمس التي جاء الدين الإسلامي داعياً لصيانتها وحفظها، والغريب في الأمر أن التعدي على تلك المقومات، قد جاء مصحوباً بمسوغات ومبررات عقديّة دينية ترسخت في أذهان هؤلاء المتطرفين، أخذوها من التراث الكلامي والفقهي، أخذاً نصياً تجزيئياً، بدون فهم كلي ولا وعي شمولي.

ومن ثمّ ظهرت كتابات لبعض العلماء والمفكرين تدعو إلى تجديد علم الكلام، ودراسته دراسة نقدية تعيد إلى العقيدة الإسلامية فعاليتها الواقعية التي فقدتها، وذلك لأن الفكر العقدي في وقتنا المعاصر أصبح عنصراً مفرقاً، بحيث إنك تجد في كتبنا الدينية اليوم نزاعاً وصراعاً فكرياً بين أتباع السلف والخلف، وتقرأ وتسمع ألفاظ التضليل والتفسيق والتبديع وحتى الكفر ألفاظ تُتبادل بينهم، غير أخذين أي وجه من الاعتبار للكليات الخمس التي أمرنا الشارع الحكيم بحفظها¹، وما دام كذلك وجب إعادة بعث الروح في عقيدة المسلم من خلال إبعاد رواسب وأشواك هذه الخلافات الفرعية عن أذهان العامة،

1 - محمد الغزالي: عقيدة المسلم، ص 08.

والابتعاد بهم عن الجدل المؤدي بهم إلى التفرق ودعوتهم إلى التجمع والائتلاف ونبذ الاختلاف¹، علماً أن هذه الخلافات الفرعية ليست وليدة اليوم وإنما هي خلافات قديمة قدم بداية الاجتهادات الفرعية العقيدية، ولكن الذي ميز تلك الفترة أن تلك المعارك الفكرية بقيت على مستوى النخب المثقفة، ولم تنزل إلى طبقة العوام كما حصل في وقتنا المعاصر، مما أوصلنا إلى الوقوع في ممارسة الغلو والتطرف (الفكري، المادي) ضد بعضنا البعض.

علماً أنني لا أقصد بما سبق أن المشاكل التي يعاني منها المسلمون اليوم، نابعة من جوهر العقيدة في حد ذاتها، وإنما كانت نتيجة الفهم والتطبيقات الخاطئة، وكما يقول مالك بن نبي عن الفرد المسلم أنه: «لم يتنخل مطلقاً عن عقيدته، وبعبارة أدق ظل مؤمناً متديناً، ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها، لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي... وعليه فليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها، وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده»²، ويوافق مالك بن نبي في هذا الرأي؛ عبد الجبار الرفاعي قائلاً: «ومع أن المسلم أصر على التمسك بالإيمان بالله وبوحدانيته... غير أن هذا الإيمان فقد إشعاعه الأخلاقي... باعتبار أن عقيدة التوحيد توحد التضامن المجتمعي، بل أمسى المسلمون جماعات وفاقاً متصارعة، وأهدرت طاقاتهم في نزاعات أفضت إلى مواقف عدائية، وأقحمتهم في حروب أهلية»³.

في ثنايا هذا الكلام دعوة صريحة إلى الابتعاد بعلم الكلام عن البحث في الخلافات المتعلقة بوجود الله وأسمائه وصفاته- لأن ذلك مُسلَّمٌ به عند الفرد المسلم ولا مجال للشك فيه- واعتبر الأشكال في العقيدة يرجع إلى عدم استشعار جل المسلمين لوجود الله، الأمر الذي أدى بهم إلى انتهاك حرمت

1 - محمد الغزالي: عقيدة المسلم، ص 09.

2 - مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط 01، 1986، ص 54.

3 - عبد الجبار الرفاعي: علم الكلام الجديد، دار التنوير، بيروت-القاهرة، ط 01، 2016، ص 27.

بعضهم البعض، وعليه فعلم الكلام الجديد يدعو إلى استخدام العقيدة من أجل تفعيل جوهر الإنسان ومن ثمة تفعيل محيطه الاجتماعي، وقد يعيننا على تكوين إنسان سوي وفق ذلك النهج؛ وعليه فإن دراستنا لموضوع الإنسان ارتكزت على:

أ) تلازم الأمن والإيمان الإنساني.

علاقة الأمن الإنساني والإيمان بالله عز وجل علاقة أزلية؛ تمتد من زمن بدأ خلق آدم عليه السلام، إذ إن الله لما خلق آدم وحواء، وأمرهما بأن لا يأكلا من الشجرة، لكن في لحظة من لحظات ضعف النفس البشرية وعصى آدم ربه فأكل من الشجرة، علماً أن تلك المعصية كانت بسبب وسوسة الشيطان له، وقد حكى لنا القرآن الكريم ذلك الموقف في قوله تعالى: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴿٣٧﴾﴾ [سورة طه: 121]، وبذلك الفعل انتقل آدم وحواء وإبليس إلى الأرض وكان المرجع والحاكم على وجهه العلاقة بين نسل آدم وإبليس؛ مدى ارتباط بني البشر بمبدأ الإيمان بالله أو مدى ابتعاده عنه مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٨﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [سورة البقرة: 22]، ﴿قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ ﴿٤١﴾ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾﴾ [سورة الحجر: 39-42].

ومنه فأمّن المجتمع الإنساني لا يتجسد إلا في ظل توفر المنطلقات الإيمانية، لأن راحته لا تتم إلا بالأمن، الذي لا يتحقق إلا بالإيمان، ولذلك فحفظ النفس البشرية، وما يتعلق بها من ضروريات لا يتحقق إلا مع توفر شرط الإيمان بالله، وما يتبعه من لوازم إيمانية، ولأجل هذا عدّ الأمان ثمرة من ثمرات الإيمان، ونتيجة من نتائج العقيدة الإسلامية الصافية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالإيمان بالله عز وجل

الذي قال: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٧﴾ [سورة النحل: 97]¹.

وناقش الشيخ وهبة الزحيلي هذه المسألة وبيّن من خلالها أن علم أصول الدين يعد المسؤول الأول والمباشر في توطيد العلاقة بين الأمن والإيمان في أوساط المجتمعات، بواسطة الدفاع عن مبدأ حفظ النفس فقال: «الحفاظ على حرمة النفوس وتحريم الجناية عليها من مقاصد الشريعة وأصول الإيمان، تعظيماً لحق الحياة، لأن النفس البشرية من صنع الله وخلقه، لذا حرم القتل الإسلام وغيره تحريماً شديداً،

قال عز وجل: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ٩٣﴾ [سورة النساء: 93]².

ومن نتائج هذه الأرضية الإيمانية؛ أنها تهدب سلوكيات الناس وتقيم أسس العدل فيما بينهم، وتحرص حقوقهم، وتآلف بين قلوبهم برابط المحبة والشفقة، قال عز وجل: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْهُ فَازْرَهُ فَاسْتَعْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ٩٦﴾ [سورة الفتح: 29]، فما ساد هذا الإيمان في أمة إلا وساد فيها الأمن والاستقرار، وما انعدم في أمة إلا وظهر فيها التطرف والإرهاب وأهدرت فيها القيم، وهو الواقع المشاهد في حال الأمة الإسلامية اليوم³.

¹ - عثمان بن جمعة: أثر العقيدة الإسلامية في اختفاء الجريمة، دار الأندلس، جدة، ط01، 2000، ص51.

² - وهبة الزحيلي: أصول الإيمان والإسلام، دار الفكر، دمشق، ط01، 2008، ص631.

³ - عثمان بن جمعة: أثر العقيدة الإسلامية في اختفاء الجريمة، ص173.

ومن الأهمية البالغة التي أعطاها القرآن الكريم للإيمان أن جعله المحور الأساسي الذي تبنى عليه أصول المعرفة، والتي بدورها تولد المشاعر والأحوال الإيجابية مثل: المحبة والشفقة والورع والخوف والرجاء، المحفزة على الفعل الإيجابي الفعال، الذي يقطع الطريق أمام المشاعر والأحوال السلبية: الكراهية والبغضاء والتعصب والأنانية، المنتجة للسلوكيات والأفعال السلبية: القتل والسبي والسرقة والعمليات الانتحارية والإرهاب¹، نظراً لكون الإيمان: «الركن الأساس الذي بدأ الإسلام به في تكوين شخصية المسلم، لأنها هي الجذر الأول في بناء شخصيته، وهي العنصر الأساسي المحرك لعواطفه والموجه لإرادته، ومتى صحت عناصر الإيمان في الإنسان استقامت الأساسيات الكبرى لديه»².

ومن خلال ما سبق من الأقوال يتبين لنا مدى انعكاس البنية الداخلية الإيمانية للإنسان على بنيته الخارجية، أي فيما يظهر من سلوكيات وأفعال، ومن خلال ذلك تتحدد درجات إيمان الأفراد زيادة أو نقصاناً، ومدى قربهم وبعدهم عن الله، وفي خضم هذا الحال المريع الذي تعيشه الأمة الإسلامية، يتعين على علماء الأمة؛ أن يوطدوا صلتهم بالله عز وجل بداية، وبعده فليعملوا جاهدين على توطيد أوصال صلة الناس بخالقهم وبارئهم، عسى الله إن يخرج الأمة الإسلامية من مرحلة التيه التي تعيشها.

ب) علم الكلام الجديد والتأصيل لحقوق الإنسان.

قد أكد معظم الدارسين لعلم الكلام القديم أن الغاية المبتغاة من ورائه، الدفاع عن العقيدة الإسلامية على مستويين (الداخلي، الخارجي)، إلا أن القضايا التي كان يعالجها علم الكلام القديم، قضايا قد تجاوزها الزمن إلى قضايا أخرى باتت تشكل تحدياً جسيماً على مستوى الفكر الكلامي،

¹ - الحاج دواق: الإنسان المستعاد في علم الكلام الجديد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ص 07.

² - عبد الرحمن حسن حنيكة: العقيدة الإسلامية وأسسها، ص 30.

إذ غدا من أهم أولويات علم الكلام الجديد هو الاشتغال بحل قضية الخصومة السافرة والجدل العقيم الذي دار بين المتكلمين قديماً، والذي تحول اليوم -بفعل فاعل- إلى وسيلة هدامة تهدد وحدة المسلمين: الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وعليه فواجب علم الكلام الجديد الدفاع عن المسلمين وقضاياهم؛ أي الدفاع عن حقوق الإنسان المسلم وأسباب وجوده، وتحريره من الظلم والقهر الذي ألحقته به قوى الشر، ومن ثمَّ ضرورة إدراج الموضوعات التي تعنى بحفظ حقوق العباد في ضمن قضايا علم الكلام الجديد لضمان أمن الإنسان.

وذلك لأن الدارس لحقوق الإنسان في الإسلام يجد أن من أهم «المبادئ الإسلامية على المستوى الإنساني مبدأ عصمة الدماء والنفوس والأعراض، والحديث عن هذا المبدأ أمر يكتسي أهمية خاصة في وقتنا الراهن، ذلك أن أعمال العنف والقتل... أصبحت عملاً طبيعياً»¹، مع العلم أن هذه المبادئ التي دعا إليها الإسلام، والتي تكفل عصمة دماء وأعراض بني البشر، ترجع في أصولها إلى الوحي ولا تخرج عنه، لكنها غدت اليوم تفتقر إلى التطبيق الميداني في حياة المسلمين - كما طبقها السلف الصالح قديماً- لكي يبعدوا أنفسهم عن جميع أصناف العنف والتطرف، سواء الفكري منه أو المادي، لأن القاعدة المرجعية والأساسية في الإسلام هي وحدة المسلمين وائتلافهم فيما بينهم، وتعايشهم مع غيرهم.

على مستوى العالم أجمع يعيش الإنسان مستلباً ومهضوماً لحقوقه الطبيعية، لكن بنسب متفاوتة، غير أنه قد يلتمس للأمم و الشعوب الأخرى أعذاراً ومنافذاً، نتيجة لبعدهم عن الرسالة الربانية الخالدة، لكننا عندما نعود إلى العالم الإسلامي نجد أن تلك الحقوق موجودة فقط على المستوى النظري، ولم ترق إلى المستوى التطبيقي بعد، ينتابنا الأسى والحزن على ذلك، والأدهى من ذلك أنك

¹ - حسين أحمد الخشن: العقل التكفيري قراءة في المنهج الإقصائي، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، بيروت، ط02، 2015، ص131.

قد تجرد تلك الحقوق، قد سلبت وانتهكت في دول العالم الإسلامي بشكل أخص على خلاف دول العالم الغربي، لما يعيشه العالم الإسلامي من تخلف وتقهقر، ومنه يتوجب على الباحثين في حقوق الإنسان في الإسلام، العمل جاهدين على إبراز تلك الحقوق والبحث في طرق وأساليب تفعيلها وبعثها في حياة الإنسان المعاصر¹.

وإلى جانب ذلك ظهر من يشكك في حقيقة دعوة الإسلام للحفاظ على حقوق الإنسان «ولعل منشأ الإشكالية يبرز في غياب حقوق الإنسان في الواقع المعيش للعالم الإسلامي الحديث»²، فما قدمته الشريعة الإسلامية من الدعوة إلى الاعتراف بحق الإنسان في الحياة والكرامة والحرية والمساواة والشورى، وغيرها من الحقوق؛ هي محل شك عند الكثيرين، بل ويظنون أن الإسلام جاء آمراً بأضدادها: القتل، الإساءة، الجبر، الاستبداد، الظلم، ومرد تلك الشكوك والظنون كلها، يعود إلى واقع الصراع العرقي والطائفي والديني، الظاهر على مستوى جميع ميادين الحياة: الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية- للأمة الإسلامية.

لكن الخطاب الإسلامي المعاصر أدرك هذا الوضع جيداً وأخذ المبادرة في عملية التجديد الكلامي، وخصوصاً في قضية حقوق الإنسان، ويلفتنا الشيخ الغزالي في هذا المقام إلى أمر مهم، وهو أن النفس البشرية في الإسلام ينظر لها نظرة تقديس، إذ يعد المساس بها جريمة ضد الإنسانية، فحرمه الدم وحق الحياة مكفول للمسلم وغير المسلم، ولا يجوز القيام بأي عمل ينقض هذا الحق من التخويف والإهانة، والضرب، والطعن في العرض، وخلاصة الأمر كله أن الحياة المادية، وكذا الروحية الوجدانية للإنسان في الإسلام؛ توضع موضع الاحترام والإجلال³.

¹ - محمد الشحات الجندي: الأمة بين آفة التطرف وتحديات الواقع، مطابع الهيئة المصرية، القاهرة، ط01، 2017، ص322.

² - المرجع نفسه، ص323.

³ - محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان حقوق الأمم المتحدة، نخبة مصر، القاهرة، ط04، ص47.

وعلى هذا يمكننا أن نعتبر هاته الأقوال في جملتها قد جاءت تأسيساً على ما دعا إليه الإسلام، من الحفاظ على حقوق الإنسان، وفي مقدمتها حق الحياة، وهو ما جاءت النصوص القرآنية والنبوية آمرة به، ومنها قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنْ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ٣٢﴾ [سورة المائدة: 32]، وقوله: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [سورة المائدة: 45]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَفْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَدَّقُوا فَإِن كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوًّا لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾﴾ [سورة النساء: 92].

وفي ضوء هذه الآيات القرآنية نقف على أن الآية الأولى تقرر أن قيمة نفس واحدة عند الله عز وجل، تعادل قيمة نفوس الناس جميعاً، فاعتبر سبحانه قتلها يعادل قتل الناس جميعاً، وحفظها يساوي حفظ حياة جميع الناس، وأما الآية الثانية فتقرر أن الإسلام لا يدعو فقط إلى الحفاظ على النفس البشرية، وإنما يدعو كذلك إلى الحفاظ على جوارح الإنسان جميعاً، ولأجل ذلك شرع لنا القصاص؛ زاجراً للناس من الاعتداء على جوارح الناس، ولعل الأهم من ذلك كله ما جاء في الآية الثالثة، التي أمرتنا بالحفاظ على حياة الإنسان بصفة عامة، فلم تفرق لا بين حياة الإنسان المسلم وغير المسلم، مع العلم أن هذا القصاص هو متعلق فقط بحالة القتل خطأً، فالجزاء فيه القصاص بهذه الكيفية، وأما القتل عمدًا فالجزاء فيه الخلود في نار جهنم.

وعلى هذا المنوال جاءت السنة النبوية مقررة لهذه الإسس والمنطلقات الآمرة بحقن الدماء، ومنها عن ابن عباس: «أَنَّ قَتِيلًا قُبِلَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- لَا يُدْرَى مَنْ قَتَلَهُ فَقَالَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «يُقْتَلُ قَتِيلٌ وَأَنَا فِيكُمْ لَا يُدْرَى مَنْ قَتَلَهُ لَوْ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاءِ وَأَهْلَ الْأَرْضِ اشْتَرَكُوا فِي قَتْلِ مُؤْمِنٍ لَعَذَّبَهُمُ اللَّهُ إِلَّا أَنْ لَا يَشَاءَ ذَلِكَ»¹، وعن عبد الله بن عمرو، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَزَوَالِ الدُّنْيَا أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ قَتْلِ رَجُلٍ مُسْلِمٍ»²، عن ابن عمر، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَعَانَ عَلَى دَمِ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ كُتِبَ بَيْنَ عَيْنَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: آيسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ»³.

فهذه النصوص النبوية التي سبقت معنا وغيرها من النصوص، كلها تؤسس لفكر إسلامي سليم يتورع عن سفك الدماء، ويعتقد اعتقاداً جازماً من أن إزهاق الأرواح بغير حق أمر منافي لمبادئ وأسس الإيمان بالله عز وجل.

وفي السياق ذاته أكد أحمد الريسوني هذه الخصوصية الإسلامية في الدعوة للمحافظة على حقوق الإنسان قائلاً: «مما استقر عليه الأمر عند علماء الشريعة، كون أحكامها وتكاليفها دائرة حول حفظ الضروريات الخمس وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال... وهي كليات، لأن كل منها يجمع ما لا يحصى، ويستتبع ما لا يحصى من الجزئيات»⁴.

وبناء على ما تم ذكره فإن الحق في الحياة في الإسلام، من أجل وأعظم حقوق الإنسان، بحيث إنه لو انعدمت الحياة فلا معنى لوجود الحقوق الأخرى أو انعدامها، لأجل هذا أكد العلماء على ضرورة الحفاظ على حقوق الإنسان التي تركز في أسسها على توضيح موقف الإسلام من حق الحياة،

1 - سنن البيهقي: باب تحريم القتل من السنة، رقم 16287، 22/08.

2 - سنن الترمذي: باب في تشديد قتل المؤمن، رقم 1395، 16/04.

3 - شعب الإيمان للبيهقي في: باب تحريم النفوس والجنائيات عليها، رقم 4962، 22/08.

4 - أحمد الريسوني: الكليات الأساسية، دار الأمة، جدة، ط01، 2010، ص51.

أي تبيين قدر وقيمة النفس البشرية عند الله عز وجل، وربط أوجه الاستدلال عليها بقضايا العقيدة الإسلامية والإيمان، بيد أن هناك من ينتهك حرمة الضروريات الخمس ظناً واعتقاداً منه، أنه فعل ذلك بموجب من الشارع، وعليه فقد بات من الواجب على العلماء والمفكرين الاهتمام بالثقةيد لأمن الإنسان، وتأسيس رؤية كاملة تندرج ضمن قضايا علم الكلام الجديد، تسد فجوة الثغرات التي خلفها علم الكلام القديم، وتهدب حدة الخلافات والمشاحنات الفكرية التي لا زالت الأمة الإسلامية حتى اليوم تعاني إثرها من الفرقة والانقسامات، فالمطلوب إذن من علم الكلام الجديد الاشتغال على قضية توفير الأمن للإنسانية بصفة عامة والإنسان المسلم بصفة خاصة، وهذا لن يتم إلا من خلال توثيق صلة الناس بالإيمان وهو ما ينعكس بالضرورة على أمن العباد.

ثانياً: ماهية الغلو والتطرف.

لقد كثر الحديث عن الغلو والتطرف في العصر الحاضر، نتيجة للاستعمار الجديد التي تنتهجه الدول الكبرى ضد الدول السائرة في طريق النمو، الأمر الذي جعل من الغلو والتطرف وجهاً آخرًا من أوجه الاستعمار، إذ إنك تجد من الدول والجماعات من اتهم بالتطرف وهو منه براء، في حين إنك تجد منهم من يعد منظرًا وممارسًا للغلو والتطرف، ولكنه لم يصنف مع المتطرفين لماذا؟ لأن مفهوم الغلو والتطرف يوجه وفق مصالح الدول الكبرى، وانطلاقاً من هذا الاضطراب في المفهوم، وجب علينا الوقوف على معنى الغلو والتطرف من خلال التعرف على معانيه في اصطلاح العلماء المسلمين، والبحث في المصطلحات المتداخلة في معناها مع الغلو والتطرف، مثل معنى الإرهاب والبحث في معناه في كل من الفكر الإسلامي والغربي، ثم الحديث عن الجذور الحقيقية للتطرف والإرهاب في الديانة اليهودية والمسيحية-المحرفة- والفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة على وجه الخصوص، وبناء على ذلك نخلص إلى ذكر علاقة كل ما سبق بظهور ظاهرة الإرهاب والتطرف في المجتمعات الإسلامية.

1-تعريف الغلو والتطرف لغة:

جاء في مصادر اللغة لفظ الغلو بمعنى كما قال عنه الفيومي في المصباح المنير: «غَلَا فِي الدِّينِ غُلُوءًا مِنْ بَابِ قَعَدَ تَصَلَّبَ وَشَدَّدَ حَتَّى جَاوَزَ الحُدَّ»¹، والمعنى نفسه أشار له الفيروز آبادي حين قال بأن الغلو من: «غَلَا وَغَلَاءٌ فَهُوَ غَالٍ وَغَلِيٌّ: ضِدُّ رَخِصَ وَغَلَا فِي الأَمْرِ غُلُوءًا: جَاوَزَ حُدَّهُ»². وقال ابن منظور في اللسان: «أصل الغلاء: الارتفاع ومجاورة القدر في كل شيء، يقال: غاليت صدق المرأة أي أغليتها...وغلا في الدين والأمر يغلو غلوا، جاوز حده»³، وقال ابن فارس في المعجم:

¹ - أحمد بن محمد بن علي الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ص172.

² - محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط08، 2005، ص1318.

³ - ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة-مصر، ط01، دت، ص3290.

«غلو: الغين واللام المعتل أصل صحيح في الأمر يدل على ارتفاع ومجاوزة القدر، يقال: غلا السعر يغلو غلا وذلك ارتفاعه، وغلا الرجل في الأمر غلوا إذا جاوز حده»¹.

ومما سبق يتبين أن الغلو في سائر استعمالاته يدل على عدم الثبات في الأمر، إما بالزيادة فيه أو بالتطيف منه، ومجاوزة الحد والقدر المعتاد عند الناس، وبذلك يكون صاحبه قد خرج عن المألوف والمتعارف عليه، وبالفعل ذا يكون قد وقع في محذور الغلو والتطرف.

وأما التطرف فقد جاء عنه في مصادر اللغة كما قال: ابن فارس: «الطاء والراء والفاء أصلان، فالأول يدل على حد الشيء وحرفه، والثاني: يدل على حركة في بعض الأعضاء»²، وعرفه الفيروز آبادي في القاموس بقوله: «والطَّرْفُ مُحرَكَةٌ: الناحية وطائفة من الشيء، وطَرَفَتِ الناقةُ أي رَعَتْ أطرافَ المرعى ولم تَحْتَلِطْ بالتُّوقِ فنقول تَطَرَّفَتِ الناقةُ»³.

يلاحظ من خلال التعاريف اللغوية السابقة للفظتي الغلو والتطرف أنهما في الغالب الأعم يصبان في المعنى نفسه والذي يعني مجاوزة الحد والميل إلى أحد طرفي الأمر، والابتعاد عن التوسط والاعتدال فيه.

2-تعريف الغلو والتطرف اصطلاحاً:

يعرف ابن حجر العسقلاني الغلو على أنه: «المبالغة في الشيء والتشديد فيه بتجاوز الحد»⁴، وينظر له الإمام الشاطبي بأنه يعني: المبالغة في الأمر، ومجاوزة الحد فيه إلى حيز الإسراف مستدلاً على

¹ - أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ج04، ص387.

² - المرجع نفسه، ج03، ص447.

³ - محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج01، ص1075.

⁴ - أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة-بيروت، دط، 1379، ج13، ص278.

ذلك بقوله عز وجل: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ [سورة النساء: 171]¹.

ويتقدم بنا التحليل المفهومي للغلو خطوةً، فنعمد إلى مصطلح التطرف الذي وجدناه يلتقي ويتقارب معه في المعنى اللغوي، فهو كذلك قد أتى اصطلاحاً بمعنى: «مجاوزه حد الاعتدال»²، ويعني كذلك: «التنطع في أداء العبادات الشرعية، أو مصادرة اجتهادات الآخرين في المسائل الاجتهادية، أو تجاوز الحدود الشرعية في التعامل مع المخالف»³.

ويبدو أن التطرف يدل على: التعصب للرأي تعصباً لا يعترف معه للآخرين بوجود، وجمود الشخص على فهمه جموداً لا يسمح له برؤية واضحة لمصالح الخلق، ولا مقاصد الشرع، ولا ظروف العصر، ولا يفتح نافذة للحوار مع الآخرين، وموازنة ما عنده بما عندهم، والأخذ بما يراه بعد ذلك أنصع برهاناً، وأرجح ميزاناً⁴، وكما نلاحظ بأن التطرف قياساً إلى المعاني التي يحتويها مفهومه، يمثل مراحل تاريخية عامة تتم عن حال ثقافي احتزائي احتزالي: «ينطلق من ذهنية تنظر إلى المخالف بطريقة الإلغاء وتحكم عليه بالمروق عن جادة الصواب، وتنتقي من المواقف أغربها وأشدها، وتستند في ذلك إلى مرجعية إقصائية، تبرر الأحادية، وتستعمل المقدس شعاراً وعنواناً تصدر عنه، وتعتمد إلى مناقزة الغير على أساسه، وتستमित في الدفع بالغير خارج دائرته»⁵، والتطرف وفق هذا المنهج يعد: «سعيًا لتحقيق التنميظ العام وتعميم صورة موحدة للعالم على الصور الأخرى الممكنة... لكن غالباً المتطرف

¹ - أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، دار ابن عفا، السعودية، ط01، 1412هـ - 1992م، ج01، ص392.

² - سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني الواقع والتطبيق، دار العصماء، سورية-دمشق، ط01، 1434-2014، ص31.

³ - صلاح الصاوي: التطرف الديني الرأي الآخر، الآفاق الدولية للإعلام، د ط، ص10.

⁴ - يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشروق، القاهرة-مصر، ط01، 2001، ص35.

⁵ - الحاج دواق وآخرون: التطرف الديني في فكر الجماعات الإسلامية، مؤمنون بلا حدود، القاهرة-مصر، ط:01، 2018، ص11.

لا يملك العدة السجالية التي تحقق له بغيته، لذلك ينتقل إلى شخصية مستبدة، وقاسية، وعنيفة، ومرهبة لكل... ينتهي إلى القوة الدامية»¹.

وهنا نُنتهي إلى أمر مهم وهو أن كل فعل من أفعال العنف، يظهر في أي مجتمع من المجتمعات، إلا ويكون مستنداً إلى فكرة خاطئة وسلبية ارتكزت في ذهن الجاني، فإذا استوعبنا هذا علمنا أن التطرف والغلو ينشأ ويتشكل ابتداءً في عالم الأفكار، لينتقل إلى التجسيد على أرض الواقع، إذن هو صراع ايديولوجي فكري، تحول إلى صراع عنفي يدوي مسلح.

وهنا يبدو لنا الحد الفاصل بين التدين والتطرف: «فالتدين يعني الالتزام بأحكام الدين والسير على مناهجه، وبذلك يكون ظاهرة إيجابية طالما ظل في إطار الفهم الصحيح والسليم للأحكام الشرعية، وأما التطرف فيعني الإغراق الشديد في الأخذ بظواهر النصوص الدينية على غير علم بمقاصدها، الأمر الذي يصل بالمرء إلى درجة الغلو الذي يرى وفقه أن هدم المجتمع ومؤسساته هو نوع من التقرب إلى الله وجهاد في سبيله»².

من بسط المعاني التي سقناها جميعاً يظهر لنا أن الغلو والتطرف يصبان في نفس الدلالة والمعنى تقريباً، نظراً لأن كلاهما يعني الإفراط أو التفريط من خلال مجاوزة حد الوسطية والاعتدال والتعصب للرأي، بإلغاء آراء واجتهادات الآخرين دون رجحان دليل، مع العلم أن تلك المسائل مسائل اجتهادية للخلاف فيها متسع، إضافة إلى الإثراء المعرفي الناتج عن ذلك الاختلاف.

¹ - الحاج دواق وآخرون: التطرف الديني في فكر الجماعات الإسلامية، ص10.

² - بلقاسم سلاطنية-أسماء بن تركي: التطرف الفكري والممارسة السياسية في المغرب العربي، مجلة الإحياء، ع15، جامعة باتنة، 2012، ص21، 22.

3-تعريف الغلو والتطرف في القرآن والسنة:

ورد في بعض آيات القرآن الكريم ذكر لكلمة الغلو ، في مناسبات متعددة من سوره وبصيغ ومعاني مختلفة، ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴿٧٧﴾﴾ [سورة المائدة:77]، أي: لا تجاوزوا الحد في اتباع الحق، ولا تطروا من أمرتم بتعظيمه فتبالغوا فيه، حتى تخرجوه من حيز النبوة إلى مقام الإلهية، كما صنعتم في المسيح، وهو نبي من الأنبياء، فجعلتموه إلهًا من دون الله، وما حدث ذلك إلا لاقتدائكم بشيوخ الضلال، الذين هم سلفكم ممن ضل قديمًا ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴿٧٧﴾﴾ [سورة المائدة:77]، أي: وخرجوا عن طريق الاستقامة والاعتدال، إلى طريق الغواية والضلال¹، ومنه فالغلو يعني الخروج عن حد الاعتدال في الحكم ، لأن كل شيء له وسط وله طرفان، وعندما يمسك شخص طرفاً نطلب منه ألا يكون هناك إفراط أو تفريط، وهو ما قد وقع لأهل الكتاب، بحيث لم يأخذوا الأمر بالاعتدال دون إفراط أو تفريط ، إذ كفر اليهود بعيسى واتهموا مريم بالزنا ، وهذا غلو في الكره لعيسى، وغالى النصارى في الحب لعيسى فقالوا : إنه إله أو ابن إله أو ثالث ثلاثة، وهذا غلو²، والغلو إما أن يتطرف إنسان في حكم ما إيجاباً أو سلباً ، وهو إما إفراط في المنزلة العالية أو تفريط في المنزلة الدنيا ، ولذلك نجد سيدنا علي - رضي الله عنه - يقول عن نفسه: « هلك في رجلان محب غال ومبغض غال»³، فمن فِرَق الشيعة من أحب سيدنا علياً إلى درجة أنهم اعتبروه نبياً بحيث وصفوه بأوصاف الأنبياء(العصمة)، فأحبّوه حباً مفرطاً وصل بهم إلى منزلة أوقعتهم في الغلو والتطرف، وأما الخوارج فقد

¹ - أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار طيبة، ط:02، 1420هـ - 1999م، ج03، ص159

² - محمد متولي الشعراوي: تفسير الشعراوي، دت، دط، ج:01، ص1979.

³ - المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية لابن حجر، كتاب المناقب، باب فضائل علي رضي الله عنه، الرقم: 3940،

قالوا عن سيدنا علي: إنه كافر فوقعوا في الغلو من ناحية بغضهم لسيدنا علي، وقد حصل لهم ذلك بسبب التفريط في منزلة المحبة-محبة آل البيت ومحبة الصحابة، ومنه فالغلو قد جاء إذن للمحبين لعلي من جهة الإفراط في المحبة فجعلوه نبياً، وجاء للمبغضين له من ناحية تفريطهم في المحبة، فانتهوا إلى تكفيره وإخراجه من دائرة الدين¹.

ومما ورد في السنة عن الغلو والتطرف إضافة لما جاء في القرآن: ما رواه الإمام أحمد في مسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - غَدَاةَ الْعَقَبَةِ وَهُوَ عَلِيٌّ نَاقَتِهِ: "الْقُطُّ لِي حَصَى" فَلَقَطْتُ لَهُ سَبْعَ حَصِيَّاتٍ، هُنَّ حَصَى الْخَذْفِ، فَجَعَلَ يَنْفُضُهُنَّ فِي كَفِّهِ وَيَقُولُ: "أَمْثَالَ هَؤُلَاءِ فَارْمُوا" ثُمَّ قَالَ: "أَيُّهَا النَّاسُ، إِيَّاكُمْ وَالْغُلُوَّ فِي الدِّينِ، فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ الْغُلُوَّ فِي الدِّينِ»²، وسبب ورود هذا الحديث ينبهنا إلى أمر مهم، وهو أن الغلو قد يبدأ بشيء صغير، ثم تتسع دائرته، ويتطير شرره، فقولته: إياكم والغلو في الدين، يعني: لا ينبغي أن يتنطعوا فيقولوا: الرمي بكبار الحصى أبلغ من الصغار، فيدخل عليهم الغلو شيئاً فشيئاً، فلهذا حذرهم، وقول الإمام ابن تيمية³: «إياكم والغلو في الدين» عام في جميع أنواع الغلو في

¹ - محمد متولي الشعراوي: تفسير الشعراوي، ج:01، ص2297.

² - سنن ابن ماجه، كتاب أبواب المناسك، باب قَدْرِ حَصَى الرَّمِيِّ، الرقم:3029، 387/03.

³ - تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن الشيخ الإمام شهاب الدين أبي المحاسن عبدالحليم بن تيمية وُلِدَ الإمام ابن تيمية في يوم الاثنين 10 ربيع الأول سنة 661 هـ في حران، قد تلقى العلم على أيدي كثير من الشيوخ والشيخات، وتعدّد الشيوخ والشيخات راجع إلى تعدّد روافده، وتنوع العلوم التي درسها، والمعارف التي تلقّاها، تولى الإمام ابن تيمية منصب التدريس، وهو شاب في العشرين من عمره، أمّا جهاده ضدّ التتار، فمعروف ومشهور، فمن ذلك موقفه من غازان ملك التتر، حيث ذهب إليه هو ووفد من أعيان دمشق في 699هـ، حيث أغلظ له القول، وكان ذلك الموقف سبباً في عدم اعتداء ذلك الملك على دمشق، وكذلك بعد رحيل التتار خاف الناس من عودتهم مرّة أخرى، فاجتمعوا حول الأسوار لحفظ البلاد، وكان الإمام يدور عليهم كل ليلة يُبَيِّنُ قلوبهم ويصبرهم، وبعد ذلك في سنة 700هـ لما طارت شائعة قدوم التتار مرّة ثانية لغزو الشام، وخاف الناس وهرب كثير من الأعيان والأمراء والعلماء، ولكن الإمام ابن تيمية جلس في الجامع يحرض الناس على القتال، وينهاهم عن الفرار، ويحثهم على فضل الإنفاق في سبيل الله، وأما مكانته ومرتبته الاجتهادية، فلقد تبوأ الإمام ابن تيمية مكانة علمية عالية مرموقة، وظلّ طوال

الاعتقادات والأعمال¹، وروى مسلم في صحيحه عن ابن مسعود قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ» قَالَهَا ثَلَاثًا²، قال الإمام النووي في شرحه لهذا الحديث هلك المتنتفعون: أي المتعمقون المغالون المجاوزون للحدود الشرعية في أقوالهم وأفعالهم³.

وفي ضوء النصوص السابقة من القرآن والسنة يتضح لنا أن معنى الغلو والتطرف في القرآن والسنة، لا يختلف عن المعنى الذي تطرقنا له من الناحية اللغوية أو الاصطلاحية والذي حدد في معنى: مجاوزة حد الاعتدال والتوسط بالوقوع في حيز الإفراط والتفريط، وكما نلاحظ من جملة تلك الأدلة أنها تخبرنا بنهاية ومآل المغالين والمتطرفين في الدين، ألا وهي الخسران في الدنيا والآخرة.

4- بين التطرف والإرهاب:

عند التصدي لمحاولة إجراء مقارنة بين التطرف والإرهاب، سننطلق من مبدأ التعريف بكل منهما، وبما أن التطرف قد سبق تعريفه، فإننا سنكتفي بتعريف الإرهاب، وبناء على معرفة كل منهما سنقف على أوجه الاتفاق والتداخل بينهما، وكذا أوجه الاختلاف والتباين بين كل منهما، على اعتبار أن في هذه الفترات الأخيرة أصبح الكثير من الناس لا يفرق بينهما، حيث صار الإرهاب عندهم موازياً للتطرف، وما يصيبنا بالذهول في الأمر أن هناك من يحاول دوماً ربط هذين المصطلحين بالدين

حياته يترقى، إلى أن سجن بدمشق ودام ذلك لمدة عامين وثلاثة أشهر وأربعة عشر يوماً، ابتداءً من يوم الاثنين 6 شعبان 726 هـ - إلى ليلة وفاته ليلة الاثنين 20 ذي القعدة 728 هـ. الحافظ البزار: الأعلام العلية، ص: 14، 19، 65، 75، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج06، ص80، الرزكلي: الأعلام، ج01، ص144.

¹ - يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، ص25.

² - صحيح مسلم، كتاب العلم، باب هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ، الرقم: 6955، 153/13.

³ - أبو زكريا يحيى النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: 02، 1392، ج: 09،

الإسلامي، واعتباره المسؤول على ظهورهما، ومنه وجب علينا التدقيق في مفهومهما، والبحث في وجه العلاقة بينهما، لعله يكون في ذلك ما يخرج ويبعد المسلمين من دائرة الاشتباه والاتهام.

أ) معنى الإرهاب بين الفكر الإسلامي والغربي.

لا ينكر عاقل مطّلع ومتتبع لوقائع ومجريات الأحداث العالمية، أن معنى الإرهاب وكذا معنى التطرف خاضع للإرادة الصهيوأمرىكية من إبقاء مفهومهما مفهوماً متذبذباً، ولعل ذلك هو السبب في عدم وجود تعريف ثابت ومتفق عليه دولياً لمعنى الإرهاب، إذ تجد تعريفات تختلف وتفعل حسب المصلحة الغربية من مكان إلى آخر من دول العالم، فأحياناً تجدهم ينظرون إلى المدافع عن وطنه المقاوم للمحتل إرهابياً¹، مثل ما يحدث في فلسطين من اعتبار المقاومة الفلسطينية منظمة إرهابية²، وتارة ينظرون إلى الإرهاب على أنه إرهاب دول وأنظمة حكم مثل ما كان ينظر لصدام حسين بالعراق والقذافي بليبيا، والأسد في سوريا الذي تنظر له الولايات المتحدة الأمريكية، وغيرها من دول المنطقة مثل مصر والسعودية على أنه إرهابياً، وتنظر له روسيا وإيران نظرة عكسية، تعتبر فيها بشار الأسد الرئيس القانوني لسوريا يجب دعمه، وبذا تتضح لنا تقلبات المصلحة الغربية وعدم اتفاقها على حدود وضوابط يحدد بها معنى الإرهاب.

ولهذا السبب وجب منا الوقوف على الفرق بين دلالة مصطلح الإرهاب في كل من الفكر الإسلامي ونظيره الفكر الغربي لتبين خلفيات تلك المفاهيم، وبداية مع مفهوم الإرهاب في الفكر

¹ - وقد ذكر هذا أحد الكتاب الفرنسيين في حديثه عن ظواهر الإرهاب حيث اعتبر الشكل الشائع من الإرهاب هو الذي تستعمله الشعوب المظلومة التي لا تمتلك القوة والموارد اللازمة لخوض حرب مفتوحة ومواجهة معارك كبيرة ومنظمة، فتضطر إلى تقسيم نفسها لمجموعات تمارس تكتيك الإرهابيين بغية وضع العدو موقف محرج وصعب، ومن الأمثلة على ذلك: حركات المقاومة الجزائرية إبان الاستعمار الفرنسي، وأعمال المقاومة الفلسطينية ضد الاحتلال الصهيوني. عباس شافعة: الظاهرة الإرهابية بين القانون الدولي والمنظور الديني، أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2011، ص 54.

² - علي قابوسة- بلعيد أحمد الزرقاني: جذور الإرهاب دراسة تحليلية لأسبابه وأثره في العالم الإسلامي، دار الحامد، عمان-الأردن، ط1، 2018، ص13.

الإسلامي، فقد رأينا أن لفظ الإرهاب المذكور في القرآن الكريم والذي جاءت صيغته في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَعَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾ [سورة الأنفال:60]، كان المقصود به: «إعداد المستطاع من القوة ومن رباط الخيل، ويدخل في ذلك القوة البشرية المدربة، والقوة المادية بإعداد السلاح المتطور... وخيل عصرنا هي الدبابات والمصفحات وسائر المركبات البرية والبحرية والجوية... والمقصود بإرهابه: تخويله أن يفكر في حربنا»¹.

فهذا المعنى القرآني للإرهاب يصطلح عليه في لغة السياسيين "بالسلم المسلح"، والذي يقف بنا على معنى الإرهاب في الإسلام، إذ المعنى المقصود منه لا ينطبق على ما يعرف ويحدث من إرهاب في عالم الناس اليوم، إذ معناه ردع المعتدي عن طريق استعراض القدرات العسكرية، ومنه فالشبهة القائلة بأن القرآن الكريم هو العامل المؤسس لظهور الإرهاب في البلاد الإسلامية شبهة باطلة². وانطلاقاً مما تقدم فإنني سأذكر تعريفاً للإرهاب صدر عن المجمع الفقهي الإسلامي ينظر للإرهاب على أنه: «عدوان يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغياً على الإنسان في: دينه ودمه وعقله وماله وعرضه، ويشمل صنوف التخويف والأذى، والتهديد والقتل بغير حق، وما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبل وقطع الطريق، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي أو فردي أو جماعي، يهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حرياتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر»³.

1 - يوسف القرضاوي: فقه الجهاد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط01، 2009، ص1173،1174.

2 - المرجع نفسه، ص1174.

3 - سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني الواقع والتطبيق، ص70.

الملاحظ لهذا التعريف يجده جامعاً مانعاً لكل أصناف الإرهاب التي يمكن أن تمارس على وجه المعمورة، والشيء الأهم فيه أنه لم يستثن من الفعل الإرهابي لا الأفراد ولا الجماعات، ولا الدول، إذ إن كلا منهم يمكن أن يمارس صنفاً من أصناف الإرهاب يتماشى مع قدراته، والنقطة المفصلية في التعريف أنه ذكر صنف إرهاب الدول الذي يتحاشى الكثير من المفكرين الحديث عنه، خدمة لأهداف سياسية لجهات معينة أو خوفاً من جهات سياسية أخرى، كما سنرى في مدلولات المصطلح في فكر السياسات الغربية.

فبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، أقامت الولايات المتحدة الأمريكية حملة إعلامية على الإرهاب، كحملة فكرية سابقة على الحملات العسكرية التي تلتها، ومنذ ذلك التاريخ كثر الحديث عن مصطلح الإرهاب، وسرعان ما شنت الدول الكبرى حرباً عسكرية تحت مظلة مكافحة الإرهاب، ومع بدايات تلك الحروب اكتشف كثير من الباحثين أن تلك الحرب الإعلامية الشرسة على الإرهاب، ما كانت إلا توطئة للحملات العسكرية الغربية على المناطق الاستراتيجية في العالم، والسبب نفسه قد جعلهم لا يتفقون على تعريف دقيق ومحدد لمفهوم الإرهاب نظراً لاختلاف الرؤى والمصالح السياسية والاقتصادية لكل دولة منهم¹، وخدمة لمشروع الهيمنة الغربية على العالم وبالأخص العالم الإسلامي - موطن الثروات الباطنية والسطحية - ترك مفهوم الإرهاب مفهوماً رجراجاً وهلامياً قابل للزيادة والإضافة، حيث يتسع لكل معنى يراد إضافته أو وصفه به، مثل ما يحدث مع الذين يقاومون المحتل والغاصب لأوطانهم فيرمون بتهمة الإرهابيين²، ونخص بالذكر هنا المقاومة الفلسطينية (حماس) التي اتهمت بالإرهاب وبالمقابل فقد برئت إسرائيل من إعمالها الإرهابية ضدهم،

¹ - جاسم عبد الواحد راهي: مصطلح الإرهاب بين الدلالة القرآنية والانحراف العقدي، مجلة آل البيت، ع17، ص184.

² - يوسف القرضاوي: فقه الجهاد، ص1175.

والسؤال الذي يحضر الذهن هنا: أيعقل أن ينظر إلى المظلوم على أنه إرهابي، والظالم على أنه وقع عليه فعل الإرهاب؟!¹.

ولذلك نجد دلالة الإرهاب عند بعض مفكري الفكر الغربي تعني كما يقول بول ويلكنسون²: «نتائج العنف المتطرف الذي يرتكب من أجل الوصول إلى أهداف سياسية معينة يُصَحِّي من أجلها بكافة المعتقدات الإنسانية والأخلاقية»³، ويعرف الإرهاب كذلك المفكر السياسي ألوازي بأنه: «بمثابة كل فعل يرمي إلى قلب الأوضاع القانونية والاقتصادية التي تقوم على أساسها الدولة»⁴. فعندما ندقق النظر في مثل هذه التعريفات نجد صريحة في حديثها عن ظاهرة الإرهاب، تصدع بحقيقة مفادها أن الحرب على الإرهاب من الدول الكبرى ما هي إلا عبارة عن غطاء، تختفي وراءه الأهداف الحقيقية، من المصالح الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعسكرية والأيدولوجية، وفي سبيل تحقيق ذلك لم تعط الدول الغربية أدنى اهتمام للقيم الأخلاقية والإنسانية التي تدعي الأمم المتحدة أنها تجتد في تحقيقها، تحت اسم الدفاع عن حقوق الإنسان، وما يؤكد تلبسها في القضية تعريفها للإرهاب، الذي أشارت فيه إلى بعض جوانب الإرهاب، التي تخص شعوب العالم الثالث فجاء في تعريفها للإرهاب بأنه يعني: «استراتيجية عنف محرم دولياً، تحفزها بواعث عقديّة (أيدولوجية) تتوخى إحداث الرعب داخل المجتمع لتحقيق الوصول إلى السلطة أو تقويضها»⁵.

1 - علي قابوسة- بلعيد أحمد الزرقاني: جذور الإرهاب دراسة تحليلية لأسبابه وأثره في العالم الإسلامي، ص22، 23.

2 - بول ويلكنسون: كان خبيراً في شؤون الإرهاب وأستاذاً فخرياً للعلاقات الدولية، ومديراً للجامعة في مركز سانت أندروز لدراسة الإرهاب والعنف السياسي، أطلق عليه "المتخصص الأكاديمي البارز في بريطانيا في دراسة الإرهاب"، وكان معلماً متكرراً في وسائل الإعلام البريطانية الرئيسية ومستشاراً لحكومة المملكة المتحدة. (<https://g.co/kgs/RetrfV>)

3 - عباس شافعة: الظاهرة الإرهابية بين القانون الدولي والمنظور الديني، مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الحاج الأخضر، باتنة، 2010-2011، ص23.

4 - المرجع نفسه، ص24.

5 - سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني الواقع والتطبيق، ص69.

فوجه القصور في هذا التعريف يعود إلى حصر أسباب الإرهاب فقط في الأسباب الدينية وتجاهل الأسباب الأخرى - التي تعد الأسباب الرئيسية المسؤولة عن الإرهاب - وإضافة إلى ذلك فإن الأمم المتحدة جعلت الهدف المباشر والغاية الوحيدة من الإرهاب مقتصرة في طلب الوصول إلى السلطة أو تقويضها، وكما صورت للعالم حيثيات ظهور الإرهاب وارتباطها بدول العالم العربي والإسلامي، والمقصود منه أيضاً محاولة ربط الإرهاب بالإسلام - من حيث البواعث والجذور - والمعلوم أن هذا الاتهام الموجه للإسلام وللمسلمين هو إتهام بغير حق ولا دليل، بيد أن الوقائع السياسية والعسكرية توحى بخلاف ذلك، إذ تقول إنه لم يعد موجوداً بالعالم إرهاباً لا لجماعات ولا لأفراد، كإرهاب مستقلاً، إذ إنه ما من إرهاب في العالم اليوم، إلا وله دولة تقف في صفه وتدعمه، وبالتالي نكون أمام حقيقة مفادها: أن زمن إرهاب الجماعات والأفراد قد انتهى ونحن الآن على عتبة زمن إرهاب الدول، والهيئات والمنظمات الدولية.

وبالتالي يكون مما يعاب على ذلك التعريف كذلك إغفاله لإرهاب الدول الكبرى ضد الدول النامية، عن طريق تحويل أراضيتهم إلى بؤر توتر وحروب، ولعله بذلك يتأكد لنا أن تعريف الأمم المتحدة للإرهاب ما هو إلا امتداد للهيمنة الغربية على العالم، لكن بوجه تشريعي من هيئة الأمم المتحدة يبيح للدول الكبرى القيام بأفعالها الإرهابية بدول العالم الثالث، ومنه فإن ذلك لا يعتبر تعريفاً بقدر ما يعد مجموعة من المبررات التي تسمح للدول الكبرى، التدخل العسكري في المناطق التي توفر فيها مبرر من تلك المبررات مثل ما حدث في العراق وأفغانستان وليبيا وسوريا... الخ.

خلاصة لما تقدم عن مفهوم الإرهاب في الفكر الإسلامي والفكر الغربي، وصلنا إلى أن دلالة الإرهاب في القرآن الكريم التي تعني إعداد القوة والعدة لتخويف الأعداء من أجل اتقاء شرهم، تختلف عما هو معروف اليوم من قتل وسلب ونهب وتقييض للبنى التحتية، وهو المعنى المذكور في مفهوم الفكر الإسلامي للإرهاب، من اعتباره عدوان يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغياً على الإنسان، مع العلم أن هذا التعريف يعد تعريفاً موضوعياً للظاهرة الإرهابية، لم يحاب أحداً، وإنما تحدّث عن

الظاهرة الإرهابية، كظاهرة قائمة على استعمال العنف، هذا ما افتقدناه في تعريف الأمم المتحدة، فدلالة الإرهاب عندها تخدم مصالح الدول الغربية الكبرى وفي مقدمتهم الولايات المتحدة الأمريكية.

ب) علاقة الإرهاب بالتطرف.

لقد دلّ المعنى السابق للإرهاب عند رواد الفكر الغربي، على أن الإرهاب ما هو إلا تهمة ألصقتها الدول الكبرى (الإرهابية) ببعض دول العالم الثالث، وبالأخص الدول الإسلامية منها، لكي يكون حجة لتلك الدول الكبرى أمام الرأي العام العالمي، من أجل قيامها بالحرب الاستباقية على الإسلام والمسلمين تطبيقاً منها وتجسيداً لنظرية صراع الحضارات¹، ومن هنا أصبحنا في حاجة ملحة إلى أن نواجه هذه الأحداث الخطيرة بتبصر، وأن نكون واضحين في أقوالنا وأفعالنا، لكي نثبت للعالم جميعاً أننا لا نتحمل مسؤولية العنف لوحدنا نظراً لتداخل عوامله وأسبابه²، ولتوضيح ذلك وجب علينا أن نحدد طبيعة العلاقة بين الإرهاب والتطرف، ومعرفة أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

قد تنبثق طبيعة العلاقة بين الإرهاب والتطرف في الحديث عن قسمة الإرهاب (الإرهاب الفكري، الإرهاب الجسدي)، إذ القسم الأول (الإرهاب الفكري) عبارة عن: «منظومة من المعتقدات والأفكار المنحرفة، أيا كانت طبيعتها، القائمة على الغلو في معتقداتها المنافية للفطرة السليمة، والخارجة

¹ - في عام 1993، أثار هنتغتون جدلاً كبيراً في أوساط منظري السياسة الدولية بكتابته مقالة بعنوان صراع الحضارات في مجلة فورين آفيرز، وهي كانت رداً مباشراً على أطروحة تلميذه فرانسيس فوكوياما المعنونة نهاية التاريخ والإنسان الأخير، جادل فرانسيس فوكوياما في نهاية التاريخ والإنسان الأخير بأنه وبنهاية الحرب الباردة، ستكون الديمقراطية الليبرالية الشكل الغالب على الأنظمة حول العالم، هنتغتون من جانبه اعتبرها نظرة قاصرة، وجادل بأن صراعات ما بعد الحرب الباردة لن تكون بين الدول القومية وإختلافاتها السياسية والإقتصادية، بل ستكون الاختلافات الثقافية المحرك الرئيسي للنزاعات بين البشر في السنين القادمة، توسع هنتغتون في مقالته وألف كتاباً بعنوان صراع الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي جادل فيه بأنه وخلال الحرب الباردة، كان النزاع أيديولوجياً بين الرأسمالية والشيوعية ولكن النزاع القادم سيتخذ شكلاً مختلفاً. صامويل هنتغتون: صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، دار سطور، ط02، 1999، ص29.

² - جودت سعيد: كن كابن آدم، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط01، 1996، ص106.

على الضوابط العقلية في النظرة إلى الذات وتصورتها، وفي تحديد العلاقة مع الآخر، بكل ما لديه من تراث ديني، أو فكري، وما عليه من خصال حميدة، وأخرى ذميمة»¹، وأما القسم الثاني (الإرهاب الجسدي) فهو ما كان عبارة عن: «قتل وتدمير وتخريب وتخويف الأبرياء»²، ومنه فالعلاقة بين الإرهاب الفكري والإرهاب الجسدي هي علاقة بين التنظير والتطبيق، إذ إن منشأ التطرف يكون من الفهم السقيم والمتطرف، وتأتي من بعدها مرحلة التوظيف على يد جماعة ما أو جهة معينة، لذلك الفهم السقيم فيظهر لنا في نهاية المطاف التطرف المادي.

وعلى ضوء هذا التقسيم المنهجي لظاهرة الإرهاب نصل إلى أن الإرهاب يتقاطع ويلتقي مع التطرف في القسم الأول من أقسامه (الإرهاب الفكري)، نظراً لكون التطرف كما سبق معنا يعني: «مجازة الحد في فهم النصوص، ادعاء احتكارها، ومصادرة الحقانية المثوية فيها، وتعميم الفهم المنبثق عن ذلك على كلّ المختلفين والمخالفين، داخل دائرة الانتماء المغلق أو المفتوح، ويعمد دعواته إلى توظيف كل الوسائل والأدوات المعنوية الرمزية والعنيفة القائمة على القوة غير المشروعة»³، ولأجل هذا كان التطرف كالإرهاب الفكري، أي الباعث المباشر على القيام بأفعال وأعمال العنف، القائمة على الصراع التخريبي والدموي⁴.

وبالمحصلة فإن علاقة التطرف بالإرهاب ينظر لها من أوجه التداخل والترابط أكثر منه من أوجه الاختلاف، إذ إن التطرف يرتبط بالمعتقدات والأفكار والتصورات، أي كل ما يدخل في دائرة الفكر من قول وكتابة إلى غير ذلك من وسائل التعبير عن الرأي، وأما الإرهاب فهو عبارة عن تحول هذا الفكر المتطرف من كونه شيئاً نظرياً إلى كونه شيئاً واقعياً يتجسد في أنماط عنيفة من السلوكيات

1 - جلال الدين محمد صلاح: الإرهاب الفكري أشكاله وممارسته، دار الحامد، عمان-الأردن، ط01، 2014، ص105.

2 - أماني غازي جرار: إرهاب الفكر وفكر الإرهاب، دروب ثقافية، عمان-الأردن، ط01، 2016، ص209.

3 - الحاج دواق آخرون: التطرف الديني في فكر الجماعات الإسلامية، ص16.

4 - جلال الدين محمد صلاح: الإرهاب الفكري أشكاله وممارسته، ص07.

والأفعال¹، ولذلك يمكن النظر إلى الإرهاب على أنه أعم من التطرف، لذا ينظر للتطرف على أنه تابع للإرهاب وجزء منه، لأن أعمال العنف تدخل في الجانب المادي من الإرهاب، وأما التطرف فهو المقدمة الأساسية لهذه المظاهر المادية، أي هو الجانب النظري لتلك المظاهر².

ومن خلال ما تم ذكره من أوجه الاتفاق والاختلاف بين الإرهاب والتطرف، يجب أن نطرح سؤالاً مفاده: هل التطرف الفكري دائماً يكون مقدمة حتمية للإرهاب الجسدي؟ ألا يمكن أن يكون للإرهاب مقدمات وأسباب أخرى تتعلق بالمصالح السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية؟ فعندما يتضح لنا هذا سنكتشف أن التطرف ما هو إلا أحد أسباب الإرهاب وليس هو الإرهاب نفسه³، وهذا ما سنحاول بسط البحث فيه في المحطات الموالية من هذا الفصل.

5- ثنائية التطرف والاستبداد:

لا يعد من الإنصاف في البحوث العلمية، البحث في أسباب الغلو والتطرف دون النظر في العوامل السياسية ومفرازاتها الواقعية، لأن القيم التي يجب أن تمتاز بها السلطة الحاكمة مثل: السلم والعدل والمساواة، هي المسؤول المباشر عن ظهور التطرف من عدمه، وما القضايا الدينية التي تمر معنا والتي ربما يؤدي فهمها الخاطيء إلى الوقوع في الغلو والتعصب، ما هي إلا وسيلة في يد الدول والحكومات يتم استغلالها من أجل التستر عن الأسباب الحقيقية من وراء الغلو والتطرف، لذلك فالتطرف مرتبط بالدولة أساساً أي يرجع إلى الاستبداد الذي تمارسه على شعوبها، والذي لا ينحصر في عامل واحد والمتمثل في العامل السياسي، وإنما يمتد إلى جملة من العوامل المعرفية والاقتصادية والاجتماعية، فالعلاقة بين التطرف الديني والاستبداد القائم في الوطن العربي والإسلامي لا يمكن تجاهلها، نظراً للتلاحم

¹ - سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني الواقع والتطبيق، ص 79.

² - جلال الدين محمد صلاح: الإرهاب الفكري أشكاله وممارسته، ص 30.

³ - محمد ندا محمد لبد: التطرف الفكري بين حرية المعتقد وصناعة الإرهاب، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ط 01، 2017، ص 59.

الوظيفي بين الطرفين، وخاصة في وقتنا المعاصر وما نرى في كافة مناحي الحياة من الحكام وتحالفاتهم مع القوى الخارجية ضد أوطانهم وشعوبهم.

والناظر في جذور الاستبداد في الأمة الإسلامية يجده ظهر في وقت مبكر، وذلك بعد معركة صفين وانتهاء السلطة لمعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، والذي عهد بالخلافة من بعده لابنه يزيد، بحيث شهدت هذه المرحلة جلاء ذلك، قطيعة أخلاقية مع القيم السياسية الإسلامية، حينما تحولت منظومة القيم من قيم تتأسس على الشورى والتراضي، إلى قيم تتأسس على القهر والغلبة، فهذه العلامات الأولى لبداية عصر الاستبداد من تحويل الحكم من الشورى إلى الوراثة، وهذا لم يكن معهوداً في زمن الخلافة الراشدة، وبهذا انتهك حق الأمة في اختيار الأصلح عن طريق الشورى، وانتقل إلى طريق توريث الخلافة للأبناء وإن كانت تنقصهم الكفاءة¹.

ومما يؤيد هذا ما جاء على لسان معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، والذي عهد بالخلافة من بعده لابنه وقال: «من كان يريد أن يتكلم في هذا الأمر فليطلع لنا قرنه، فلنحن أحق به ومن أبيه»²، وقد كانت هذه هي البداية فتحت على الأمة الإسلامية باب الاستبداد الذي لا تزال تعاني منه حتى وصلت إلى الحالة المزرية الآن، واستحكام الاستبداد فيها، وتولي المستبدين لأمرها، واستعباد شعوبها والعمل وفق سبل تبعيتهم للغرب المستدمر، ومنح مقدرات أوطانها له بمقابل حرمان شعوبها. وبالنتيجة إضعاف الدور الحضاري لشعوبها مما سبب ضعفها أمام الأمم الأخرى.

أننا وبمجرد محاولة وضع مقولة الاستبداد على طاولة النقاش فإنها تظهر لنا مقولة عبد الرحمن الكواكبي في الواجهة، على اعتباره من السابقين في التأصيل للمسألة، حيث تبدو له أن الاستبداد هو

¹ - محمد المختار الشنقيطي: الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة-قطر، ط1، 01، 2018، ص292.

² - صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب غزوة الخندق وهي الأحزاب، رقم: 3799، 110/05.

الحامل الأساسي لعواقب تخلف المسلمين¹، لأنه حسب رؤية عبد الرحمن الكواكبي الاستبداد يعني تولي الحكم بالغلبة أو الوراثة هذا في أشكاله القديمة، أما في أشكاله الحديثة فيشمل حتى حكم الفرد المنتخب عندما يكون على غير قدر المسؤولية، ويشمل الحكومات الدستورية التي لم توفق في التوفيق بين قوانين التشريع وسلطات المراقبة والتنفيذ²، ومن هنا فإن هذه الصور المختلفة للاستبداد فإنها وإن كانت متباينة فإن الناتج عنها واحد فهي لا تخرج عن وصف الاستبداد.

مع العلم أن هذه الفكرة قد ذكرها جمال الدين الأفغاني من قبل في كتابه العروة الوثقى عندما تحدث عن أثر السلطات الحاكمة في البلاد الإسلامية على الواقع الإسلامي، وبين أن الاستبداد الذي مارسه على شعوبهم انحدر بالأمة إلى الجور والجهل والفقر والذل بدل العدل والعلم والغنى والعز، لأن كل ما ينتجها من الأحوال خيرها وشرها هو تابع لحال الحاكم، فإن هو ساس رعيته بالعدل رفع منار العلم والعمل، إذ بهما تسود الأمم، وفي حالة ما إذا كان حاكمها ضعيف الرأي خسيس الطبع، يمارس الظلم والاستبداد على الرعية، انحطت الأمة وتسارعت لها الأمم الأخرى بالظلم والعدوان³، وهذا ما قصده ابن خلدون أثناء حديثه عن عواقب الظلم على الممالك فقال: «الظلم مخرب للعمران وأن عائدة الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتقاض»⁴.

نعم فالتخلف لا يقع بأمة من الأمم بسبب العوارض الخارجية ما لم تكن العوارض الداخلية قد أنهكت قواها، والاستبداد يعد من أخطر تلك العوارض لما ترى من الآثار الناجمة عنه، ولا عجب فالتطرف يعد من ابزاز مظاهره الدالة على مستوى التخلف والنكوص الحضاري الذي وصلت له الأمة، مما يؤكد الارتباط بين التطرف والاستبداد، لأن من الأسباب التي دفعت الشباب قديماً وحديثاً

¹ - عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د.ط، 2012، ص 07.

² - المرجع نفسه، ص 16.

³ - جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده: العروة الوثقى، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د.ط، 2012، ص 135.

⁴ - ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 01، ص 288.

إلى التطرف، شيوع الاستبداد والظلم من جانب الأنظمة الحاكمة حيال الحرمان الذي تمارسه على شعوبها بمختلف الأصعدة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية، عندها جاء رد الفعل على الاستبداد فتمثل في التمرد والعصيان وشتى مظاهر التطرف والعنف¹، ويبقى الوضع السياسي من أهم الأسباب الدافعة للتطرف إذ معه سلبت من الشعوب مختلف الحريات، من حرية التعبير والرأي وحرية المشاركة السياسية وحرية القضاء، فمختلف هاته الحريات قمعت نتيجة استبداد السلطات التنفيذية في أغلب البلدان العربية والإسلامية سواء كانت ملكية أم رئاسية²، فهي بطريقة أو بأخرى تحتكر السلطة وتستحوذ عليها وتقمع كل من يعترض على ذلك أو من يحاول الوصول إليها، حتى وإن كان عن طريق السبل المشروعة دستورياً مثل ما يوجد في كثير من الأنظمة الرئاسية.

سمح هذا التسلط السياسي الشعور بعدم الأمن ومنه انعدمت الثقة بين الحاكم والمحكوم وهو ما جعل الشعوب تنتظر الفرصة السانحة للإطاحة بحكامهم، وثورات الربيع العربي قد انفجرت نتيجة تردّي الوضع السياسي والقمع والاستبداد الساري في تلك الأوطان³، يقول عبد الرحمن الكواكبي: «الاستبداد قد يبلغ من الشدة درجة تنفجر عندها الفتنة انفجاراً طبيعياً»⁴، فبمعنى أن الاستبداد يلتقي مع التطرف في علاقة وثيقة، سيما أن الأنظمة القمعية تسارع إلى استئصال التطرف بمزيد من القمع والاستبداد، مما يسبب مزيداً من العنف والتطرف كرد فعل طبيعي يقابله⁵، فهذا هو الخراب العمراني الذي حذر منه ابن خلدون عندما اعتبر الاستبداد أحد العوامل الخطيرة، والتي بإمكانها القضاء على النوع البشري، عقب ما توقع من الفتن وتشعل من الحروب بين الحاكم والمحكوم، ومن

1 - محمد ندى محمد لبدى: التطرف الفكري بين حرية الاعتقاد وصناعة الإرهاب، ص91.

2 - عبد الرزاق عمار: السلطة والعنف والجنس، نقوش عربية، تونس، ط1، 2014، ص146.

3 - المرجع نفسه، ص147.

4 - عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص113.

5 - محمد ندى محمد لبدى: التطرف الفكري بين حرية الاعتقاد وصناعة الإرهاب، ص92.

هنا استنبط الحكمة المقصودة للشارع الحكيم في تحريم الظلم، والمتمثلة في حفظ جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال¹.

وهذا هو الأمر الذي أدى بالمفكر الإسلامي طه عبد الرحمن، إلى أن يبحث في أسباب ظهور ظاهرة العنف في المجتمعات الإسلامية، وانطلق من تحليل موقف السلطات الحاكمة من الظاهرة، حيث أدرك أن موقف السلطات الحاكمة من العنف تكمن في اعتباره ناتج عن تدخل الدين في السياسة، وأطلق عليه مصطلح التدبير التعبدي، والذي بدوره يتصادم ويتصارع مع التدبير التسيدي الذي يمثل السلطة الحاكمة، فينتج الغلو والتطرف، أي الصراع بين الأصولية والديمقراطية، انطلاقاً من كون الديمقراطية قادرة على إدارة النزاع السياسي، على خلاف الأصولية التي تعجز عن إدارة ذلك الخلاف².

لكننا نجد طه عبد الرحمن يفند هذا في قوله: «أن التدبير التعبدي، بما هو كذلك، لا يوجب الصراع كما يوجبه التدبير التسيدي، وتوضيح ذلك أن التدبير التعبدي يعتبر مصالح العالم المرئي بمصالح العالم الغيبي، والمصلحة الغيبية لا سيادة للإنسان فيها، لأن السيادة لله وحده، بينما التدبير التسيدي يتعلق أساساً بمصالح العالم المرئي الذي يدعي الإنسان السيادة فيها، ولأي شيء يتصارع المواطنون من أجله داخل المجتمع؟، صراعهم على السيادة المرئية، لأن السيادة الغيبية لا سبيل لهم إليها»³.

ويؤكد طه عبد الرحمن نفيه لكون الاعتقاد الديني هو المسؤول عن ظهور الغلو والتطرف في المجتمعات الإسلامية، عن طريق ذكر المسؤول المباشر عن ذلك فيقول: «فإن قيل: إن الاعتقاد الديني أقوى من الاعتقاد السياسي، فينشأ عنه من العنف ما لا ينشأ عن هذا، قلنا: إن قوة الاعتقاد لا يلزم منها بالضرورة وجود العنف والغلظة، بل قد يلزم منها اللطف والرحمة، وهذا بالذات شأن الاعتقاد الديني، أما إذا شابته دلائل العنف أحياناً، فليس ذاك من هذه الجهة المخلصة، وإنما من جهة ازدواج هذا الاعتقاد عند بعضهم

¹ - ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج01، ص288.

² - طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط:02، 2012، ص330.

³ - المرجع نفسه، ص330-331.

بالمصلحة السياسية المتمثلة في طلب التسديد، فتكون هذه المصلحة المادية هي التي نفثت في هذا الاعتقاد المعنوي روح التطرف»¹.

وبهذا يكون طه عبد الرحمن قد قدم لنا ما يدل على أن المسؤول الحقيقي عن التطرف هو المصالح السلطوية والتنازعات السياسية لا الاختيارات المذهبية، وذلك نتيجة للوقوع في آفة التسييس والتي تعني: أفراد الجانب السياسي بالقدرة على الإصلاح والتغيير، ومنع دخول أي عامل آخر غير العامل السياسي في تحقيق ما يلزم المجتمع من الإصلاح والتغيير، وهذا ما يجعل التسييس آفة تضر أي حركة إصلاحية كانت أو ثورية، ذلك أنه يجرها من حيث لا تشعر إلى ألوان من التصارع والتغالب والتحاقد والتكايد، فتقع في الغلو والتطرف².

إن القضاء على التطرف وتحقيق الأمن والسلام في المجتمعات الإسلامية لن يتحقق إلا بالقضاء على كل مظاهر الظلم والاستبداد الذي تمارسه السلطات على شعوبها، لأن موجات التشدد لدى مختلف الجماعات هي ناتج الضغوطات الممارسة عليها، فلا بد من أن يأتي يوم وأن تترجم واقعياً في صورة فتن وثورات، ومنه فالمسؤولية تقع على عاتق الطرفين ولا يمكن التماس العذر لأي منهما، في حين أن كلا منهما يرمي مسؤولية النتائج على الآخر ويخرج نفسه من قفص الاتهام، لكن يمكن أن ينظر من زاوية مستقلة إلى المستبد على أنه يتحمل مسؤولية السبق إلى إلحاق الضرر بالآخر، ولذلك يجب عليه أن يستشعر مسؤولية السبق إلى إحقاق العدل والمساواة بالأوطان والمجتمعات.

¹ - طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص31.

² - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط: 02، 1997، ص103-104.

ثالثاً: شرعنة الإرهاب بين الأديان المحرفة والأيدولوجيات الغربية.

عند الحديث عن ظاهرة التطرف الديني عند المسلمين، لا يقصد منه وسم الدين الإسلامي بالغلو والتطرف، والنظر له كمصدر لتلك الظاهرة، وإنما يقصد به التطرف في فهم نصوص الوحي الإسلامي من طرف بعض الأتباع، لأن بقاءه على مصدره الربانية تعصمه من أن يطرأ عليه التغيير أو التحريف، على خلاف الأديان السماوية الأخرى، فهي أديان باعثة على الغلو والتطرف من داخل نصوصها نتيجة لما طرأ على تلك الأديان من تبديل وتحريف.

وعلى هذا النحو يمكن القول إن الإرهاب في وقتنا المعاصر له أصول ومرجعيات دينية تشرعه وتبيحه، مثل ما نجد في الديانة المسيحية واليهودية المحرفة، ونجد له كذلك جذور في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة - كديانة وضعية بديلة عن الأديان السماوية - والتي تنظر إلى نفسها على أنها خير فكر قادر على قيادة البشرية، كنزعة استعلائية على جميع الشعوب الأخرى، أصبحت من خلالها ترى أن من حقها أن تعمل في الأرض وبشعوبها ما تشاء، بكل ما أوتيت من قوة (علمية وعسكرية)، وانطلاقاً من تلك القناعات قام الغرب بحملاته الإرهابية والمتطرفة على الشعوب الأخرى، والشعوب الإسلامية على وجه الخصوص تحت مظلة مكافحة الإرهاب¹.

1- التعصب والتطرف المسيحي:

عندما ينظر إلى المسيحية كدين سماوي، نجد أنها مزيجاً بين ما هو غيبي سماوي وما هو بشري وضعي، نتيجة لما لحقها من تحريف وتزييف عبر مختلف العصور، على اعتبار أن الله عز وجل لم يتكفل بحفظها - كحفظ القرآن الكريم - وإنما أوكل حفظها لرجال الدين المسيحي، والملفت للنظر في الأمر أنهم هم أنفسهم من قاموا بأفعال التحريف على مستويين، مستوى النص ومستوى الفهم، وبتلك التحريفات تحولت الديانة المسيحية من ديانة الرحمة والمحبة إلى ديانة الإكراه الديني، والتعصب ضد

¹ - جلال الدين محمد صلاح: الإرهاب الفكري أشكاله وممارسته، ص 11.

المخالف وصولاً إلى إباحة سفك دم الآخر، مسايرة في ذلك إرادة الحكم الروماني في الهيمنة على العالم، انطلاقاً من الجانب الديني وتحقيقاً للجوانب الأخرى، ونفس الأمر كررته الكنيسة مع حكام أوروبا ومن أبرزهم الحكم الاسباني والبرتغالي، وقد تسبب هذا الاتحاد الديني بالسياسي في خلق صراع داخلي بين الكاثوليك والبروتستانت¹، وتطرف كل منهما ضد الآخر.

أ) الصراع الكاثوليكي البروتستانتي:

في العصور الوسطى والتي يصطلح عليها في الغرب بعصور الظلام، عاشت أوروبا أحلك الفترات التاريخية، نظراً للحروب التي كان يشنها بعضهم على بعض، وإن كان ظاهر تلك الحروب ذا طابع سياسي، ولكن يبقى الدافع الحقيقي هو الدافع الديني، متأثراً بالانقسامات الكنيسية (الأرثوذكسية، الكاثوليكية، البروتستانتية)، ولا يخفى في ذلك الوقت أن الحكم الفعلي كان للكنيسة رغم وجود الملوك والأمراء، إلا أن سيطرتها كانت تتجاوز حدود سلطتهم إلى درجة قدرتها على عزل الملوك أو تنصيبهم في أعلى هرم السلطة.

ونتيجة لذلك الانقسام الكنيسي الثلاثي-الأرثوذكس، الكاثوليك، البروتستانت-«أخذ كل فريق منهم يخوض معركة شرسة ضد الآخر، فكان الإرهاب واحداً من أهم أسلحتها الفتاكة، وذلك باتهام كل فريق لنقيضه بأن ما معه من الكتاب المقدس لا يمثل كلمة الله الكاملة، وأنه لا يقول من

¹ - الطوائف المسيحية ستة هي: كاثوليكية (تعني بالعربية الجامعة)، أرثوذكسية شرقية (تعني بالعربية الصراطية المستقيمة)، أرثوذكسية مشرقية، ونسطورية (نسبة إلى نسطور)، تدعى هذه الطوائف باسم الكنائس التقليدية، ويمكن أن يضاف إليها الكنائس البروتستانتية الأسقفية ذلك لأن هذه الطوائف تؤمن بالتقليد وكتابات آباء الكنيسة والمجامع إلى جانب الكتاب المقدس، فضلاً عن تمسكها بالتراتبية الهرمية للسلطة في الكنيسة والطقوس والأسرار السبعة المقدسة، والطائفة البروتستانتية (تعني بالعربية المعترضون أو المحتجون).
(قائمة الطوائف المسيحية بحسب عدد الأعضاء/ <https://ar.wikipedia.org>)

الأقوال إلا ما كان في هرطقة¹»²، إذن فالمسيحية لم تكتف بالتطرف والإرهاب ضد الآخر وحسب، وإنما كانت تعاني من تطرف في داخل الأنا المسيحي، وكمثال على ذلك ملحمة سان بارتلمي التي قام بها في سنة 1572م شارل التاسع وكاترينا دوميديسينن، حينما قتلت بعض زعماء البروتستانت في باريس، ظناً منها، أنهم يتآمرون ضدها وضد الملك، وما أن شاع خبر قتلهم، انفض الكاثوليك على البروتستانت فقتلوا منهم ألفي نسمة، وقد بلغ عدد ضحايا هذه الحرب في جميع الولايات الفرنسية ما بين ستة إلى ثمانية آلاف نسمة³، وبالنظر في هذا الرقم المهول من الأرواح التي قتلت، وبالمقارنة مع الزمن الذي وقعت فيه-القرن السادس الميلادي-ندرك حجم التعصب العقدي والفكري التي وصلت له الكنيسة، عندما قادت معارك دامية وصلت إلى هذا القدر من الخسائر البشرية.

وقد عرفت بداية الصراعات الداخلية الكنيسية مع الحملة الصليبية الرابعة على القسطنطينية، بأمر من البابا إنوست الثالث، وتعد هذه الحملة أول حرب في التاريخ الكنيسي تأتي من أمر بابوي، يُأمر فيه مسيحياً أن يقتل مسيحياً آخر على اعتبار أن الأول كاثوليكي والآخر بروتستانتي⁴، ولذلك فقد أصطلح على تلك الحروب بمصطلح الحروب الدينية والتي تعني: «التنازع في البلد الواحد وتظهر في شكل حروب عنيفة، فالعداوة بين الكاثوليك والبروتستانت في فرنسا أخذت شكل سلسلة من

1 - وهي ترجمة للكلمة اليونانية "هيرزيس" (haireisis) المشتقة من الفعل "هيريو" (haireo) بمعنى "يأخذ أو يختار أو يفضل" والصفة منها "هيريتك" (heretik)، ومنها جاءت كلمتا "هرطقة وهرطوقي"، ولم يكن لها معنى "الهرطقة" في الكتابات الكلاسيكية، ولكن في بداية العصر المسيحي صار لها هذا المعنى، أي إنها تعني كل ما يتعارض مع الرأي القويم، أو هي كل نكران لحق قويم، وترجم نفس الكلمة اليونانية في بعض المواضع في العهد الجديد (ترجمة فانديك) "بمذهب أو شيعة".
(<https://www.kalimatallahayat.com>)

2 - جلال الدين محمد صلاح: الإرهاب الفكري أشكاله وممارسته، ص53.

3 - شوفي أبو خليل، التسامح في الإسلام، دار الفكر، دمشق، ط01، 1993، ص117.

4 - عدنان إبراهيم: حرية الاعتقاد في الإسلام ومعتراضاتها، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه بقسم الدراسات العليا بمعهد الاستشراق بجامعة فيينا، 2014، ص148.

الحروب الأهلية الضروس امتدت زهاء نصف قرن، وكذلك في إنجلترا، وهل ننسى حرب الثلاثين عاماً الرهيبة، وبخصوص هولندا فقد صدر أمر بابوي بإبادة البروتستانت وهم أكثرية سكانها¹.

وتعد حرب الثلاثين عام من أخطر وأعتى الحروب التي شهدتها أوروبا، وقد كان السبب المباشر في إشعالها هو العامل الديني، كصراع بين الكاثوليك والبروتستانت، لتتحول بعد ذلك خلافات سياسية تخدم مصالح سياسية توسعية فرنسية أو نمساوية، من السيطرة على أكبر قدر من الأراضي والحصون، وقد كانت الولايات الألمانية من أكبر المتضررين من هذه الحرب، حيث دمر لها الجيش السويدي لوحده أكثر من ألفي قلعة، وقد نزل تعداد سكان ألمانيا من 30 مليوناً إلى 13,5 مليون فقط²، ولذلك فأقل ما يوصف به هذا الصراع الكاثوليكي البروتستانتي أنه شبيه بالهوس والجنون العقدي، نظراً لما فيه من الحقد والكراهية، إلى درجة وصوله إلى هذه الخسائر المادية والبشرية المهولة³.

من ينظر إلى الشعوب الأوروبية في تلك العصور، ويرى ما لحقها من خسائر مادية وبشرية، من جراء تلك الحروب التي كان منشؤها منشأً دينياً، يقف على حقيقة القرون الظلامية التي كان يعيشها العقل الأوروبي، حيث بلغ بهم الجهل إلى الاقتتال والتنازع من أجل قضايا ومسائل عقديّة هي في أصلها باطلة، عند كل من الطرفين سواء الكاثوليك أو البروتستانت، ومع ذلك يدعي كل منهما صحت ما عنده، ويقتل ويقاوم المسيحيين الآخرين على عدم موافقتهم لاعتقاده، مع أن كلا الطرفين مخطئ في اعتقاده من أساسه (عقيدة التثليث) قال عز وجل: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [سورة المائدة: 73]، وبالعودة إلى هول حجم تلك الحروب والخسائر التي خلفتها، يصاب الإنسان

1 - عدنان إبراهيم: حرية الاعتقاد في الإسلام ومعتزاتها، ص 175.

2 - المرجع نفسه، ص 179.

3 - جلال الدين محمد صلاح: الإرهاب الفكري أشكاله وممارسته، ص 54.

بالذهول، نعم يمكن التسليم بحصولها بين ديانتين مختلفتين، كما سنرى مع محاكم التفتيش التي قام بها المسيحيون ضد المسلمين واليهود، ولكن أن تحدث بين أبناء الديانة الواحدة، وبهذا الحجم فهذا ما يعجز التاريخ عن تكراره.

(ب) محنة محاكم التفتيش:

يجب على الإعلام السياسي الغربي الذي يتهم المسلمين بالإرهاب والتطرف أن يبحث في تاريخه ناهيك عن حاضره، يبحث عن جذور الغلو والتطرف المكونة في وعيه اللاشعوري ضد الآخر غير المسيحي، عليه أن يعود بفكره إلى الاضطهاد الذي فرضه أجداده على أصحاب الديانات الأخرى (الإسلام، اليهودية)، في إسبانيا والبرتغال، ذلك التطرف والإرهاب ضد المخالف الذي لم يعرف له في التاريخ مثل ولا قرين، نظراً لكونه إرهاباً، أباد واستأصل سكاناً قطنوا بالأندلس لمدة تزيد عن ثمانية قرون، ودليل ذلك عدم وجود المسلمين واليهود في تلك البلاد من جراء المحنة العصبية التي كابدها، فمحاكم التفتيش تلك لم تستثن منهم لا امرأة ولا شيخاً ولا طفلاً، الكل كان له نفس المصير.

تاريخ محاكم التفتيش نجده ينقسم إلى ثلاثة مراحل، المرحلة الأولى نشأتها على يد البابوية، في القرن الثالث عشر وتسمى بمحاكم التفتيش القروسطية أي الوسيطة، والمرحلة الثانية تجلت في محاكم التفتيش الإسبانية الكاثوليكية، وهي عبارة عن تحول المحاكم القروسطية الكنسية إلى محاكم بيروقراطية حكومية، بين فترتي 1478-1542، وأما المرحلة الثالثة من تلك المحاكم، هي ما ظهر نتيجة اضطهاد الكاثوليك للبروتستانت للحد من انتشار هذا الأخير واستتابة من انتسبو له¹.

لكن بالتحليل التاريخي لجميع محاكم التفتيش نجد أن محاكم التفتيش الإسبانية، أشدها قمعاً وأكثرها تعسفاً، علماً أن هذا الإستنتاج لا يرجع لسبب كون هذه المحاكم قد عذب وقتل فيها كثيراً من المسلمين، فالحقائق التاريخية تخبرنا بأن اليهود هم كذلك ذاقوا نفس ألوان العذاب التي ذاقها

1 - عدنان إبراهيم: حرية الاعتقاد في الإسلام ومعتراضاتها، ص151.

المسلمون، حيث تشير السجلات غير المكتملة إلى أنه تم إحراق مالا يقل عن ألفين من اليهود المتنصرين، الذين كانوا يمارسون طقوسهم اليهودية في السر، وقد كان بدأ تلك المحاكم الإسبانية بتريخيص من البابوية عام 1478 بناء على طلب من ملكي إسبانيا والبرتغال فرديناند وإيزابيلا¹.

زعمت محاكم التفتيش أن مهمتها الرئيسية هي حراسة أفكار الناس من الوقوع في الكفر والضلال الذي يقع فيه كل من خالف اعتقادات المذهب الكاثوليكي، ودور تلك المحاكم (القوة العسكرية) هو تنفيذ الأحكام التي تصدرها الكنيسة بشأن الزنادقة والمارقين، ومن جملة تلك الأحكام حجر الممتلكات والاسترقاق والقتل بمختلف أنواعه، وهو الحكم الغالب على تلك الأحكام خصوصاً بالنسبة للرجال، ثم إن تلك الأحكام كانت تصدر في حق حتى من اتهم فقط بالوقوع في بعض الكفريات، وإن لم يثبت على ذلك دليل فالحكم يطبق عليه².

من يتتبع هذه الوقائع التاريخية الدموية التي حدثت في الأندلس والتي اصطبغت بالصبغة الدينية، يدرك أن ظاهرة التكفير كانت العامل الرئيسي في ممارسة تلك الأنواع من الإرهاب والتطرف، وقد غلبت ظاهرة التكفير على الكنيسة الكاثوليكية على وجه الخصوص، حيث وصلت إلى آخر دركات الغلو والتطرف في تكفير المخالفين عقدياً ودينياً، وبالتالي أصدرت في حق المخالفين أحكاماً تعسفية تقضي باستتابتهم قهراً وتعسفاً، فإن لم يتوبوا أيدوا.

علماً أن تلك الموجة التكفيرية قد طالت جميع سكان الأندلس مسلمين ويهود ولكن المسلمين كانوا هم المستهدفون الأوائل من قبل التكفير الكنيسي ذو النزعة الانتقامية³، وبطبيعة الحال فقد تحول الوضع إلى مأساة لم تكن تخطر في بال مسلم من المسلمين، إذ لم يتوقع المسلمون أن تنتهي

¹ - عدنان إبراهيم: حرية الاعتقاد في الإسلام ومعتزاتها، ص155.

² - عبد الكامل جويبة: تاريخية ظاهرة التكفير بين الغرب الاوربي والشرق الاسلامي، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، ع:08، جانفي 2015، ص 97- 100.

³ - المرجع نفسه، ص104.

الخلافة الإسلامية بالأندلس بهذا الشكل الذي أتى على الأخضر واليابس، بعد ثمانية قرون من البناء والرقي الحضاري، وبكل ما تحمله كلمة الحضارة من معاني التقدم العلمي والرقي الثقافي. فبعدما استسلمت الأندلس ووقعت معاهدة سميت بمعاهدة غرناطة¹، تضمنت شروطاً لحماية المسلمين صادق عليها البابا بنفسه والقساوسة والملك فرديناند والملكة إيزابيلا²، لكنهم ما إن أحكموا قبضتهم على بلاد الأندلس نقضت تلك العهود عهداً عهداً، وشرطاً شرطاً، وبنداً بنداً. أقامت الكنيسة محاكم التفتيش، التي كانت تهدف من خلالها إلى تنصير المسلمين والحيازة على ممتلكاتهم، واسترقاقهم، عن طريق تعذيبهم بأشد أنواع العنف والتعذيب، لكن المسلمون لم يستجيبوا لذلك بل قاوموا التنصير وأبوه³، وفي سنة 1501 أصدر الملكان الكاثوليكيان أمراً خلاصته: «إنه لما الله قد اختارهما لتطهير مملكة غرناطة من الكفرة، فإنه يُحظر وجود المسلمين فيها، ويعاقب المخالفون بالموت أو مصادرة الأموال»⁴، فهذا القرار يدل على أن تلك العمليات التطهيرية العرقية (الإرهابية) قد قاموا بها بأمر من الرب - حسب زعمهم - الذي أمرهم بتطهير بلاد الأندلس من الكفرة المسلمين؟!⁵.

1 - من نص معاهدة تسليم غرناطة: "إن سمو الأمراء والأميرات وورثتهم، من اليوم وعلى مدى ما يأتي من أيام، يجيزون [لأهل غرناطة] أن يعيشوا على ديانتهم الخاصة، ولن يستحلوا حرمانهم من مساجدهم، وصوامعهم، ولا من مؤذنيهم، ولن يتدخلوا في مؤسساتهم ولا الهبات ذات الصلة بهذه التحملات الدينية، ولن يعملوا على إرباك عاداتهم وتقاليدهم المتبعة... [ويجيزون لهم] إقامة شريعتهم على ما كانت ولا يحكم أحد عليهم إلا بشريعتهم، وأن تبقى المساجد كما كانت والأوقاف كذلك، وأن لا يدخل النصارى دار مسلم ولا يغضبوا أحداً... ولا يدخل النصراني مسجداً من مساجدهم. ويسير المسلم في بلاد النصارى آمناً في نفسه وماله، ولا يجعل علامة كما يجعل اليهود وأهل الدجن، ولا يمنع مؤذن ولا مصل ولا صائم ولا غيره من أمور دينه، ومن ضحك عليه يعاقب...". شوفي أبو خليل: التسامح في الإسلام، ص 77.

2 - سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني الواقع والتطبيق، ص 125.

3 - شوفي أبو خليل، التسامح في الإسلام، ص 79.

4 - المرجع نفسه، ص 79-80.

5 - عدنان إبراهيم: حرية الاعتقاد في الإسلام ومعتزلاتها، ص 156.

وبعد صدور هذا القرار الملكي بمباركة البابا بدأت محاكم التفتيش تسجن المسلمين وتسلط

عليهم شتى أنواع التعذيب¹:

-الحرق بالنار حتى الموت.

1 - بعد مرور أربعة قرون على سقوط الأندلس، أرسل نابليون حملته إلى أسبانيا وأصدر مرسوماً سنة 1808 م بإلغاء دواوين التفتيش في المملكة الأسبانية، تحدث أحد الضباط الفرنسيين فقال: "أخذنا حملة لتفتيش أحد الأديرة التي سمعنا أن فيها ديوان تفتيش، وكادت جهودنا تذهب سدى ونحن نحاول العثور على قاعات التعذيب، إننا فحصنا الدير وممراته وأقبيته كلها. فلم نجد شيئاً يدل على وجود ديوان للتفتيش. فعزمنا على الخروج من الدير يائسين، فاستمهلني أحد الضباط قائلاً: إنني أرغب أن أفحص أرضية هذه الغرف فإن قلبي يحدثني بأن السر تحتها، عند ذلك نظر الرهبان إلينا نظرات قلقة، فأذنت للضابط بالبحث، فأمر الجنود أن يرفعوا السجاجيد الفاخرة عن الأرض، ثم أمرهم أن يصبوا الماء بكثرة في أرض كل غرفة على حدة - وكنا نرقب الماء - فإذا بالأرض قد ابتلعت في إحدى الغرف. فصفق الضابط "دي ليل" من شدة فرجه، وقال ها هو الباب، انظروا، فنظرنا فإذا بالباب قد انكشف، كان قطعة من أرض الغرفة، يُفتح بطريقة ماهرة بواسطة حلقة صغيرة وضعت إلى جانب رجل مكتب رئيس الدير، أخذ الجنود يكسرون الباب بقحوف البنادق، فاصفرت وجوه الرهبان، وعلت الغبرة، وفتح الباب، فظهر لنا سلم يؤدي إلى باطن الأرض، فإذا نحن في غرفة كبيرة مربعة، وهي عندهم قاعة المحكمة، في وسطها عمود من الرخام، به حلقة حديدية ضخمة، وربطت بها سلاسل من أجل تعذيب المحاكمين بها، رأينا غرفاً صغيرة في حجم جسم الإنسان، بعضها عمودي وبعضها أفقي، فيبقى سجين الغرف العمودية واقفاً على رجليه مدة سجنه حتى يموت، ويبقى سجين الغرف الأفقية ممدداً بها حتى الموت، وتبقى الجثث في السجن الضيق حتى تبلى، ويتساقط اللحم عن العظم، وتأكله الديدان، ولتصريف الروائح الكريهة المنبعثة من جثث الموتى فتحو نافذة صغيرة إلى الفضاء الخارجي، وقد عثرنا في هذه الغرف على هياكل بشرية ما زالت في أغلالها، ثم انتقلنا إلى غرف أخرى، فرأينا فيها ما تقشعر لهوله الأبدان، عثرنا على آلات رهيبة للتعذيب، منها آلات لتكسير العظام، وسحق الجسم البشري، كانوا يبدؤون بسحق عظام الأرجل، ثم عظام الصدر والرأس واليدين تدريجياً، حتى يهشم الجسم كله، ويخرج من الجانب الآخر كتلة من العظام المسحوقة، والدماغ الممزوجة باللحم المفروم، هكذا كانوا يفعلون بالسجناء الأبرياء المساكين، ثم عثرنا على صندوق في حجم جسم رأس الإنسان تماماً، يوضع فيه رأس الذي يريدون تعذيبه بعد أن يربطوا يديه ورجليه بالسلاسل والأغلال حتى لا يستطيع الحركة، وفي أعلى الصندوق ثقب تتقاطر منه نقط الماء البارد على رأس المسكين بانتظام، في كل دقيقة نقطة، وقد حُجَّ الكثيرون من هذا اللون من العذاب، ويبقى المعذب على حاله تلك حتى يموت، وآلة أخرى للتعذيب على شكل تابوت تثبت فيه سكاكين حادة، كانوا يلقون الشاب المعذب في هذا التابوت، ثم يطبقون بابه بسكاكينه وخناجره. فإذا أغلق مزق جسم المعذب المسكين، وقطعه إرباً إرباً، كما عثرنا على آلات كالكلاليب تغرز في لسان المعذب ثم تشد ليخرج اللسان معها، ليقتص قطعة قطعة، وكلاليب تغرس في أئداء النساء وتسحب بعنف حتى تنقطع الأئداء أو تبتثر بالسكاكين، وعثرنا على سياط من الحديد الشائك يُضرب بها المعذبون وهم عراة حتى تنفتت عظامهم، وتتناثر لحومهم. جلال العالم- عبد الودود يوسف: قادة الغرب يقولون «دمروا الإسلام أبدوأ أهله»، دط، 1395 هـ - 1974 م، ص06.

- ملئ البطن بالماء حتى الاختناق.

- سحق العظام بآلات ضاغطة.

- تمزيق الأرجل وفسخ الجلد¹.

فالنظر إلى هذه الحملة الإرهابية والبحث في عدد ونسب الأرواح التي أزهقت يقف على أعداد هائلة من الضحايا، الذين ماتوا في تلك المحاكم وعلى سبيل المثال يقول المؤرخ لورينتي² بأن: «المحكمة وحدها قدمت للنار أكثر من واحد وثلاثين ألف نفس، وأحلت أكثر من مئتين وتسعين ألفاً، من العقوبات الأخرى التي تلي الإعدام في صرامتها: الاختناق بالماء وسلخ الجلد وسحق العظام... وقد حدد بعض المؤرخين عدد الذين أعدموا في عهد تشارل الخامس في الأراضي الواطئة وحدها، بخمسة آلاف نسمة... ونصف هذا العدد في عهد ابنه»³، ويقول غوستاف لوبون⁴: «إن الراهب بليدا أبدى ارتياحه لقتل مئة ألف مهاجر، من قافلة واحدة كانت مؤلفة من 140 ألف مهاجر مسلم، حينما كانت متجهة إلى إفريقيا»⁵.

¹ - شوفي أبو خليل، التسامح في الإسلام، ص81.

² - خوان أنطونيو لورينتي، مؤرخ ولد 30 مارس 1756 في رينكون دي سوتو (لاريوخا) إسبانيا، كان إسبانياً، نشأ يورينتي على يد عمه بعد وفاة والديه، درس في جامعة سرقسطة ورُسم كاهناً. ويكيبيديا: 2021/06/14
https://ar.vvikipedla.com/Juan_Antonio

³ - عدنان إبراهيم: حرية الاعتقاد في الإسلام ومعتزاتها، ص156.

⁴ - يُعد الطبيب والمؤرخ الفرنسي غوستاف لوبون واحداً من أشهر المؤرخين الأجانب الذين اهتموا بدراسة الحضارات الشرقية والعربية والإسلامية، ولد في مقاطعة نوجيه لوروترو، بفرنسا عام 1841م، درس الطب، وقام بجولة في أوروبا وآسيا وشمال أفريقيا، اهتم بالطب النفسي وأنتج فيه مجموعة من الأبحاث المؤثرة عن سلوك الجماعة، والثقافة الشعبية، ووسائل التأثير في الجموع، مما جعل من أبحاثه مرجعاً أساسياً في علم النفس، ولدى الباحثين في وسائل الإعلام في النصف الأول من القرن العشرين. موقع مؤسسة هندايوي: غوستاف لوبون، 2021/06/14.

<https://www.hindawi.org/contributors>

⁵ - سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني الواقع والتطبيق، ص127.

من يقف على هذه الأعداد المهولة من القتلى، المقتولين بأبشع أنواع القتل والتعذيب، يعلم يقيناً أن مثل هاته الأفعال لا يفعلها من لديه أدنى أنواع الحس الإنساني، ناهيك عن أن يكون منتمياً إلى ديانة سماوية، ولكن للأسف الأمر وقع من أصحاب الديانة المسيحية الذين يرددون شعار: الله محبة، الله رحمة، وهم قد أدركوا هذا التناقض بينهم وبين ديانتهم، فقالوا نحن نعذبهم رحمة بهم ليهتدوا إلى الحق وتخليصهم من العذاب الأخروي، علماً أن تلك الأعمال الشنيعة، هي أعمال جديرة أن تحمل اسم الإرهاب والتطرف، وتدون في الصفحات العريضة من التاريخ، ولكن للأسف فالغالب هو من يكتب التاريخ، ولذلك نجد يتجاهل تلك الصفحات الدامية في تاريخه، ولكي يبرء نفسه تماماً من مثل تلك الأفعال الإرهابية يتهم بها غيره.

2- العنصرية والإرهاب اليهودي:

إن الباحث في حقيقة الفكر اليهودي، يدرك جيداً أن أصل العنصرية اليهودية ضد جميع البشر تعد أصلاً متجذراً في نصوص التوراة المحرفة، وما في القرآن الكريم من أخبار عنهم، من أكبر الأدلة على ذلك، بحيث إننا لا نجد من بين الأمم البائدة أو الباقية، أمة استحلت دماء الأنبياء كما فعل بنو إسرائيل، قال تعالى: ﴿فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفِّرْتُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتَلْتُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ١٥٥﴾ [سورة النساء: 155]، وبناء عليه فلا غرابة من استحلال دماء أتباع هؤلاء الأنبياء، لأن دماء الأتباع مستحلة من باب أولى في الفكر اليهودي، وحتى النبي صلى الله عليه - نبي آخر الزمان - قد تعرض لعدة محاولات قتل من طرف اليهود، ولكن الله عز وجل تولى حفظه، ولذلك فالقرآن الكريم نجده في الثلثين منه يتحدث فقط عن صفات قوم موسى -اليهود- منبهاً العالم الإسلام والعالم أجمع، إلى الصفات الخلقية المذمومة والمشينة التي تميز بها اليهود عن باقي الأمم الأخرى.

أ) الأسس الاعتقادية للتطرف اليهودي:

لا شك أن الناظر في السلوك اليهودي نظرة تاريخية، يجده سلوكاً يمتاز بالعدوانية تجاه الآخر المخالف دينياً وعرقياً، على أساس أن اليهودية تبنى على أصل ديني وعرقي معاً، مما جعلها تنتشر عن طريق التناسل لا عن طريق الدعوة، فهي ديانة قائمة على أساس التمييز العنصري، على اعتقاد أنهم شعب الله المختار، ومن عارض ذلك دخل في معاداة السامية²¹، والشعب السامي تقابله الشعوب الأخرى، ومن حق الشعب اليهودي أن يستيبح مال وعرض ودم تلك الشعوب الأخرى، لأن من عقيدتهم أنهم أبناء الله وأحباؤه، قال عز وجل: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾﴾ [سورة المائدة: 18]، ومنه فمن منطلق هذه العقيدة التي يعتقدها اليهود من أنهم أبناء الله، فقد اعتقدوا تبعاً لها أنه من حق الابن أن يفعل في ملك أبيه

1 - مفهوم "العداء للسامية" مفهوم يهودي صهيوني معناه الحربي "ضد السامية"، ويترجم أحيانا إلى العربية "بالمعاداة للسامية"، و"اللاسامية"، و"كراهية السامية". أما "الساميون" فالمقصود بهم حرفيا سلالة سام بن نوح عليه السلام، وهو أيضا مصطلح توراتي حيث تقسم الأجناس البشرية إلى ثلاثة أقسام هي:

1- الساميون: وينسبون إلى سام بن نوح عليه السلام، وعادة ما يشار بهم إلى الشعوب الساكنة في شبه الجزيرة العربية، وفي بلاد النهرين (العراق القديم)، وفي المنطقة السورية (سكان سوريا ولبنان وفلسطين)، وإن كانت التوراة قد أخرجت الكنعانيين من أسرة الساميين وضمنتهم إلى الحاميين كنوع من الانتقام منهم ولعناتهم.

2- الحاميون: وينسبون إلى حام بن نوح عليه السلام، ويقصد بهم الشعوب الساكنة في القارة الأفريقية بلونهم وملاصيحهم المعروفة.

3- اليافثيون: وينسبون إلى يافث بن نوح عليه السلام وهم أصل الشعوب الهندوأوروبية الساكنة في منطقتي الشرق الأقصى وأجزاء من الشرق الأدنى القديم (بلاد فارس) والشعوب الأوروبية. وهو تقسيم عرقي يقوم على أساس من اللون.

وهكذا يقصد بالعداء للسامية عداء الشعوب اليافثية والحامية (الهندوأوروبية والأفريقية) للشعوب السامية. وقد تم اختزال "العداء للسامية" في اليهود وإخراج بقية الساميين من حظيرة السامية، واعتبار اليهود ساميين يعيشون في مجتمعات ليست سامية هي المجتمعات الهندوأوروبية. اليهود وفكرة العداء للسامية

<https://www.aljazeera.net/specialfiles/pages>

2 - سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني الواقع والتطبيق، ص:ب.

ما يشاء-تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً- ولذلك فهم ينظرون للناس غيرهم على أنهم عبيد في ممالكهم وقصورهم، كنظرة احتقار وازدراء، التصور الذي أباح لهم القتل والقمع والاعتداء على الآخرين، ولأن ذلك هو أصل بنيتهم الفكرية العقدية؛ فالتطرف والإرهاب اليهودي القديم والمعاصر، هو تطرف عقدي قبل كل اعتبار.

ويمكن أن نرصد بهذا الصدد بعض الأدلة على كون منطلقات وأسس هذه النظرة اليهودية للآخر، تعود إلى منطلقات دينية عقدية، من خلال الرجوع إلى النصوص التوراتية، التي سنجد فيها أن: «النظرة التوراتية وأيضاً التلمودية لهؤلاء الأغيار نظرة احتقارية، تحبط بمنزلتهم إلى ما دون المستوى الإنساني، إذ تجعل منهم خداماً لهم وما ملكوا، خلقوا ليركبهم شعب الله المختار»¹، ويؤكد هذا القول ما جاء في سفر يشوع الذي قيل فيه: «ويقف الأجنب ويرعون غنمكم ويكون بنو الغريب حراثيكم وكراميككم، أما أنتم فتدعون كهنة الرب، تسمون خدام إلهنا، تأكلون ثروة الأمم، وعلى مجدهم تتأمرمون»²، وما جاء كذلك في التلمود «إن الشفقة ممنوعة في حق الوثني فإذا رأيته واقعاً في نهر أو مهدداً بخطر فيحرم عليك أن تنقذه منه، لأن السبعة شعوب الذين كانوا في أرض كنعان المراد قتلهم من اليهود لم يقتلوا عن آخرهم، بل هرب بعضهم... لذلك قال ميمانوند أنه يلزم قتل الأجنبي، لأنه من المحتمل أن يكون من نسل تلك السبعة شعوب، وعلى اليهودي أن يقتل من تمكن من قتله فإذا لم يفعل ذلك يخالف الشرع»³.

ومما سبق ندرك بأن الفكر اليهودي يتسم بالتمييز العنصري، الذي ترجم ميدانياً في أصناف من السلوكيات والأعمال الإرهابية، راجعين في ذلك إلى التوراة المحرف، الذي أخبرهم بأنهم شعب الله المختار وقد اختارهم يهوه (الله) على بقية أمم العالمين، ولذلك فما جاء في أسفار يشوع أنه قام بأكثر

1 - جلال الدين محمد صلاح: الإرهاب الفكري أشكاله وممارسته، ص37.

2 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 - سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني الواقع والتطبيق، ص87.

من مذبح في أريحا، وبعض المدن المجاورة لها، وذا يعد مفخرة في التاريخ اليهودي الدموي، قال عز وجل: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنتَكِرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [سورة المائدة: 79]¹.

انعكست على التراث الفكري اليهودي، دعوات الإرهاب والتطرف، التي جاءت أصولها في المصادر التشريعية اليهودية، والتي تغلب عليها النزعة الاستعلائية العنصرية المبغضة للشعوب الأخرى، مستيحية بذلك الكليات الخمس للإنسان: النفس والدين والعقل والمال والعرض، التي حض الإسلام على حفظها، فالقرآن الكريم في غالب حديثه عن اليهود، يتحدث عن مخالفة وانتهاك اليهود لأحد هاته الكليات، فهو يجذرنا من الوقوع في مثل تلك الانتهاكات والممنوعات، التي بها يخسر الإنسان ديناه وآخرته.

ب) الإرهاب اليهودي والشعب الفلسطيني:

الحقيقة أن النظرة التي تنال الأمم الأخرى بالثقافة اليهودية، بكل ما تحمل من عناصر الأنانية والعنصرية، تعد دليلاً واضحاً على مصدريتها للعنف، فيما قدمته لأجيالها حول الأمم الأخرى وتحديداً المسلمين، ولو أردنا البحث عن صورة المسلمين في الثقافة اليهودية، فسوف ندرك مدى كراهيتهم لكل ما له صلة بالإسلام، ولا دليل على ذلك أكثر ما يقع للشعب الفلسطيني، من شتى أنواع القتل والتشريد وانتهاك حرماته والاستيلاء على ممتلكاته إلى غير ذلك من الأعمال اليهودية الإرهابية التي سنتحدث عنها في هذا الجزء من البحث.

قد كانت بداية مأساة الشعب الفلسطيني من عدم رضى اليهود أن تبقى فلسطين بلداً إسلامياً، وهي في اعتقادهم بلد أجدادهم الأنبياء -الذين قتلوهم- فدبروا المكائد ووضعوا الخطط ليعودوا إلى

¹ - علي قابوسة- بلعيد أحمد الزرقاني: جذور الإرهاب دراسة تحليلية، ص 27.

فلسطين(القدس)، إلى أن أدركوا ما كانوا يصبون إليه فاحتلوها في سنة 1948 بعد وعد بلفور¹ البريطاني ، ومنذ ذلك التاريخ بدأ عصر الإرهاب والتطرف اليهودي على أرض فلسطين، ويتحدث هرتزل² عن السبب وراء تأسيس فلسطين كوطن قومي لليهود فيقول: « إن هدف الحركة الصهيونية³ هو تنفيذ النص الوارد في الكتاب المقدس بإنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين»⁴، والفكرة نفسها

¹ - وعد بلفور هو عبارة عن بيان بريطاني صدر في 2 تشرين الثاني/نوفمبر من عام 1917م، وقد اشتمل في نصه على تقديم بريطانيا دعمها لليهود لإقامة وطن قومي لهم في دولة فلسطين، حيث بعث وزير الخارجية البريطاني المعروف باسم آرثر جيمس بلفور رسالةً إلى ليونيل والتر روتشيلد، وهو زعيمٌ يهوديٌّ بريطانيٌّ، وكان مفاد هذه الرسالة يناقض تماماً ما جاء في معاهدة سايكس بيكو التي حدثت سرّاً بين فرنسا وبريطانيا، ومراسلات الحسين- مكماهون، التي حدثت بين الحسين بن علي والسير هنري مكماهون في مصر. (تعريف وعد بلفور/ <https://mawdoo3.com>)

² - هرتزل: حياته (1860-1904) هو مؤسس الحركة الصهيونية. وضع نهاية للصهيونية التسليية وجهودها الطفولية، ونجح في تطوير الخطاب الصهيوني المراوغ، كما نجح في إبرام العقد الصهيوني الصامت بين العالم الغربي والمنظمة الصهيونية باعتبارها ممثلاً غير منتخب لليهود العالم، وهو ما جعل توقيع وعد بلفور؛ أهم حدث في تاريخ الصهيونية ممكناً، وقد خرجت كل الاتجاهات الصهيونية من تحت عباءته أو من ثنايا خطابه المراوغ، والواقع أن شخصية هرتزل تجعله في وضع مثالي يؤهله لأن يكون جسراً موصلاً بين العالم الغربي والجماعات اليهودية فيه، وبين يهود الغرب المندمجين ويهود اليديشية. (عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص125)

³ - أسست المنظمة الصهيونية العالمية عام 1897 في المؤتمر الصهيوني الأول. كان اسمها في البداية «المنظمة الصهيونية» وحسب (ولكن الاسم عُدّل عام 1960 ليصبح «المنظمة الصهيونية العالمية»)، وعُرفت المنظمة عند تأسيسها بأنها الإطار التنظيمي الذي يضم كل اليهود الذين يقبلون برنامج بازل ويسددون رسم العضوية (الشيقل)، وقد أنيطت بها مهمة تحقيق الأهداف الصهيونية التي جسدها برنامج بازل وعلى رأسها إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين "يضمنه القانون العام" وهي عبارة تعني في واقع الأمر: "تضمنه القوى الاستعمارية في الغرب"، وكانت المنظمة بمنزلة هيئة رسمية تمثل الحركة الصهيونية في مفاوضاتها مع الدول الاستعمارية الرئيسية آنذاك من أجل استمالة إحداها لتبني المشروع الصهيوني، وكانت إطاراً لتنظيم العلاقة بين الصهاينة الاستيطانيين والصهاينة التوطيين، أي أن تأسيسها كان بداية انتقال النشاط الصهيوني من مرحلة البداية الجنينية التسليية إلى مرحلة العمل المنظم على الصعيد الغربي. (عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود و اليهودية والصهيونية، ص390)

⁴ - سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني الواقع والتطبيق، ص98.

تقريباً نجدها عند غوريون¹ الذي يقول: « قد لا تكون لنا فلسطين عن طريق الحق السياسي أو القانوني، ولكنها حق لنا على أساس ديني، فهي التي وعدنا الله وأعطانا إياها من الفرات إلى النيل»². ولعل أشد ما في هذا الكلام أن اليهود مرتبطون بأرض فلسطين عقدياً أكثر منه سياسياً أو اقتصادياً، كعقيدة محرفة نشأت عليها أجيالهم ومجتمعاتهم، فأثمرت مع مرور الوقت دولة يهودية عرفت بعنصريتها المقيتة ضد الآخر، ولا يزال العالم الإسلامي يجني ثمارها حتى اليوم، وخصوصاً فلسطين وما جاورها من الدول كسوريا ولبنان، فإسرائيل منذ نشأتها ارتبطت بالإرهاب والتطرف الدموي، ولذا فقد كان سفك الدماء وانتهاك الأعراض والتوسع الاستيطاني أقل ما يصب إليه الفكر الإرهابي اليهودي، ومن ينظر إلى حصائل ومخلفات المذابح التي ارتكبتها اليهود في حق الشعب الفلسطيني يدرك حقيقة الأمر والتي من أبرزها:

1) مذبحه الدوامية: بتاريخ 29 أكتوبر 1948 حيث هاجمت الكتيبة 89، قرية الدوامية الواقعة غرب مدينة الخليل، وقام المستوطنون الصهاينة بتفتيش المنازل واحداً واحداً وقتلوا كل من وجدوه بها رجلاً أو امرأة أو طفلاً، كما نسفوا منزل مختار القرية، إلا أن أكثر الوقائع فظاعة كانت قتل 75 شيخاً مسناً لجأوا إلى مسجد القرية في صباح اليوم التالي، وإبادة 35 عائلة فلسطينية كانت في إحدى المغارات تم حصدتهم بنيران المدافع الرشاشة، وبينما تسلل بعض الأهالي لمنازلهم ثانية للنزول بالطعام والملابس جرى اصطيادهم وإبادتهم ونسف عدد من البيوت بمن فيها.

¹ - دفيد بن غوريون (16 أكتوبر 1886 - 1 ديسمبر 1973) أول رئيس وزراء لدولة إسرائيل. ولد بن غوريون في مدينة "بلونسك" البولندية باسم دافيد غرين، ولتحمسة للصهيونية، هاجر إلى فلسطين في 1906. إمتهن بن غوريون الصحافة في بداية حياته العملية وبدأ باستعمال الاسم اليهودي "بن غوريون" عندما مارس حياته السياسية.

(دفيد بن غوريون/ <https://ar.wikiquote.org/wiki/>)

² - سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني الواقع والتطبيق، ص 99.

2) مذبحه صابرا وشاتيلا: بتاريخ 16-18 سبتمبر 1982، وقد وقعت هذه المذبحة بمخيم صابرا وشاتيلا الفلسطيني بعد دخول القوات الإسرائيلية الغازية إلى العاصمة اللبنانية بيروت، حيث قامت المدفعية والطائرات الإسرائيلية بقصف صابرا وشاتيلا، رغم خلو المخيم من السلاح والمسلحين، وأحكمت حصار مداخل المخيم الذي كان خالياً من الأسلحة تماماً، وليس فيه سوى اللاجئين الفلسطينيين والمدنيين اللبنانيين العزل، ولقد راح ضحية مذبحه صابرا وشاتيلا 1500 شهيداً من الفلسطينيين واللبنانيين العزل بينهم الأطفال والنساء، كما تركت قوات الكتائب وراءها مئات من أشباه الأحياء، كما تعرّضت النساء لعمليات الاغتصاب المتكرر¹.

وللإرهاب اليهودي في أراضينا المقدسة مذابح أخرى، لا يسعنا المقام لذكرها على وجه التفصيل ولذلك نذكر منها على وجه الإجمال: مذبحه بيت لحم 1952، مذبحه قلقيلية 1953، مذبحه دير أيوب 1954، مذبحه غزة الأولى 1955، مذبحه غزة الثانية 1956، مذبحه مصنع أبي زعبل 1970، مذبحه الحرم الإبراهيمي 1994، مذبحه قانا 1996²، مذبحه جنين 2002، وأكبر وأبشع هذه المذابح كانت في الحرب على غزة، حينما خرق الجيش الإسرائيلي الهدنة الموقعة بينه وبين حركة المقاومة الفلسطينية حماس، لبدأ غاراته على قطاع غزة في دجنبر 2008، وقد خلّف القصف الجوي والبحري والأرضي قرابة 1400 شهيد فلسطيني، بينما وصل عدد الجرحى إلى 5300، بينما كانت الخسائر جد محدودة لدى الطرف الإسرائيلي³، ثم إن الصهاينة لم يكتفوا بتلك المذابح التي غالبيتها طالت عامة الناس من رجال وأطفال ونساء وشيوخ بل تجاوزت ذلك إلى الاغتيالات الفردية لقادة التحرك

¹ - عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط02، 2005، ص437.

² - المرجع نفسه، ص439.

³ - موقع العالمي: 2016/07/16 - 2019/04/12

<https://www.hespress.com/international/236494.html>

السياسي والعسكري، بفلسطين وغزة ومن أبرز تلك الاغتيالات: اغتيال الرنتيسي¹، والشيخ أحمد ياسين³².

وانطلاقاً مما سبق نصل إلى محصلة مفادها: أن الحديث عن الإرهاب اليهودي في فلسطين يقف بنا على الأنموذج الحقيقي للتطرف والإرهاب في وقتنا المعاصر، فما يفعله اليهود في فلسطين، جرائم حرب بكل ما تحمله الكلمة من ممارسات استتصالية لشعب بأكمله من أرضه ومن الوجود ككل، وبالرغم من أن الأسباب والمقاصد واضحة نجد العالم يغض الطرف عن الجرائم الابادية للشعب الفلسطيني من قبل المستوطن الغاشم (إسرائيل)، نعم كثيراً ما نجد الغرب والإعلام الغربي وحتى بعض الإعلام العربي العميل، لا يكاد يغمض له جفن وهو يحاول أن يلصق تهمة الإرهاب بجماعات ثورية رفعت شعارات تغيير أنظمة مستبدة حكمتهم لعقود كثيرة، ولكن الإرهاب اليهودي تجد الكل يغض الطرف عنه ولا يذكره وإن حدث وذكره فإنه يذكره بخوف وتحفظ.

3- الهيمنة والإرهاب الغربي:

مصطلح الغرب استعمل في مقابل الشرق الذي نسبت إليه الدراسات الاستشراقية، ولذلك كان الاستشراق يعني دراسة الباحث الغربي للشرق، ومنه ظهر لفظ الغرب كمصطلح يستعمل ويطلق على من يسكن في الجهة الغربية من الكرة الأرضية أي أوروبا وأمريكا، هذا عند النظر إلى الأمر من الناحية الجغرافية، وأما إذا نظرنا إليه دينياً، فإننا نجد أن العامل المشترك بين دول الغرب تقريباً، كان

1 - عبد العزيز الرنتيسي: طبيب وسياسي فلسطيني، من مؤسسي حركة المقاومة الإسلامية حماس ومن أبرز القيادات السياسية فيها، اغتالته إسرائيل بإطلاق صاروخ على سيارته في مدينة غزة.

عبد-العزيز-الرنتيسي/ <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons>

2 - أحمد ياسين مؤسس حركة حماس بموقع روجي وسياسي متميز في صفوف المقاومة الفلسطينية، مما جعل منه واحداً من أهم رموز العمل الوطني الفلسطيني طوال القرن الماضي، اغتالته إسرائيل.

<https://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/cb5e80bd-2b0c>

3- سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني الواقع والتطبيق، ص 111، 112.

يتمثل في الديانة المسيحية كمرجعية تاريخية، وإن تظاهرت اليوم تلك الدول وادعت أنها دول علمانية¹، ليس بينها وبين المسيحية أي صلة، ولا أدل على وجود صلة قوية بين الغرب والديانة المسيحية، شدة عدائها لدول المشرق الإسلامي على وجه الخصوص، فلولا عدائها الموروث منذ زمن الحروب الصليبية، ووصولاً إلى حروبها في وقتنا المعاصر على الإسلام والمسلمين لصح ذلك الادعاء، وهو ما سنقف عليه في الأوراق التالية من البحث، في محاولتنا معرفة مدى علاقة الإرهاب الغربي بالأحقاد الدينية المسيحية، باحثين عن الجهات الحقيقية المسؤولة والواقفة وراء ظهور ظاهرة الغلو والتطرف في العالم العربي والإسلامي اليوم.

التطرف الغربي يعد أحد أوجه عملة التطرف المسيحي الذي لا يعترف بالآخر، وإنما عند تقسيم التطرف المسيحي إلى المسيحية المحافظة (اليمنية)، وإلى مسيحية المحافظين الجدد التي تمثل نموذجاً آخر للتطرف المسيحي، نجد أن هذا القسم الأخير من التطرف تتزعمه الولايات المتحدة الأمريكية ويصرح بهذا الرأي جورج بوش الابن عندما غزت القوات الأمريكية أفغانستان فقال: «إنها بداية حملة صليبية (كروسيد)»²، وقول دونالد ترامب في أحد حملاته الانتخابية، أنه لا مكان لوجود المسلمين في الولايات المتحدة أن نجح في الانتخابات الرئاسية، ومع ذلك فقد نجح في تلك الانتخابات، ونجاحه ذلك دليل على موافقة الإدارة الأمريكية على مشروعه المتطرف ضد المسلمين،

¹ - ذهب عبد الوهاب المسيري إلى التمييز بين ما أسماه بالعلمانية الجزئية ونظيرتها الشاملة، العلمانية الجزئية: تعني فصل الدين عن الدولة، والدولة هنا - كما قلت - تعني كياناً صغيراً ينصرف إلى السياسة والاقتصاد بالمعنى المباشر، أما العلمانية الشاملة فهي ليست فصل الدين عن الدولة، وإنما فصل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية لا عن الدولة فحسب؛ وإنما عن حياة الإنسان بجانبها العام والخاص». (عبد الوهاب المسيري، العلمانية تحت المجهر (حوار بين المسيري وعزيز العظمة)، دار الفكر، بيروت، ط01، 1421هـ - 2000م، ص 119 - 120).

² - يوسف القرضاوي: فقه الجهاد، ص1484.

ومن يتابع القرارات التي اتخذها ترامب في حق المسلمين منذ وصوله لسدة الحكم، يتبين له شدة التطرف والإرهاب الأمريكي تجاه المسلمين¹.

وقد أورت هذا الوضع البائس ممارسات إرهابية غريبة على الشعوب الإسلامية، بدأت من غزو أمريكا للعراق وأفغانستان، وتقسيم السودان، والإرهاب الصهيوني في فلسطين، والتدخل الغربي في ليبيا وسوريا ومالي واليمن والبوسنة والهرسك وقتل المسلمين في بورما... الخ، فهاته الممارسات الغربية الإرهابية على الشعوب الإسلامية، كلها راجعة إلى أساس علاقة التطرف الغربي بأصوله المسيحية الرومانية اليهودية، ومنه فعلاقة الغرب بتاريخه الفكري المتطرف هو السبب المباشر وراء ظهور الإرهاب والتطرف عند الغرب، وإضافة إلى ذلك السبب الفكري المباشر للتطرف الغربي، توجد له أسباب أخرى: سياسية، عسكرية، اقتصادية، اجتماعية، مهدت لنشوء الإرهاب الغربي والتي اتضحت معالمها مع نظرية صراع الحضارات.

أ) مؤامرة نظرية صراع الحضارات:

الصراع بين الحق والباطل صراع أزلي، وحقيقة ثابتة أشار لها القرآن الكريم؛ وأمرنا أن نؤمن بها، ولكن هذا الأمر المقرر في القرآن الكريم يختلف مع فحوى نظرية صراع الحضارات، حيث إن الحضارات إذا صح أن يطلق عليها مفهوم الحضارة بجزئيه الجزء الأخلاقي²، والجزء المادي التجريبي، فالحضارة بهذا المعنى لا تتصارع ولا تتقاتل بل تتعايش وتتعاون، لكن الأمر الحاصل أن حضارات اليوم مبنية على الجانب المادي فقط، ومفتقرة إلى الجانب الروحي الأخلاقي-مثل ما في الحضارة الغربية- ولما ننظر إلى

1 - محمد ندا محمد لبدة: التطرف الفكري بين حرية المعتقد وصناعة الإرهاب، ص53-54.

2 - الجزء الأخلاقي أو الجزء الروحي في الحضارات هو يضع الحدود والضوابط التي تضبط علاقات الناس مع الآخر سواء على المستوى الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي أو العسكري، علماً أن هذا لا يمكن أن يكون عادلاً، إلا إذا كان مصدره الدين، وما رأيناه في النظام الإشتراكية أو الرأسمالي أكبر دليل على أن الإنسان غير قادر على أن يضع مبادئ أخلاقية تحتكم إليها علاقات الناس في شتى مجالاتها، إلا إذا كان من مصدر ديني رباني المصدر غير محرف.

حال الأمة الإسلامية بنحدها تتوفر على الجزء الأخلاقي فقط، ومفتقرة إلى الجانب المادي، وهو ما كان سبباً في ظهور نظرية صراع الحضارات في الغرب، لأن الغرب أدرك جيداً أن ظلمه وجبروته بواسطة الحضارة المادية التي يمتلكها، لن يقف في وجهه إلا المد الأخلاقي الإسلامي، لأنه يحمل في طياته مقومات الانتشار والقبول.

فبعد سقوط الاتحاد السوفياتي ونهاية الحرب الباردة، ظهرت أقلام عديدة لفلاسفة ومفكرين غربيين تُنظر لفكر الصراع والهيمنة الغربية على العالم، فكتب فرانسيس فوكوياما كتابه نهاية التاريخ والإنسان والأخير، وصموئيل هنتنغتون كتاب صدام الحضارات، زاعمين من خلال ما قالوا، أن الصراع لم ينته بانتهاء الاتحاد السوفياتي، لأن الصراع الحقيقي المستمر والدائم، هو مع الحضارة الإسلامية التي تحمل بداخلها كوامن الصراع والنزاع على القيادة العالمية، مما أهلها أن تكون المنافس الوحيد للغرب، وهي بذلك تشكل خطراً على الغرب والعالم أجمع، ولذلك يجب محاربتها من أجل الحفاظ على السلام العالمي، عن طريق تفعيل قانون تطبيق العنف المنظم الشرعي لمحارب الإرهاب¹، وبهذا الصدد يقول مسؤول في وزارة الخارجية الفرنسية عام 1952: «إن الخطر الحقيقي الذي يهددنا تهديداً مباشراً وعنيفاً هو الخطر الإسلامي، فالمسلمون عالم مستقل كل الاستقلال عن عالمنا الغربي، فهم يملكون تراثهم الروحي الخاص بهم، ويتمتعون بحضارة تاريخية ذات أصالة، فهم جديرون أن يقيموا قواعد عالم جديد»².

لكن حقيقة هذا الصراع الموهوم مع الإسلام ما هو إلا تطبيقاً للموروث الاستشراقي الحاقدي على الإسلام والمسلمين، والهدف منه محاولة تحقيق الأطماع التوسعية الغربية، بحجة محاربة الإرهاب الإسلامي الذي يهدد الأمن الدولي، وهذا يدخل ضمن السياسة الاستعمارية الجديدة، التي يقف

1 - عمار بنحمودة: أصول العنف وسؤال الشرعية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث، قسم الدراسات الدينية، الرباط-المملكة المغربية، ص06.

2 - جلال العالم-عبد الودود يوسف: قادة الغرب يقولون «دعوا الإسلام أبيضوا أهله»، دط، 1395 هـ - 1974م، ص19.

الغرب فيها وراء ظهور العنف والإرهاب في أي مكان في العالم، من خلال دعمه مادياً وفكرياً وإعلامياً، سواء أكان ظهوره في الدول الإسلامية أم حتى في بعض الدول الغربية، لأنه قد يقصد به إدانة واتهام المسلمين بذلك مثل ما حدث في أحداث 11 سبتمبر كما سنرى لاحقاً¹.

علماً أن تلك الحروب المزعومة على الإرهاب الإسلامي في حقيقة الأمر، ما هي إلا بداية لحرب عالمية ثالثة- لكنها حرب طويلة المدى- تحمل اسم الحرب العالمية ضد الإرهاب، وقد بدأت باحتلال الولايات المتحدة الأمريكية للعراق وأفغانستان وتهديد إيران من خلال الحصار الاقتصادي الذي ضرب عليها²، وخلق واستثمار النزاعات الواقعة في سوريا واليمن مالي وليبيا إلى غير ذلك من الدول الإسلامية التي تم الاعتداد عليها، من أجل خدمة السياسة التوسعية الغربية التي تستهدف الهيمنة الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية على أي قطر من أقطار دول العالم³.

وبعد هذا العرض الموجز للسياسة الغربية في نظامها العالمي الجديد، وانطلاقاً من نظرية صراع الحضارات وصولاً إلى اتهام دول العالم الإسلامي بالإرهاب، يتبين لنا أن ما يقوم به الغرب وعلى رأسهم الولايات المتحدة الأمريكية، هو الإرهاب الحقيقي بكل ما تحمله كلمة الإرهاب من معاني، ثم إن الشعارات التي يحاولون التستر خلفها من شعارات تحقيق الأمن الدولي، ومحاربة مهددي السلام العالمي، ودعاوى حفظ السلم الأممي، وغيرها من الشعارات؛ كلها شعارات بالية واهية، في ظل توصل جل ومعظم الباحثين والدارسين للفكر السياسي، إلى أن الإرهاب هو من صنع المخابرات الغربية وبالأخص الأمريكية منها، كذريعة للحصول على شرعية ممارسة أفعالهم الإرهابية، فألصقوا تهمة تلك الأعمال الإرهابية بالمسلمين.

1 - عمار بنحمودة: أصول العنف وسؤال الشرعية، ص 08-09.

2 - يوسف القرضاوي: فقه الجهاد، ص 1484.

3 - عطية فتحي الويشي، الخوف الإسلامي بين الحقيقة والتضليل، مجلة دعوة الحق رابطة العالم الإسلامي، إدارة قسم الدعوة والتعليم، ع: 23، 2008، ص 166.

(ب) أسطورية أحداث 11 سبتمبر:

إذا انطلقنا من مقولة المفكر الجزائري مالك بن نبي «فن الاستعمار في خلق الاسطورة»¹، فسندرك خرافة أحداث الحادي عشر من سبتمبر التي فجّر فيها البرج التجاري الأمريكي، بواسطة طائرة اصطدمت به، وزعمت الولايات المتحدة أن هذا التفجير هو من تدبير إرهابي أفغانستاني، وإلا كيف يمكن لأي جهاز طيراني عالمي أن يخترق الجو الطيراني الأمريكي دون علم الأمريكان، بل لا يمكنه أن ينطلق أصلاً من محطته بدون علم أمريكا، وإلا فكيف أمكن لها أن تهيمن على العالم كل هذه العقود من الزمن التي تجاوزت النصف قرن، لولا الجهاز المخابراتي القوي والسميك، وعليه فالحدث ذاك لا يفهم إلا في إطار خلق المبررات لشن الحروب على المناطق الإسلامية الغنية بالثروات.

يتحدث روجيه غارودي عن هذا الحدث فيقول ناقلاً ومعلقاً على كلام بعض كبار الطيارين الأمريكيين: «إن أي عملية ناجحة كهذه، تقتضي معرفة تامة باللوائح والمحظورات والشيفرات السرية، في سماء يراقب الأمن العسكري والمخابرات المركزية كل متر مربع فيها...والخلاصة التي وصل إليها الطيارون واضحة تماماً، فكل هذا يدل على وجود مؤامرة على مستوى عال، نحن أمام قضية خيانة عظمى؛ أمام مؤامرة»².

وللعلم فإن حيثيات هذه المؤامرة كان الهدف الأسمى من ورائها هو تحويل نظرية صراع الحضارات إلى واقع معاش، لكي يتسنى للغرب السيطرة على ثروات العالم الإسلامي بموافقة المجتمع الدولي، وبه يظهر للرأي العام العالمي من خلال الإعلام الغربي المضلل أن الإرهاب الموجود في الدول الإسلامية، يتعارض والسلامية الدولية، والتنسيقية الأممية، وعليه يجب التصدي لهذا الخطر الإسلامي والقضاء عليه.

1 - مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق، ط03، 1988، ص103.

2 - روجيه جارودي: الإرهاب الغربي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط03، 2004، ص09.

إن هذا الشعور العدائي تجاه الإسلام جعل الغرب يكرس في وعيه التاريخي الجماعي، صورة محرفة عن الإسلام قائمة على التعصب والتطرف، وعدم احترام المبادئ الإنسانية، علماً أن الفعل ذاك يدل على مدى حرص الدول الغربية على إقناع شعوبها بأن الإسلام دين إرهاب، ولذا فهي تبرر أفعالها الإرهابية ضد الشعوب الإسلامية على أنها من أعمال إحلال السلام بالعالم، وخدمة التعاون الإنساني¹.

ج) الحرب المُقَنَّعة على الإسلام:

بعد تلك الحرب الفكرية التي شنتها الدول الغربية على الإسلام من وصفه واتهامه بالإرهاب انتقل الغرب من حيز التنظير إلى حيز التطبيق، عن طريق الحملات العسكرية التي شنتها باسم محاربة الإرهاب، وإحلال الأمن والأمان في العالم، فما قامت به الولايات المتحدة وغيرها من الدول الغربية، من الحرب على أفغانستان والعراق يعد أوائل تلك الحروب والحملات الوحشية البربرية، القائمة على القتل والسلب والنهب للخيرات والمقدرات، ولا ننسى الحرب القذرة من طرف الكروات والصرب التي كانت غايتها التطهير العرقي للمسلمين في البوسنة والهرسك وكوسوفو، بإقرار من الغرب نفسه²، وما وقع كذلك في بورما(ميانمار) وبعض المقاطعات المسلمة التابعة للصين، من شتى أنواع القتل والتعذيب، ويحسن بنا هنا أن نعلم أن هذا النوع من الإرهاب يعد من أخطر أنواع الإرهاب الثلاثة (الأفراد، المنظمات، الدول)، إذ الدول التي تقوم بسلوكيات إرهابية حربية ضد الشعوب الضعيفة تصنف في قسم إرهاب الدول، مثل الإرهاب الذي قامت به الدولة النازية (المانيا) في القرن الماضي، وانطلاقاً منه يمكن أن يطلق على الدول الغربية الممارسة للأعمال الإرهابية بالنازية الجديدة³.

1 - عطية فتحي الويشي، الخوف الإسلامي بين الحقيقة والتضليل، ص164.

2 - سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني الواقع والتطبيق، ص: د.

3 - المرجع نفسه، ص: ه.

إلا أنه بعد تلك الحملات العسكرية المباشرة وبعد الحسائر البشرية والمالية التي تكبدتها الدول الغربية هناك، اضطرت الدول الغربية إلى أن تعيد حساباتها في شأن الحروب العسكرية المباشرة فتحولوا إلى نوع آخر من الحروب، والذي يتمثل في إحداث الفتن والنعرات الطائفية والعرقية بين الشعوب الإسلامية بالدولة الواحدة أو بينها وبين غيرها من الدول المجاورة، لكي تصبح الدولة المراد استنزاف خيراتها لقمة صائغة، ونظراً لتوفر المبرر القانوني للتدخل العسكري غير المباشر، فإنه يسهل الوصول إليها واستغلال خيراتها، وما يحدث اليوم في دول المشرق الإسلامي يصب في خدمة مثل هذه الخطط الغربية التي أشرنا لها، مثلاً مشروع الشرق الأوسط الكبير الذي يرمي إلى تشكيل شرق أوسط جديد سترسم حدوده بالدم، على حد تعبير الغرب¹، والحرب على سوريا من أهم خطواته، والذي ظاهره يهدف إلى ضرب النظام السوري المستبد، ولكن حقيقية الأمر تؤول إلى إشعال حرب المئة سنة بين السنة والشيعة².

خلاصة الفصل:

قد توصلنا من خلال دراسة قضايا هذا الفصل إلى مجموعة من النتائج هي كالتالي:

- علم الكلام علم خطير وخطورته تكمن في الدور الذي قام به من الذود عن عقائد المسلمين وإثباتها، إلا أن الصبغة الكلامية الحادة التي اصطبغ بها، المنتهجة للمنهج الإقصائي الذي يدعي لنفسه فقط الصحة ويرمي غيره بالبدعة والفسق والضلال، أحوجتنا إلى علم كلام جديد، يتعايش مع مختلف الفرق والآراء والمذاهب والفهوم الأخرى ويتفاعل معها.

¹ - علي قابوسة- بلعيد أحمد الزرقاني: جذور الإرهاب دراسة تحليلية، ص313.

² - نور الدين تويهي: من وحي الربيع العربي، دار صبحي، غرداية-الجزائر، ط01، 2016، ص 215.

- الغلو والتطرف هو عبارة عن ذهنية تنظر إلى المخالف بطريقة الإلغاء، وتحكم عليه بمخالفة الحق والصواب، وتستند في ذلك إلى مرجعية إقصائية، تبرر الأحادية المتصرفة بها، ليس لديها أدنى استعداد للتعايش مع الآخر أو التعاون معه.

- العلاقة بين التطرف الديني والاستبداد السياسي بالعالم الإسلامي لا يمكن تجاهلها، نظراً للتلاحم الوظيفي بينهما، وخاصة في وقتنا المعاصر لما نراه من تواطؤ من بعض الحكام وتحالفاتهم مع القوى الخارجية ضد أوطانهم وشعوبهم، فدفع الشباب شيوع الاستبداد والظلم والحرمان والجهل الممارس من جانب الأنظمة الحاكمة، إلى الخروج على تلك الأنظمة.

- إن التبديل والتحريف الذي طال ديانتنا المسيحية واليهودية، أدخل فيهما حظوظ النفس البشرية من الأهواء والنزعات، ولذلك فإننا نجد فيما ورد في نصوصهما التشريعية، بعض النصوص الباعثة على الغلو والتطرف، تأمرهم بالتحلي بنزعة استعلائية على جميع الشعوب الأخرى، وكذا إباحة سفك دم الآخر نظراً لكفره.

- أدت الأطماع التوسعية الغربية، بالغرب إلى البحث عن حجج يستبيح بها مقدرات العالم الإسلامي، فجاءت فكرة محاربة الإرهاب الإسلامي، الذي حسب زعمهم يهدد الأمن الدولي، فانتقل الغرب بذا من حيز التنظير إلى حيز التطبيق، عن طريق الحملات العسكرية التي شنّها عليهم، لأن الغرب أراد تضلل الرأي العام العالمي، عن عدم معرفة من يمارس الإرهاب ومن يقع عليه فعل الإرهاب.

الفصل الثاني: العوائق العقدية وآفة التطرف بين القديم والحديث.

أولاً: العوائق العقدية لدى الخوارج.

ثانياً: العوائق العقدية لدى الشيعة.

ثالثاً: العوائق العقدية لدى السلفية.

تمهيد:

إن حديثنا عن ظاهرة الغلو والتطرف وارتباطها بالفكر الإسلامي من باب النقد الذاتي والبحث في الأنا المتطرف والمغالي، الذي جسّد وفعل الفكر الإرهابي، وأخرجه من كونه فكراً مسطوراً إلى كونه فكراً منظوراً في قالب ممارسات عنيفة ومتعسفة، مع العلم أن للتطرف أسباباً ودوافع أخرى غير الأسباب الدينية، مسؤولة عن ظهوره وإحياء الأفكار المتطرفة، ذلك أن آثار أفكار التطرف لا تظهر إلا إذا وجدت الراعي الرسمي لها، المتمثل في تلك الوسائل الإعلامية والهيئات المخبرانية العالمية التي تجد مصالح سياسية واقتصادية واجتماعية من جراء ظهور المنظمات الإرهابية، ولكن بعيداً عن هاته الأسباب، فما نود الوقوف عليه في هذه الجزئية من البحث، يكمن في معرفة الكوامن والأسباب الداخلية والذاتية لدى تلك الجماعات التي جعلت من نفسها أداة ووسيلة مناسبة، تتحقق بواسطتها مخططات الدول الغربية الكبرى.

معلوم أن الغلو والتطرف مراتب ودرجات، أعلاها عندنا كمسلمين ما ظهر لدى فرقة الخوارج، ولكن هذا الأمر لا يعني أن الفرق الإسلامية الأخرى ظلت بعيدة عن اقتراف بعض أعمال الغلو والتطرف، وإنما قد شارك بعضهم في التقديم والتوطيد لبعض الممارسات التطرفية والتعسفية، هذا ما جاء مقرراً في كثير من الكتب التاريخية، وعليه فلا بد من البحث في الجذور المعرفية والفكرية لبعض الفرق الإسلامية التي وقعت في بعض الظواهر التطرفية، والنظر في طريقة قراءتها وفهمها للنصوص الدينية التي أدت بها إلى الغلو.

أولاً: العوائق العقديّة لدى الخوارج.

لقد كانت بداية التعصب الكلامي المتطرف للخوارج، مع أول انقسام تاريخي في الأمة الإسلامية، أي في معركة صفين التي وقعت في حدود السنة السابعة والثلاثين للهجرة، وبناء على المواقف السياسية التي ترتبت عن تلك المعركة ظهرت فرقة الخوارج كتوجه رافض لنتيجة التحكيم، وتحول موقفهم هذا مع مرور الوقت إلى مبادئ وأسس اصطبت بصبغة عقديّة، تناولت حدود الإيمان والكفر، علما بأن تلك الأحكام والحدود بدورها قد ترتبت عنها أفعالا وصلت بهم إلى حد إباحة حرّ الرقاب وقطع الأعناق.

وقد كانت مع فرقة الخوارج بداية أول الحركات التكفيرية في التاريخ الإسلامي، وبه أعلنت عن بداية تفشي داء الاختلاف والخلاف في الأمة الإسلامية، تحديداً حول قضية الإمامة، يقول الشهرستاني: «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان»¹.

وعلى ضوء ذلك يعد مالك بن نبي معركة صفين أول انفصال في جسد العالم الإسلامي، حيث فقد الإنسان المسلم اتصال روحه بالروح القرآنية -قوة الإيمان- ومنه فقد توازن عنصر الروح مع عنصر الزمن، وبرزت حتمية الجاهلية التي حولت الحكم من الخلافة الراشدة إلى السلطة العصبية، فخلقت فجوة بين الحاكم وبين الرعية، وكانت تلك الفجوة تحوي داخلها جميع أنواع التمزق والشتات الذي طال جسد الأمة، وقد كانت بداياته مع الفكر الخارجي وبقي مستمرا إلى يوم الناس هذا².

وعلاوة على ذلك فمعركة صفين تعد النقطة المفصلية في التاريخ الإسلامي، فمنها تحولت الأمة من الجسد الواحد المتحد إلى الجسد الممزق المفترق، فكربا، وماديا، نظرا لاستصحاب الفرق

¹ - الشهرستاني : الملل و النحل، دار المعرفة، بيروت، 1404، ج01، ص20.

² - مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص29، 36.

الإسلامية الصياغات العقديّة الداعية للفرقة والافتراق، ومن أبرز تلك الفرق فرقة الخوارج التي بعد واقعة صفين صنّفت أفراد الأمة الإسلامية إلى كافر ومسلم، متهمّة صحابة رسول الله بالفسق والكفر والضلال.

1- نشأة فرقة الخوارج وتطورها:

تاريخنا الإسلامي كثيرا ما يُقدّم لنا على أنه صورة وردية زاهرة بالإنجازات المحمودة، ولكن عندما نرجع إلى موقعة صفين التي دارت رحاها بين معاوية بن أبي سفيان ممثلا لأهل الشام بصفته واليا عليها، وبين علي بن أبي طالب ممثلا لأهل العراق والأمة قاطبة باعتباره خليفة للمسلمين، فلا يكاد دارس الأحداث التاريخية يستوعب مجريات تلك المعركة وأسبابها، وأثارها على الأمة الإسلامية، قديما وحديثا، ولذلك نجد مالك بن نبي يصفها بأنها: «نقطة الانكسار في منحى التطور التاريخي-الأمة الإسلامية-وهي لحظة انقلاب القيم»¹، فمالك بن نبي يقصد من قوله انقلاب القيم السياسية، من خلال انقلاب الشرعية(الخلافة الراشدة) إلى الملك العاض الذي يتخلله الظلم والقهر، وانتقال الحكم من طريقة الاختيار والبيعة إلى طريقة التوريث.

وعندما انتهت المعركة باللجوء إلى التحكيم كحل سلمي يوقف الحرب بين الطرفين لم يرض بعض أتباع الإمام علي رضي الله عنه بنتيجة التحكيم، فانشقوا عنه معلنين الخروج عليه، والخروج عن طاعته، جاحدين بيعته، ولم يكتفوا بذلك وحسب بل طلبوا منه أن يعترف بكفره لسبب قبوله التحكيم، وأن يعلن توبته إن أراد أن يعودوا تحت إمرته، مدعين له بالسمع والطاعة، ولما رفض ذلك أعلنوا خروجهم عليه².

1 - مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص36.

2 - ابن الأثير: الكامل في التاريخ، تح: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1417هـ / 1997، ج02، ص81.

وقبل أن نخوض في تفاصيل هذه القضية أكثر سنحاول أن نقف على دلالة مصطلح الخوارج، ويعد الإمام الأشعري من أوائل من تحدث عن سبب التسمية باسمهم ذاك حيث قال: «والسبب الذي له سما خوارج خروجهم على علي بن أبي طالب»¹، وقد فصل ابن حجر العسقلاني في الكلام الذي أتى به أبو الحسن الأشعري مجملاً فقال: «والخوارج الذين أنكروا على علي التحكيم وتبرءوا منه ومن عثمان وذريته وقتلوه، فإن أطلقوا تكفيرهم فهم الغلاة منهم»²، وأما الإمام الشهرستاني فقد عرف الخوارج تعريفاً عاماً أخرج من خلاله مفهوم الخوارج من إطاره الزمكاني، ليدخل ضمنه أي خروج سياسي على أي إمام عادل، ولم يجعله خاصاً بخروج الخوارج على الإمام علي حيث قال في تعريفه: «الخوارج كل من خرج عن الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان»³. وينبغي على هذه التعريفات أن مصطلح الخوارج يرجع في أصله إلى معنى الخروج السياسي على الحاكم، أي إعلان العصيان المدني وعدم السمع والطاعة، وعدم الاعتراف بشرعية التبعية، الأمر الذي يعني أن مصطلح الخوارج كان في بداية الأمر يدور في فلك المنحى السياسي، ولا علاقة له بالجوانب العقديّة، ولذلك فالصياغات العقديّة التي صاحبت تلك المواقف السياسية قد جاءت بعد فترة من الزمن، من أجل إضفاء الشرعية الدينية عليها، ففرقة الخوارج تصنف من حيث النشوء من الفرق السياسية في التاريخ الإسلامي، ثم إن اسم الخوارج من هذا المنطلق يصح أن يطلق على الجماعات الإرهابية المعاصرة أيضاً.

¹ - أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين، المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى، 1426هـ - 2005م، ج1، ص112.

² - ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج1، ص459.

³ - الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص113.

1-1- قاصمة معركة صفين:

بعد فاجعة مقتل خليفة المسلمين عثمان رضي الله عنه، ومبايعة المسلمين علياً رضي الله عنه، بعث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه رسالة إلى علي يطالبه فيها بالقصاص من قتلة عثمان، فرد عليه الإمام علي يطالبه بمبايعته بالخلافة فرفض معاوية ذلك وربط المبايعة بشرط تحقيق القصاص، فاعتبر علي رضي الله عنه ذلك خروجاً عن البيعة التي عُقدت له من قبل المسلمين¹، ولذلك عدّ معاوية باغياً، وطبق عليه أحكام البغاة التي جاءت بنص القرآن في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾﴾ [سورة الحجرات: 9]².

ووفق لهذا دارت الحرب بين من يدعون لمبايعة علي بن أبي طالب ومن يدعون إلى التمكين من قتلة عثمان³، فوقع بينهم قتالاً شديداً حتى بلغ عدد القتلى ثلاثين ألف فلما رأى أصحاب معاوية رضي الله عنه منهم العجز⁴، أشار عليهم عمرو بن العاص فقال لمعاوية: «تأمر بالمصاحف فترفع ثم تدعوهم إلى ما فيها فوالله لئن قبله لتفترقن عنه جماعته، ولئن رده ليكفرنه أصحابه، فدعا معاوية بالمصحف ثم دعا رجلاً من أصحابه يقال له ابن هند فنشره بين الصفين ثم نادى الله الله في دماننا ودمائكم الباقية، بيننا كتاب الله، فلما سمع الناس ذلك ثاروا إلى علي فقالوا قد أعطاك معاوية الحق

1- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج 02، ص 58.

2- محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 2006، ص 93.

3- أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم، مكتبة الأنصار، القاهرة، ط 1، 2006، ص 321.

4- محمد بن رسول البرزنجي: الإشاعة لأشراط الساعة، دار المنهاج، جدة، ط 2، 1997، ص 54.

ودعاك إلى كتاب الله فاقبل منه ... فقال الأشعث والله لا تأتي هذه أبدا ونرضى معك أو نقاتل معك وتابعه أشراف أهل اليمن وركنوا إلى الصلح وكرهوا القتال¹.

ولما خضع علي وقرر اللجوء إلى التحكيم تحت ضغط من أصحابه وفي مقدمتهم الأشعث بن قيس، فبعث معاوية من جهته عمرو بن العاص ممثلاً لأهل الشام، وبعث علي أبا موسى الأشعري ممثلاً له، على الرغم من أن علياً كان يرغب في إرسال عبد الله بن عباس لكن أصحابه عارضوا ذلك، ولما نجحت الخطة التي وضعها معاوية بن أبي سفيان مع عمرو بن العاص رضي الله عنهما، وكانت نتيجة التحكيم تصب في صالحهم، والتي أفضت إلى عزل علي وتثبيت معاوية في القرار الذي خلص إليه الحكمان، عاد بعض أصحاب علي عليه باللوم، وأخذوا يعنفونه على قبوله التحكيم²، وحاولوا أن يفرضوا عليه نقض العهد، قائلين له إنك حكمت الرجال ولم تحكم القرآن، مستدلين بقوله تعالى: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنْ

الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴿٥٧﴾ [سورة الأنعام: 57]، فرفض علي ذلك وقال إنه لا رجوع عن العهد والميثاق وتلا قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمَا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾ [سورة النساء: 35].

وبعد ذلك أخذوا في تضليل الحكامين والظعن في علي إلى أن وصل بهم الأمر إلى رميه بالكفر، وأمره بالتوبة من فعله ذلك³، ثم إنهم اعتبروا أنفسهم هم كذلك كفروا وأوجبوا على أنفسهم التوبة وتابوا، وعليه فقد كانت لديهم مقولة مشهورة فحواها: «من قبل بالتحكيم كافر ومن لم يقبل

¹ - ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ - 1997 م، ج 01، ص 1.

² - محمد سعيد رمضان البوطي: المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، دار الفكر، بيروت، ط 3، 2012، ص 58.

³ - محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، 1407، ج 3، ص 117.

بالتحكيم كافر؛ أي من قبل بتحكيم الرجال يعد كافرا، ومن لم يقبل بتحكيم القرآن بدل تحكيم الرجال هو كافر أيضا»¹.

ترتب عن قول الخوارج ذاك كفر كل من عليّ ومعاوية، ومن هو داخل تحت إمرتهم ومعلوم أن غالبية الأمة الإسلامية كانت منقسمة بين هاذين الصحابيين، وبه فقد كفروا في نظرهم، ومنه يمكن أن نستنتج أنّ تكفير الخوارج لجمهور الأمة الإسلامية يعدّ من أول بوادر التطرف الفكري الذي طال الأمة الإسلامية، ومعالم هذا التطرف الفكري تظهر أولا في إجبارهم للإمام علي على الذهاب إلى التحكيم رغم كونه هو الخليفة بيده الأمر والنهي والقرار، وإجبارهم له كذلك على إرسال أبي موسى الأشعري بدل عبد الله بن عباس، رغم إدراك عليّ رضي الله عنه انعدام المقدرة الفقهية والحنكة السياسية التي يمتاز بها عبد الله بن عباس لدى أبا موسى الأشعري، وفوق كل هذه الضغوطات التي مارسها الخوارج على الإمام عليّ، ففي نهاية الأمر لما انتهى التحكيم إلى ما انتهى إليه، انقلبوا عليه وكفروه، على الرغم من أن أوجه اعتراضاتهم على الإمام علي فيها دلالة واضحة على سذاجة أفكارهم وسطحية عقولهم، وإلا فكيف يعقل تحكيم القرآن دون وساطة الرجال؟!؟!، وبما أن تطرفهم ذاك لم يقف عند التفسير أو التبديع بل وصل إلى التكفير، فهو يعني بالضرورة وجود ممارسات واقعية تطرفية، قوامها إحلال إزهاق الأرواح وإراقة الدماء، ذلك أن التطرف الفكري ما هو إلا مطية للتطرف الجسدي.

1-2-1- سياسة الإمام علي مع الخوارج:

1-2-أ- محاوراة الخوارج:

بعد الموقف الذي اتخذته الخوارج من عليّ بن أبي طالب ومن المسلمين قاطبة لم يستعجل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحكم عليهم بمثل ما حكموا عليه (الكفر)، بل أرسل لهم ابن

¹ - محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، د.ت، ص 56.

عمه عبد الله بن عباس ليحاورهم في المسائل التي اعترضوا عليها، فخرج إليهم ولبس أحسن الثياب فاستكروها عليه ذلك، فقال لهم قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [سورة الأعراف: 32]، ثم قال لهم إني قد جئتكم من عند أصحاب رسول الله، ولا أرى أحدا منهم بينكم، الذين نزل القرآن بين أظهرهم، وهم أعلم الناس بتأويله، ثم سألتهم عن أسباب خلافهم مع أمير المؤمنين، قالوا ننقم عليه في ثلاث أما الأولى، أنه حكم الرجال ولم يحكم القرآن، وأما الثانية أنه قاتل ولم يغنم ولم يسلب، وأما الثالثة أنه محى اسمه من كونه أمير المؤمنين، فقال ابن عباس: أما كونه حكم الرجال فالله عز وجل يقول: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾﴾ [سورة النساء: 35]، وأما قولكم قاتل ولم يسلب، فإنه قاتل أمكم عائشة في معركة الجمل فمن يرضى منكم أن تكون من قسمته، وأما قولكم أنه محى اسمه من أمير المؤمنين، فالنبي صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية محى اسمه كذلك من كونه رسول الله، ففي صحيح مسلم جاء أن البراء بن عازب، قال: كَتَبَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ الصُّلْحَ بَيْنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ يَوْمَ الْحُدَيْبِيَّةِ، فَكَتَبَ: «هَذَا مَا كَاتَبَ عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ»، فَقَالُوا: لَا تَكْتُبْ رَسُولُ اللَّهِ، فَلَوْ نَعْلَمُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ لَمْ نُقَاتِلْكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَلِيِّ: «امْحُهُ»، فَقَالَ: مَا أَنَا بِالَّذِي أَمَحَاهُ، فَمَحَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ، قَالَ: وَكَانَ فِيمَا اشْتَرَطُوا أَنْ يَدْخُلُوا مَكَّةَ فَيُقِيمُوا بِهَا ثَلَاثًا، وَلَا يَدْخُلُهَا بِسِلَاحٍ إِلَّا جُلْبَانَ السِّلَاحِ،

قُلْتُ لِأَبِي إِسْحَاقَ: وَمَا جُلْبَانُ السَّلَاحِ؟ قَالَ: «الْقُرَابُ وَمَا فِيهِ»¹،² وبعد هذا الحوار اقتنع معظم الخوارج بالأدلة التي ساقها لهم ابن عباس، فرجع منهم على اختلاف الروايات وعلى ما رجح ابن كثير ما يقارب أربعة آلاف³.

الملاحظ لتفاصيل هذه المناظرة يجد بركة دعاء النبي صلى الله عليه وسلم في كلام ابن عباس، ففي الدعاء المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم، فعن ابن عباس: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَضَعَ يَدَهُ عَلَى كَتِفِي، أَوْ عَلَى مَنْكِبِي، شَكَ سَعِيدٌ - ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ⁴، فمن خلال طريقة دخوله عليهم بأحسن حلة أبدى فهمه وعزمه على أن يبيّن لهم خطأ إنكارهم على الآخرين أعمالهم وأقوالهم من غير دليل، وبيّن لهم فهمهم الخاطئ للدليل وعدم إدراكهم ثناياه وحيثياته، كما بيّن لهم عجزهم عن إدراك واستحضار الأدلة القرآنية على الرغم من حفظهم لها، ثم تبّههم إلى أن حفظ الأدلة من القرآن والسنة لا تكفي وحدها بل لابد لها من الفهم الصحيح، ولذلك قال لهم إنّه لا يرى فيهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، أفهم الناس لكتاب الله وسنته، وبعد أن أعطاهم هذه الأسس الفقهية والمنطقية، التي تنبني عليها الأحكام الفقهية والعقدية، انتقل معهم إلى الحديث عن المسائل التي يعترضون فيها على الإمام عليّ، وردّ على تلك الشبه شبهة شبيهة، بأدلة عقلية نصية، فلم يجدوا لأنفسهم منفذا ولا مهربا، ولذلك رجع منهم الكثير، إلا من كابر ورفض الانصياع للبرهان والحجة.

ثم إن هذه المناظرة تبين لنا أن ملكة البحث والنظر والتحليل والاستقراء متوقفة عن العمل لدى الخوارج، بحجة أنهم يدعون تحكيم كتاب الله، ولكن في الوقت نفسه يجهلون أحكامه في كثير

¹ - صحيح مسلم: كِتَابُ الْجِهَادِ وَالسَّيْرِ، بَابُ صُلْحِ الْحُدَيْبِيَّةِ فِي الْحُدَيْبِيَّةِ، الرقم: 2367، 175/5.

² - أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، ج 02، ص 698.

³ - ابن كثير: البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، تح: علي شيري، ط 1، 1408 هـ - 1988 م، ج 7، ص 312.

⁴ - مسند أحمد: باب حديث ابن عباس، الرقم 2397، 95/3.

من المسائل، وعليه فإنّ نظرهم للمسائل هو نظر سطحي ظاهري، والمشكل هذا نفسه نجدّه عند الفئات المتطرفة في وقتنا المعاصر، وكأنّ التاريخ يعيد نفسه، بحيث نجدّهم يرفعون شعارات العودة إلى المنبع الصافي، الكتاب والسنة أي الدعوة إلى تحكيم كتاب الله، ولكن دعوتهم تلك تدعو إلى العودة إلى قراءة النصوص قراءة سطحية شكلية، مثلما كان يفعل سلفهم الخوارج قديماً، والشيء الغالب لدى هؤلاء المتطرفين أنك لا تجد للعقل والمنطق والتجارب مكان في فكرهم، الأمر الذي يجعل من الصعوبة بمكان أن يتراجعوا عن آرائهم وتوجهاتهم المغالية، وهو ما يجعلهم ينتقلون بتطرفهم من المستوى الفكري إلى المستوى التطبيقي كما سنرى لاحقاً.

1-2-ب- معركة النهروان:

انطلاقاً من مسلمة أنه ما من مشروع يتحقق ميدانياً إلا وكان فكرة قبل ذلك، نضجت فتجسدت، فالخوارج انتقلوا من مرحلة التنظير إلى مرحلة الفعل والتطبيق أي انتقلوا من مرحلة التكفير إلى مرحلة محاربة الكافرين، وهو نتيجة حتمية في فكر المتطرفين عموماً، الذي يعتقدون أنه لا مكان للآخر في هذا العالم إلا في المقابر، وتعد أول عملية قام بها الخوارج في حربهم تلك، قتل الصحابي الجليل عبد الله بن خباب بن الأرت رضي الله عنه، وقتلوا زوجته وأخرجوا الجنين من بطنها وذبحوه هو الآخر¹.

لذا كان موقف الإمام عليّ منهم في أول الأمر، أن لا يكفرهم وأن لا يبدأهم بقتال²، ولكن بعد تنكيلهم بعائلة خباب بن الأرت، قرر الخروج إليهم، ومقاتلتهم، فقصدتهم في أربعة آلاف رجل، ودفع لهم رسولاً وقال لهم ادفعوا لي بقاتل خباب بن الأرت، فقالوا كلنا قتلناه، ولو ظفرنا بك لقتلناك أيضاً، فأجرى معهم عليّ رضي الله عنه مناظرة، فرجع فيها ثمانية آلاف، عن غيهم وبقي أربعة آلاف،

¹ - محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج3، ص119.

² - المرجع نفسه، ج3، ص115.

فأمر علي رضي الله عنه، الفئة التي رجعت بأن لا تقاتل معه وقاتل بمن جاء معه من الجنود، وقال لا يقتل منا عشرة ولا ينجوا منهم عشرة¹، وهو الحاصل فلم ينج منهم إلا تسعة، ولم يقتل من أصحابه إلا تسعة رهط²، وقد سمّيت هذه المعركة بمعركة النهروان لأنها وقعت بمنطقة تسمى بمنطقة النهروان³. من يتأمل مجريات هذه الأحداث يجد الإمام عليّ كان معتدلاً في أحكامه الشرعية وقراراته السياسية، وبالرغم من تكفير الخوارج له، وتكفيرهم لعموم المسلمين، وبالرغم من كونه يشغل منصب أمير المؤمنين فلم ينقل عنه أنه أصدر في حقهم حكم التكفير، ولا أمر بقتالهم، إلا بعد أن ثبت عنهم أنهم قد امتدّت يدهم إلى القتل واستحلال الدماء، فسارع بصفته خليفة للمسلمين لقتال الخوارج ومحاربتهم حماية للمسلمين منهم، ورغم ذلك كله فلم يقاتلهم مباشرة بل طلب منهم أولاً أن يسلموا له قتلة خباب بن الأرت، ولما رفضوا ذلك أعلن مقاتلتهم جميعاً، معظماً حرمة قتل النفس بغير حق ولا سلطان، معتبراً قتل نفس واحدة معادلاً لقتل الناس جميعاً مصداقاً لقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنْ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ٣٢﴾ [سورة المائدة: 32].

2- المبادئ العقديّة عند الخوارج:

إن نشوء ظاهرة الفكر الخارجي كانت في أساسها ذات بعد سياسي، وذلك من خلال الموقف السياسي الذي اتخذه بعض أتباع الإمام عليّ منه وإنكارهم عليه طريقة تعامله في قضية التحكيم، علماً أن اعتراضهم على التحكيم يعدّ خروجاً على أمر الإمام-الذي تمثل في شخص عليّ بن أبي

¹ - أبو المظفر الإسفرايني: التبصير في الدين، تح: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1983، ص47، 48.

² - الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية - بيروت، دط، دت، ج01، ص182.

³ - أبو المظفر الإسفرايني: التبصير في الدين، ص48.

طالب- وهذا الخروج ينظر له على أنه خروج سياسي عن أمر الحاكم- وهذا هو أصل تسمية الخوارج- ولكن مع مرور الأيام أخذت تلك المواقف السياسية للخوارج أبعادا عقديّة وفكرية، وذلك بغية الحفاظ على قناعات أتباعهم، وكذلك من أجل التأثير على عوام المسلمين من خلال إقناعهم بأن ما انحازوا إليه من الآراء والأقوال هو الصواب، ولذا تجدهم قد صاغوا لمواقفهم السياسية تلك صياغات عقديّة تنسجم معها، لأنّه ما من فكرة سياسية إلا وتحتاج إلى منطلق ديني، أو عرقي أو إيديولوجي تستند عليه وتستمد منه شرعيّتها، لكي تكون أكثر تأثيرا ورواجا.

2-1- منطلقات الفكر الخارجي:

لعل أول من ابتدع المنهج الجدلي الكلامي على مّر التاريخ الإسلامي هم الخوارج، وقد كان ذلك ظاهرا وجليا في مجادلتهم لعليّ بن أبي طالب، وابن عمّه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، فمن خلال تلك المناظرات ظهرت عندهم بدع التأويل المنحرف وتكفير مرتكب الكبيرة، ومن جراء ذلك انقسمت الأمة، فظهرت الفرق الإسلامية وانتشر بينهم الجدل الكلامي، الأمر الذي جنى على الأمة الإسلامية جناية ما زالت تدفع ثمنها إلى يوم الناس هذا¹.

فمنهج الخوارج في الجدل الكلامي ابتعد بهم عن منطق الحوار العلمي وأوصلهم إلى الكراهية والعصبية، والتكبر وسوء الظن إلى غير ذلك، مما أدى بهم إلى الابتعاد عن مقومات الانسجام والتعايش في الأمة الإسلامية، مما أوصل الأمة إلى جوّ مليء بأفكار التبديع والتفسيق والتكفير، كمقدمة لسفك الدماء وإزهاق الأرواح²، نظرا لبعده عن منطق الاستدلال بنوعه النصي والعقلي، غارقا في السطحية والظاهرية، والتي حوت كثيرا من الصيغ التي تبحث في أسباب الفرقة والشتات للمسلمين، المبتعدة عن أسس الوحدة والائتلاف بينهم، والتي لا تحمل أي وجه من أوجه الإقناع، وهو ما سنكتشفه في

¹- نور الدين تويحي: من وحي الربيع العربي، دار صبحي، الجزائر، ط1، 2016، ص242.

²- أحسن برامة: وحدة الأمة الإسلامية في ظل الخلاف العقدي والسياسي، مجلة المعيار، جامعة قسنطينة، ع24، 2010، ص371.

دراستنا للمنظومة العقديّة والفكرية لفرق الخوارج، وبداية مع الأسس والمبادئ التي تعدّ بمثابة منطلقات فكرية وعقدية للخوارج في مرحلتهم الأولى:

أ- أوّل هذه المبادئ هو تكفير أهل الذنوب، بحيث لم يفرق الخوارج بين ذنب وذنوب بل اعتبروا الخطأ في الرأي ذنباً، ولذا كفّروا عليّاً رضي الله عنه في التحكيم، على الرغم من أن اختياره التحكيم يدخل في باب الاجتهاد، ولكن لظنهم أن الخطأ يعدّ ذنباً كفروه، وهكذا كان شأن تكفيرهم طلحة والزبير ومعاوية وحتى عثمان رضي الله عنهم¹، فتكفيرهم لهم كله كان راجعاً إلى اعتقادهم أن القرارات التي اتخذوها مستلزمة وقوعهم في الكفر، وعليه فإن مبدأ تكفير أهل الذنوب ذلك هو الذي جعلهم يخرجون جمهرة من المسلمين من الإسلام، والنظر إلى مخالفيهم عامّة على أنهم مشركون²، ثم إن تفاحش ظاهرة التكفير لدى الخوارج ترجع كذلك إلى نظرهم في الأصل العقدي الذي يتناول علاقة الإيمان بالعمل، الذي يرون فيه أن العمل جزء لا يتجزأ من الإيمان، وعليه فإن الذي لا يقيم الفروض الدينية يعدّ كافراً³.

ب- الخلافة ليست موقوفة على قريش أو على العرب، الجميع فيها سواء، بل ويفضلون أن يكون غير قرشي ليسهل عليهم عزله أو قتله إذا اقتضى الأمر ذلك، وعليه نجد أنهم اختاروا عبد الله بن وهب الراسبي خليفة لهم، وأمّروه عليهم وأطلقوا عليه اسم أمير المؤمنين⁴.

¹ - عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977، ص61.

² - محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص62.

³ - أحمد خليفة: المتشددون المحدثون دراسة لحركات إسلامية معاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ط، 2013، ج1، ص224.

⁴ - محمد بن يزيد المبرد: الكامل في اللغة والأدب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ط03، 1417 هـ - 1997م، ج03، ص133.

ج- الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حرّ، وذلك الانتخاب يقوم به عامة المسلمين، ولا يختص به فريق أو طائفة (أهل الحلّ والعقد) دون غيرهم، ويستمر هذا الخليفة المنتخب ما دام عادلاً مقيماً لشرع الله، فإن خالف الشرع وجب عزله أو قتله¹.

إنّ هذه المبادئ والأسس العقديّة عند الخوارج هي على صغر جرمها، إلا أنّ جرمها أكبر وأعظم، وما قد نقل لنا في الكتب التاريخيّة من الأفعال الوحشية، والأعمال الإرهابية التي قام بها الخوارج ما هي إلا نموذج إسقاطي لتلك الأسس السالف ذكرها، وما نراه في واقعنا المعاصر لدى الجماعات الإرهابية، هي نموذج ثاني لتلك المبادئ، فنجد لهم نفس المبررات ونفس الأفعال، فخطورة هذه الأسس والمبادئ وانعكاساتها لا تحتاج إلى دليل ولا إلى برهان، فتكفير أهل الذنوب، بيع دمائهم وبما أنّه لا يوجد من أفراد الأمة من لا يذنب، فالنتيجة الحاصلة أن الخوارج أحلوا دماء مخالفيهم، ثم إن اعتقادهم بأن خطأ الحاكم يبيح قتله أو عزله هو اعتقاد باطل، إذ إنه لا يوجد حاكم معصوم، ولا عصمة لأحد بعد الأنبياء، ونتيجة هذا الفكر المتطرف هو أن حاملي مثل هذه الأفكار عبر التاريخ الإسلامي المديد، لا تجد لهم مكاناً إلا الشعب والجبال معلنين الحرب على الراعي والرعية.

2-2- المبادئ العقديّة المختلف فيها:

وبما أنّ الخوارج جعلوا المبادئ التي سبق ذكرها، منهجاً يميّزون به عن غيرهم، ونظراً لشدة التطرف في تلك المبادئ ضد المخالف، فهم أنفسهم لم يستطيعوا أن يتقيدوا وينضبطوا بتلك المبادئ، الأمر الذي أدى بهم إلى الاختلاف والتفرق إلى عدة فرق يميّز بعضها عن بعض بجملة من العقائد والمواقف، ولذا سنستعرض بعض المواقف لأهم تلك الفرق، اتجاه المخالف، ومنه تتضح مواقفهم من العقائد الإسلامية عامة.

¹ - محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 61.

أ- مبادئ الأزارقة:

هم أتباع نافع بن الأزرق -فرقة من غلاة الخوارج- وتتلخص نظرهم إلى مخالفيهم من المسلمين، في أنهم يعتبرونهم جميعاً خارجون عن الملة، بارتكابهم للكبائر، فمرتكب الكبيرة في نظرهم يعد كافراً، وعليه فديار هؤلاء تعد ديار حرب لا ديار إسلام، ويحلّ قتالهم وقتل أطفالهم أيضاً، وهم مخلدون في النار، ثم إنهم يكفرون القعدة أي القاعدون عن القتال معهم، وعن الهجرة إليهم ولو كانوا على مذهبهم، كقروا علي بن أبي طالب رضي الله عنه¹، واعتبروا قاتله عبد الرحمن بن ملجم شهيداً بطلاً²، ومن هذا المنطلق كان يرى نافع بن الأزرق أن مخالفيهم كفار يجب جهادهم، فقد جاء في كتابه إلى أهل البصرة أنه قال: «والله إنكم لتعلمون أن الشريعة واحدة، والدين واحد، ففيم المقام بين أظهر الكفار، ترون الظلم ليلاً ونهاراً، وقد ندبكم الله إلى الجهاد فقال: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا قَاتَلْتُمُوهُمْ كَافَّةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة التوبة: 36]»³.

ب- مبادئ التجادات:

هم أتباع نجدة بن عويمر، وأما نظرهم إلى المخالف فهي تتفق مع الأزارقة فيما سبق ذكره إلا في أمور هي⁴:

- أنّ المخطئ بعد أن يجتهد معذور في اجتهاده.

- لا يحل قتل أطفال المسلمين.

- القعدة عن القتال أو الهجرة لا يكفرون.

1 - عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ص 60-63.

2 - مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 11، 1996، ص 133.

3 - محمد بن يزيد المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج 03، ص 210.

4 - أحمد خليفة: المتشددون المحدثون دراسة لحركات إسلامية معاصرة، ج 1، ص 224، 225.

- يستحسنون العمل بالتقية

- إقامة الإمام - في نظرهم - ليست واجبة بإيجاب الشرع، بل جائزة، وإذا وجبت فإنما تجب بحكم المصلحة والحاجة¹.

ج- مبادئ الصفوية:

هم أتباع زياد بن الأصفر، وتختلف نظرة الصفوية للمخالف عما عند الأزارقة والنجادات فهم أقل تطرفاً في آرائهم وقد خالفوهم في أمور هي:

- عدم إباحة دماء غيرهم من المسلمين، وديارهم ليست ديار حرب بل ديار إسلام.

- لا يجوز عندهم قتال المسلمين غير معسكر السلطة الذي يجوز قتاله.

- لا يجوز سبي النساء ولا الأطفال.

- الذنوب التي فيها حدّ مرتكبها يعد كافراً، وأما التي ليست فيها حد فمرتكبها ليس بكافر.²

د- مبادئ الإباضية:

هم الفرقة الوحيدة من الخوارج التي لا تزال باقية حتى اليوم، والناظر في أقوالها العقدية وموقفها من المخالف يجد لديها نوعاً من الاعتدال في نظرتها إلى المخالف، مقارنة مع ما قالت به فرق الخوارج الأخرى، ولذلك فإنه يوجد من الباحثين ممن صنف فرقة الإباضية خارج المنظومة العقدية الخارجية، لأن فرقة الإباضية إذا نظرنا لها من الناحية السياسية أي موقفها من التحكيم، نجدتها تتوافق مع فرق الخوارج في ذلك - من ناحية رفض التحكيم - ولكن عندما ننظر في الصياغات العقدية التي امتازت بها والصياغات العقدية لدى فرق الخوارج، نجدتها بعيدة كل البعد عن المنظومة العقدية الخارجية، إذ إن نظرهم للمخالف تختلف عنهم تماماً، يقول ابن حزم: «وأقرب فرق الخوارج إلى أهل السنة أصحاب

¹ - ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، د. ط. د. ت، ج 4، ص 145.

² - عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ص 69-70.

عبد الله بن يزيد الإباضي الفزاري الكوفي¹، هذا لأنها تنظر إلى ديار مخالفيها على أنها ديار توحيد إلا معسكر السلطان فهو دار بغي وظلم، ومرتكب الكبيرة ينظرون له على أنه كافر كفر نعمة لا كفر ملّة، أي لا يخرج عن الملة الإسلامية، وعليه فشهادة المخالفين تجوز، وتجوز مناكحتهم والتوارث معهم²، وهذا كله يدل على اعتدالهم وإنصافهم لمخالفينهم، وقد ترجمت هذه المبادئ واقعياً وتمثلت في أن الإباضية لم يسلبوا السيف على أحد من أهل التوحيد، ولم تقع منهم حرب ضد أحد من المسلمين³، ويعبر أبو الحسن الأشعري عن هذا بقوله: «الإباضية لا ترى اعتراض الناس بالسيف، ولكنهم يرون إزالة أئمة الجور ومنعهم من أن يكونوا أئمة بأي شيء قدروا عليه، بالسيف أو بغير السيف»⁴.

وكما رأينا فيما سبق أنّ فرقة الخوارج قامت على قواعد وأسس قوامها الغلو والتطرف، الذي ابتداءً بداية فكرية، وانتهى إلى تطبيق دموي، الأمر الذي أدى بهم إلى الدخول في صراعات وحروب مع الخلافت الإسلامية (الراشدة، الأموية، العباسية)، وبذلك ضيعوا جهود الأمة الإسلامية، وشغلوا بالحروب الداخلية بدل الاشتغال بالحروب الخارجية، مع العلم أنّ الغلو الذي ظهر لدى فرق الخوارج لم يكن على درجة واحدة من الغلو، فمنهم من أعلن الحرب على الأمة جمعاء (سلطة وشعباً) ومنهم من أوجب الحرب على السلطان فقط، ومنهم من اكتفى بالتكفير، ولم يبح سفك الدماء، ولكن هذه الأحكام وإن تفاوتت في الحدة إلا أنّ نتائجها متقاربة، لأنها أدّت في الأخير إلى ممارسة العنف والتطرف.

ثم إن تلك الآراء والمواقف السياسية التي ابتدعتها الخوارج في معركة صفين، وموقفهم المتطرف من التحكيم أدت إلى تغيير مسار الفكر السياسي الإسلامي أولاً، وأدّت ثانياً إلى إحداث تغيير في

1 - ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، ص89.

2 - محمد بن يزيد المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج03، ص211.

3 - علي يحيى معمر: الإباضية بين الفرق الإسلامية، نشر جمعية التراث، غرداية الجزائر، ط4، 2018، ص614.

4 - أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج01، ص125.

المنظومة العقديّة التي كانت لدى السلف الصالح، ذلك أنّه بعد إدخال الصياغات العقديّة ودمجها مع المواقف السياسيّة ظهرت بوادر الغلو والتطرف، وهو ما أدّى إلى تفرق الأمة الإسلاميّة إلى فرق ومذاهب يرد بعضها على بعض ويفسّق بعضها بعضاً، ووصل بهم الأمر إلى حدّ تكفير بعضهم البعض، ومردّ ذلك كله يعود إلى خطر جسيم ابتدعه الخوارج، لا يزال الفكر الإسلامي حتى اليوم يعاني من تبعاته، ويكمن ذلك الخطر في استصحاب الصياغات العقائديّة في تحليل الأحداث السياسيّة والتاريخية، وما سنقف عليه في دراستنا لفرقة الشيعة سيوضح لنا الأمر أكثر.

ثانياً: العوائق العقديّة لدى الشيعة.

صحيح أننا نجد في الفكر الإسلامي المعاصر كثيراً من الدراسات التي تتصدى للحديث عن ظاهرة الغلو والتطرف، وعلاقتها بالحدود العقديّة والفكرية لدى الفرد المسلم، غير أنّ جل تلك الأبحاث والدراسات تركز وتمحور في حديثها عن ظاهرة الغلو والتطرف حول الحدود العقديّة لدى الخوارج، ودورها في انتشار الغلو والتطرف بين أفراد المجتمع الإسلامي، وأما الحديث عن مسؤولية الحدود العقديّة الشيعية عن ظهور بعض الممارسات العدوانية والإرهابية في كثير من البلاد العربية الإسلامية، فهذا مما لم يأخذ حقه من البحث في الدراسة، ولم تتم الإشارة إليه إلا نادراً ولأجل ذلك فسيكون هذا العنصر من البحث عبارة عن دراسة معمقة تبحث في الحدود العقديّة الشيعية وأثرها في ظهور وتنامي آفة الغلو والتطرف بالمجتمعات الإسلامية.

1- التكون التاريخي للشيعة:

لقد كانت أولى بدايات نشأة الفكر الشيعي عند جماعة من الصحابة حين رأوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم أنّ آل بيته أحق بالخلافة من غيرهم، وأفضل أهل بيته عليّ رضي الله عنه، فهو أحقّ بها¹، غير أنّ هذه البداية لظهور التشيع لا تعني ظهور التشيع كمذهب فقهي أو كفرقة عقديّة، بل مجرد بداية تاريخية لنشأة شعور جماعي متعاطف مع آل البيت.

وقد ترعرع هذا الموقف وتوطّد لما تولى سيدنا عليّ خلافة المسلمين، وخاصة بعد الفتن والحروب التي خاضها ضد معاوية رضي الله عنهما²، فاستغل بعض الناس ذلك الأمر وأخذوا ينشؤون آراءهم العقديّة حول حب سيدنا عليّ، ما بين مغال ومعتدل، لكن نطاق المذهب الشيعي كمذهب عقدي فقهي لم تظهر حدوده إلا بعد مقتل الإمام عليّ واشتداد البغي والظلم على أولاده، فثارت كوامن

1 - أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2006، ص253.

2 - إحسان إلهي ظهير: الشيعة والتشيع فرق وتاريخ، دار ترجمان السنة، ط01، 1404هـ 1984م، ص08.

الحبّة لهم في قلوب الناس، وكثر أنصارهم وزاد محبّوهم، وفي خضم تلك الأحداث تكونت آراء عقديّة وأحكام فقهية تعضد وتتوافق مع ذلك.¹

ولأجل هذا يرى المفكر الإسلامي محمد عمارة بأنه يجب تقسيم تاريخ نشأة الفكر الشيعي إلى قسمين أو إلى مرحلتين: المرحلة الأولى، وهي مرحلة التشيع، والتي تعني موالاة أهل البيت، من منطلق أحقيتهم بالإمامة، ومرحلة ثانية، وهي مرحلة الشيعة، وهي مرحلة أضيف لها زيادة على ما كان في المرحلة الأولى نظرية النصّ والوصية، والتي تعني أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم أوصى بالخلافة لعليّ رضي الله عنه، ولذلك فقد بات الأمر الذي يميّز الشيعة عن غيرهم من الفرق الإسلامية هو عقيدة النصّ والوصية لعليّ رضي الله عنه.²

ولذلك فإن تعريف الشيعة مرتبط أساساً بأطوار نشأتها ومراحل تطورها فكرها العقدي، فالتشيع في العصر الأول غير التشيع فيما بعده، إذ إن التشيع في العصر الأول لم يقدّم علياً أو يفضّله على أبي بكر وعمر، وإتّما فضله على عثمان فقط³، وما حدث في موقعة صفين التي سبق الحديث عنها، وانقسام جيش عليّ إلى خوارج وشيعة، تطور الأمر بعدها إلى القول بأحقية عليّ بالخلافة حتى من أبي بكر وعمر، وأنّ النبي صلى الله عليه وسلم عهد له بها من بعده.⁴

فمن وقف على درجات ومراحل التطور العقدي لطائفة الشيعة لا يستغرب وجود طائفة من العلماء والأعلام من السلف، ومن الخلف لقبوا بلقب الشيعة، لأنّ التشيع في زمن السلف له مفهوم

¹ -عليوان اسعيد: الفرق الإسلامية والحركات الهدامة المعاصرة، مطبوعة موجهة لطلبة ل م د، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر، 2013-2014، ص 69.

² -محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1997، ص 201-203.

³ -علي محمد الصلابي: سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مؤسسة اقرأ، القاهرة، ط1، 2005، ص 585.

⁴ -أحمد أمين: ضحى الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007، ج3، ص 151.

غير المفهوم الذي عُرف عند الخلف، بل إنّ مبدأ التشيع تغيّر فأصبحت الشيعة شيعاً¹، وانقسمت إلى فرق عدّة، وأساس الاختلاف بينها يعود إلى اختلاف المبادئ والتعاليم التي يتبعونها، فمنهم المغالي والمتطرف الذي أضفى على الأئمة على أئمة المذهب الشيعي نوعاً من التقديس ووصفهم بالعصمة، وأخذوا يطعنون في من اختلف مع الإمام عليّ وصحبه إلى درجة الرمي بالكفر والفسق والضلال، ومن الشيعة من عرف بالاعتدال وهم أولئك الذين رأوا أحقية الأئمة بالخلافة، أحقية شرف ونسب لآل البيت لا أحقية نصوص ووصاية².

إذن التشيع في حقيقة الأمر مرّ بمراحل وأطوار وانقسم إلى فرق ومذاهب، مذهب يرى أن مساق الخلافة بعد الإمام عليّ في ولد فاطمة بالنّص والوصية، وأصحاب هذا الرأي هم الإمامية³، ومذهب يرى الأمر نفسه بأن ذلك يقع بالاختيار بين الشيوخ وليس بالنّص، وهذا الرأي عرف عند الزيدية، ثمّ لما رأى الإمامية زيد بن علي بن الحسن يقول بإمامة الشيخين رفضوا رأيه فسمّوا رافضة، لرفضهم إمامة الشيخين⁴، ومذهب آخر يرى أنّ الإمامة انتقلت بعد جعفر الصادق إلى الإمام إسماعيل

¹ -علي محمد الصلابي: سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ص 586.

² -أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج 3، ص 152.

³ - الشيعة الإمامية: يتخذون مذهب البراءة من الشيخين ومن سائر الصحابة لعدولهم عن بيعة عليّ إلى غيره، مع وصية النبي صلى الله عليه وسلم له بالإمامة بزعمهم، وبهذا امتازوا عن سائر الشيعة، وإلا فالشيعة كلهم مطبقون على تفضيل عليّ ولم يقدح ذلك عند الزيدية في إمامة أبي بكر، لقولهم بجواز إمامة المفضل مع الأفضل، ولا عند الكيسانية لأنهم لم يدعوا هذا الوصية فلم يكن عندهم قادح فيمن خالفها، وهذه الوصية لم تعرف لأحد من أهل النقل وهي من موضوعات الإمامية وأكاذيبهم، وقد يسمون رافضة قالوا لأنه لما خرج زيد الشهيد بالكوفة واختلف عليه الشيعة، ناظروه في أمر الشيخين وأنهم ظلموا علياً فانكر ذلك عليهم فقالوا له وأنت أيضاً فلم يظلمك أحد ولا حق لك في الأمر وانصرفوا عنه ورفضوه، فسموا رافضة وسمى أتباعه زيدية ثمّ صارت الإمامة من عليّ إلى الحسن ثمّ الحسين ثمّ ابنه عليّ زين العابدين ثمّ ابنه محمد الباقر ثمّ ابنه جعفر الصادق كل هؤلاء بالوصية وهم ستة أئمة لم يخالف أحد من الرافضة في إمامتهم ثمّ افترقوا من ههنا فرقتين وهم الاثنا عشرية والاسماعيلية. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 01، ص 34.

⁴ -محمد سعيد رمضان البوطي: المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، ص 55.

لا إلى موسى الكاظم، ولأجل ذلك سمّوا بالإسماعيلية¹، وأما الذين قالوا بانتقالها إلى موسى الكاظم ومنه انتقلت من إمام إلى إمام إلى أن وصلت إلى محمد المهدي المنتظر الذي اختفى في نظرهم وسيعود في آخر الزمان، فهؤلاء سمّوا بالإثناعشرية²، وكل من الإسماعيلية والإثناعشرية قد انشقتا عن فرقة الشيعة الإمامية³.

¹ - زعموا أن الإمام بعد جعفر الصادق ابنه إسماعيل الذي توفي قبل أبيه، وكان أبو جعفر المنصور طلبه فشهد له عامل المدينة بأنه مات وفائدة النص عندهم على إسماعيل وإن كان مات قبل أبيه بقاء الإمامة في ولده، كما نص موسى على هرون صلوات الله عليهما ومات قبله، والنص عندهم لا مرجع وراءه، لأن البداء على الله محال، ويقولون في ابنه محمد أنه السابع التام من الأئمة الظاهرين، وهو أول الأئمة المستورين عندهم الذين يستترون ويظهرون الدعوة، وعددهم ثلاثة، ولن تخلو الأرض منهم عن إمام إما ظاهر بذاته أو مستور، فلا بد من ظهور حجته ودعائه والأئمة يدور عددها عندهم على سبعة عدد الأسبوع والسماوات والكواكب والنقبا تدور عندهم على اثني عشر وهم يغلطون الأئمة حيث جعلوا عدد النقبا للأئمة وأول الأئمة المستورين عندهم محمد بن إسماعيل وهو محمد المكتوم ثم ابنه جعفر المصدق ثم ابنه محمد الحبيب ثم ابنه عبد الله المهدي صاحب الدولة بإفريقية والمغرب التي قام بها أبو عبد الله الشيعي بكتامه وكان من هؤلاء الإسماعيلية القرامطة. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ص 36.

² - ومذهبهم أن الإمامة انتقلت من جعفر الصادق إلى ابنه موسى الكاظم، وخرج دعائه بعد موت أبيه فحملهن هرون من المدينة وحبسه عند عيسى بن جعفر ثم أشخصه إلى بغداد، وحبسه عند ابن شاهك ويقال إن يحيى بن خالد سمه في رطب فقتله وتوفي سنة ثلاث وثمانين ومائة، وزعم شيعتهم أن الأمام بعده ابنه علي الرضا وكان عظيما في بني هاشم وكانت له مع المأمون صحبة، وعهد له بالأمر من بعده سنة إحدى ومائتين، عند ظهور الدعوة للطالبيين وخروجهم في كل ناحية وكان المأمون يومئذ بخراسان لم يدخل العراق بعد مقتل أخيه الأمين فنكر ذلك عليه شيعة العباسيين وبايعوا لعمه إبراهيم بن المهدي ببغداد فارتحل المأمون إلى العراق وعلى الرضا معه فهلك على في طريقه سنة ثلاث ومائتين ودفن بطوس، ويقال أن المأمون سمه (ويحكى) أنه دخل عليه يعوده في مرضه فقال له أوصي فقال له عليّ أياك أن تعطى شيئا وتندم عليه ولا يصح ذلك لنزاهة المأمون عن اراقة الدماء بالباطل سيما دماء أهل البيت، ثم زعم شيعتهم أن الأمر من بعد عليّ الرضا لابنه محمد التقى وكان له من المأمون مكان وأصهر إليه في ابنته فأنكحه المأمون أياها سنة خمس ومائتين ثم هلك سنة عشرين ومائتين ودفن بمقابر قريش، وتزعم الاثنا عشرية أن الامام بعده ابنه عليّ ويلقبونه الهادي ويقال الجواد ومات سنة أربع وخمسين ومائتين وقبره بقم وزعم ابن سعيد أن المقتدر سمه ويزعمون أن الإمام بعده ابنه الحسن ويلقب العسكري لأنه ولد بسر من رأى وكانت تسمى العسكر وحبس بها بعد أبيه إلى أن هلك سنة ستين ومائتين ودفن إلى جنب أبيه في المشهد، وترك حملا ولد منه ابنه محمد فاعتقل ويقال دخل مع أمه في السرداب بدار أبيه وفقد، فزعمت شيعتهم أنه الإمام بعد أبيه ولقبوه المهدي والحجة، وزعموا أنه حي لم يموت وهم الآن ينتظرونه ووقفوا عند هذا الانتظار، وهو الثاني عشر من ولد علي ولذلك سميت شيعته الاثني عشرية. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ص 35، 36.

³ - أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج 3، ص 154.

مع العلم أنّه توجد فرقا شيعية أخرى لا يتسع المقام للحديث عنها، وقد اكتفيت بالحديث عن الفرق السابقة ذكرها نظرا لأهميتها والدور البارز الذي شغلته، إذ إنّها لا تزال موجودة حتى الآن، ولا يزال تأثيرها فعالاً في الفكر العقدي الإسلامي، ذلك أنّ البحث في بدايات نشأة الفكر الشيعي وتاريخه السياسي، اختصر لنا طريق البحث ووقف بنا على كيفية نشوء وتطور الفكر الشيعي، حيث بدأ في أول أمره بالتأييد والموالاتة والمناصرة لعلّيّ وبنيه، وانتهى في آخر المطاف إلى المنابذة والمخالفة، أي منابذة أبي بكر وعمر وعثمان، ومن قال كذلك بأحقية خلافتهم قبل عليّ رضوان الله عليهم أجمعين.

2- موقف الشيعة من الصحابة:

هذا المبدأ يعدّ من أهم المبادئ العقديّة التي يمكن التركيز عليها من أجل معرفة أوجه الاتفاق والاختلاف بين الشيعة وباقي الفرق الإسلامية الأخرى، والذي بدوره يقف بنا على مدى قرب أو بعد الفكر الشيعي من ظاهرة الغلو والتطرف، الذي عن طريقه ندرك أسباب الشتات والفرقة التي تعيشها الأمة الإسلامية منذ معركة صفين إلى يوم الناس هذا.

عند البحث عن موقف الشيعة من الصحابة فإنّه يعني في الغالب الأعم السؤال عن موقفهم من أبي بكر وعمر وعثمان، فالشيعة جميعهم إذا استثنينا منهم الزيدية ينقسمون على أبي بكر وعمر وعثمان، ويلعنونهم ظناً منهم أنّهم أخذوا الإمامة اغتصاباً وقهراً، من عليّ رضي الله عنه، وحسب زعمهم أن النصوص قالت بإمامته، اسما ووصفا معاً، الأمر الذي وصل بهم إلى نعت أبي بكر وعمر بالجبّ والطاغوت¹، وهذا بنص كتاباتهم أنفسهم، والأغرب من ذلك أنّهم ينسبون تلك الاتهامات إلى الإمام عليّ فيقول عنه الكفعمي² في المصباح أنّه كان يقول في قنوته الذي سمّي بدعاء صنمي

¹ - محب الدين الخطيب: الخطوط العريضة، مطبوعات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، د.ط، 1401، ص 17.

² - الشيخ تقي الدين إبراهيم بن علي بن الحسن بن محمد بن صالح بن إسماعيل، الكفعمي مولداً، اللويزي محتداً، الجيعي أباً، أحد أعيان القرن التاسع، الجامعين بين العلم والأدب، والكمال والعرفان، والزهد والعبادة، ويحكى في كثرة عبادته: أنه كان يقوم بجميع

قريش: «اللهم صل على محمد وآل محمد والعن صنمي قريش، وجبتيهما، وطاقوتيهما، وإفكيهما، وابنتيهما»¹، فهنا يقصد بصنمي قريش أبا بكر وعمر وابنتيهما رضوان الله عليهم. وزيادة على ذلك فإن علماء الشيعة يدعون أصحابهم إلى لعن أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية، ولذلك نجد المجلسي² ينقل في كتابه بحار الأنوار دعاء بإسناده يلعن فيه هؤلاء، فعن عقبة بن خالد، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام في زيارة عاشوراء: «اللهم خص أنت أول ظالم باللعن مني وابدأ به أولاً ثم الثاني ثم الثالث ثم الرابع، اللهم العن يزيد بن معاوية خامساً»³، علماً أن أبا جعفر بريء مما نسب له من مثل هاته الأقوال، ثم إن المجلسي لا يكتف بهذا وحسب بل يصل به الأمر إلى تكفيرهم فيقول: «الأخبار الدالة على كفر أبي بكر وعمر وأضربهما وثواب لعنهم والبراءة منهم، وما يتضمن بدعهم أكثر من أن يذكر في هذا المجلد أو في مجلدات شتى، وفيما أوردنا كفاية لمن أراد الله هدايته إلى الصراط المستقيم»⁴.

فإذا كان هذا هو موقف الفكر الشيعي من كبار وأفاضل صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوجاته أمهات المسلمين، فلا نستغرب ما يقولونه في غيرهم من الصحابة والتابعين، ومنه يمكن

العبادات المذكورة في مصباحه، مشايخ إجازته الذين يروي عنهم: يروي الشيخ الكفعمي عن: والده الشيخ زين الدين علي بن الحسن، وكان من أعظم الفقهاء والورعين. إبراهيم الكفعمي: محاسبة النفس، تح: الشيخ فارس الحسون، مؤسسة قائم آل محمد، إيران، ط01، 1413، ص21.

¹ - إبراهيم الكفعمي: المصباح، مؤسسة النعمان، بيروت، ط:03، 1983م، ص111.

² - محمد باقر بن محمد تقي المجلسي المعروف بالعلامة المجلسي أو المجلسي الثاني، (1037 - 1110 هـ) من محدثي الشيعة وفقهائهم المعروفين، صاحب المصنفات الكثيرة منها موسوعة «بحار الأنوار» والتي تعدّ أكبر دائرة معارف حديثة شيعية، ولد المجلسي في مدينة أصفهان في عصر الدولة الصفوية وبالتحديد في زمن حكومة الشاه عباس الأول، أبوه الشيخ محمد تقي المجلسي من أعيان الشيعة ومجتهدهم، كما أنه من أبرز تلامذة الشيخ البهائي والملا عبد الله الشوشتري والميرداماد. السيد محسن الأمين: أعيان الشيعة، تح: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، د.ط، 1983، ج 9، ص 182.

³ - المجلسي، بحار الأنوار: مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، ط2، 1983، ج: 98، ص290.

⁴ - المرجع نفسه: ج30، ص399.

القول إنّ هذا الموقف كانت له انعكاسات وخيمة على المستوى الواقعي، من حيث علاقة الشيعة مع غيرهم من المسلمين، ذلك الواقع الذي اتسم بالعداء والصراع والشحناء والبغضاء، ثم إن تلك الأقوال والأحكام التكفيرية تعدّت الحكم بكفر بعض الصحابة إلى الحكم بالكفر على باقي المسلمين المعتدلين في نظرهم وموقفهم من الصحابة، بمعنى أنهم حكموا عليهم بالكفر انطلاقاً من موقفهم من أولئك الصحابة، أي من اتفق معهم في الرأي الحقّ بهم ففسقوه ولعنوه وكفّروهم، ومن جراء هذا الأمر الحاصل، وقع الشيعة في الغلو والتطرف لما أحدثوا من فرقة وعداء بينهم وبين باقي الفرق الإسلامية الأخرى.

3- سؤال عصمة الأئمة:

مفترق الطرق الأساسي الذي يؤكد للقارئ، انفصال وابتعاد المنظومة العقديّة الشيعية عن المنظومة العقديّة السنية، يتجلى في اعتقادهم بعصمة الأئمة، إذ هو أمر يحوي مفارقة عجيبة، أولاً من جهة لعنهم وتكفيرهم لكبار الصحابة، ومن جهة أخرى دعوى العصمة للأئمة آل البيت، والجدير بالذكر هنا أنّ هذا الحكم يعدّ المسؤول المباشر عن الانحراف العقدي الذي عرفه الفكر الشيعي، وهو المسؤول كذلك عن المسار الدّموي الذي مارسه أتباع الفكر الشيعي، نظراً للانعكاسات الواقعية التي ترتبت على مبدأ عصمة الأئمة.

فهذه المسألة في أساسها تتعلق بالأصل الاعتقادي الأول لدى الشيعة، بحيث إنه لا يتحقق الانتماء والتمذهب بالمذهب الشيعي دون الاعتقاد بقضية عصمة الأئمة¹، ويرون أنّها منصب إلهي فالله عز وجل لا يترك العباد دون حجة عليهم من نبي أو وصي ظاهر أو غائب، ولذلك يعتقدون بوصية النبي صلى الله عليه وسلم لعليّ بالخلافة، وعليّ أوصى بها بدوره إلى ولده الحسن، والحسن

¹ -حسن أحمد الخشن: العقل التكفيري قراءة في المنهج الإقصائي، ص 96.

أوصى بها إلى أخيه الحسين¹، وهكذا انتقلت الوصاية من الحسين إلى علي زين العابدين، ثم أوصى بها بدوره إلى محمد الباقر الذي أوصى بها إلى جعفر الصادق إلى أن وقع بينهم الخلاف فيمن أوصى بها له، هل أوصى بها إلى إسماعيل أم إلى موسى الكاظم؟، فالإسماعيلية ترى أنّه أوصى بها إلى إسماعيل وما بعده من الأئمة هم أئمة مستورون، وأما الإثنا عشرية فتري بأنّه أوصى بها إلى موسى الكاظم، الذي أوصى بها إلى عليّ الرضى، الذي أوصى بها بدوره إلى محمد الجواد، الذي أوصى بها إلى عليّ الهادي، الذي أوصى بها إلى الحسن العسكري، الذي أوصى بها إلى الإمام الأخير محمد المهدي المنتظر²، وهو الإمام الثاني عشر، الذي قالوا عنه إنّه اختفى وستر، وسيظهر مرّة أخرى لكي يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً³.

فعندما نرجع إلى رأي الشيعة في مسألة الإمامة التي اعتبرتها منصباً إلهياً نقف على سبب الخلاف الدائم بين الشيعة وأهل السنّة-والسنّة هنا تعني ما عدا الشيعة- إذ إن الإمامة ينظر لها عند جمهور أهل السنّة على أنّها منصب اختياري، يفوّض اختياره للأئمة، وعليه يمكن أن نستنتج مما سبق أن الشيعة تنظر إلى الإمامة على أنّها مرحلة مكّملة لمرحلة النبوة، ولذا اعتبرتها قائمة على أساس الوصاية، إذا ليست بمرحلة جديدة كما ينظر لها أهل السنة على أنّها قائمة على الشورى والاختيار. ولما كان هذا هو موقف الشيعة من الإمامة أدّى بهم ذلك إلى إعلاء منزلة الأئمة والنظر إليهم والأنبياء على أنّهم سواء أو يفضلونهم قليلاً، وهذا استناداً إلى قول إمامهم الخميني⁴: «فإن للإمام

¹-مصطفى الشكعة: إسلام بلامذاهب، ص193.

²-أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج3، ص153.

³-مصطفى الشكعة: إسلام بلامذاهب، ص193.

⁴-ولد الإمام الخميني عام 1320 للهجرة 21-9-1902 بمدينة خمين جنوب غربي طهران- في بيت عُرف بالعلم والفضل والتقوى، درس في مدينة خمين حتى سن التاسعة عشر مقدمات العلوم بما فيها اللغة العربية والمنطق والأصول والفقه، لدى أساتذة معروفين، وفي عام 1339 للهجرة 1921م التحق بالحوزة العلمية في مدينة اراك، وفي عام 1347 هـ-1929م بدأ الإمام الخميني بمزاولة التدريس، أي منذ أن بلغ سن السابعة والعشرين من عمره، درّس سماحته الفلسفة والإسلامية والعرفان النظري والفقه

مقاماً محموداً ودرجة سامية وخلافة تكوينية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون، وإن من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقاماً لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل، وبموجب ما لدينا من الروايات والأحاديث فإن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام كانوا قبل هذا العالم أنواراً، فجعلهم الله بعرشه محققين وجعل لهم من المنزلة والزلفى ما لا يعلمه إلا الله»¹، ثم إن الخميني لم يرتق بمنزلة الأئمة إلى هذا الحد وحسب بل تعدّاه إلى أن ادّعى أنّهم يعلمون الغيب ومنزهون عن السهو والغفلة، وذلك في قوله: «الذين لا نتصور فيهم السهو أو الغفلة، ونعقد فيهم الإحاطة بكل ما فيه مصلحة للمسلمين»²، فإذا وصل الأئمة إلى المنزلة التي أخبر عنها الخميني وهي منزلة علم الغيب، فصحيح على حد قول الخميني إن منزلة الأئمة لا يصلها لا ملك مقرب ولا نبي مرسل؟!.

علماً أن الكلام الذي أورده علماء الشيعة في كتبهم مما له علاقة بما سبق، يتنافى مع معتقد أهل السنة القائل بختم النبوة، ويتنافى كذلك مع اتصاف هؤلاء الأئمة بالصفات البشرية، واتصافهم في الوقت نفسه بصفات الإلهية (علم الغيب)، وعلى الرغم من هذا الانحراف العقدي لديهم تجدهم يحاولون أن يستدلوا على مواقفهم بأدلة من الكتاب والسنة، ومنها ما أورده المجلسي في شرحه لحديث الرسول: «أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وأخذ بيد علي عليه السلام وقال: «من كنت مولاه فعلي

وأصول الفقه والأخلاق الإسلامية، ابتداء الإمام الخميني جهاده في عنفوان شبابه، وواصله طوال فترة الدراسة بأساليب مختلفة بما فيها مقارنته للمفاسد الاجتماعية والانحرافات الفكرية والأخلاقية، وانطلق الإمام الخميني في نضاله العلني ضد الشاه عام 1962م، يعد من أهم المؤسسين للحكومة الإسلامية الإيرانية المعاصرة، ودّع الخميني هذه الدنيا عام 1989م وشغل منصبه الإمام الخامنئي واستمرت المسيرة. مركز الإمام الخميني الثقافي: لمحات من حياة الإمام الخميني قدس سره، مركز الإمام الخميني الثقافي، ط1، 01، 1999، ص 02-27.

¹ - روح الله الخميني: الحكومة الإسلامية، شبكة الفكر، د.م، ط3، 1389هـ، ص 52.

² - المرجع نفسه، ص91.

مولاه، اللهم والي من والاه وعاد من عاداه»¹ أنه يعني أن النبي صلى الله عليه يوصي بالإمامة من بعده للإمام علي - رضي الله عنه -².

إنّ هذا الغلو والتطرف الظاهر والجليّ في كلام علماء الشيعة ينبئ عن المأساة الوخيمة التي يكابدها أتباع الفكر الشيعي، ومن خلال ذلك نقف على معالم ونقاط افتراق فرق الأمة الإسلامية، إذ نرى الفكر العقدي الإسلامي منقسم بين من يرى عدم انقطاع الوحي واستمراره مع الأئمة، ومنه القول بأحقية كون الإمام منهم لأنّه موصى له بالإمامة من الله عز وجل، وبالتالي يعتقدون أن إمامته حق شرعي يحق لهم الدفاع عنها، وإن لزم الأمر يقاتلون من أجلها، والطرف المقابل لهذا الموقف يرى أنّ الإمامة خاضعة لمبدأ الشورى والاختيار يوكل أمرها إلى أفراد الأمة الإسلامية، ثم إنهم لم يرضوا على كلام وأفعال الإمام آية قداسة، ولذلك فإنه من العسير الجمع بين هذين الطرفين، لأن التطرف الفكري الشيعي في القضية تجاوز الحدود.

4- موقف المدرسة الشيعية من المخالفين:

بعد الحديث عن الموقف العقدي الذي اتخذته الشيعة تجاه الصحابة، والحديث عن موقفهم من أئمتهم ووصفهم بالعصمة، وجدنا أنّ تلك المواقف انعكست على نظرهم إلى باقي الفرق الإسلامية، تلك الفرق التي نصبت لها الشيعة العدا بعد أن دخلت معها في مشادات كلامية، ووصف بعضهم البعض فيها بأعتى أنواع السب والشتم، وأتهموا بعضهم البعض بالوقوع في البدعة والفسق والكفر، فاحتدات تلك الصراعات الفكرية، فانتقلت من حيّز التنظير إلى حيّز التطبيق، وهو ما جعلنا نحاول أن نقف على بعض الأقوال والآراء التي نحدد من خلالها موقف الشيعة من المخالفين.

¹ - مسند أحمد: باب علي ابن أبي طالب رضي الله عليه، الرقم: 950، 18/2.

² - المجلسي، بحار الأنوار، ج: 36، ص 245.

4-1- سبّ ولعن المخالف:

إن الشيعة وبالأخص الشيعة الإثنا عشرية يرون أن المخالفين أعداء لآل البيت، ولهذا يطلقون عليهم اسم النواصب، والذي يعني عندهم مبغض وناصب العداة لآل البيت، وحصول البغض لهم يقع بمجرد تقديم أبا بكر وعمر وعثمان على عليّ بالإمامة، والاعتقاد بجواز ذلك¹، وقد علّق الشيعة أحكاماً فقهية بالنواصب، منها الحكم عليهم بـ: «النجاسة، وعدم جواز المناكحة، وحل المال والدم»²، ويؤكد هذا الأمر الإمام الخميني في كتابه تحرير الوسيلة فيقول: «المحكوم بالنجاسة هو الكافر المنكر للألوهية أو التوحيد أو النبوة، وخصوص النواصب والخوارج بالمعنى المذكور، وسائر الطوائف من المنتحلين إلى الإسلام أو التشيع كالزيدية والواقفة والغلاة والمجسمة والمجبرة والمفوضة»³، وفي مكان آخر من الكتاب نفسه نجد الخميني لا يكتف فقط بوصف المخالفين بالنجاسة بل يدعو عليهم باللعنة، وذلك في قوله: «وأما النواصب والخوارج لعنهم الله تعالى فهما نجسان من غير توقف، ذلك على جحودهما الراجع إلى إنكار الرسالة»⁴.

ويذهب الشيعة في سبّهم وشتيمهم للمخالف إلى أبعد من ذلك فينعتونه بأنه أشر من ولد زنا، وهو ما نستشفه من الحديث الذي يسوقه الجواهري، في كتابه جواهر الكلام عن أبي بصير عن الصادق أنّه قال: «أن نوحا (عليه السلام) حمل في السفينة الكلب والخنزير ولم يحمل فيها ولد الزنا، والناصب شر من ولد الزنا»⁵.

1 - يوسف البحراني: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة (إيران)، دط، دت، ج24، ص60.

2 - المرجع نفسه، ج18، ص158.

3 - روح الله الخميني: تحرير الوسيلة، مطبعة الآداب، النجف، دط، دت، ج3، ص338.

4 - المرجع نفسه، ج01، ص118.

5 - الشيخ الجواهري: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تح: عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية، دط، دت، ج06، ص69.

هذه بعض الأقوال مما ورد عند علماء الشيعة من سبهم ولعنهم للمخالفين، والتي تخبر بشكل صريح عن مستوى ودرجة الغلو والتطرف الفكري الذي وقع فيه الشيعة، ذلك أنهم لا يحق لهم بأي وجه من الوجوه أو منطلق من المنطلقات وصف غيرهم بمثل تلك الأوصاف الخالية من روح الحس الإنساني ناهيك عن الحس الإسلامي الداعي إلى احترام الإنسان، مسلماً كان أم كافراً، والأدهى من ذلك أنهم في بعض الأحيان ينسبون عبارات السب والشتم إلى أقوال بعض أفراد آل البيت، وهم من ذلك براء.

4-2-الغلو في تكفير المخالف:

إنّ الباحث في الدّراسات العقديّة يلاحظ أنّ ظاهرة الغلو في التكفير من الظواهر الأولى التي ظهرت في الفكر الإسلامي، وذلك مع مطلع خلافة الإمام عليّ رضي الله عنه، وقد ابتدأتها فرقة الخوارج الذين كفّروا الإمام عليّ وغيره من الصحابة، وبما أنّ ظهور الشيعة كان عبارة عن ردّ فعل على ظهور فرقة الخوارج، فقد كانت في بداية أمرها فرقة سياسية ثم تحولت فيما بعد إلى فرقة عقديّة، وفي حضم هذا التحول، فقد شغلت مسألة الإمامة دوراً رئيسياً، وانبثقت ظاهرة التكفير من إثرها، حيث اعتبرت الشيعة المخالفين لها والرافضين لإمامة الأئمة الإثنا عشر، كفاراً خارجين عن الملة.

وبناء على هذه الرؤية فالشيعة وقعت في محذور التكفير كسابققتها فرقة الخوارج، فهم لا يتوعون في تكفير من يقل أو يعتقد بأحقية أبي بكر وعمر وعثمان بالإمامة على الإمام عليّ وذريته، ومن أوائل من حكمت عليهم الشيعة-عدا الشيعة الزيدية¹-بالكفر، كبار الصحابة كعثمان، وطلحة،

¹ - كان مذهب الإمام زيد بن علي يقول بجواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل، ولذا ينقل لنا الشهرستاني بأنه قال في هذا الشأن: كان علي بن أبي طالب رضي الله عنه أفضل الصحابة، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينية راعوها، من تسكين ثائرة الفتنة وتطبيب قلوب العامة، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريباً وسيف أمير المؤمنين علي عن دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه باللين والتؤدة والتقدم

والزبير، وحتى أم المؤمنين عائشة، وهذا ما نجدّه في تفسير الكاشاني¹، حين يفسّر قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَزَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴿١٣٧﴾ [سورة النساء: 137]، بأنّها نزلت في أبي بكر وعمر حين آمنوا برسول الله صلى الله عليه وسلم، وإمامة آله في أول الأمر ثم كفروا حين عرضت عليهم الولاية، فحينما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: من كنت مولاه فعلي مولاه، آمنوا بالبيعة لأمر المؤمنين علي وبايعوه، ثم كفروا حين مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يقرّوا بالبيعة، ثم ازدادوا كفرا بأخذهم بالبيعة لهم، فهؤلاء لم يبق فيهم من الإيمان شيء²، لأجل هذا تجدهم يعتنون أبا بكر وعمر بالجبت والطاغوت، ويعتقدون أنّ قول الله عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا سَبِيلًا ﴿٥١﴾ [سورة النساء: 51]، قد نزل في شأن اليهود، وفي شأن الذين غصبوا آل محمد أجمعين أي الأئمة من بعده حقهم في الإمامة وحسدوا منزلتهم، وعليه فالله تعالى يقصد بالجبت والطاغوت هنا فلان وفلان - يقصد بها الشيعة تقيّة أبي بكر وعمر³، ولم يكتف العياشي - أحد علماء الشيعة -

بالسن والسبق في الإسلام والقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ألا ترى أنّه لما أراد في مرضه الذي مات فيه تقليد الأمر عمر بن الخطاب زعق الناس وقالوا: لقد وليت علينا فظا غليظا فما كانوا يرضون بأمر المؤمنين عمر بن الخطاب لشدته وصلابته وغلظة في الدين وفضاظته على الأعداء، حتى سكنهم أبو بكر بقوله: لو سأني ربي لقلت وليت عليهم خيرهم لهم. الشهرستاني: الملل والنحل، ج 01، ص 153.

¹ - محمد المحسن بن مرتض بن محمود المعروف بالفيض الكاشاني، كان من أعلام القرن الحادي عشر، وقد كان عالما ماهرا حكيما متكلمًا محدثًا فقيها محققًا شاعرا أديبا، حسن التصنيف، من المعاصرين، له كتب منها كتاب الوافي والشافي، والمفاتيح، وجمع الكتب الأربعة مع شرح أحاديثها المشكّلة، وتفسير الصافي الذي نحا فيه منحى الفلاسفة والعرفاء، ويعد من كتب التفسير المهمة التي يعول عليها كل من تأخر عنها من علماء الشيعة. الفيض الكاشاني: التفسير الصافي، ج 1، ص 02-06.

² - الفيض الكاشاني: التفسير الصافي، د.د، ط 2، 1416، ج 1، ص 511.

³ - المرجع نفسه، ج 1، ص 459.

برمي أبا بكر وعمر بالكفر بل وصلت به الجرأة إلى تكفير أم المؤمنين عائشة رضوان الله عليها معهم، فيقول إن الآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَصَتْ غَزَلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبُلُوكُمْ اللَّهُ بِهِمْ وَلِيَبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٩٢﴾﴾ [سورة النحل: 92]، قد نزلت في شأن عائشة التي نكثت إيمانها في معركة الجمل ضد الإمام علي¹.

ومن خلال ما مرّ معنا من النصوص التي وردت في الفكر الشيعي، والتي يرون فيها أنّ الصحابة خرجوا من الإيمان إلى الكفر بسبب عدائهم لأهل البيت أولاً، وبسبب تقدّمهم في الإمامة عن الإمام عليّ ثانياً، فندرك بأن هذا هو عين الغلو والتطرف في التكفير، إذ لم يستثن الشيعة من الكفر حتى من وردت فيهم الأحاديث الصحيحة على أنهم مبشرون بالجنة-أبا بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير- وجدير بالذكر هنا أنّ الشيعة زادت على تكفير هؤلاء تكفير أمهات المؤمنين، وكما كثرت جمعاً غفيراً من الصحابة لا يتسع المقام لذكرهم، فالشيخ الكليني² أحد أعلام الفكر الشيعي يقول راوياً عن أبي جعفر بأنه قال: «كان الناس أهل ردة بعد النبي صلى الله عليه وسلم وآله إلا ثلاثة فقلت: ومن الثلاثة؟ فقال: المقداد بن الأسود وأبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي رحمة الله وبركاته عليهم، ثم عرف أناس بعد يسير وقال: هؤلاء الذين دارت عليهم الرحى وأبوا أن يبائعوا، حتى جاؤوا بأمر المؤمنين (عليه السلام) مكرها فبايع، وذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ

¹ - محمد بن مسعود العياشي: تفسير العياشي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، دط، دت، ج 2، ص 269.

² - الشيخ محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (توفي سنة 329 هـ / 941 م) من كبار فقهاء ومحدثي الشيعة الإمامية ومؤلف كتاب الكافي الذي يعدّ من أهم المصادر الحديثية الأربعة عند الشيعة، وُلد الكليني في النصف الثاني من القرن الثالث بقرية كُلبين على بعد (38) كيلو متراً من مدينة ري، الواقعة في جنوب العاصمة طهران، صاحب كتاب الكافي، أجلّ كتب الأصول عند الشيعة. محمد صادق محمد الكرياسي: مع الكليني في رحلته العلمية، بيت العلم للناشرين، بيروت-لبنان، د.ط، 2014، ص 13-25.

الرُّسُلُ أَفَايِنٌ مَّاتَ أَوْ قُتِلَ أُنْقَلَبَتْمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٤﴾ [سورة آل عمران: 144]»¹.

وبعد سرد هاته الأقوال التي بلغت غاية التعصب والغلوّ في التكفير تنتقل إلى الحديث عن موقف الشيعة من مخالفيهم غير الصحابة، فنجدهم يعتبرونهم كفارا على اعتبار أنهم أنكروا أصلا من أصول الدّين (الإمامة) وهو أصل الولاية، أي إنكار ولاية عليّ وآله، وذلك بالنّص المعلوم بالتواتر في نظرهم، مستمد من أقول النبي صلى الله عليه وسلم، ولذلك يعدون جاحده كافرين²، يقول محمد رضا المظفر³: «عقيدتنا في الإمامة أننا نعتقد أنّ الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمرين مهما عظموا وكبروا، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة»⁴.

وحتى تتّضح آراؤهم هذه المتلبسة بالغلو والتطرف أكثر، فإننا يجب أن نعلم أن الشيعة ينظرون إلى المؤمن بحسب قواعدهم ليس الذي يؤمن بأركان الإيمان الستة، وإنما المؤمن عندهم كما يقول آية

1 - محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني: الروضة من الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط2، 1389 هـ، ج8، ص245.

2 - الشيخ الجواهري: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج6، ص62.

3 - ولد الشيخ محمد رضا المظفر في اليوم الخامس من شعبان عام 1322 بعد وفاة والده بخمسة أشهر، فلم يقدر الله تعالى أن يظفر الطفل الرضيع برؤية والده ولا الوالد أن يظفر برؤية ولده، فكفله أخوه الأكبر الشيخ عبد النبي المتوفى سنة 1337 وأولاه من عنايته وعطفه ما أغناه عن عطف الأبوة، وقد نشأ الشيخ المظفر في البيئة النجفية، وتقلب في مجالسها ونواديها وحلقاتها ومحاضرها ومدارسها. محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، ص02-03.

4 - محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، إيران، دط، دت، ص65.

الله العظمى أبو القاسم الخوئي¹: «من آمن بالله وبرسوله وبالمراد وبالآئمة الاثني عشر (عليهم السلام)، أولهم علي بن أبي طالب (عليه السلام) وآخرهم القائم الحجة المنتظر»².

هكذا يأخذ غلاة الشيعة بهذا الفهم المتطرف لمعنى الإيمان، كحقائق ومسلمات يصنفون من خلالها أفراد الأمة الإسلامية إلى مسلم وكافر، فمن اعتقد بها يعدّ في نظرهم من ضمن ملّة الإسلام ومن اعتقد خلاف ذلك فقد خرج عن ملّة الإسلام، ويُحكّم عليه بالكفر، ثم إنهم يقولون بكفر حتى من يؤمن بالآئمة الإثنا عشرية ويقول بوجوب إمامتهم، ولكن لم يقل بكفر من أنكر إمامتهم، وهذا القول نجده عند المجلسي إذ يقول: «القول بعدم كفر المخالف كفر أو قريب منه»³، ومنه فالمخالف عند الشيعة هو من خالف في أصول الإيمان التي في مقدّماتها أصل الإيمان بالآئمة الإثنا عشر، وبناء على تكفيرهم لصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتكفيرهم لمن لم يأخذ بأصل الإمامة، وتكفيرهم لمن خالف في هذا كله فقد وصل الأمر بغلاة الشيعة إلى تكفير عامة الأمة الإسلامية المخالفة للشيعة، يقول الشيخ الجواهري⁴: «المخالف لأهل الحق كافر فيجب أن يكون حكمه حكم

1 - آية الله السيد أبو القاسم الخوئي أحد أكبر فقهاء المسلمين الشيعة، وكان زعيم الحوزة العلمية في النجف بالعراق، وُلد السيد أبو القاسم علي أكبر بن هاشم بن مير قاسم بن بابا الموسوي الخوئي، في 15 من شهر رجب سنة 1317 هجرية، 1899 ميلادي في إقليم أذربيجان في إيران، توفي أبو القاسم الخوئي، في الثامن من شهر صفر من سنة 1413 للهجرة الموافق للثامن من شهر أغسطس سنة 1992. أحمد الواسطي: سيرة حياة الإمام الخوئي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ط01، 2013م - 1434هـ، ص11-23.

2 - السيد الخوئي: مصباح الفقاهة، تح: جواد القيومي الأصفهاني، مكتبة الداوري، ط1، دت، ج1، ص504.

3 - المجلسي، بحار الأنوار، ج: 65، ص281.

4 - محمد حسن النجفي المعروف بصاحب الجواهر، (1202 - 1266 هـ) من الفقهاء الأصوليين الشيعة في القرن الثالث عشر، ولد في النجف واشتهر بها، وأهم أعماله هو كتاب جواهر الكلام، فعليه عرف بين أعلام الطائفة الشيعية بصاحب الجواهر، درس على كبار علماء النجف في زمنه حتى بلغ درجة الاجتهاد. محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج01، ص03-20.

الكفار»¹، ويعضد الشيخ البحراني² هذا الرأي بقوله: «والمفهوم من الأخبار المستفيضة هو كفر المخالف الغير المستضعف ونصبه ونجاسته»³.

وفي مقابل هاته النصوص التي وردت في الفكر الشيعي ندرك أنّها تعكس الصورة الكلية لمدى غلوّ وتطرف كثير من الفرق الشيعية، إذ إنّها تنظر إلى المخالف في غالب الأحيان على أنه كافر، فحكمها عليه بالكفر لم يكن ناتجاً عن مخالفته لما هو معلوم من الدين بالضرورة، وإنما يعود لشدة تعصبهم لآل البيت والقول بوجوب إمامتهم، ولعمري إنّ هذا الأمر لم يذهب له حتى آل البيت أنفسهم، وعليه فإنّ شطط وزيف الشيعة في قضية تكفير المخالفين واضح، والواقع الإسلامي وما يعيشه من تنافر وتناحر وتدابير يعود إلى مثل هذه الأحكام الجزافية الاعتبارية والعشوية، البعيدة كل البعد عن سمات الدين القويم، ومنطق العقل السليم، وما سنراه لاحقاً من آثار سلبية ناتجة عن مثل هاته الأحكام التكفيرية سيكون شاهداً على ما نقول.

5- ازدواجية العمل الاعتقادي والسياسي الشيعي:

انطلاقاً من الخلاف السياسي الذي شهدته الأمة الإسلامية انطلاقاً من معركة صفين، الواقعة التي تعد نقطة بداية انقلاب القيم الأخلاقية الإسلامية، تأسست النصوص التأسيسية للعقائد الشيعية المتطرفة، غير أن ذلك التطرف والانحياز الشيعي بقي ضمن إطار التطرف الفكري النظري، أي في

¹ - الشيخ الجواهري: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج6، ص62.

² - الشيخ يوسف البحراني، هو يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني الدرزي (1107 . 1186 هـ)، ولد في قرية ماحوز جنوب غرب المنامة في البحرين، لكن أصله من قرية دراز - على بعد فرسخين ونصف جنوبي المنامة - وكان والده عالماً انتقل للإقامة في ماحوز وتلمذ على يد المحقق البحراني، أمضى الشيخ مرحلة طفولته تحت إشراف جدّه الشيخ إبراهيم، الذي كان يعمل في تجارة اللؤلؤ، وجعل للحفيد معلّم للقرآن وتعليم الكتابة في المنزل، ثم بعد ذلك لازم الدرس عند والده، ثم التزم أبوه - الذي كان على مسلك المجتهدين ومخالفًا بشدة للإخباريين- بتربيته العلمية. يوسف البحراني: الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج01، ص05-15.

³ - يوسف البحراني: الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج5، ص177.

شكل صياغات عقديّة غالت وأوغلت في تبديع المخالف وحتى تكفيره، ولكن لم يترجم ذلك إلى ممارسات وأفعال تعسفية ضد المخالف، في الغالب الأعم، إلا في الفترات التي وصل فيها الشيعة إلى سدّة الحكم، وهو ما نجده يظهر جلياً في عهد البويهيين، والفاطميين، والقرامطة، والصفويين، ففي هذه الفترات ومثيلاًتها انتقل التطرف الشيعي من طوره الفكري النظري إلى طوره الحربي الدموي.

ومما يكشف لنا التداخل الحاصل بين الجانب النظري والجانب العدواني الدموي في التطرف تمنعنا في القول الذي قال به أحد أعلام الفكر الشيعي، وهو الشيخ المفيد¹ والذي نصه: «اتفقت الإمامية على أن أصحاب البدع كلهم كفار، وأن على الإمام أن يستتيعهم عند التمكن، بعد الدعوة لهم وإقامة البيئات عليهم، فإن تابوا عن بدعهم وصاروا إلى الصواب، وإلا قتلهم لردّهم عن الإيمان، وإن من مات منهم على تلك البدعة فهو من أهل النار»²، فالشيخ المفيد هنا انطلق من حكم نظري حكم به على أصحاب البدع أي المخالفين له بأنهم كفار خارجين عن الملة، إلى أن توصل في الأخير إلى طلب الاستعانة بالإمام ليقم حدّ الردّة على المخالفين، وعليه فهو لم يكتف بتكفير المخالفين وحسب وإنما قال بوجوب قتلهم، وبهذا يكون قد صاحب الصياغة العقديّة النظريّة بالتطبيق الميداني الواقعي، من منطلق استدعاء العامل السياسي المتسبب في الغلو والتطرف الدموي.

ولئن أمعن الباحث النظر في التاريخ الإسلامي وفي الحكومات التي أيدت التشيع، كالدولة البويهية في العراق، والدولة الفاطمية في مصر والشام والمغرب، ودولة القرامطة التي انطلقت من الكوفة وتوسعت في باقي جزيرة العرب، يجد -للأسف- أن النزاعات والصراعات بينها وبين الحكومات

¹ - وهو الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي البغدادي المعروف بابن المعلم ولد سنة ست وثلاثين وثلاثمائة وقيل سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة في عكبرا، توفي سنة ثلاثة عشر وأربعمائة، وشيعه ثمانون ألفاً من الباكين عليه وصلى عليه تلميذه الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي بميدان الأشنان وهو الميدان الرئيس بكرخ بغداد وضاق على الناس مع كبره ودفن بداره ببغداد، ثم نقل إلى الكاظمية فدفن بمقابر قريش بالقرب من قدمي الإمام الجواد، انتهت رئاسة الإمامية في وقته إليه في العلم. السيد محسن الأمين: أعيان الشيعة، ج 09، ص 424.

² - الشيخ المفيد: في أوائل المقالات، تح: الشيخ إبراهيم الأنصاري، د.د، ط 2، 1993، ص 51-52.

السنية التي عاصرتها لم تقتصر على جانب المناظرة والجدل الكلامي، بل تعدّته إلى العديد من الصراعات والحروب الدموية¹.

وعندما ننظر في بداية هذا الصراع بين السنة والشيعة نجد أنه ابتدأ من حادثة مقتل الحسين رضي الله عنه، وقد ازداد الأمر سوءاً في عهد القرامطة، وذلك حينما اجتمع لهم العامل الاعتقادي والعامل السياسي معاً، أي من خلال وصولهم إلى الحكم، ويكفي أن نذكر هنا ما فعله القرامطة من أعمال الغلو والتطرف، فمنه ما قام به أبو طاهر سليمان القرمطي أثناء حملة عسكرية على مكة، حيث اجتراً على الكعبة وأخذ الحجر الأسود منها وقتل من الحجاج نحو ثلاثة آلاف غير الذين ماتوا من الجوع والعطش هرباً من جوره وبطشه، والغريب في الأمر أن قتالهم ذلك مستند بالأساس على اعتقادهم بكفر مخالفيهم، ولذلك فقتلهم للحجاج حسب اعتقادهم هو قتل للكفار الذي أبيض دمهم²، وكما قال أبو طاهر سليمان: «أجهزوا على الكفار وعبدة الأحرار»³، فهكذا كان التطرف والغلو القرمطي مع ضيوف الرحمن، وحجاج بيته الحرام من قتل وسلب ونهب، فهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أنّ القرامطة لا يوجد في قلوبهم ذرة حرمة لأرض الله الحرام (مكة)، ولا يوجد في نفوسهم لبيت الله (الكعبة) تعظيماً، ولا للنفس المسلمة احتراماً وتبجيلاً، فاقترفوا من أعمال وأفعال الغلو والتطرف ما اقترفوا.

ثم إننا حينما نبحث في ثنايا النزاع بين السنة والشيعة في ظل إمارات شيعية أخرى، نجد أنه اشتد في عهد الدولة البويهية حيث كان الخليفة العباسي سنياً والوزراء الذين كانت بيدهم مقاليد الحكم بويهيون شيعيون، وكانت الرعية مزيجاً بين السنة والشيعة، ونظراً لامتلاك أولئك الوزراء مفاتيح القرار، فقد احتدم جراء ذلك الصراع بين أهل السنة والشيعة، فكثرت النزاعات واشتدت الفتنة بينهم، يقول ابن

1 - أحمد أمين: ظهر الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007، ج4، ص97.

2 - المرجع نفسه، ج4، ص105.

3 - المرجع نفسه، ج4، ص106.

كثير متحدثا عن واقع بغداد آنذاك والمستوى الذي بلغته حالات الغلو والتطرف بها: «ثم دخلت سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة، في صفر منها وقع الحرب بين الروافض والسنة، فقتل من الفريقين خلق كثير، وذلك أن الروافض نصبوا أبراجا وكتبوا عليها بالذهب، محمد وعلي خير البشر، فمن رضي فقد شكر، ومن أبي فقد كفر، فأنكرت السنة إقران علي مع محمد صلى الله عليه وسلم في هذا، فنشبت الحرب بينهم، واستمر القتال بينهم إلى ربيع الأول»¹.

ثم إننا إذا حاولنا البحث عن الأسباب الأساسية للهجوم التتاري على بغداد والمصيبة العظمى التي أصابت الأمة الإسلامية، نجد أنها ترجع إلى الخلاف الفكري والعقدي بين السنة والشيعة الذي كان في عهد البويهيين، وذلك لأن هولاء كانوا حينما قدموا إلى بغداد قد كان قدم بدعوة سرية من الوزير الشيعي الرافضي ابن العلقمي، الذي يقول عنه ابن كثير في كتابه البداية والنهاية: «وكان الوزير ابن العلقمي قبل هذه الحادثة يجتهد في صرف الجيوش وإسقاط اسمهم من الديوان، فكانت العساكر في آخر أيام المستنصر قريبا من مائة ألف مقاتل، منهم من الأمراء من هو كالمملوك الأكبر الأكاشر، فلم يزل يجتهد في تقليصهم إلى أن لم يبق سوى عشرة آلاف، ثم كاتب التتار وأطمعهم في أخذ البلاد»². ويستطرد ابن كثير في الحديث عن ذلك الصراع فيذهب إلى القول بأن الوزير ابن العلقمي بخيائته تلك أعان التتار في دخولهم لبغداد يقول: «فإنه هو الذي أعان على المسلمين في قضية هولاء قبحه الله وإياهم... ولهذا كان أول من برز إلى التتار - أي ابن العلقمي - فخرج بأهله وأصحابه وخدمه وحشمه، فاجتمع به السلطان هولاء خان لعنه الله، ثم عاد فأشار على الخليفة بالخروج إليه والمثول بين يديه لتقع المصالحة... فاحتاج الخليفة إلى أن يخرج في سبعمائة راكب من القضاة والفقهاء والصوفية ورؤوس الأمراء والدولة والأعيان، فلما اقتربوا من منزل السلطان هولاء خان حجبا عن

¹ - ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج8، ص95.

² - ابن كثير: البداية والنهاية، تح: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، د.م، ط:01، 1408 هـ - 1988 م، ج13، ص235.

الخليفة إلا سبعة عشر نفسًا، فخلص الخليفة بهؤلاء المذكورين، وأنزل الباقون عن مراكبهم ونهبت، وقتلوا عن آخرهم»¹، ويقف بنا ابن كثير على الدافع الذي أدى بابن العلقمي لفعل ما فعل، فيفسره بمحاولة ابن العلقمي إزالة السنة، ولذا يقول: «وذلك كله طمعا منه أن يزيل السنة بالكلية، وأن يظهر البدعة الرافضة وأن يقيم خليفة من الفاطميين، وأن يبید العلماء والمفتيين»².

وكما رأينا في تلك العواطف الشيعية المشحونة بالكره والبغض لأهل السنة، أنها انتهت بهم إلى الخيانة العظمى، وما قام به ابن العلقمي دليل على ذلك فقد أغراه الأعداء بمركز الخلافة فتسبب في سقوطها، صحيح أن فعله ذاك يعود إلى بعض المطامع النفسية، ولكن يرجع كذلك إلى الخلاف العقدي بين أهل السنة والشيعية.

ومن هذا القبيل أيضا مما عرفه التاريخ الإسلامي من الصراع بين السنة والشيعية، ما حدث في الدولة الفاطمية الإسماعيلية تلك الدولة التي كان لها شأن كبير في تاريخ المسلمين، لكن ما وقعت فيه من ممارسات عدوانية على كثير من المسلمين المخالفين لها في العقيدة بقي نقطة سوداء في تاريخها، فما قامت به من خيانات وتحالفات مع الإفرنجية من أجل القضاء على الإمارات السنية التي كانت متمثلة آنذاك في الدولة الزنكية والدولة الأيوبية، وكمثال على ذلك ما قام به الوزير الشيعي الفاطمي شاور بمصر، والذي تحالف وتعاون مع الفرنجة لانتزاع الإسكندرية من يد صلاح الدين وقد تحقق له ذلك³، ومن ذلك ما يرويّه لنا ابن كثير في قوله: «إن الفرنج والمصريين اجتمعوا على حصار الإسكندرية، ثلاثة أشهر لينتزعوها من يد صلاح الدين، وذلك في غيبة عمه في الصعيد، وامتنع فيها صلاح الدين أشد الامتناع، ولكن ضاقت عليهم الاقوات وضاق عليهم الحال جدا، فسار إليهم أسد

¹ - ابن كثير: البداية والنهاية، ج13، ص192.

² - المرجع نفسه، ج13، ص235.

³ - محمد بن سالم بن واصل: مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تح: جمال الدين الشيال، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، دط، 1377 هـ - 1957 م، ج1، ص172.

الدين فصالحه شاوّر الوزير عن الاسكندرية بخمسين ألف دينار، فأجابته إلى ذلك، وخرج صلاح الدين منها وسلمها إلى المصريين»¹.

نستخلص مما سبق من خلال تحليل المعطيات التاريخية لمسيرة الدول التي نشأت تحت مظلة التوجه الشيعي، أنّها كانت تجهر بانحيازها العقدي دون أي تحفظ، وقد تمثّل ذلك في شدة غلوها وتطرفها مع الآخر، صحيح أنّ الصراع بين الإمارات الإسلامية كان أمر طبيعي لأنه يرجع إلى سنة التدافع ضمن الإطار السياسي، ولكن عندما يتدخل في الصراع العامل العقدي الديني ينظر إلى الأمر من زاوية أخرى، وثمّ إن النتائج الناتجة عن ذلك الصراع تكون أشد وطأة وأكثر ضرراً، وما ورد معنا من الأقوال السابقة يبرز لنا مدى شدّة عداوة الشيعة لمخالفهم من أهل السنة، وما رأينا كذلك من الأعمال العدوانية على المخالف شاهد على مسؤولية التراث الشيعي في حدوث ذلك.

إنّ العوائق العقديّة لدى الشيعة التي قد عرّجنا عليها بالتحليل والاستقراء من وجهات نظر مختلفة (البعد الديني والسياسي) تنبؤنا أنّ التطرف والغلو الشيعي بشقيه النظري والميداني (الدموي) قد ساهم في تعميق شرخ الخلاف في جسد الأمة الإسلامية، ذلك أنّ التطرف النظري لا يقلل ضراوة عن التطرف المادي، على اعتبار أنّ التطرف النظري هو الذي يبيح أو يتيح للحكام ممارسة جميع أصناف العنف والإرهاب تحت غطاء وصبغة دينية، ثمّ إن ذلك التطرف الفكري يمكن أن ينظر له على أنه الأصول والجذور التي يؤسس عليها أولئك المستبدون من الحكام استبدادهم، علماً بأنّ الفترات التي وصل فيها الشيعة إلى زمام الحكم تعد من أكثر الفترات التي أشدّت فيها أعمال وأفعال الغلو والتطرف، مع أنّ الآراء العقديّة التي بنو عليها تطرفهم ذاك هي آراء وأقوال واهية بالية، لاتصمد أمام الحجج والبراهين، خارجة عن حدود المنطق والموضوعية.

¹ - ابن كثير: البداية والنهاية، ج12، ص315.

ثالثاً: العوائق العقديّة لدى السلفية.

لقد سبق وأن قلنا بخصوص الغلو والتطرف الذي اجتاحت البلاد الإسلامية، أنّ له أسباباً كثيرة (سياسية واقتصادية واجتماعية ودينية) لكن يبقى العامل الديني يحتل مركز الصدارة بينهم، نظراً للصياغات الدينية والعقدية التي كانت مصاحبة دوماً لشعارات وهتافات أولئك المتطرفين، لكن الأمر المريب في تلك الصياغات الدينية والعقدية، هو أنّه عند البحث في مراجعها ورموزها نجدتها تعزز بفكر مفكري وأعلام المدرسة السلفية، وتزعم أنّها تعتمد كتاباتهم وآراءهم كمصدر تعود له في الاستدلال على أحكامها الفقهية والعقدية، الأمر الذي استدعى منا القيام بعملية استقراء تاريخي لمراحل تشكل وتطور الفكر السلفي والبحث في مدى صلة وعلاقة الفكر السلفي بالآثار الواقعية المترتبة عن ممارسات الغلو والتطرف لدى الحركات والجماعات المتطرفة قديماً وحديثاً.

1-مراحل تشكل الفكر السلفي:

ليست الحالة السلفية ظاهرة جديدة في التاريخ الإسلامي، وإنما هي ظاهرة قديمة، فعندما نتحدث عن جذورها التاريخية الأولى نجدتها قد تشكلت كنواة مع الإمام المحدث أحمد بن حنبل¹ بعد الموقف الدفاعي له في محنة خلق القرآن²، والذي كان يدعو فيه إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة وأتباع

1 - أشتهر بالمحنة أحمد بن حنبل الذي صمد في وجهها، وكان سببها ظهور المعتزلة بالبصرة والخليفة المأمون الذي كان على الاعتزال، وآل به الحال أن حمل الأمة على القول بخلق القرآن، وامتنح العلماء، ومن بينهم أحمد بن حنبل قال صالح بن أحمد: سمعت أبي يقول: لما دخلنا على إسحاق بن إبراهيم للمحنة، قرأ علينا كتاب الذي صار إلى طرسوس -يعني: المأمون- فكان فيما قرئ علينا: {ليس كمثله شيء} [الشورى: 11]: {وهو خالق كل شيء} [الأنعام: 102]، فقلت: {وهو السميع البصير}، قال صالح: ثم امتنح القوم، ووجه بمن امتنح إلى الحبس، فأجاب القوم جميعاً غير أربعة: أبي، ومحمد بن نوح، والقواريري، والحسن بن حماد سجادة، ثم أجاب هذان، وبقي أبي ومحمد في الحبس، وقد بقي في السجن على فترة خلافة المعتصم فقال المعتصم لأحمد بن حنبل لولا أنني وجدتك في يد من كان قبلي، ما عرضت لك، إلى أن ولي المتوكل جعفر الخلافة، فأظهر الله السنة، وفرج عن الناس، وأصبح أحمد بن حنبل يحدث الناس ويحدث أصحابه في أيام المتوكل. شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج11، ص250-270.

2 - محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، ص161-168.

السلف (القرون الثلاثة الأولى) في إطار حجاجه مع القائلين بخلق القرآن، ولذلك عدّ في تلك المحنة من أتباع أهل الحديث بمقابل المعتزلة التي كانت ترجع في آرائها العقديّة إلى الاحتكام إلى الأحكام العقلية، فلقت بأهل الرأي¹، وبالرغم من أنّ فرقة أهل الحديث كانت تعد فرقة من ضمن فرق أهل السنة والجماعة الثلاثة: الأشاعرة، والماتريدية، وأهل الحديث، إلا أنّها تحولت مع الرجل الثاني تقي الدين بن تيمية إلى توجه عقدي منحاز ومتحيز إلى الاستقلالية عن مدرسة أهل السنة والجماعة متخذة منهج الإشادة باتباع السلف²، فابن تيمية ينظر للسلف على أنّهم أهل الفضل والسبق في كل أمر بقوله: «والسبق لا يكون عند المتأخرين من التحقيق إلا ما هو دون تحقيق السلف لا في العلم ولا في العمل، ومن كان له خبرة بالنظريات والعقليات وبالعمليات علم أنّ مذهب الصحابة دائماً أرجح من قول من بعدهم، وأنه لا يبتدع أحد قولاً في الإسلام إلا كان خطأً وكان الصواب قد سبق إليه من قبله»³.

وبهذا امتاز فكر ابن تيمية بإضفاء مميزات جديدة على توجه مدرسة أهل الحديث، إذ إنه اعتبر نفسه وأتباعه ماضون في طريق وسبيل القرون الثلاثة الأولى، واعتبارهم أصولاً وجزوراً لأقوالهم وآرائهم، ولذلك أطلق تسمية السلف على فرقة أهل الحديث في مقابل فرق أهل الكلام والمتصوفة والفلاسفة، وبهذا يكون ابن تيمية قد وضع أول نقاط التحيز، والانغلاق العقدي في داخل المدرسة السنية، ضد باقي الفرق السنية الأخرى (الأشاعرة، الماتريدية) هذا من ناحية، وأما من ناحية أخرى فادّعواهم أحقية انتسابهم للسلف دون غيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى هو نفي بطريقة غير مباشرة مرجعية الفرق الأخرى الأصولية بالسلف.

¹ - أحمد زغلول شلاطة وآخرون: بين السلفية وإرهاب التكفير أفكار في التفسير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2016، ص99.

² - رائد السمهوري: الوهاية والسلفية الأفكار والآثار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016، ص53، 54.

³ - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تح: أنور الباز - عامر الجزار، دار الوفاء، ط3، 1426 هـ / 2005 م، ج7، ص436.

علماً أن هذا التحول والتغيير الذي أحدثه ابن تيمية في فرقة أهل الحديث قد تواصل وانتعش مع تلامذته، إلا أنه لم يكن له ذلك الصيت والانتشار الذي كان للفرق الإسلامية الأخرى، لكن مع رجل المرحلة الثالثة في الفكر السلفي، وهو محمد بن عبد الوهاب¹ - الذي عايش أحداث ووقائع عصرنا الحديث - قد انتعشت المدرسة السلفية واستعادت قوتها وصيتها من جديد، إذ إن دعوته تعد استمراراً لدعوة تقي الدين بن تيمية، إلا أن محمد بن عبد الوهاب قد أضاف إلى دعوته زيادة على طلب الرجوع والعودة إلى الأصول، فقد أباح استعمال القوة، أي لم يكتف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر القولي وحسب، وإنما تجاوزه إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الفعلي، والذي قوامه شنّ الغزوات والحروب على من ثبت عنهم مخالفة ما جاء في الكتاب والسنة وما قال به السلف².

2- المدرسة الحنبلية:

عند الرجوع إلى البحث في الجذور العقائدية والفكرية لفرقة السلفية نجد معلمها الرئيسي يعود إلى الحقبة التأسيسية مع الإمام أحمد بن حنبل (241هـ) في القرن الثالث الهجري، وتعد محنة خلق القرآن النقطة الفاصلة فيها، ذلك أنّ الموقف الذي تثبت عليه الإمام أحمد وثبتت الأمة الإسلامية، قد بلور النزعة السنية في مواجهة النزعة العقلية لدى المعتزلة، التي تقول بخلق القرآن³، وفي خضم هذا النزاع الفكري بين أهل الحديث الذي مثله الإمام أحمد في مقابل المعتزلة كان العامل السياسي له الدور

¹ - هو محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي بن محمد بن أحمد بن راشد التميمي، ولد سنة 1115هـ الموافقة سنة 1703م في بلدة العينينة الواقعة شمال الرياض، ونشأ في حجر أبيه في تلك البلدة، درس على والده الفقه الحنبلي والتفسير والحديث، كما أنه كان مكيباً على كتب التفسير والحديث والعقائد، وكان كثير الاعتناء والمطالعة بكتب شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه العلامة ابن القيم، رحل إلى خارج وطنه، لطلب العلم، ثم إلى الحجاز، ثم إلى البصرة، وإلى الأحساء، ثم البصرة أيضاً، والزيبر، ثم إلى الحجاز، ولم يتمكن من الرحلة إلى الشام، وعاد إلى نجد يدعوهم إلى تصحيح العقائد السائدة بعقيدة السلف الصالح. محمد بن عبد الوهاب: الكبائر، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، د.ط، 1420هـ، ص04.

² - أحمد زغلول شلاطة وآخرون: بين السلفية وإرهاب التكفير أفكار في التفسير، ص99.

³ - محمد أبو رمان: الصراع على السلفية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016، ص13.

الكبير في تفاقم هذه الأزمة، إذ إن الخليفة العباسي وقف إلى جانب المعتزلة، وفرض رأيهم على العامة، واتبعه في ذلك الخلفاء من بعده، المعتصم والواثق، فنكلوا بكثير من العلماء، وحاولوا إرغامهم على القول بخلق القرآن، لكن لما جاء عهد خلافة المتوكل، ونتيجة لميله إلى التوجه العقدي السني انقلب الأمر إلى العكس تماماً، وقويت شوكة علماء أهل الحديث، وانتهى زمن المحنة التي عايشوها¹.

وعقب تلك المحنة سُمّي أتباع أحمد بن حنبل في الاعتقاد بالحنابلة، فأعلوا من قيمة النص ورفضوا مقولات وتأويلات العقل²، لكن المعالم الفكرية والعقدية التي حَلَفها الإمام أحمد لأتباعه لم ترق إلى أن تشكل منظومة عقديّة خاصة بأتباعه، ولذلك عمل أتباعه على التععيد والتأسيس لها، وبذلك لم تبق على النهج الذي تركه لهم، فقد حصل فيها من الاجتهادات والإضافات، التي اتسم بعضها بالوسطية والاعتدال والبعض الآخر بالغلو والتشدد، والتي أدت بهم إلى الوقوع في بعض الممارسات التي أنكرها عليهم كثير من علماء زمانهم³، وقد حاول الحنابلة جاهدين نشر فكرهم ومذهبهم، ولكن ما يعاب عليهم في ذلك أنه قد طغى وعلا مع صوتهم بوادر الغلو والتطرف، بما أحدثوه من الفتن والنعرات مع الفرق الإسلامية الأخرى، يقول الشيخ الغزالي موضحاً هذا التحول الذي حدث داخل المدرسة الحنبليّة: «وبعض من سمّوا بالحنابلة الذي حكى تاريخ بغداد أنهم كانوا يطاردون الشافعية لحرصهم على القنوت في صلاة الفجر، هم فريق من المهمل لا وزن لهم، وأنا موقن بأن الإمام أحمد نفسه لو رآهم لأنكر عليهم وذم عملهم»⁴.

ذكرنا خلال سرد المعطيات السابقة أنّ الفكر الحنبلي قام على أساس مناهضة الفكر الاعتزالي القائل بفتنة خلق القرآن، ومن أهم ما وقفنا عليه هو إدراكنا أنّ دفاع المعتزلة عن معتقدتهم القائل

¹ - عبد الرزاق عمار: السلطة والعنف والجنس، ص 272، 273.

² - أحمد زغلول شلاطة وآخرون: بين السلفية وإرهاب التكفير أفكار في التفسير، ص 99.

³ - جورج مقدسي: الإسلام الحنبلي، تر: سعود المولى، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط 1، 2017، ص 8، 9.

⁴ - محمد الغزالي: هموم داعية: نخضة مصر، القاهرة، ط 6، 2006، ص 12.

بخلق القرآن أدى بهم إلى الوقوع في الغلو والتطرف الفكري ضد مخالفيهم، ولكن مع تدخل العامل السياسي أي انتصار الخليفة العباسي لذلك الرأي، أدى إلى تطور ذلك الغلو والتطرف والفكري إلى غلو وتطرف عملي تمثل في محنة العلماء، والأمر نفسه تكرر مع بعض الحنابلة عندما قويت شوكتهم وأصبحت السلطة في صفتهم، وقعوا في ممارسة الغلو والتطرف بنوعيه، الفكري والعملي، ومنه يمكن القول إن العامل السياسي، والعامل العقدي في حالة ما إذا اجتمعا فالحاصل بروز الغلو والتطرف في أشد أوجه وأعتى مراحلها.

2-1- الصراع بين الحنابلة والمدارس الكلامية:

بالنظر إلى مراحل تشكل المدرسة الحنبليّة، ومرورا بالمرحلة الأولى التي رسم معالمها الإمام أحمد بن حنبل وجدناها امتازت بصبغة دفاعية عن مواقفها العقديّة، عن طريق الحجاج والإقناع العلمي، وامتازت بعدم جنوحها إلى تكفير المخاور والمخالف، وإنما حاولت أن تناظر الفكر بالفكر، وناقشت الدليل بالدليل، وابتعدت عن جميع أصناف الإيذاء والتحريض على غيرها من المخالفين، ولكن نظرا للتحويلات التي طرأت على المدرسة الحنبليّة مع الجيل الثاني والثالث، والتي كانت بداياتها مع النصف الثاني من القرن الثالث هجري، فقد امتازوا زيادة على الدعوة إلى التأسيس الذي يعني التمسك بالكتاب والسنة، فقد دعوا إلى الإصلاح من خلال محاربة ومقاومة كل أمر لم يثبت أنه موافق للكتاب والسنة، ولذلك عرفت فرقة الحنابلة في هذه الفترة بالتشدد مع الخصوم والتنديد بالمخالفين لها في الرأي العقدي والفقهي معاً، وحتى السياسي في بعض الأحيان¹.

وقد ظهر في زمن هيمنة وتوسع فرقة الحنابلة العديد من الفتن والصراعات، وذلك بسبب غلوها في تقديس مشايخها وعلمائها واعتقادها أنها الفرقة الناجية، وما عداها ما هو إلا في زيغ وضلال عن الحق والطريق المستقيم، ومن نماذج مظاهر غلوها ما صرح به أبو حاتم بن خنوش الحافظ أحد

¹-رائد السهموري: الوهابية والسلفية الأفكار والآثار، ص 117، 118.

أئمة المدرسة الحنبليّة في قوله: «من لم يكن حنبلياً فليس بمسلم»¹، فمن يقرأ هذا القول يدرك ويقف على أسباب التعصب والغلو الذي وقعت فيه فرقة الحنابلة، وخاصة أنّ أغلب أتباع فرقة الحنابلة من الطبقة الاجتماعيّة، أي من العوام، الأمر الذي ترتب عنه قسوة قلوب هؤلاء الأتباع وجفاء معاملتهم مع مخالفينهم، مما سهل وقوع الفتن والصراعات مع غيرهم من الفرق، والتي وصلت في بعض الأحيان إلى القتل ونهب القبور، وما شابه ذلك من الأفعال العنيفة².

إنّ الغلو والتطرف الذي مارسته فرقة الحنابلة لم يتوقف نزاعه بين أتباعها وأتباع الفرق الإسلاميّة الأخرى، بل وصل حتى إلى العلماء كذلك، ومن بين العلماء البارزين الذين تعرضوا إلى محن عصيبة من قبل الحنابلة، الإمام الطبري، وقد بدأت محنته معهم عندما سأله عن حديث الجلوس على العرش فقال: «وأما حديث الجلوس على العرش فمحال ثم أنشد: سبحان من ليس له أنيس... ولا له في عرشه جليس، فلما سمع ذلك الحنابلة منه وأصحاب الحديث وثبوا ورموه بمحابرهم وقيل كانت ألوفاً، فقام أبو جعفر بنفسه ودخل داره، فرموا داره بالحجارة حتى صار على بابه كالتل العظيم، وركب نازوك صاحب الشرطة في عشرات ألوف من الجنود يمنع عنه العامة»³.

ولم يتوقف فعل الحنابلة معه عند هذا الحد وحسب بل منعه من الخروج من بيته، حتى وافته المنية، ولما أراد أصحابه أن يخرجوه ليدفنوه في مقابر المسلمين منعه من ذلك، وبخصوص ذلك يقول

¹-ابن رجب الحنبلي: ذيل طبقات الحنابلة، تح: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1425 هـ -2005 م، ج1، ص120.

²-شمس الدين الجزائري: جذور البلاء، دار المعرفة، الجزائر، د.ط، 2016، ص133.

³- ياقوت الحموي: معجم الأدباء، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1414 هـ -1993، ج2، ص366.

ابن كثير: «ودفن في داره لأن بعض عوام الحنابلة ورعاعهم منعوا دفنه نهاراً ونسبوه إلى الرفض، ومن الجهلة من رماه بالإلحاد، وحاشاه من ذلك كله»¹.

كما أن تطرف الحنابلة لم يتوقف عند التهجم على العلماء كأفراد وحسب بل زيادة على ذلك تمجّموا على المذاهب والفرق برمتها، فلم يتركوا مذهباً إلا وهاجموه، ولا فرقة إلا وبدعوها أو كفروا بعض أصحابها، وحتى فرقة الأشاعرة التي كانت تصنف معهم، ضمن مظلة أهل السنة والجماعة فهي كذلك لم تسلم من تطرفهم وغلوهم، ولا أدل على ذلك أكثر مما قد حدث للإمام الخطيب البغدادي الذي عرف في أول حياته باتباعه المذهب الحنبلي عقيدة وفقهاً، ولكن لما سمعوا بتحوّله إلى المذهب الشافعي والعقيدة الأشعرية ثاروا ضده وآذوه، وفي ذلك يقول ابن الجوزي: «كان أبو بكر الخطيب قديماً على مذهب أحمد من حنبل فمال عليه أصحابنا، لما رأوا من ميله إلى المبتدعة وآذوه، فانتقل إلى مذهب الشافعي وتعصب في تصانيفه عليهم، فعمل على ذمهم وصرح بقدر ما أمكنه فقال في ترجمة أحمد بن حنبل سيد المحدثين، وفي ترجمة الشافعي تاج الفقهاء، فلم يذكر أحمد بالفقه مع العلم أنّ السبب الرئيسي وراء غلوهم ضده هو قوله بأن الإمام أحمد يعد من المحدثين وليس من الفقهاء»².

ثم إن غلو الحنابلة لم يقتصر على الإمام الخطيب في حياته فقط، بل استمر إلى بعد وفاته، وذلك لما ينقله ابن الجوزي ناقلاً عن أبي بكر الشيرازي، أن ابن الفقير الحنبلي كان يخرب قبر أبي بكر الخطيب ويقول كان كثير التحامل على أصحابنا يعني الحنابلة، إلى أن رأيت يوماً وأخذت الفأس من يده، وقلت هذا كان رجلاً حافظاً إماماً كبيراً الشأن، ومؤثر ثقة فتاب ولم يعد³.

¹ - ابن كثير: البداية والنهاية، ج11، ص167.

² - عبد الرحمن بن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار صادر، بيروت، ط1، 1358هـ، ج8، ص267.

³ - المرجع نفسه، ج9، ص133.

وقد ورد في كتب التاريخ الحديث عن كثير من الصدمات الفكرية والصراعات الدموية، بين الحنابلة وبقية المذاهب الإسلامية المعاصرة لها، وكلها ترجع إلى أسباب عقائدية، وقع ضحيتها كثير من القتلى وسلب على إثرها الكثير من الأموال، ومن بين أهم تلك الفتن، الفتنة التي أحدثها الحنابلة في بغداد، والتي أصدر بعدها الخليفة الراضي بيانا يحذر فيه الحنابلة وينكر عليهم فعلهم لما رأى من حالهم الذي صاروا إليه، حيث إنهم صاروا يكبسون على بيوت الناس، حتى قادة الجند لم يسلموا من ذلك، وما وجدوا نبيذاً أو خمراً إلا أراقوه، وإن وجدوا مغنياً ضربوه، وإذا رأوا رجلاً يمشي مع امرأة ومعهم صبي سألوهم عنه، فإن لم يخبروهم عن أصله وفصله ضربوا الرجل، وحملوه إلى صاحب الشرطة متهمين إياه بالزنا¹، ومن بعض ما جاء في ذلك البيان الذي أصدره الخليفة الراضي، فيما نقله ابن الأثير أنه قال: «فخرج توقيع الراضي بما يُقرأ على الحنابلة ينكر عليهم فعلهم، ويوبّخهم باعتقاد التشبيه وغيره، فمنه تارة أنّكم تزعمون أنّ صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال ربّ العالمين... ثم طعنكم على خيار الأئمة، ونسبتكم شيعة آل محمد، صلى الله عليه وسلم، إلى الكفر والضلال، ثم استدعواكم المسلمين إلى الدين بالبدع الظاهرة والمذاهب الفاجرة التي لا يشهد بها القرآن، وإنكاركم زيارة قبور الأئمة، وتشنيعكم على زوّارها بالابتداع... وأمير المؤمنين يقسم بالله قسماً جهداً إليه يلزمه الوفاء به لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم ومعوج طريقتكم ليوسعنكم ضرباً وتشريداً، وقتلاً وتبيداً، وليستعملنّ السيف في رقابكم»².

وروى ابن خلدون في كتابه "التاريخ" أنّ بغداد قد خُربت بسبب الخلاف بين الحنابلة والمذاهب الأخرى، فتارة بين الشيعة والحنابلة، وتارة بين الحنابلة والشافعية، وفي حين آخر بين الحنابلة والأشاعرة، وفي غالب الأحيان كانت أسباب تلك الفتن تعود إلى الاختلاف العقائدي، ومن أهمها نزوع بعض

¹ - ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج 7، ص 40.

² - المرجع نفسه: ج 7، ص 40.

الحنابلة إلى التشبيه في الذات والصفات، وإنكارها على باقي المذاهب الأخرى نزوعهم إلى التأويل، واتهامهم بالبدعة والضلال، فوقع إثر ذلك الجدل الكلامي، الذي أفضى إلى نشوب الفتن والصراعات بين عوام تلك الفرق¹.

وختاماً لما ذكرنا يتبيّن لنا أنّ الأزمة العقديّة التي عصفت بالمذهب الحنبلي أسفرت عن صراعات دموية وفتن داخلية بينها وبين الفرق الأخرى، سواء الفرق الداخلة تحت عباءة البيت السني أو خارجه أي بين الحنابلة وغيرهم من الشيعة أو المعتزلة، وكل ذلك يرجع بالأساس إلى تعصب وتشدد الحنابلة في الأخذ بحرفية النصوص، ورفض كل أصناف وأنواع التأويل، والانحياز والتحيز حول مفهوم الفرقة الناجية، واعتبار غيرها واقع في البدعة، والفسق والضلال، وللأسف فإن دعم العامل السياسي لمثل هاته التوجهات والأفكار زاد الوضع تأزماً أكثر، وهكذا فقد تنامت جذور الفكر السلفي المعاصر الذي يحمل أكثر الآراء العقديّة التي تعود في أصولها إلى الفكر الحنبلي، وقد استمرّ هذا المشهد الفكري الحنبلي مع الرجل الثاني في الفكر السلفي، تقي الدين بن تيمية الذي يعدّ امتداداً للفكر الحنبلي ومجدداً له.

3- ابن تيمية والحنابلة:

إن المنهج العقدي الذي أسس له الإمام أحمد بن حنبل والفروع العقديّة التي أتى بها الحنابلة من بعده، مع مرور الوقت والسنين طُمس شعاع تأثيرها في الناس وأفل صيتها نتيجة للغلو والتطرف الذي أحدثه الحنابلة بعد الإمام أحمد، والفتن والصراعات التي أثارها مع غيرها من الفرق، ولذلك فقد احتاجت فرقة الحنابلة إلى إمام مجدد يبعث فيها الروح من جديد، وقد تمثّل ذلك في شخص الإمام ابن تيمية، باعتباره من أهم علماء المذهب الحنبلي فروعاً وأصولاً، إضافة إلى انتمائه الفقهي إلى المدرسة الحنبليّة، فقد كان كذلك من ناحية الفروع العقديّة ينتمي إلى فرقة الحنابلة، ولذلك فقد بذل

¹ - ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج3، ص590.

أضعافَ أضعافٍ ما بذله من جهد في التعميد للمذهب الفقهي الحنبلي على المسائل والقضايا العقديّة الحنبليّة، مستميتاً في الإثبات لها والدفاع عنها بكل ما أوتي من تمكن علمي وقدرة عقلية.

ويذهب الكثير من الباحثين إلى أنّ القرن السابع الهجري والذي شهد نهاية الخلافة العباسية في بغداد على يد التتار (656هـ)، يمثل الحقبة التاريخية التي ظهرت فيها النزعة الحنبليّة الثانية على يد ابن تيمية ومدرسته¹، الذي بدوره قد حمل الفرق الإسلاميّة، (الشيعة والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية) وأهل البدع (الخوارج، الجهمية، القدرية، الباطنية) مسؤوليّة التدهور العام الذي أدّى إلى سقوط الخلافة الإسلاميّة، ولذا نجده كرّس لسانه وقلمه للرد على هاته الفرق، ومن ثمّة إظهار العقيدة الحنبليّة وإعلاءها وتقديّمها للناس على أنّها معتقد الفرقة الناجية والطائفة المنصورة، التي اقتفت أثر السلف الصالح، والتي جاءت بنص حديث النبي صلى الله عليه وسلم فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « افترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقةً وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقةً وتفرقت أمّتي على ثلاث وسبعين فرقةً² »³، وهو ما يقرره ابن تيمية في كتبه من أن الفرق الإسلاميّة لا ترجع في أقوالها إلى مقولات السلف الصالح، إذ قال: « قد تدبّرت كتب الاختلاف التي يُذكر فيها مقالات الناس إما نقلاً مجرداً، مثل كتاب المقالات لأبي الحسن الأشعري، وكتاب الملل والنحل للشهرستاني، ولأبي عيسى الوراق... فرأيتُ عامّة الاختلاف الذي فيها من الاختلاف المذموم، وأما الحق الذي بعث الله به رسوله، وأنزل به كتابه، وكان عليه سلف الأمة فلا يوجد فيها في جميع مسائل الاختلاف، بل يذكر أحدهم في المسألة عدة أقوال والقول الذي جاء به الكتاب والسنة لا يذكرونه، وليس ذلك لأنهم يعرفونه ولا يذكرونه بل لا يعرفونه»⁴.

¹ - محمد أبو رمان: الصراع على السلفية، ص 14.

² - سنن البيهقي، كتاب الشهادات، باب ما ترد به شهادة أهل الأهواء، الرقم: 21429، 208/10.

³ - محمد أبو رمان: أنا سلفي، مؤسسة فريدريش إيبيرت، عمان، د.ط، 2014، ص 45.

⁴ - ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، تح محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، دم، ط 1، دت، ج 5، ص 188.

وهكذا أخذ مصطلح السلفية مع ابن تيمية في القرن السابع بالظهور والتداول، فقد تبنى ابن تيمية مذهب السلف في نسخته الحنبلية، من أجل مواجهة المذاهب العقيدية والفرق الكلامية، معتقداً بوجوب تتبع أقوال السلف حذو النعل بالنعل مطالباً الخلف بالتقيد بالقرآن والسنة، وبفهم سلف الأمة مشنعاً على أهل الرأي رأيهم من المناطقة والمتكلمين والمتصوفة، معتبراً أقوالهم واجتهاداتهم من ضمن محدثات الأمور والبدع التي لا بد من مواجهتها والتصدي لها، للحفاظ على الفهم السليم للإسلام، ولأجل ذلك نجد ابن تيمية يشير إلى أصحاب الفرق والمذاهب التي يعتقد بمخالفتهم لنهج السلف في قوله: «ولا استثنى أحداً من أهل البدع لا من المشهورين بالبدع الكبار من معتزلي ورافضي ونحو ذلك ولا من المنتسبين إلى السنة والجماعة، من كرامي وأشعري وسالمي ونحو ذلك، وكذلك من صنف على طريقهم من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم هذا كله رأيت في كتبهم... وأما معرفة ما جاء به الرسول من الكتاب والسنة وآثار الصحابة فعلم آخر لا يعرفه أحد من هؤلاء المتكلمين المختلفين في أصول الدين، ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها متفقين على ذم أهل الكلام»¹.

3-1- مصطلح السلفية وتداعياته الإقصائية:

أصبحت المدرسة الحنبلية التي واصل وضع أسسها ابن تيمية وتلامذته من بعده من أمثال: ابن القيم الجوزية وشمس الدين الذهبي وابن كثير وغيرهم، بمثابة صلة فكرية للتيار السلفي، ذلك أن ابن تيمية بلور المنهج السلفي، وحدد معالم طريقه، كما حدد حدود دائرة أهل السنة والجماعة التي لا تسع إلا من سار على نهج القرون الثلاثة الأولى (عصر السلف)، ومن منطلق تلك الحدود أخرج الفرق الإسلامية الأخرى من دائرة الاتباع إلى دائرة الابتداء²، ومن ذلك مثلاً نجد ابن تيمية يرد على الجويني والأشاعرة عموماً وينظر إلى ما صنّفوه على أنه باطل لمخالفته لما عرف به السلف من صريح

¹ - ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، ص 191، 192.

² - محمد أبو رمان: أنا سلفي، ص 45.

المعقول وصحيح المنقول فيقول: «إن حقيقة ما صنّفه هؤلاء في كتبهم من الكلام الباطل المحدث المخالف للشرع والعقل هو : ترتيب الأصول في تكذيب الرسول ومخالفة صريح المعقول وصحيح المنقول... ويتبعهم على ذلك من طوائف أهل العلم والدين ما لا يحصيه إلا الله : لاعتقادهم أن هؤلاء أحذق منهم وأعظم تحقيقاً»¹.

علماً أن الحنابلة كانوا يعدون أنفسهم الناطق الرسمي باسم أهل السنة والجماعة، المختصين به، حتى توسع وأصبح يطلق على غيرهم من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم من الفرق المبتدعة، وضمن هذا يقول ابن تيمية: «فكثير من الناس يخبر عن هذه الفرق بحكم الظن والهوى فيجعل طائفته والمنسوبة إلى متبوعه الموالية له هم أهل السنة والجماعة، ويجعل من خالفها أهل البدع وهذا ضلال مبين، فإن أهل الحق والسنة لا يكون متبوعهم إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم... من أحبه ووافقه كان من أهل السنة والجماعة ومن خالفه كان من أهل البدعة والفرقة، كما يوجد ذلك في الطوائف من اتباع أئمة في الكلام في الدين»²، ولأجل ذلك قرر ابن تيمية تخصيص مصطلح أهل السنة والجماعة وضبطه بضابط اتباع السلف، ومنه خص الحنابلة باسم جديد هو اسم السلفية، من أجل تمييزهم عن باقي الفرق التي دخلت ضمن مصطلح أهل السنة والجماعة، وعليه يقول ابن تيمية: «أن المشهورين من الطوائف - بين أهل السنة والجماعة - العامة بالبدعة ليسوا منتحلين للسلف بل أشهر الطوائف بالبدعة: الرافضة، حتى إن العامة لا تعرف من شعائر البدع إلا الرفض، والسني في اصطلاحهم : من لا يكون رافضياً»³، فابن تيمية يريد من هذا القول التأكيد على أنه يوجد من الفرق الإسلامية على الرغم من انتسابهم إلى أهل السنة والجماعة، إلا أنهم يخالفون في عقائدهم ما كان عليه السلف، واعتبر دخولهم تحت مظلة المصطلح السلفي فقط من قبيل المقابلة مع الروافض، والحقيقة فهم كذلك يخالفون

1 - ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية - الرياض، دط، 1391، ج1، ص328.

2 - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج3، ص347.

3 - المرجع نفسه، ج4، ص155.

منهج السلف في كثير من المسائل، ثم يعود ابن تيمية ويؤسس لمصطلح السلفية أكثر فيذكر بعض الفرق من متكلمة أهل الإثبات من الكلائية والكرامية والأشعرية والفقهاء والصوفية وأهل الحديث، ويقرر بأنهم في الجملة لا يطعنون في السلف، بل يوافقونهم في الكثير من مقالاتهم، لكنهم كلما كانوا بالحديث أعلم كانوا إلى مذهب السلف أقرب، ثم يذكر بأن كثيرا من أتباع أبي الحسن الأشعري يصرحون بمخالفة السلف، مثلا في مسألة الإيمان، ومسألة تأويل آيات الأسماء والصفات، ويقولون إن مذهب السلف كذا ومذهب أصحابنا كذا وكذا، ثم يقولون إن "طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم"، وهذا تصريحاً منهم على مخالفتهم طريق وسبيل السلف، وبالتالي لا يصح نسبتهم للسلف وإنما تصح نسبة من بقوا على نهج السلف ولم يحدوا عنه وهم فرقة أهل الحديث¹.

فالسلفي في فكر ابن تيمية «سادن الهوية وحاميها والمحافظ عليها في مواجهة الانحرافات أيًا كانت، عقائدية أو فقهية أو فكرية»²، ومعنى سادن للهوية أي المتبع والمحافظ على الهوية الإسلامية التي جاء بها المصدر التشريعي الأول (الكتاب والسنة) وانتقلت لنا عن طريق المصدر التشريعي الثاني وهو أقوال وأفعال السلف الذي يعد المتلقي الأول للوحي، وعليه فإن فهمهم للوحي يعتبر مصدرا للتشريع، ومخالفته أو التوسع فيه أو الإضافة عليه تعدّ من قبيل الابتداع والبعد عن سبيل الاتباع.

ومصطلح السلفية هو اشتقاق لفظي من كلمة السلف: «وهم الصحابة والتابعون وتابعوهم من أهل القرون الثلاثة الأولى، والسلفيون هم الذين يعتقدون معتقد السلف الصالح وينتهجون منهج السلف في الكتاب والسنة»³، وهو ما أشار له ابن تيمية في قوله: «لا عيب على من أظهر مذهب السلف وانتسب إليه واعتزى إليه، بل يجب قبول ذلك منه بالاتفاق، فإن مذهب السلف لا يكون

1 - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج4، ص156.

2 - محمد أبو رمان: الصراع على السلفية، ص15.

3 - رائد السمهوري: الوهاية والسلفية الأفكار والآثار، ص262.

إلا حقا، فإن كان موافقا له باطنا وظاهرا : فهو بمنزلة المؤمن الذي هو على الحق باطنا وظاهرا»¹، ولم يجد ابن تيمية هذا الأمر قد تحقق إلا مع فرقة أهل الحديث ولذا يقول: « وأما أهل الحديث: فإنما يذكرون مذهب السلف بالنقول المتواترة يذكرون من نقل مذهبهم من علماء الإسلام ... فصار مذهب السلف منقولاً بإجماع الطوائف وبالتواتر، لم نثبتته بمجرد دعوى الإصابة لنا، والخطأ لمخالفتنا كما يفعل أهل البدع»²، ومنه فمفهوم السلف لا يعن مجرد سبق الزماني بل يعني الالتزام بالمنهج الذي سار عليه السلف، ولذلك فإن من تأخر به الزمن وثبت أنه على منهج السلف، فلا يصنف من ضمن الخلف وإنما يسمى باسم السلف (السلفية)، لأن مصطلح الخلف يطلق على من ابتعد عن منهج السلف، واتبع منهج الجدل العقلي، وما يدخل ضمنه من الطرق الفكرية التي لا تستند لا إلى كتاب ولا إلى سنة³.

وجدير بالذكر هنا أن مصطلح السلف والسلفية وكذا مفهوم الخلف وفقا للمفهوم الذي سبق، نجده يتكرر كثيرا في استعمالات ابن تيمية الذي قد فصل في مفهوم السلف حيث قال بأنهم: «خير قرون هذه الأمة - في الأعمال والأقوال والاعتقاد وغيرها من كل فضيلة أن خيرها - : القرن الأول ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، كما ثبت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه، وأنهم أفضل من الخلف في كل فضيلة: من علم وعمل وإيمان وعقل ودين وبيان وعبادة، وأنهم أولى بالبيان لكل مشكل»⁴، ثم يذكر لنا في موضع آخر معنى مصطلح الخلف الذي يعتبره مقابلاً لمصطلح السلف فيقول بأنه يطلق على: «ضرب من المتكلمين الذين كثر في باب الدين اضطرابهم وغلظ عن معرفة

1 - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج4، ص149.

2 - المرجع نفسه، ج04، ص152.

3 - أبو اليزيد أبو زيد العجمي: العقائد الإسلامية عند الفقهاء الأربعة، دار السلام، القاهرة، ط2، 2008، ص108.

4 - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج4، ص157، 158.

الله حجابهم»¹، وإن طريقتهم في فهم النصوص هي التأويل الذي هو عبارة عن استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات².

ومن خلال هذه الأقوال يحدد لنا ابن تيمية مفهوم السلفية في القرون الثلاثة المباركة الأولى، ثم ينتقل بعد ذلك إلى التصريح بأنّ التحقق التاريخي الوحيد للمنهج الذي اتبعه السلف الصالح كان مع أهل الحديث، ذلك أنّها الفرقة الوحيدة التي لم تحِد عن منهج السلف الصالح، وأما ما عداهم من الفرق الإسلامية فقد حادت عنه ووقعت في الابتداع في الدين ما ليس منه وهؤلاء من يسمون بالخلف. على هذا الصعيد فإن ابن تيمية يدعي بأن الآراء التي قررها أهل الحديث هي استمرارية لمنهج السلف، وبذلك حق لتلك الآراء والأقوال أن توسم بأفضلية وخيرية الاقتداء بالسلف، بحجة أن فهمهم للمسائل والقضايا مطابق لمذهب السلف³، والمتأمل لهذا الكلام يدرك أنه يحتاج إلى مراجعة وتدقيق، وخير من تحدث في هذه القضية هو الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، الذي انتقد على ابن تيمية وأتباعه الانحياز والتحيز ضد باقي فرق أهل السنة والجماعة باسم الاقتداء بالسلف، وأفرد في ذلك كتاباً أسماه "السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب إسلامي" حيث بيّن أنّ المعنى الحقيقي لكلمة السلف مختصة بالقرون الثلاثة الأولى، وأنّ هذا المعنى أخذ من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ، ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ يَنْدِرُونَ وَلَا يَفُونَ ، وَيَخُونُونَ وَلَا يُؤْتَمَنُونَ ، وَيَشْهَدُونَ وَلَا يُسْتَشْهَدُونَ ، وَيَظْهَرُ فِيهِمُ السَّمْنُ»⁴، لكن أن نعمد إلى كلمة السلف فنصوغ منها مصطلحاً جديداً تحت مسمى السلفية، ونجعل عنواناً مميزاً لفئة

1 - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج5، ص10.

2 - المرجع نفسه، ج5، ص9.

3 - حسن بن عليّ السقاف، السلفية الوهابية أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية، دار الميزان، بيروت، ط3، 2009، ص90.

4 - شرح صحيح البخاري لابن بطلال، كتاب الإيمان والندور، باب إثم من لا يفى بالندر، الرقم: 67، 161/11.

5 - محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب إسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1988، ص9.

معينة دون بقية المسلمين، تستأثر بأفضلية وخيرية السلف دون غيرها من الفرق الأخرى، فهذه بدعة طارئة في الدين لم يعرفها السلف أنفسهم فكيف يعرفها الخلف من بعدهم¹، بل إننا لا نعدو الحقيقة إن قلنا إن كلمة السلف تعني الماضين والغابرين قال تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلآخِرِينَ﴾ [سورة الزخرف:56]، ومنه فسلف هذه الأمة هم أهل القرون الثلاثة الأولى، وأما أن ينسب ابن تيمية أو تلميذه ابن القيم نفسيهما إلى تلك المرحلة الزمنية المباركة، ويشتقان لهما اسما من اسمها (السلفية) ويدعون أنهم على نهجهم فهذا يعني أنّ من يقول هذا لا يدري أنه من القرن الثامن، فنحن مع احترامنا لهما إلا أننا لا نسويهما بأهل القرون الأولى².

ونحن نقرأ الكلام الذي سبق لأعمدة الفكر السلفي، ندرك المغالطة الفكرية والمنهجية التي قد استسلموا لها بعقولهم، واعتبروها كمسلمات منطقية، يحتكمون لها في تصنيف المسلمين وتحديد اتجاهاتهم العقديّة، كيف لا يكون هذا الأمر أغلوطة وهم في تصنيفهم للفرق الإسلامية يأخذون بظاهر حديث النبي صلى الله عليه وسلم "خير القرون قرني" الذي سبقت الإشارة له، ومن منطلق قراءتهم الحرفية لهذا النص فهموا أولا: أن الخيرية شاملة لجميع أفراد تلك القرون بدون استثناء، ثانيا: وبما أنهم قيدوا تلك الخيرية بشرط الالتزام بمنهج السلف وليس بالسبق الزمني، فالشرط ذا قد وضع من باب التأويل، وهو ما يخرجهم عن منهج القراءة الحرفية ويوقعهم في التناقض المنهجي الذي يرفض التأويل قولاً ويطبقه عملاً في كثير من القضايا.

ولكن لتفرض جدلاً أننا سلمنا لهم، بأنهم نظراً لاقتدائه واتباعهم لمنهج السلف، بأن مذهب الحنابلة أو أهل الحديث هم حقيقة الفرقة الوحيدة المتبعة للسلف المقتدية بهم، وعليه هم الفرقة الناجية والمنصورة، وأما غيرها فلا، فعندئذ يطرح سؤال مفاده هل السلف أو جمهور السلف كان لهم فهم

¹ - محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب إسلامي، ص 12، 13.

² - عمر عبد الله كامل: التحذير من المجازفة بالتكفير، دار غريب، القاهرة، د.ط، 2003، ص 34.

واحد ومنهج واحد اعتمده في فهم الأحكام الفقهية أولاً؟، وفهم المسائل الاعتقادية ثانياً؟ وتفاصيل الإجابة عن هذا السؤال نجده في ثنايا كلام الشيخ البوطي الذي أسهب في الكلام عن منهج السلف في فهم الأحكام الفقهية والمسائل العقدية، واعتبر مذهب السلف في ذلك على الرغم من أنّ المصدر الأول للتشريع عندهم هو الوحي، فقد بقيت المصادر الأخرى عندهم محل اجتهاد فمنهم من أخذ بالقياس ومنهم من أخذ بالاستحسان أو سد الذريعة أو عمل أهل المدينة ونظراً للاختلاف بين هذه المصادر اختلفوا في الأحكام التي نجمت عنها¹، ولذلك انتهى الشيخ البوطي في حديثه عن المسألة إلى خلاصة مفادها: «السلف لم يجمدوا على حرفية أقوال صدرت منهم أو واقع آراء وعادات تلبسوا بها بحيث يصبح ذلك الجمود هو دستور الانتماء»²، ولما كان الأمر هكذا فالذين يقولون إنهم على مذهب السلف يمكن أن نقول لهم إن السلف أنفسهم اختلفوا وتباينوا في كثير من المسائل الفقهية، وكذا بعض المسائل العقدية فبأي منهج ومذهب سلفي هم متمذهبون؟³.

وهنا يمكن أن نقدم بعض القضايا الفقهية والعقدية نقف من خلالها على بعض النقاط التي اختلف حولها السلف مع بعضهم البعض، فمن تلك الأحكام الفقهية نذكر منها مثلاً شهادة الصبيان، فالصحابه رضوان الله عليهم لم يرد عنهم أنهم اعتدوا بشهادة الصبيان، لكن في عهد التابعين نجد عبد الرحمن بن أبي ليلى أجاز شهادتهم⁴، غير أن ما يهمنا أكثر في هذا المقام هو الحديث عن المسائل العقدية التي اختلف حولها السلف، لأنّ هذا الأمر هو مدار الاختلاف بين من يدعون الانتساب للسلف وغيرهم، فمن المسائل العقدية التي اختلفوا حولها مسألة خلق القرآن التي تعد من أول البذور التي مهدت لظهور الفكر الحنبلي، والذي تطور وأصبح يرتدي ثوب السلفية في وقتنا المعاصر، فمسألة

¹ - محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب إسلامي، ص 22.

² - المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

³ - حسن بن عليّ السقاف، السلفية الوهابية أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية، ص 90.

⁴ - محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب إسلامي، ص 18.

خلق القرآن اختلف حولها السلف، فمثلاً أحمد بن حنبل قال بأن القرآن غير مخلوق لا لفظاً ولا معنى، وأما غيره من السلف كابن كلاب، وداوود بن علي، والحارث المحاسبي، فيقول إن الكلام الذي هو صفة من صفات الله غير مخلوق، وأما تلاوة التالى وكلامه بالقرآن فهو مخلوق، ومن الخلافات العقديّة كذلك ما وقع بين سلف الطبقة الأولى (الصحابة) من اختلافهم في مسألة رؤية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ربه ليلة الإسراء والمعراج، وقد وقع الخلاف في ذلك بين عائشة وابن عباس رضي الله عنهما، ونتج عن ذلك الاختلاف كذلك اختلافهم في رؤية الله عز وجل يوم القيامة، فجمهور السلف يقول بالرؤية، وخالف في ذلك السيدة عائشة ومجاهد وعكرمة وغيره¹.

ومن المسائل المنهجية التي اختلف فيها السلف فيما بينهم كذلك، قضية الخوض في الجدل والمساءلة، فالسلف في أول أمرهم كانوا يسيرون على منهج التسليم بالقرآن والسنة، دون أي إقحام للجدل والمساءلة، ولكن مع مرور الوقت وتوسع الخلافة الإسلامية، خالف بعض السلف هذا الأمر، ومن ضمن من خالف في هذا الإمام علي، الذي قد خاض في الجدل، في مسائل القضاء والقدر، والجبر والاختيار درءاً للشبهات وحماية لعقول المسلمين².

فهذه بعض النماذج من مظاهر الاختلاف بين الصحابة سواء في المسائل العقديّة أو الأحكام الفقهيّة، ولكن هدفنا من هذا ليس سرد جملة من النماذج على وجه التفصيل، وإنما الهدف هو أن نوضح مكنم الزلل والخطأ الذي وقع فيه ابن تيمية وأتباعه، من اعتبار مذهب السلف هو المنهج الوحيد الذي يجب الاقتداء به وبالمقابل النظر إلى مذاهب الخلف على أنه مما يدخل المرء في الابتداء الذي يخالف نهج السلف، في حين أنّ الدارس للأحكام العقديّة والفقهيّة التي عاجلها السلف يجدهم قد تباينوا واختلفوا في كثير منها، وهو السبب عينه الذي ترتبت عليه كثير من الاختلافات بين المذاهب

¹ -حسن بن عليّ السقاف، السلفية الوهابية أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية، ص 91، 92.

² -محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب إسلامي، ص 17، 18.

والفرق الإسلامية مع بعضها البعض، فاختلافهم تابع لأصل اختلاف السلف، ولذا فالاختلاف في الكثير من تلك المسائل هو اختلاف مسوغ لا إنكار فيه ولا تشنيع.

4-الدعوة الوهابية:

بات اليوم من أؤكد الضروريات في خضم الغلو والتطرف الذي اجتاحت البلاد الإسلامية ، البحث في الأصول والجذور الفكرية لتلك التوجهات المتطرفة، وتعد دعوة محمد بن عبد الوهاب - التي ظهرت في جزيرة العرب وانتشرت بالضبط بمنطقة نجد¹ - من أبرز الدعوات التي تضاربت حولها الآراء، فيوجد من اعتبرها من ضمن الحركات المؤسسة للتطرف في العصر الحديث، ولذلك وجب البحث في تاريخ هذه الدعوة من خلال النظر في بداياتها ومراحل تطورها، وكيفية انتشارها، والوسائل المعتمدة في انتشارها، والوقوف على وجه العلاقة بين مؤسس الدعوة الوهابية محمد بن عبد الوهاب ومؤسس الدولة السعودية الأولى محمد بن سعود²، حتى يتبين لنا مقدار تأثير الدعوة الوهابية في تاريخ

¹ - ونجد اسم خاص لما دون الحجاز مما يلي العراق، بلاد نجد أعلاها في الجنوب تبالة وجرش إلى عكاظ من الشمال وتحت نجد من هذا الجزء بقية أرض الحجاز وعلى سمتها في الشرق بلاد نجران وخيبر وتحتها أرض اليمامة وعلى سمت نجران في الشرق أرض سبا ومأرب ثم أرض الشحر وينتهي إلى بحر فارس. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج01، ص58، ابن منظور: لسان العرب، ج03، ص313.

² - الأمير محمد بن سعود بن محمد بن مقرن بن مرخان ابن إبراهيم بن موسى بن ربيعة بن مانع العنزي، سلم زمام الحكم إليه (1139 هـ 1726 م) إلى أن مات سنة (1179 هـ 1765 م)، ومدة حكمه أربعون سنة تقريباً، أحد مشايخ عرب عنزة، كان فيهم شيخ قبيلة، وله قرابة بعرب وائل وتغلب وشمر، وجدّه سعود رأس بيته، نزل الدرعية بقبيلته، ولما ظهر محمد بن عبد الوهاب بالدعوة الوهابية، لجأ إلى ابن سعود هذا، فصدق دعوته، وقام بتأييدها، وقد غره منه وعده أن يسلمه على بلاد نجد، وكان ذلك نحو سنة 1760م، وتزوج بابنة عبد الوهاب، وانحاز إلى تصديق الدعوة مع ابن سعود رجال قبيلته، ففشيت الدعوة الوهابية في البلاد، أقبل على السياسة والأحكام، مع إبقاء زمام الدين في يد ابن عبد الوهاب، وكان يأبى سفك الدماء، وفي أيامه لم يجر شيء من مذابح وبلاء في البلاد التي دانت لسلطوته، كانت وفاته بعد سنة 1790 للميلاد تقديراً. محمد صديق خان القنوجي: التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط01، 1428 هـ - 2007م، ص283.

الأمة الإسلامية، علماً أن هذه الدعوة تمثل المرحلة الثالثة في الفكر السلفي، بعد مرحلتي: الحنابلة والإمام ابن تيمية.

4-1- ملابسات انتشار الفكر الوهابي:

إنّ الحركة الوهابية تعد من أهم الحركات الفكرية والدينية الأكثر نشاطاً وانتشاراً في زمننا الحديث والمعاصر خاصة على مستوى الصعيد العربي، وقد كانت نشأتها على يد مؤسسها محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التيمي الذي ولد سنة (1115هـ، 1703م) بواحة العينية بوادي حنيفة إقليم نجد، وقد كان أبوه شيخاً يتولى منصب القضاء، وكان متمذهباً بالمذهب الحنبلي¹، ولما أخذ ما أمكن من العلوم الشرعية من والده، رحل إلى عدّة مدن من أجل أخذ العلم فرحل إلى الحجاز في موسم الحج ثم رحل إلى العراق ثم إلى الشام، واستقرّ بالبصرة نحو أربع سنوات التي طرد منها عندما عارض بعض الأقوال، وبعض الأفعال الشيعية التي رآها هناك، وبعد أن طرد منها قصد الأحساء²، وأخذ عن بعض علمائها، وبعد ذلك عاد إلى نجد وبالضبط إلى بلد حريملاء، التي هي كذلك أبدى فيها اعتراضه على كثير من الأفعال التي كان يقوم بها العامة هناك، ومن خلال حملته على بعض البدع، والخرافات التي اعتبرها مظاهر شركية، وقع بينه وبين أبيه كلام وأخذ ورد، واستمر الأمر على ذلك إلى حين وفاة أبيه، فأعلن الجهر بالدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر³، وأمر الشيخ أصحابه بالجهاد ضد من أنكروا دعوته من أهل الشرك والإلحاد⁴.

يرى محمد بن عبد الوهاب بأن دعوته جاءت لتصحيح الأوضاع الدينية الفاسدة والأحوال الاجتماعية المنحرفة في الجزيرة العربية، فهي تنقية لعقائد المسلمين والتخلص من العادات والممارسات

¹ - عثمان بن عبد الله بن بشر: عنوان المجد في تاريخ نجد، دار الملك ابن عبد العزيز، الرياض، ط4، 1982، ج1، ص33.

² - أحمد خليفة: المتشددون المحدثون دراسة لحركات إسلامية معاصرة، ج1، ص241.

³ - عثمان بن عبد الله بن بشر: عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص38.

⁴ - المرجع نفسه، ص48.

المخالفة لجوهر الإسلام الذي كان عليه السلف مثل: التوسل¹، والتبرك² بالقبور وبالأولياء، والبدع على اختلاف أشكالها، فأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

نستنتج من خلال السيرة العلمية لمحمد بن عبد الوهاب أنه كان يتمتع بنزعة ثورية، ولا أقصد هنا فقط المعنى السياسي من كلمة الثورة، وإنما أقصد كذلك المعنى الفكري، أي إنه كان يتحلى بروح

¹ - التوسل هو طلب الوساطة والدعاء بمن يعتقد بعلو شأنه عند الله لقضاء حاجة ما، والتوسل منه ما هو مشروع ومنه ما هو ممنوع ومنه ما هو مختلف فيه:

- التوسل المشروع: وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة وهو ثلاثة أنواع وهي:

- التوسل إلى الله بأسمائه الحسنى وصفاته العليا.

- التوسل إلى الله بالأعمال الصالحة.

- التوسل بدعاء الرجل الصالح، للأحاديث الكثيرة التي فيها طالب الصحابة الدعاء من النبي صلى الله عليه وسلم.

التوسل الممنوع (المحرم):

- التوسل الممنوع: باتفاق هو: عبادة غير الله تعالى بحجة أن المعبود من دون الله سيسفح لمن عبده عند الله، وهذا عمل المشركين.

- التوسل المختلف فيه: هو التوسل المختلف فيه هو: التوسل بالأنبياء والصالحين، وقد اختلف أهل العلم في هذا التوسل على قولين:

- القول الأول: أن ذلك مشروع، وعلى هذا القول كثير من علماء المذاهب الأربعة، إذ ذهب جمهور الفقهاء (المالكية والشافعية ومتأخرو الحنفية وهو المذهب عند الحنابلة) إلى جواز هذا النوع من التوسل.

- القول الثاني: أن ذلك ممنوع، وهو قول أبي حنيفة وابن تيمية وبعض الحنابلة المتأخرين. عبد الفتاح بن صالح اليافعي: المنهجية العامة في العقيدة والفقهاء والسلوك والإعلام بأن الأشعرية والماتريدية من أهل السنة، مؤسسة الرسالة، سوريا، ط01، 1430هـ، ص86-88.

² - هو طلب حصول الخير بمقاربة ذلك الشيء وملاسته، التبرك من حيث المبدأ جائز، والتبرك بالنبي صلى الله عليه وسلم ثابت في الأحاديث الصحيحة، كانوا يتبركون بشعره صلى الله عليه وسلم، ولما حلق شعره أرسل نصفه إلى أم سليم وزوجها أبي طلحة والنصف الآخر للناس وكانوا يتدرون بصاقه صلى الله عليه وسلم، في حال عدم ثبوت الخصوصية بمعنى أن هذا التبرك هو ببركته صلى الله عليه وسلم وبصلاحه، فقد أخذ العلماء من ذلك جواز التبرك بالصالحين، لكن التبرك غير العبادة، بمعنى أنك عند ما تبرك فإنك لا تعبد هذا الشخص، فقط أنت تحبه في الله سبحانه وتعالى تفانلاً بصلاحه. الموقع الرسمي للعلامة عبد الله بن يبه:

حكم التبرك بالصالحين، 2012/07/18-2021/05/31،

<http://binbayyah.net/arabic/archives/4446>

ناصر بن عبد الرحمن الجديد: التبرك أنواعه وأحكامه، مكتبة الرشد، الرياض، ط05، 2000، ص07.

الثورة على السائد والمألوف لدى الناس سواء كان ذلك متعلقاً بالأقوال أو بالأفعال، ولم يستثن من ثورته تلك لا علماء ولا عوام، وقد رأينا ما قام به مع شيعة البصرة من إنكاره على عوامهم ما يفعلون وعلى علمائهم ما يقولون، الأمر الذي تسبب بطرده منها، والشيء نفسه كرره مع والده والقوم الذين كان معهم من إنكاره وإعراضه على كثير من الأمور لديهم.

مع العلم أنّ المرجعية العظمى لموقف محمد بن عبد الوهاب من الفرق والمذاهب الأخرى تعود إلى اقتفائه أثر ابن تيمية الذي كان هو الآخر يمتاز بنزعة نقدية للسائد في عصره¹، ولذا فقد نقد محمد بن عبد الوهاب آراء كثير من الفقهاء والمتصوفة، وأنكر عليهم جنوحهم للتوسل والشفاعة ونهاهم عن زيارة القبور مدعياً أنّ همه الوحيد من وراء ذلك هو حمل الناس على الرجوع إلى صفاء عقيدة السلف الصالح²، ولذلك يورد أنّ مراده بهذا المذهب الذي ابتدعه إخلاص التوحيد والتبري من الشرك، أي إنه يريد بدعوته تلك أن يحيي التوحيد، بحجة أنّ الواقع الديني في جزيرة العرب قائم على ممارسات وطقوس منغمسة في عبادة الأولياء والأشجار والأحجار، وقد توسل الناس بهذه المخلوقات لحل مشاكلهم وتحقيق أمانهم وأحلامهم³.

ولأجل هذا زعم محمد بن عبد الوهاب أنّ زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم، والتوسل به والأنبياء والصالحين شرك⁴، إذ يقول في رسالة له بعنوان "توحيد العبادة": «اعلم أنّ المشركين الذين قاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم صفة إشراكهم أنهم يدعون الله ويدعون معه الأصنام والصالحين... يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله يقرون أنّ الله سبحانه هو النافع الضار المدبر... فإذا عرفت هذا وعرفت أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قاتلهم ليخلصوا الدعوة لله عرفت أنّ ذلك هو الشرك

¹ - إبراهيم الحيدري: سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقبي، بيروت، ط1، 2015، ص142.

² - الحسين بن غنام: تاريخ نجد، تح: ناصر الدين الأسد، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1994 - 1415هـ، ص13.

³ - مفؤاد إبراهيم: السلفية الجهادية في السعودية، دار الساقبي، بيروت، ط1، 2009، ص12.

⁴ - علي أحمد الديري: إله التوحش التكفير والسياسة الوهابية، مركز أوال للدراسات والتوثيق، بيروت، ط1، 2017، ص168.

بالله الذي لا يغفر لمن فعله»¹، ويمكن أن نضيف إلى ذلك قولاً آخرًا قريباً من هذا المعنى لمحمد بن عبد الوهاب يذكر فيه بأن خلقاً كثيراً من الناس لا يزال على شرك، وقد أورد ذلك في رسالة أرسلها إلى عبد الرحمن بن عبد الله السويدي عالم من أهل العراق الذي قال له فيها: «وأخبرك أيّ والله الحمد متبع وليست بمتدع عقيدتي وديني الذي أدين الله به مذهب أهل السنة والجماعة... لكني بينت للناس إخلاص دين الله ونهيّتهم على دعوة الأحياء والأموات من الصالحين وغيرهم، وعن إشراكهم فيما يعبد الله به من الذبح والنذر والتوكل والسجود وغير ذلك، مما هو حق الله الذي لا يشركه فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل»².

والغريب في الأمر أكثر أن محمد بن عبد الوهاب يرى أن كفر المشركين من أهل زماننا أعظم كفرًا من كفر الكفار الذين عاصروهم رسول الله وبعث فيهم، ذلك أن الكفار في تلك الأزمنة إذا مسّهم الضرّ تركوا ما كانوا يعبدون من دون الله، ولم يستغيثوا بهم بل أحلصوا لله وحده واستغاثوا به وحده، فإن زال عنهم الضرّ أشركوا، وأما المشركون من أهل زماننا حتى البعض منهم الذي يدّعي أنه من أهل العلم، إذا مسّهم الضرّ تجدهم يستغيثون بغير الله مثل زيد بن الخطاب أو الزبير بن العوام أو

¹ - محمد بن عبد الوهاب: مؤلفات الإمام محمد بن عبد الوهاب، جمع وتصنيف عبد العزيز بن زيد الرومي وآخرون، المركز الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، د.ت، ص 399.

² - محمد بن عبد الوهاب: الرسائل الشخصية، تح: صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، محمد بن صالح العليقي، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، د.ط، د.ت، ص 36.

عبد القادر الجيلاني، وأجل من هؤلاء الاستغاثة¹ برسول الله صلى الله عليه²، ولك أن تتأمل في هذا الكلام وتحلله فستدرك على ضوءه أن عقيدة الكثير من المسلمين في نظر محمد بن عبد الوهاب قد وقعت في الشرك وهو أعظم من الشرك الذي وقع فيه أهل الجاهلية الأولى.

فالذي ينظر إلى الأقوال السابقة يجد أن أساس المشكلة في فكر محمد بن عبد الوهاب يرجع إلى ظنه أنه هو العالم الوحيد من علماء منطقة نجد الذي يعرف الحق، وأتباعه هم فقط الموحدون المسلمون، وأما غيره فقد وقعوا في ممارسات شركية أدت بهم إلى الإشراف بالله تعالى، وكأنه هو العالم الوحيد لذلك العصر، في تلك المنطقة، الذي له القدرة على التمييز بين الحلال والحرام أو الإيمان والشرك، وبين العبادة والبدعة، أو الحق والباطل، صحيح أنه يمكن أن تظهر بعض مظاهر الشرك لدى بعض الأفراد أو الفئات، لكن أن توصف به مجتمعات بأكملها وحتى بعض علمائها، فهذا عين الشطط والغلو.

ثم إن هذه الصورة المكبرة لظاهرة الشرك في منطقة نجد كما يرى محمد بن عبد الوهاب لو كانت صحيحة ومتفشية على القدر الذي ذكر بحيث وقع المسلمون في الشرك العام والجماعي، لكان

¹ - اتفق الفقهاء على جواز الاستغاثة برسول الله صلى الله عليه وسلم وبكل مخلوق حال حياته فيما يقدر عليه، والاستغاثة بالخلق - فيما لا يقدر عليه - تكون على أربع صور: أولها: أن يسأل الله بالمتوسل به تفريج الكرب، ولا يسأل المتوسل به شيئاً، كقول القائل: اللهم بجاه رسولك فرج كربتي، وهو على هذا سائل لله وحده، ومستغيث به، وليس مستغيثاً بالمتوسل به، وقد اتفق الفقهاء على أن هذه الصورة ليست شركاً، لأنها استغاثة بالله تبارك وتعالى، وليست استغاثة بالمتوسل به، الصورة الثانية: استغاثة بالله واستغاثة بالشفيع أن يدعو الله له: وهو أن يسأل الله، ويسأل المتوسل به أن يدعو له، وهذا جائز، الصورة الثالثة: استغاثة في سؤال الله: وهي أن يستغيث الإنسان بغيره في سؤال الله له تفريج الكرب، ولا يسأل الله هو لنفسه، وهذا جائز لا يعلم فيه خلاف، الصورة الرابعة: هو أن يسأل المستغاث به ما لا يقدر عليه، ولا يسأل الله تبارك وتعالى، كأن يستغيث به أن يفرج الكرب عنه، أو يأتي له بالرزق، فهذا غير جائز وقد عدّه العلماء من الشرك. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: الموسوعة الفقهية الكويتية، دار السلاسل، الكويت، ط02، 1404-1427هـ، ج04، ص23-28.

² - محمد بن عبد الوهاب: رسالة لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب يجب فيها عن سؤال حول معنى لا إله إلا الله، الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف، السعودية، دط، دت، ص04.

هذا الوضع أولى بالإخبار من معظم الحوادث الذي أنبأ عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم¹، مثلما أخبرنا بالمسيح الدجال وخروج الدابة وخروج يأجوج ومأجوج وغير ذلك من الفتن التي تمس الناس في دينهم بشكل عام وعقيدتهم بشكل خاص.

ومن جانب آخر فلو كان ابن عبد الوهاب قام باكتشاف حالة الشرك الأكبر التي وقع فيها أهالي وسكان منطقة نجد، لكان هذا الاكتشاف أولى بوجوده في مناطق أخرى من الأمة الإسلامية (مصر، المغرب، العراق، الحجاز)، وحتى منطقة نجد نفسها فالأمثلة التي يوردها محمد بن عبد الوهاب لا تشير إلى أن الشرك يتجاوز منطقة العارض من نجد مثل سدير والوشم ووادي البرك ووادي الدواسر وشمال نجد، ثم إن العلماء المعاصرين له في المنطقة لم توجد في كتاباتهم الإشارة إلى تلك الحالات من الممارسات الشركية، بحجم ما جاءت بها كتابات محمد بن عبد الوهاب².

بالإضافة إلى ذلك كله فإن الجدل الذي كان محتدماً بين محمد بن عبد الوهاب ومعارضيه كان جدالاً بين علماء المذهب الواحد، وهو المذهب الحنبلي لأنه من العلوم أن منطقة نجد كانت تأخذ بالمذهب الحنبلي عقيدة وفقهاً، أي في الأصول والفروع، وهو المذهب نفسه الذي يميل إلى النص أكثر منه إلى العقل وما يترتب عنه من تأويلات، الأمر الذي يجعلها من أبعد المذاهب وقوعاً في المظاهر الشركية، ثم إن العلماء الذين اتهمهم الشيخ بإقرار الناس على تلك المظاهر الشركية بنجد هم من علماء الحنابلة بالأساس زيادة على أن الخلاف حول تلك الممارسات مثل التوسل والتبرك هو خلاف بين قديم الفقهاء وليس بالجديد³.

ومن بين العلماء الذين ردوا في كتاباتهم على الشيخ محمد بن عبد الوهاب وفندوا ما قال من أقوال في هذه المسألة هو الشيخ سليمان بن عبد الوهاب، وهو الشقيق الأكبر له، في كتاب سماه

¹ - أحمد سالم: جدل الدين والسياسة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2015، ص220.

² - خالد الدخيل: الوهابية بين الشرك وتصعد القبيلة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط01، 2013، ص170.

³ - المرجع نفسه، ص168.

"حجة فصل الخطاب في إبطال مذهب محمد بن عبد الوهاب" الذي عمد فيه إلى توضيح بأن المظاهر الشركية التي تحدث عنها الشيخ محمد بن عبد الوهاب لا تخرج عن مسار قضية التوسل والتبرك بالأنبياء والصالحين، مما وقع فيه الخلاف قديما وحديثا بين العلماء¹، ويعد من بين العلماء الذين قالوا بجواز التوسل بالنبي صلى الله عليه وسلم والإمام النووي الذي يقول: «ثم يرجع إلى موقفه الأول قبالة وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ويتوسل به في حق نفسه، ويستشفع به إلى ربه سبحانه وتعالى»² وقد جاء الإمام النووي بهذا القول في معرض كلامه عن جواز التوسل بالنبي عليه الصلاة والسلام في باب زيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، وينقل الإمام المرادوي الحنبلي في الإنصاف عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال بجواز التوسل بالرجل الصالح عموما فقال: «يجوز التوسل بالرجل الصالح على الصحيح من المذهب وقيل: يستحب»³، ومنها الأقوال كذلك ما قال ابن عبد البر المالكي في دراسته قول الرسول صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عمر: «إِذَا كُنْتَ بَيْنَ الْأَخْشَبَيْنِ مِنْ مَنَى، وَنَفَحَ بِيَدِهِ نَحْوَ الْمَشْرِقِ، فَإِنَّ هُنَاكَ وَادِيًا يُقَالُ لَهُ الشَّرْبَةُ فِي حَدِيثِ الْحَارِثِ يُقَالُ لَهُ: السَّرَرُ بِهِ سَرَحَةٌ سَرَّ تَحْتَهَا سَبْعُونَ نَبِيًّا»⁴، بأن: «في هذا الحديث دليل على التبرك بمواضع الأنبياء والصالحين ومقاماتهم ومسكنهم وإلى هذا قصد عبد الله بن عمر بحديثه هذا والله أعلم»⁵، فهذه أقوال البعض

¹ - سليمان بن عبد الوهاب: حجة فصل الخطاب في إبطال مذهب محمد بن عبد الوهاب، تر: عبد الله حضراوي، المكتبة الفلسفية الصوفية، الجزائر، ط1، 2018، ص90.

² - أبو زكريا محيي الدين النووي: المجموع شرح المهذب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، ج08، ص274.

³ - علاء الدين المرادوي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان، ط01، 1419هـ، ج02، ص319.

⁴ - سنن البيهقي: كتاب المناسك، باب مَا ذُكِرَ فِي مَنَى، الرقم: 3972، 174/4.

⁵ - ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، د.ط، 1387 هـ، ج13، ص67.

من العلماء القائلة بجواز التوسل والتبرك بالأنبياء والأولياء أحياءً وأمواتاً، وأنه ليس شركاً، فالتوسل بالأنبياء والأولياء جائز، لأنه ديدن كثير من أعلام المسلمين.

فمحمد بن عبد الوهاب لم يراع ذلك الخلاف وحكم على المتوسلين بالوقوع في الشرك¹، وإضافة إلى ذلك فإنّ الخلاف في مسألة التوسل يدخل ضمن الخلاف العقدي الفرعي الذي لا يوجب القتل ولا البراءة من دين المخالف، ولذا يكون الإصلاح فيها من باب الحوارات العلمية وليس من باب تكفير المسلم أخاه المسلم، الأمر الذي يؤدي إلى الوقوع في ممارسة العنف والتطرف الذي وقع فيه محمد بن عبد الوهاب وأتباعه².

وبإمكان المرء تتبّع كتابات علماء الدعوة الوهابية منذ الأيام الأولى لنشأتها إلى مرحل تطورها فسيذكر بأن مسألة التكفير ركيزة أساسية للدعوة، وأساس وجودها وتمييزها، وكأن من شأن هذه الدعوة إعادة إقامة محاكم التفتيش التي صاحبت قضية القول بخلق القرآن أيام الحكم العباسي، وكما لاحظنا من خلال التاريخ الإسلامي بأن التكفير يكون متوافقاً مع القتل والعنف -مثلما حدث مع الخوارج- وقد بلغ الحال ذلك مع الدعوة الوهابية فلم تكتف بمقارعة الحجة بالحجة والدليل بالدليل، بل انتقلت إلى استخدام القوة تحت مسمى إحياء شعيرة الجهاد ضد الشرك والإلحاد، والتي أدت بهم في نهاية المطاف إلى الوقوع في العنف والتطرف وهو ما سنقف عليه في العنصر الآتي من البحث.

4-2- التحالف بين الديني والسياسي ومصيدة التطرف:

يشير بعض الباحثين إلى أن أهم دواعي انتشار الحركة الوهابية في الجزيرة العربية يعود إلى الاحتضان السياسي الذي تلقته، ذلك أن محمد بن عبد الوهاب عرض دعوته على محمد بن سعود أمير آل سعود وتعاهدا على الدفاع على الدين الصحيح، ومحاربة البدع ونشر الدعوة في جزيرة العرب

¹- سليمان بن عبد الوهاب: حجة فصل الخطاب في إبطال مذهب محمد بن عبد الوهاب، ص 90.

²- رائد السهموري: الوهابية والسلفية الأفكار والآثار، ص 128.

باللسان عند من يقبلها، وبالسيف عند من لم يقبلها، وهنا دخلت الدعوة في دور خطير اجتمع فيه السيف واللسان معاً¹، ويسرد ابن بشر² في كتابه عنوان المجد في تاريخ نجد السياق التاريخي لمبايعة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الأمير محمد بن سعود في قوله: «فلما دخل الأمير محمد بن سعود على زوجته أخبرته بمكان الشيخ... فسار إليه، ودخل عليه في بيت ابن سويلم، فرحّب به، وقال: أبشر ببلاد خير من بلادك، وبالعزيز والمنعة، فقال له الشيخ: وأنا أبشرك بالعزيز والتمكين والنصر المبين، وهذه كلمة التوحيد التي دعت إليها الرسل كلهم، فمن تمسك بها، وعمل بها ونصرها ملك بها البلاد والعباد، وأنت ترى نجداً كلها وأقطارها أطبقت على الشرك والجهل، والفرقة والاختلاف، وقتال بعضهم بعضاً، فأرجو أن تكون إماماً يجتمع عليه المسلمون وذريتك من بعدك... فلما شرح الله صدر الأمير محمد بن سعود لذلك، وتقرر عنده، طلب من الشيخ المبايعة على ذلك، فبايع الشيخ على ذلك، وأن الدم بالدم، والهدم بالهدم»³.

وبمقتضى هذا التحالف بين الديني (محمد بن عبد الوهاب) والسياسي (محمد بن سعود) انتقلت الدعوة الوهابية من التطرف الفكري-الذي تجلّى في النظر إلى التوسل على أنه مسألة محسوم بحرمتها ولا وجه لاختلاف العلماء فيها- إلى التطرف المادي الحربي، أي انتقلت من مرحلة النهي عن المنكر بالفكر واللسان إلى النهي عن المنكر بالسيف والسنان، فتحوّلت من كونها دعوة إلى كونها

¹ - أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العهد الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، د.ت، ص20.

² - عثمان بن عبد الله بن عثمان بن البشر والمشهور باسم ابن بشر (1871م الموافق (1194 هـ - 1290 هـ) مؤرخ وأديب عاصر الدولة السعودية الأولى والثانية، ولد في بلدة جلاجل إحدى بلدان نجد في إقليم سدير عام 1210 هـ، ونشأ فيها وتعلم وحفظ القرآن وكان شغوفاً بالعلم محباً للعلماء وتنقل في سدير والوشم والرياض طلباً للعلم، سافر إلى الدرعية عام 1224 هـ وفيها تلقى العلم عن علمائها، من أهم مؤلفاته: عنوان المجد في تاريخ نجد في جزئين، الإشارة في معرفة منازل السبع السيارة، مرشد الخصائص ومبدأ النقائص في الطفيليين والتقلّاء، فهرس طبقات الحنابلة لابن رجب على حروف المعجم. عثمان بن عبد الله بن بشر: عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص17.

³ - عثمان بن عبد الله بن بشر: عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص42.

سطوة، السطوة التي تقيّد مبدأ حرية الفكر والاعتقاد، ومرد ذلك التحول يعود إلى التداخل والتحالف الذي وقع بين السياسي والديني، علماً بأن الطموحات السياسية لطالما كانت بحاجة إلى فكرة دينية ترتكز عليها من أجل التوسع والهيمنة، بأقل الأضرار وأرخص الأثمان، وبالتالي التمكن من جلب الأنصار والأتباع بمختلف الدوافع والأسباب، فمن لم يخرج إلى الحرب بهدف الغنائم، خرج لهدف إحياء شعيرة الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن هنا كانت بداية شرارة التطرف الوهابي، فمن منطقة الدرعية مقر حكم آل سعود أعلن محمد بن عبد الوهاب الجهاد يقول ابن بشر: «أمر الشيخ بالجهاد لمن عادى أهل التوحيد وسبه وسب أهله، وحضهم عليه فامتلوا، فأول جيش غزا سبع ركائب... ذُكر لي أنه حين فتح الرياض وفي ذمته أربعون ألف محمدية، فقضاها من غنائمها، وكان لا يمسك على درهم ولا دينار... بحيث إنه يهب خمس الغنيمة العظيمة لاثنتين أو ثلاث»¹، فأدى هذا الموقف إلى تباين مفهوم ومعالم الجهاد بينهم وبين جمهور الأمة، ويوضح صاحب كتاب "الدرر السننية في الأجوبة النجدية" أسباب انتقالهم إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الفعلي وإعلان الجهاد فقال: «الذي قام به الشيخ: محمد بن عبد الوهاب، ودعانا إليه إمام المسلمين: سعود بن عبد العزيز، من توحيد الله عز وجل، ونفي الشرك هو الدين الحق، الذي لا شك فيه ولا ريب وأن ما وقع في مكة، والمدينة سابقاً، والشام، ومصر، وغيرها من البلدان، من أنواع الشرك المذكورة... إنها الكفر المبيح للدم والمال... والواجب على إمام المسلمين القيام بفرض الجهاد وقتال أهل الشرك»²، ولو تأملنا هاته الأفعال لأدركنا أنها مواقف مبنية على رؤية سطحية للواقع الإسلامي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى سطحية النظر في الأحكام الشرعية التي تتحدث عن قضايا الكفر والإيمان وقضايا الجهاد وضوابطه والتي سنتحدث عنها في مباحث قادمة.

¹ -عثمان بن عبد الله بن بشر: عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص46.

² -عبد الرحمن بن محمد النجدي: الدرر السننية في الأجوبة النجدية، د.د، ط06، 1996، ج01، ص316.

وعظفا على ما قلنا في السابق فإن أمر الدعوة الوهابية خرج من طوقه الديني إلى طوقه السياسي، فمحمد بن عبد الوهاب لم يقف عند تلك الأحكام العقدية التي أطلقها على مخالفيه، من الحكم عليهم بالشرك والكفر، بل تعدى ذلك إلى إعلان الجهاد ضدهم، ومنه استحلت أنفسهم وأموالهم وممتلكاتهم التي أصبحوا يسمونها باسم الغنائم، وحتى الانتصارات فقد أطلقوا عليها اسم الفتوحات، وكأنها حرب بين الكفار والمسلمين فعلاً، وهو بذلك يكون قد أعطى لحاكم قبيلة آل سعود الشرعية الدينية، التي تمكنه من الحصول على المال الذي يمدده بالقوة والتي تبسط له سبل التوسع والهيمنة على جزيرة العرب.

الباحث في الكتب التاريخية المؤرخة لتلك الفترة، يلاحظ قيام أتباع محمد بن عبد الوهاب وآل سعود بالعديد من الغزوات ضد المسلمين بجزيرة العرب، حيث أخذوا يقتلوهم ويسلبون أموالهم ويستحلون أعراضهم بحجة أنهم باتوا مشركين، ذلك أن محمد بن عبد الوهاب لما استتب له الأمر لدى محمد بن سعود ببلد الدرعية أخذ يرأسل البلدان المجاورة ورؤسائها وعلمائها، يحضهم على اتباع شرع الله وسنة رسوله والانضمام إلى صفه وصف آل سعود بالحسنى¹، وعلى أساس الردود على تلك الرسائل كان بين محمد بن عبد الوهاب وآل سعود مواقفهما من القبائل، فمن أجاب الدعوة سلم، ومن رفض فقد أضر التكر للدين الحق ولأجل ذلك، وجب قتاله، ومنه شنّ آل سعود بتفويض من محمد بن عبد الوهاب عدة غارات على الكثير من البلدان بجزيرة العرب بحجة إشراكهم بالله²، ومن أمثلة تلك الغارات، ما جاء في قول ابن بشر: «في سنة 1161 هـ غزا المسلمون ثادقاً فلما اقتربوا منها ليلاً خبأوا الجيوش، وأعدوا الكمين فلما ظهر مقاتلة البلد عاجلهم الكمين، فولوا هارين وقتل منهم - محمد بن سلامة - وستة آخرون... وأخذ المسلمون أغنامهم»³، وفي سنة 1165 هـ كذلك

1 - الحسين بن غنام: تاريخ نجد، ص95.

2 - عثمان بن عبد الله بن بشر: عنوان الجد في تاريخ نجد، ج1، ص46.

3 - المرجع نفسه، ج1، ص59.

اجتمع أهل سدير والوشم وجرّدوا معهم آل الظفير، واتجهوا إلى قبيلة رغبة، وكان أهلها اهتدوا إلى التوحيد ثم ارتدوا فحاصرتهم تلك الجموع في البلد أياماً، ثم فتحت فدخّل الجنود فنهبوا جميع الأموال¹، ومن جملة الغزوات كذلك غزوة فتح حريملا يقول ابن غنام²: «ثم فتح المسلمون حريملا عنوة فقد سار إليها عبد العزيز بن سعود³، في نحو ثمانمائة رجل.... فاشتدّ بينهم القتال ... ففرقوا في الشعاب والجبال، وقتل المسلمون منهم مائة رجل، وغنموا كثيراً من الذخائر والأموال، ودخّل المسلمون البلدة»⁴، وفي سنة 1801م عمّد عبد العزيز بن سعود إلى غزو مشهد الحسين رضي الله عنه، فجهز جيشاً كثيفاً وخرج في مقدمته وسار على ضفة الفرات، ووجه سرّياً من جيشه لفتح مدن زبير وسوق الشويح وسماه، وسار متقدماً إلى أن بلغ مشهد علي - رضي الله عنه - فحاصرها للحال، وشدّد عليها الحصار، فنازله أهلها، وأوقعوا به، فرحل عنها، وسار إلى كربلاء فنازلها، ودخلها عنوة، وبذل السيف في أهلها، وأطلقها للنهب، واستباح أموال مشهد قبر الحسين - رضي الله عنه - وخرّبها، ثم

1 - عثمان بن عبد الله بن بشر: عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص64.

2 - هو الشيخ حسين بن أبي بكر ابن غنام الأحسائي المالكي مذهبا التميمي نسباً، ولد ببلدة الميرز بالإحساء ونشأ بها وقرأ على علماء وفته في الإحساء، ثم نزع من الإحساء إلى مدينة الدرعية فقدم على الإمام عبد العزيز بن محمد بن سعود والشيخ محمد بن عبد الوهاب فأكرماه وأنزلاه المنزلة الرفيعة، ألف الشيخ حسين ابن غنام المذكور مؤلفين هما: "العقد الثمين في أصول الدين" وتاريخه المشهور بتاريخ ابن غنام وقد سماه "روضة الأفكار والأفهام لمرتابد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام". عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ: مشاهير علماء نجد وغيرهم، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ط01، 1392هـ - 1972م، ج02، ص41.

3 - خلف أباه محمداً، وجرى على سننه في السياسة والأحكام، أظهر الحرص على انتشار الوهابية، وتشديد سطوتها، وتمادى في الغزو والفتوح، مع تجشم الحروب والأتعاب، وكان من أكابر العلماء وأعيانهم، وقد واصل الغزو بنفسه وبابنه سعود مرات، ولم تهزم له بها راية، ولما تمكن من الملك، صرف عنايته إلى التغلب على قبائل العرب الحجازية، فأنكر عليه ذلك غالب الشريف صاحب مكة، فوقع بينهما مغاضبة أفضت إلى الحرب، وذلك في نحو سنة 1794 ميلادية، واستمرت الحرب بينهما على ساق وقدم شهوراً وأياماً إلى أن تغلب الوهابية على مدينة مكة المكرمة، مات عبد العزيز بن سعود قتيلاً في منتصف السنة المذكورة سنة 1218هـ. محمد صديق خان القنوجي: التاج المكمل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، ص295.

4 - الحسين بن غنام: تاريخ نجد، ص109.

عاد إلى الدرعية، من أجل التجهز للقاء جيش من العثمانيين أنفذه إليه والي بغداد، فلقبه على مسافة من الدرعية وأوقع به ومزق شمله¹.

هذه مقتطفات عن بعض الغارات والحروب التي قامت بها قبيلة آل سعود في جزيرة العرب، وغيرها كثير لا يتسع المقام لعرضها، تلك الغارات التي قتل فيها خلق كثير، وعندما نبحت في الأسباب والعوامل المساهمة في ذلك، نجدها تتمثل في الموجة التكفيرية التي اتهم بها محمد بن عبد الوهاب سكان جزيرة العرب، وهم من الكفر براء، وكانوا في حملاتهم تلك يفرضون الفكر الوهابي -التوحيد على حسب تصورهم- على الناس بقوة السيف، متجاهلين لغة الإقناع والمجادلة العلمية التي حث عليها الشارع الحكيم، متخذين من التكفير والتعصب منهجا لهم لبسط فكرهم وتوسيع نفوذهم.

ثم إن هذه الحروب والصراعات التي قامت بها الحركة الوهابية مع قبيلة آل سعود تصنف في الحقل الفقهي والسياسي على أنّها ثورة على الخلافة العثمانية، أي خروج على الحاكم الشرعي المتمثل في الدولة العثمانية التي كانت تحكم جزيرة العرب تحت مسمى الخلافة، فكيف يحق لحركة دعوية أن تبيح لنفسها مقاتلة المخالف ودعوته إلى ما تعتقد بالقوة، وإصدار فتاوى تبيح ماله وأهله، مع العلم أنّ ما يقرره الفقه الإسلامي أنّ هذا الأمر من صلاحيات الحاكم لا الفقيه، وبذلك تكون الحركة الوهابية أولاً: قد خالفت الأحكام الشرعية في إعلانها الجهاد بدون إذن الخليفة، وأما المخالفة الشرعية الثانية التي وقعوا فيها أنهم أخذوا يفرضون آراءهم الفقهية والعقدية على باقي المسلمين بالقوة، وهو ما يتعارض مع مبدأ حرية الرأي والاعتقاد².

ومنه يمكن القول للذين ينصبون أنفسهم حكاماً على أقوال وأفعال العباد، معتدين بذلك على الحرمات (حرمة النفس والمال والعرض والعقل والدين) أنّ الإنسان ولد حراً في عقيدته ودينه، ولا يحق

¹- محمد صديق خان القنوجي: التاج المكمل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، ص 284.

²- رائد السهموري: الوهابية والسلفية الأفكار والآثار، ص 128.

لأحد من الناس مهما بلغ مستواه أن يجبره على تغيير قناعاته، فالشيء الوحيد المتاح له هو أن يتخذ معه الطرق المشروعة التي من ضمنها الحوار والتي هي أحسن عن طريق النصح والتوعية، وأما أن يسلك معه طريق العنف والإكراه بهدم المزارات والأضرحة وإقامة الحدود درءاً للمعاصي، والقتال بالسيف وفرض الأمر عنوة، دون النظر في حرمة النفس وعدم إزهاقها بغير حق، فهذا ما ينم عن هوى النفس، واختلاط الأطماع والمصالح السياسية بالحب الأرعن للدين، الذي يجعل الفرد يدعو لدينه بوسائل لم يشرعها الشارع له، ومنه فالشيخ محمد بن عبد الوهاب سيكون في مقدمة المسؤولين عن هذا الخلل التطبيقي لتعاليم الدين، الذي أدى به وبجماعته إلى إثارة الكثير من الفتن والنزاعات، التي بثت الرعب والهلع في نفوس الآمنين، وأدت إلى ظهور علامات الفرقة وعدم الائتلاف بين أفراد الأمة الإسلامية في ذلك الوقت ولا تزال تبعاتها مستمرة معنا حتى يوم الناس هذا.

5- السلفية المعاصرة:

إنّ حالة الصعود والانتشار التي عرفها الفكر السلفي مع محمد بن عبد الوهاب، بفضل التعاون التاريخي بينه وبين محمد بن سعود، هي الحالة نفسها التي عرفتها السلفية المعاصرة منذ سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، بحيث ساهمت الدولة السعودية الحديثة بدور أساسي في نشر السلفية المعاصرة والتمكين لها، جراء استمراريتها في ذلك التعاون التاريخي ما بين السلفية والسلطة، فساهمت في نشر الرؤى السلفية، ليس فقط على النطاق السعودي، بل حتى على النطاق العربي والإسلامي بشكل عام، لكن الأمر الذي يتوجب علينا الانتباه له هو أن الفكر السلفي قديماً رغم كل ما تعرض له، فقد ظل محافظاً دوماً على المعالم والقواعد الأساسية التي يتحدد من خلالها طبيعة الأفراد الداخلة في إطاره الفقهي أو العقدي، لكن الأمر ذاك تغير في وقتنا المعاصر حيث أصبحت السلفية ليست سلفية واحدة، وإنما تتعدد على حسب تعدد وتباين مواقفها من بعض القضايا والمواقف، خاصة ما تعلق منها بالمواقف السياسية، ولذلك فإن الباحثين في هذا الشأن يصنفون السلفية المعاصرة إلى أربعة اتجاهات:

5-1- السلفية التقليدية (العلمية):

مع بداية الصعود السلفي المعاصر برزت المدرسة السلفية التقليدية، والتي كانت تهتم بالجانب الديني العقدي وتبتعد عن الخوض في الممارسات السياسية المعارضة للسلطة الحاكمة¹، ومن أبرز أعلامها ناصر الدين الألباني ومحمد بن صالح العثيمين وعبد العزيز بن باز، وخاصة هاذين الأخيرين، فقد ترأسا هيئة كبار العلماء في السعودية، تلك الهيئة التي عدت كمظلة فكرية لهذا الاتجاه²، وقد التزم بهذا التوجه ابن باز وابن عثيمين وثلة من العلماء، ممن توافقوا معهم على السير على هذا النهج السلفي التقليدي من داخل وخارج السعودية، عن طريق نشر وتعليم العقيدة الإسلامية الصحيحة، والدين السليم من الابتداء، وعملوا من أجل تحقيق ذلك على تأليف الكتب وإصدار الفتاوى، وإعادة تحقيق وطبع كتب التراث السلفي، وبصورة خاصة كتب: أحمد بن حنبل وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، واعتمداها كمصادر أساسية لآرائهم وأقوالهم³، وقد أدى اقتصار مصادر ومراجع السلفية التقليدية على كتب هؤلاء العلماء السابق ذكرهم إلى اتسام رؤيتهم للإسلام عقيدة وفقها بالصلابة والجمود والانغلاق، فالإسلام في نظرهم بنصوصه كتابا وسنة صحيحة، لا يحتمل تعددا في الفهم واختلافا في الرأي، ذلك أن باب الاجتهاد غلق فلا مجال لنا إلا إتباع ما قال به السلف أهل القرون الثلاثة الأولى⁴، وهو ما نجده في قول ناصر الدين الألباني الذي يحصر من خلاله معنى أهل السنة

¹- محمد أبو رمان: الصراع على السلفية، ص 20.

²- المرجع نفسه، ص 30.

³- محمد أبو رمان: أنا سلفي، ص 52.

⁴- رائد السهموري: الوهابية والسلفية الأفكار والآثار، ص 57، 58.

والجماعة في: «ما كان عليه رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- وأصحابه، وهي الفرقة الناجية، وهي طائفة أهل الحديث ومن اتبع سبيلهم من أتباع المذاهب وغيرهم»¹.

فالسلفية التقليدية تدعو إلى التسليم والامتثال لما جاء في الكتاب والسنة، وما قال به السلف من أراء واجتهادات، ومن حاد عن ذلك، خرج من دائرة الاتباع ودخل في دائرة الابتداع، وعلى هذا الأساس اكتسى حديث الفرقة الناجية أهمية بالغة ودور محوري في الفكر السلفي، حيث صنفوا وقسموا من خلاله فرق الأمة الإسلامية إلى فرق سنية وأخرى مبتدعة، والذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: «لَيَأْتِيَنَّ عَلَيَّ أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَيَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ حَتَّىٰ إِنْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ أَتَىٰ أُمَّهُ عِلَابِيَّةً لَكَانَ فِي أُمَّتِي مَنْ يَصْنَعُ ذَلِكَ وَإِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقَتْ عَلَيَّ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مَلَّةً وَتَفَرَّقَتْ أُمَّتِي عَلَيَّ ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مَلَّةً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مَلَّةً وَاحِدَةً قَالُوا وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي»²³.

فيرى علماء السلفية التقليدية أنّ هذا الحديث يثبت افتراق الأمة الإسلامية إلى فرق عدّة، كما افتقرت اليهود والنصارى، إلى فرق عدّة، وإن هناك فرقة واحدة هي الفرقة الناجية، وهي التي التزمت بما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه في أصول الإيمان والاعتقاد، وعليه يرى السلفية أنّهم هم تلك الفرقة وأما غيرهم من الفرق فهم من الفرق المبتدعة، ومن هنا يعتبر الشيخ الألباني عدم فهم حديث افتراق الأمة، السبب المباشر في ضلال الطوائف الإسلامية قديماً وحديثاً، بحجة أنه لا يكفيهم أن يكونوا مسلمين وحسب، بل لابد بالإضافة إلى ذلك أن يكونوا على منهج

¹ - محمد ناصر الدين الألباني: موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدين الألباني «موسوعة تحتوي على أكثر من (50) عملاً ودراسة حول العلامة الألباني وتراثه الخالد»، جمع: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء - اليمن، ط01، 1431 هـ - 2010 م، ص212.

² - سنن الترمذي، كتاب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، الرقم: 2853، 139/10.

³ - حسن بن عليّ السقاف، السلفية الوهابية أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية، ص71.

سوي وسليم، ولا يتم ذلك على وجه من الوجوه إلا باتباع ما كان عليه سلف الأمة الصالحون، فهذا الاتباع هو العلامة الوحيدة على كون الفرد المسلم من الفرقة الناجية¹، ولما سئل عبد العزيز بن باز عن حديث الفرقة الناجية أجاب بأن الحديث يعني بأن: «الأمة افتقرت على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، وهذه الواحدة... هم أهل السنة والجماعة، وهم الفرقة الناجية، وهم الطائفة المنصورة، إلى قيام الساعة، وإن قلوا، وإن قلوا، في أي مكان، أما الثنتان والسبعون فرقة، فهم متوعدون بالنار، فيهم الكافر، وفيهم المبتدع، الذي ليس بكافر، وهم الذين حادوا عن طريقة السلف»²، ويشرح الشيخ ابن العثيمين هو كذلك هذا الحديث فيقول عن الفرقة الناجية بأنها: «الواحدة الناجية وقد بينها الرسول عليه الصلاة والسلام بأنها من كانت على مثل ما عليه هو وأصحابه، ومن تمسك بسنة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده، فهو من الناجين، والفرقة الناجية هي المنصورة إلى قيام الساعة، سواء حصل منها قتالٌ مع ضدها أم لم يحصل، لأنها منصورةٌ بظهور أمرها وسنتها»³. وقد سئل ابن باز عن الفرقة الناجية فأجاب بأنها تتمثل في أهل الحديث والسلفيين وذلك في قوله: «هم أهل الحديث الشريف السلفيون الذين تابعوا السلف الصالح، وساروا على نهجهم في العمل بالقرآن والسنة... ومن كانت بخلاف ذلك كالجهمية والمعتزلة والرافضة والمرجئة وغير ذلك، وغالب الصوفية الذين يتدعون في الدين ما لم يأذن به الله، هؤلاء كلهم

¹ - محمد ناصر الدين الألباني: فتنة التكفير، تح: علي بن حسين أبو لوز أبو علي دار ابن خزيمة، د.م، ط2، 1418 - 1997، ص18-20.

² - عبد العزيز بن باز: خصائص الفرقة الناجية، الموقع الرسمي لسماحة الشيخ الإمام بن باز، د.ت، 2020/01/27، <http://www.minshawi.com/vb/showthread.php?t=6696>

³ - محمد بن صالح العثيمين: بيان حديث: "وأن هذه الأمة ستفتقر على ثلاثة وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة"، الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين، د.ت، 2020/01/27، <http://binothaimeen.net/content/10725>

داخلون في الفرق التي توعدّها الرسول صلى الله عليه وسلم بالنار حتى يتوبوا مما يخالف الشرع»¹، وكما هو واضح من خلال الأقوال السابقة أن السلفية التقليدية تمتاز في منهجها بالبعد عن أمور السياسة من جهة، والالتزام بالمنهج التربوية الدعوية العلمية من جهة أخرى، وهو الأمر الذي وفر لها إمكانية التوسع والانتشار دون الدخول في صدام مع الدولة، معتبرة المبادئ الأساسية للسلفية تكمن في الرجوع إلى الكتاب والسنة في كل شأن من شؤون الحياة، واتباع سبيل السلف الصالح، مع نبذ ما ذهب له الفلاسفة والمتكلمون ورجال التصوف لكونهم يتعارضون مع ما كان عليه السلف الصالح. علماً بأن مدلول الفرقة الناجية يترادف مع مدلول مصطلح أهل السنة والجماعة لدى دعاة الفكر السلفي، وعليه نجد ممثل الفكر السلفي في العقود الأخيرة بالجزائر محمد علي فركوس ينظر إلى الإسلام الذي يمثله أهل السنة والجماعة هو الإسلام الصحيح، الذي لا يحتوي في طياته على الآراء المخالفة للكتاب والسنة وأقوال السلف الصالح، ومجرد من مورثات الفرق الضالة من أهل القبلة، كالشيعة والروافض والمرجئة والخوارج والصوفية والأشاعرة، والمنهج الدعوية كجماعة التبليغ وجماعة الإخوان².

ومنه فخلاصة كلامهم أن أوصاف الفرقة الناجية التي رسم معالمها الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث افتراق الأمة تنطبق على أهل الحديث وحدهم، لأنهم بقوا محافظين على مصدرية الكتاب والسنة وأقوال السلف الصالح ولم يجيدوا عن ذلك قيد أنملة، بينما بدّل وغير غيرهم، وانحاز عن الطريق السوي السليم، ما جعلهم يصنفونهم في دائرة الفرق الضالة والمالكة، وبحسب هذه القراءة السلفية التقليدية للحديث فإن ثمت نص واحد بدلالة واحدة، وعقل واحد بفهم واحد، وواقع واحد بإسقاط واحد، ومنه فلا يوجد موجب للوقوع الاختلاف في الرؤى والفتاوى بين علماء المسلمين، علماً أن

¹ - عبد العزيز بن باز: خصائص الفرقة الناجية.

² - علي فركوس: تسليط الأضواء على أن مذهب أهل السنة لا يتسبب إليه أهل الأهواء، المواقع الرسمي لفضيلة الشيخ علي فركوس، 01/31 / 2018، 2020/01/27، <https://ferkous.com/home/?q=art-mois-125>

هذه الرؤية التجزيئية أنتجت رؤية ثنائية في الفكر الإسلامي، تتناول ثنائية الحق والباطل، والسنة والبدعة، والإيمان والكفر، والحلال والحرام، والخير والشر، وكأن الأحكام الفقهية أو الأحكام العقديّة ليس فيها احتمال ثالث ورابع (مكروه، مندوب، خطأ، صواب، فسق إلخ) فالخطاب وفق تلك النظرة الثنائية الإقصائية هو طريق مباشر للوقوع في الغلو والتطرف، لأنه بذاك يعمل على خلق بوادر النزاع والصراع بين أفراد الأمة الإسلامية، بذريعة الاجتماع على الفهم الواحد للكتاب والسنة¹.

والحال أن حديث الفرقة الناجية قد جرت حوله مناقشات عقلية ونقلية كثيرة، فأبو زهرة في سياق حديثه عن الحديث، ذكر بأن علماء السنة تكلموا في صحة هذا الحديث، ولكن نظراً لرواياته الكثيرة التي يشد بعضها بعضاً، فإنه لا يبقى ريب في حاصل معناه²، ومنه فقد اعتبره محمد سعيد رمضان البوطي وصية النبي صلى الله عليه وسلم في الاقتداء بالسلف، والانضباط بقواعد فهمهم للنصوص، والتقييد بمبادئهم، وبند كل ما خالف ذلك، غير أن هذا الاتباع لا يكون بالانحباس على حرفية الكلمات والمواقف الجزئية التي اتخذها السلف، وإنما يكون بالرجوع والاحتكام إلى قواعد التفسير والتأويل والاجتهاد التي احتكموا إليها، كعامل مشترك يجمع بين السلف والخلف معاً³، فهذا هو المعنى الذي لا يوجد له حضور في المنظومة الفكرية السلفية، إذ تنظر إلى وجوب الاقتداء بالسلف من منطلق الجمود على حرفية العبارات والمواقف، دون النظر في علل الأحكام والتطور الذي يطرأ في حياة الناس. ويقرر محمد سعيد البوطي أن المقصود بالافتراق في الحديث هو افتراق أمة الدعوة التي تفترق إلى عدد هائل من الأديان، وأما الفرقة الناجية هي أمة الإجابة (أمة الإسلام)، ولأجل ذلك فالرسول صلى الله عليه وسلم في إحدى الروايات قال: كلهم في النار إلا ملة واحدة (ملة الإسلام) وكلمة الملة ترادف كلمة الدين، ثم ذكر البوطي أن الفهم الخطأ لحديث الفرقة الناجية يناقض قول النبي صلى الله

1 - رائد السمهوري: الوهابية والسلفية الأفكار والآثار، ص 62.

2 - محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 11.

3 - محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة مباركة لا مذهب إسلامي، ص 11-12.

عليه وسلم: « مَنْ كَانَ آخِرُ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ¹ »²، وهذا يعني أن الجمع بين الحديثين يقتضي التمسك بموجبات الشهادتين كسبيل للنجاة، وبهذا يتبيّن بأن الدخول ضمن الفرقة الناجية لا يعني التمسك بحرفية ما ذهب له السلف من آراء واجتهادات، وإنما يعني التقييد قولاً وعملاً بموجبات الشهادتين.

5-2-السلفية الحركية (السرورية):

في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي ظهرت مقاربة سلفية أخرى، وكان من أبرز الوجوه فيها السوري محمد بن سرور بن نايف بن زين العابدين³، الذي كان عضواً في جماعة الإخوان المسلمين⁴، وقد خرجت السلفية الحركية من رحم السلفية التقليدية، تؤمن بالمنهج السلفي في الأحكام الشرعية والعقدية، لكنها تختلف معها في المواقف السياسية، ولذا نجدها تعيب على السلفية التقليدية اعتزالها

1 - مسند أحمد، كتاب مسند الأنصار، باب حديث معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه، الرقم: 22180، 247/5.

2 - محمد سعيد رمضان البوطي: من هي الملة الناجية، موقع نسيم الشام

2021/05/21، 2009/02/06

<https://naseemalsham.cos/view/20006>

3 - ولد محمد سرور عام 1938 في قرية تتبع حوران جنوبي سوريا، وانتسب لتنظيم الإخوان المسلمين قبل أن يترك الجماعة ويتنقل في عدة دول خليجية مثل السعودية والكويت، ألف الشيخ عدداً من الكتب كان لها دور كبير في طرح رؤية مغايرة لعلاقة السلفية بالعمل السياسي، حيث دشّن في السعودية بداية منهج دعوي سني يمزج بين حركية الإخوان وعملهم التنظيمي، وبين التركيز السلفي على العلم الشرعي والبناء العقائدي، مع الابتعاد عن العمل السياسي نظرياً وعملياً؛ وهو منهج "السلفية السرورية" المتأثر بكتابات حسن البنا وسيد قطب، ممتزجة بفكر السلفية السعودي وكتب ابن تيمية بشكل خاص، وتلمذ على يديه عدد من الدعاة البارزين على الساحة حالياً، ومنهم سلمان العودة وبشر البشر وناصر العمر، توفي في شهر نوفمبر عام 2016. عبد الله سرور: الشيخ محمد سرور بن نايف زين العابدين: سيرة ومواقف، دار الأصول العلمية، 2018، ص 09-17.

4 - عبد الغني عماد: السلفية والسلفيون الهوية والمغايرة: قراءة في التحربة اللبنانية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2016، ص 69.

المجال السياسي، ورفضها الخوض في الأحزاب السياسية، ولذلك اصطلح عليها بالسلفية الحركية نظراً لدعوتهما إلى الاشتراك في العمل السياسي¹.

ويعد الرجل الثاني في التوجه السلفي الحركي عبد الرحمن عبد الخالق²، الذي كتب كتاب "المسلمون والعمل السياسي" الذي خالف فيه المقاربات السلفية التقليدية في الجوانب السياسية، فدعا إلى الاشتراك في العمل السياسي واعتبر التحلي عن ذلك من أخطاء المنهج الأول الذي يفرض أقوالاً في الدين لا دليل عليها، كتحریم الخوض في الأحزاب والنقابات والجمعيات³، وفي بداية التسعينات وعلى وقع حرب العراق ظهر على رأس هذا التيار سفر الحوالي وسلمان العودة وعائض القرني وناصر العمر، رافضين التدخل الأجنبي في الحرب على العراق متخذين موقفاً من السلطة السياسية، مطالبين في الوقت نفسه بإصلاحات سياسية عميقة، تعزز من مناخ الحريات العامة والمشاركة السياسية، الأمر الذي جعل السلطات السعودية تقوم بسجن كل من سفر الحوالي وسلمان العودة⁴.

فمن خلال ملاحظة وترصد الخارطة الفكرية للسلفية الحركية نلاحظ بأنها برزت تماشياً مع المجرىات والأحداث الطارئة على الأمة الإسلامية، فنظراً لعدم استطاعت الأنظمة الحاكمة في البلدان الإسلامية، حماية بيضة الإسلام والدفاع عن مقدسات المسلمين، الأمر ذاك جعلهم يراجعون مبدأ الطاعة المطلقة لولي الأمر، لأنهم لما نظروا في الحكام والرؤساء العرب أدركوا أوجه تقصيرهم في حماية الإسلام والمسلمين، ومن جراء ذلك قرر دعاة السلفية الحركية الدخول في الأوساط السياسية، وتأسيس

1 - أحمد زغلول شلاطة وآخرون: بين السلفية وإرهاب التكفير أفكار في التفسير، ص 101.

2 - عبد الرحمن بن عبد الخالق اليوسف (5 نوفمبر 1939 - 29 سبتمبر 2020) هو باحث إسلامي وداعية مصري كويتي، كان قد نشر أكثر من 60 كتاباً متعلّقةً بالإسلام والسلفية والصوفية، وكان آخر منشور له عبر حسابه على تويتر، كتاب يحذر من التطبيع (السلام مع اليهود) ومخاطره على الإسلام. موقع مكتبة النور: <https://www.noor-book.com>

3 - عبد الرحمن بن عبد الخالق: المسلمون والعمل السياسي، د.د، د.ط، 1985م، ص 10.

4 - محمد أبو رمان: الصراع على السلفية، ص 24.

أحزاب سياسية تخدم آراءهم ومواقفهم السياسية، وهذا يعد تحولاً إيجابياً في مسار الفكر السلفي، دل على مدى إدراكهم لواقع العالم الإسلامي ومتطلباته، وسبل التغيير ومنطلقاته.

5-3- السلفية الجامية (المدخلية):

سميت بالسلفية الجامية نسبة إلى محمد بن آمان الجامي¹، ويطلق عليها أيضاً السلفية المدخلية نسبة إلى ربيع بن هادي المدخلي²، أحد تلاميذ محمد الجامي، وقد تموضعت إلى جانب السلفية التقليدية في جميع مواقفها العقديّة والفكرية وأحكامها الشرعية ومناهجها العلمية الدينية³، لكن في مواقفها السياسية فزيادة على اتفاقها معها على عدم الخوض في العمل السياسي والنشاط الحزبي الحركي، فقد اتخذت موقفاً متشدداً من جميع الأحزاب السياسية التي تنظر إلى نفسها على أنها أحزاب إسلامية، مؤكدة على مبدأ الطاعة المطلقة لأولياء الأمور، ورفض المعارضة والخروج عليهم تحت أي شكل من الأشكال⁴، وقد كان ظهور السلفية المدخلية أمراً طبيعياً كرد فعل على الموقف السياسي، الذي جاء به التيار السلفي الحركي، الذي كاد أن يخرج بالفكر السلفي عن مسار الاتفاق والتحالف

¹ - محمد أمان بن علي جامي (1349 هـ - 1416 هـ) ولد في إثيوبيا ثم خرج من إثيوبيا إلى الصومال ثم إلى اليمن ومن هناك إلى مكة، درس في إثيوبيا ودرس العربية على الشيخ محمد أمين المرري ثم سافر إلى السعودية، لازم حلق العلم المنتشرة في الرياض فقد استفاد وتأثر بالمفتي العلامة الفقيه الأصولي الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، كما كان ملازماً للشيخ عبد الرحمن الأفريقي كما لازم الشيخ عبد العزيز بن باز فنهل من علمه الجم وخلقه الكريم، ومن أبرز طلابه: الشيخ ربيع المدخلي والشيخ زيد والشيخ علي فقيهي والشيخ صالح السحيمي والشيخ عبد القادر السندي والشيخ إبراهيم الرحيلي وغيرهم. محمد أمان بن علي جامي: العقيدة الإسلامية وتاريخها، دار المنهاج، القاهرة، ط01، 2004، ص06-07.

² - ربيع بن هادي محمد عمير المدخلي، ولد في سنة 1932 م في قرية الجرادية الكائنة في محافظة صامطة في السعودية، ينتمي لأهل السنة والجماعة، وبرزت اهتمامات المدخلي بعلم الحديث والعقيدة، يذكر بأن الشيخ المدخلي قد تأثر بعدد من كبار رجال الدين وعلمائه، ومن بينهم الشيخ عبد العزيز بن باز الألباني، ومحمد بن صالح بن عثيمين، ومحمد أمان الجامي. موقع مكتبة النور:

<https://www.noor-book.com/tag>

³ - أحمد زغلول شلاطة وآخرون: بين السلفية وإرهاب التكفير أفكار في التفسير، ص103.

⁴ - محمد بن آمان الجامي: حقيقة الشورى في الإسلام، دار التقوى، المدينة المنورة، ط01، 1993، ص35.

التقليدي بين السلفية وأصحاب حكم دولة آل سعود، وقد اتضحت آراء ومواقف السلفية المدخلية على حقيقتها في حرب الخليج التي تبنت فيها موقف جواز الاستعانة بغير المسلم على المسلم، أي بالغرب على النظام البعثي¹ العراقي بحجة أنه نظام كفر وإلحاد²، ولم تكتف بذلك وحسب بل توجهت بالسب واللعن والتبديع لمن عارض ذلك من باقي المذاهب والفرق والحركات الدعوية الأخرى³.

أمام هذا كله يزعم دعاة السلفية المدخلية بأنهم حريصون على تصحيح التوحيد وتنقيته من الشوائب والأدران، وأنهم سائرون في ذلك على خطى السلف الصالح، ولكن السؤال هنا: هل كان من فعل السلف الصالح الاضطراب في مواقفهم؟ بمعنى لماذا لم ينسحب موقف السلفية المدخلية ذاك على باقي الأنظمة البعثية العربية الأخرى - حزب البعث بسوريا آنذاك- هذا على فرض وجود فرق بين الأنظمة البعثية والأنظمة العربية الأخرى، ثم إن فتواهم تلك قد أبان لهم التاريخ أنها عادت على المسلمين عامة بالذل والهوان، وعلى العراق بالخراب والدمار.

5-4- السلفية الجهادية:

تقف السلفية الجهادية على الطرف النقيض من باقي السلفيات المذكورة آنفاً، حيث تقدم نفسها على أنها حركة إسلامية جاءت لإحياء الدعوة السلفية الصحيحة، التي لا تدهن الحكام

¹ - حزب البعث العربي الاشتراكي كان حزب سياسي تأسس في سوريا على يد ميشيل عفلق وصلاح البيطار وزكي الأرسوزي، تبنى الحزب مفهوم البعثية (وتعني "النهضة" أو "الصحوة")، وهي خليط ايدلوجي من القومية العربية والوحدة العربية والاشتراكية العربية واللاإمبريالية، تدعو البعثية إلى توحيد الوطن العربي في دولة واحدة، شعاره "وحدة، حرية، اشتراكية"، يرمز إلى الوحدة العربية والتحرر من السيطرة والتدخل غير العربي، تأسس الحزب بدمج حركة البعث العربي، بقيادة ميشيل عفلق وصلاح البيطار، و البعث العربي بقيادة الأرسوزي، بتاريخ 07 أبريل 1947 تحت مسمى حزب البعث العربي، سرعان ما أنشأ الحزب فروعاً في الدول العربية الأخرى، لكنه لم يصل إلى السلطة سوى في العراق وسوريا.

ويكيبيديا: حزب_البعث_العربي_الاشتراكي https://ar.wikipedia.org/wiki/حزب_البعث_العربي_الاشتراكي

² - ربيع بن هادي المدخلي: صد عدوان الملحدّين وحكم الاستعانة على قتالهم بغير المسلمين، دار الفرقان، الرياض، ط01، 1411، ص15.

³ - عبد الغني عماد: السلفية والسلفيون الهوية والمغايرة: قراءة في التجربة اللبنانية، ص74.

والسلّاطين، وتصدع بالحق ولا تخاف في الله لومة لائم، رافضة الاستغلال السياسي الذي وقع من قبل السلطة الحاكمة على باقي السلفيات المزعومة¹، ولذلك هي تؤمن بأن التغيير لا يكمن في الطريق السلمي فقط، بل في العمل السري والمسلح الذي يربح من خلاله إقامة الحكم الإسلامي المنشود²، لكن عند الحديث عن المرجعية الدينية والعقدية لدى أتباع السلفية الجهادية، فإننا نجد أنّ فيه نوعاً من الالتباس، ذلك أنّهم يذكرون بأن مرجعيتهم تعود إلى دعاة السلفية الأوائل: أحمد بن حنبل، وابن تيمية، ومحمد بن عبد الوهاب³، وفي المقابل نجد السلفيات الأخرى ينظرون إلى السلفية الجهادية على أنّهم عبارة عن خوارج ليس لهم علاقة بمنهج السلفية الحقّة ولذا يجب محاربتهم⁴.

وتلقي السلفية الجهادية في وجه السلفيات الأخرى تمّ عدّة، ومن أهمها اتّهامهم بوقوعهم في الإرجاء، أي الفصل بين الإيمان والعمل، والذي نتج عنه عدم تكفير الحاكم الذي لا يحكم بشرع الله، ويرون أنّ مسألة الحاكمية تدخل في صميم العقيدة الإسلامية، إذ هي لب وعماد مسألة الولاء والبراء، ولذا ينظرون إلى الحاكم المخالف للأحكام الشرعية على أنّه كافر يجب الخروج عليه⁵.

وقد ظهرت السلفية الجهادية كرد فعل على ما أنتهجتّه الأنظمة العربية والإسلامية، ضدّ الشباب المتدين، وقد كانت بداية ذلك في أفغانستان بعد الاحتلال السوفيّاتي عام 1979 بزعامة

¹ - أحمد زغلول شلاطة وآخرون: بين السلفية وإرهاب التكفير أفكار في التفسير، ص 104.

² - أيمن الظواهري: الربيع الإسلامي، بيت المقدس، د.ط، 2018، ص 33.

³ - أبو محمد المقدسي: كشف شبهات المجادلين عن عساكر الشرك وأنصار القوانين، إصدارات غرفة الفجر الإسلامية، د.ط، ت.ت، ص 02، وأبو محمد المقدسي: هذه عقيدتنا، منبر التوحيد والجهاد، د.ط، 1418، ص 02.

⁴ - أحمد زغلول شلاطة وآخرون: بين السلفية وإرهاب التكفير أفكار في التفسير، ص 104.

⁵ - أبو محمد المقدسي: إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر، إصدارات غرفة الفجر الإسلامية، ط 02، 1420، ص 95.

أسامة بلادن¹، والذي عرف فيما بعد بتنظيم القاعدة²، وأما بالنسبة لأهم منظري تيار السلفية الجهادية فيمكن الحديث عن عبد الله بن عزام³ الذي عرف باسم أفغان العرب، حيث بدأ العمل الجهادي مع المجاهدين الأفغان، وتفرغ كذلك للتنظيم للعمل الجهادي وحث الأمة عليه من خلال العديد من المؤلفات التي ألفها بخصوص قضايا الجهاد⁴، ومنهم المقدسي⁵ الذي ركز في خطابه على

¹ - أسامة بن لادن (10 مارس 1957 - 2 مايو 2011) مؤسس وزعيم تنظيم القاعدة السابق، وهو تنظيم سلفي جهادي مسلح أنشئ في أفغانستان سنة 1988، قامت القاعدة في إطار حربها على من يصفهم باليهود والصليبيين بالهجوم على أهداف مدنية وعسكرية في العديد من البلدان أبرزها هجمات 11 سبتمبر وتفجيرات لندن 7 يوليو 2005 وتفجيرات مدريد 2004، أعلن بالاشتراك مع أيمن الظواهري عام 1998م تأسيس الجبهة العالمية للجهاد ضد اليهود والصليبيين، والتي نجم عنها لاحقاً ما يسمى الحرب على الإرهاب، قتل أسامة بن لادن 2 مايو 2011 من خلال عملية مدمّمة قامت القوات الأمريكية. موقع ويكيبيديا: <https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%88>

² - فاروق طيفور: هل خرجت داعش من رحم الإخوان المسلمين، دار الأمة، الجزائر، د.ط، 2016، ص 220.

³ - ولد عبد الله عزام رحمه الله في جنين عام 1360هـ، أنهى دراسته الابتدائية والثانوية في قريته ثم واصل تعليمه بكلية "حضورية الزراعية" ونال منها الدبلوم بدرجة إمتياز ثم عمل في سلك التعليم وواصل طلبه للعلم الشرعي حتى انتسب إلى كلية الشريعة في جامعة دمشق ونال منها شهادة الليسانس في الشريعة بتقدير جيد جدا عام 1386هـ، عمل مدرساً في كلية الشريعة بعمان وبعث من قبل الكلية إلى الأزهر للحصول على شهادة الدكتوراه في أصول الفقه حيث حصل عليها سنة 1393هـ، وفي عام 1400هـ صدر قرار الحاكم العسكري الأردني بفصله من عمله في الكلية فانتقل إلى الجزيرة العربية للتدريس في جامعة "الملك عبد العزيز" بجدة، أعير سنة 1401هـ إلى الجامعة الإسلامية الدولية بإسلام آباد للتدريس حسب طلبه ليكون قريباً من الجهاد الأفغاني بعد انتهاء مدة الإعارة رفضت جامعة الملك عبدالعزيز تجديد العقد فقدم الشيخ استقالته وتعاقد مع الرابطة عام 1406هـ، بدأ الشيخ في العمل الجهادي مع المجاهدين الأفغان عام 1402هـ وقد قام عام 1404هـ بتأسيس "مكتب الخدمات"، ثم قد قدم استقالته من الجامعة الإسلامية بإسلام آباد وتفرغ للعمل الجهادي وتحريض الأمة، وفي 24 ربيع الآخر/1410هـ وبينما كان الشيخ في طريقه إلى مسجد سبع الليل في بيشاور لإلقاء خطبة الجمعة مرت سيارته من فوق لغم فقتل. موقع foulabook :

<https://foulabook.com/ar/author>

⁴ - عبد الله عزام: آيات الرحمن في جهاد الأفغان، دار المجتمع، جدة، ط 05، 1985، ص 05.

⁵ - عصام طاهر البرقاوي أو كما يلقب بـ أبي محمد المقدسي أردني من أصل فلسطيني، يعتبر من أبرز منظري تيار السلفية الجهادية اشتهر بسبب نشره لكتاب يكفر الدولة السعودية، قامت السلطات الأردنية بسجنه مرات كثيرة بسبب آرائه، واعتبر أستاذ لأبي مصعب الزرقاوي عندما جمعهما السجن. ويكيبيديا 2021.

تكفير الدولة السعودية بحكم تطبيقها للقوانين الوضعية وإعراضها عن الشريعة الإسلامية¹، ومحمد عبد السلام فرج² الذي دعا في كتابه الجهاد الفريضة الغائبة إلى أولوية قتال العدو القريب على العدو البعيد، ويقصد بالعدو القريب الأنظمة الحاكمة في البلدان الإسلامية³.

هذه بعض ملامح أطروحات السلفية الجهادية كما بدت لنا، وبالتأكيد ينبغي التوقف عند توجهها الفكري والعقدي المتطرف من الأنظمة الحاكمة، الموقف الذي تشكل نتيجة اعتقادها بأن تلك الأنظمة أنظمة كافرة، علماً أن هذا الحكم الشرعي الجزائي قد نتج عقب سطحية التفكير لديهم والقراءة الحرفية للنصوص، مما جعلهم يستبدلون القيم الإسلامية السمحة بالغلو والتطرف، ومع هذا كله يزعمون بأنهم يمثلون الدين الحق والمنهج القويم، مع أن الدين الحق يقوم على منظومة من القيم والأخلاق تحفظ للإنسان دينه وماله وعرضه ودمه وجميع مقومات الحياة لديه.

وأمام هذا كله يمكن القول إن الأسس الفكرية للتوجه السلفي المعاصر (التقليدي، الجامي، الحركي، الجهادي) في بدايات تشكله كان على اتفاق تام من ناحية أصوله المعرفية ومواقفه العقديّة، إلا أن ذلك لم يدم فسرعان ما دب الاختلاف بينهم نتيجة تباين مواقفهم السياسية إلى حد التضاد، والتي استدعت بدورها تباين بعض المواقف العقديّة المصاحبة لها، فمنهم من قال بوجوب طاعة ولي

¹ - أبو محمد المقدسي: الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية، منبر التوحيد والجهاد، ط02، 1423، ص04.

² - محمد عبد السلام فرج (1962-1982) مفكر ومنظر جهادي مصري والأمير الحقيقي لتنظيم الجهاد وهو الشخص الذي وضع أول سطر في شهادة مقتل السادات قبل اغتياله بعدة أعوام وذلك بمؤلفه الصغير الحجم والذي حمل عنوان «الفريضة الغائبة»، الذي اعتبر الكثيرون أنه كان ترخيصاً بقتل السادات إذ كان يدعو إلى الجهاد على أساس أنه الفريضة الغائبة، تخرج في كلية الهندسة، جامعة القاهرة وعمل في الجامعة نفسها، ميله الديني كان واضحاً منذ طفولته، قرأ كتابات سيد قطب وأبي الأعلى المودودي، تأثر فرج أيضاً بقراءة محمد بن عبد الوهاب وابن تيمية ركز فكره على إسقاط الحكومة عن طريق الانقلاب، مع علمه بأن أغلب الزعماء الأصوليين المهمين كسيد قطب وحسن البنا وصالح سرية وشكري مصطفى وآخرين إما اغتيلوا أو حكم عليهم بالإعدام، تم إعدام محمد عبد السلام في سنة 1982 م في قضية التنظيم لاغتيال السادات. ويكيبيديا 2021.

³ - محمد عبد السلام فرج: الجهاد الفريضة الغائبة، د.د، د.ط، 1981، ص06.

الأمر وعدم جواز الخروج عليه كما رأينا مع السلفية التقليدية والمدخلية، ومنهم من قال بوجوب مشاركة ولي الأمر عن طريق تشكيل أحزاب سياسية، من أجل التغيير والإصلاح كما جاء في أقوال السلفية الحركية، ومنهم من قال بوجوب الخروج عليه نظراً لكفره وهو رأي السلفية الجهادية، ولذلك فمن الصعب اليوم اختزال الفرق السلفية ضمن أطر محددة ومضبوطة تجمعها على موقف واحد، إذ الميزة التي كانت تتحيز بها السلفية عن باقي الفرق الإسلامية الأخرى لم تعد موجودة، وبات التوجه السلفي توجهها متعدد بعد أن كان يقدم نفسه على أنه غير قابل للتعدد، لكن ما يمكن أن ينظر له على أنه عامل مشترك بين الفرق السلفية جميعها قد ذكره طه عبد الرحمن في قوله: « حيث تأدت إلى ترجيح الجانب النظري والجانب السياسي على الجانب القرباني (التعبدي)»¹، وهذا الترجيح جنح بهم إلى الوقوع في الغلو والتطرف، فإن لم يكن تطرفاً في الممارسات والأفعال، كان تطرفاً في المواقف والأقوال.

خلاصة الفصل:

فالظاهر من خلال هذا الفصل أننا قد حاولنا الحديث عن الجذور الفكرية والعقدية، المسؤولة عن تنامي ظاهرة الغلو والتطرف في البلاد الإسلامية، فالتحيز الكلامي الراض للحوار مع الآخر، الذي وقفنا عليه لدى الفرق التي سبق الحديث عنها (الخوارج والشيعة والسلفية) يعد ذريعة مباشرة للوقوع في السلوكيات العنيفة اتجاه الآخر، خاصة لما يتعلّق الأمر بفهم الأتباع لما قرره العلماء، ولذا فسأقدم بعض النتائج التي خلصت إليها بهذا الفصل:

-لقد ظهر غلو الخوارج وتطرفهم جلياً في تكفير أمير المؤمنين علي بن أبي طالب بعد معركة صفين وتكفير عثمان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان وغيرهم من الصحابة، ثم تطور معهم الوضع إلى تكفير صاحب كل ذنب من المسلمين، ثم ترتب عن التكفير ذلك الخروج بالسيف والقتال واستحلال الدماء

¹ - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط: 02، 1997، ص 99.

والأعراض والأموال، فهكذا كانت بداية التأصيل لأصولهم العقديّة التي اشتهرت عنهم في هذه المرحلة، والتي ظهرت قواعدها في تعاملهم مع المسلمين من خلال مظاهر تطرفهم وإرهابهم ضدهم.

-موقف الفكر الشيعي من آل البيت وإفراطهم في محبتهم أثر بدوره في مواقفهم من كبار وأفاضل صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوجاته أمهات المسلمين، وبالأخص من تقلدوا منصب الإمامة قبل علي ابن أبي طالب- أبو بكر وعمر وعثمان-رضي عنهم جميعاً، وعليه فقد وصل الأمر ببعض طوائفهم إلى تكفيرهم وتكفير كثير من الصحابة غيرهم، وعلى هذا الأساس تعد المنظومة العقديّة الشيعية مكوناً رئيسياً لثقافة الفرد الشيعي على بغض الصحابة رضوان الله عليهم، ومنه بغض المخالفين لهم المحبين للصحابة والمدافعين عنهم.

-إنّ الغلو والتطرف الفكري في قضية عصمة الأئمة قد شكل فجوة التضارب والتعارض بين الفكر العقدي الشيعي والفكر العقدي الإسلامي، لأنه بحسب هذا المنطلق ينظر الشيعة إلى أئمتهم على أنهم الأحق بالخلافة، ومنه تتولد لديهم النظرة الفوقية لأنفسهم بمقابل النظرة الدونية لمخالفهم وهذا هو الحاصل، وعليه تعد مسألة عصمة الأئمة الدافع الأول على دخول الشيعة بدوامة التطرف والعنف المادي، معتقدين بأنهم يطالبون بحق شرعي متمثلاً في أحقية أئمتهم بالإمامة.

-بدأت نواة الاتجاه السلفي على يد أحمد بن حنبل وفرقة الحنابلة من بعده، فالمرحلة الأولى التي رسم معالمها الإمام أحمد بن حنبل وجدناها امتازت بصبغة دفاعية عن مواقفها العقديّة، لكن وفق منهج وسط لم ينجح إلى الغلو والتشدد مع المخالفين، ولكن المدرسة الحنبليّة بعد الجيل الأول عرفت بالغلو والتشدد ضد الآخر، والعنف مع المخالفين لها في الرأي العقدي والفقه معاً، لسبب غلوها في تقديس مشايخها واعتقادها أنّها الفرقة الناجية، المتبعة لمنهج السلف الصالح، وما عداها من الفرق بدل وغير وحاد عن طريق الحق.

-لكن التأسيس والتأصيل الفعلي للتوجه السلفي عرف على يد ابن تيمية، الذي وضع الأصول الفكرية العامة المميزة للفرقة، فاعتمد من الناحية المنهجية على حصر اصطلاح السلفية في كل من

اقتدى بالسلف الصالح وسار على نهجهم وطريقتهم في سائر العصور الثلاثة الأولى، واعتبر الحنابلة المرجعية الأصيلة للإسلام الصحيح، نظراً لتقيدها بمنهج السلف، وبذلك تحول منهج السلف إلى صفة خاصة بجماعة لوحدها دون غيرها، بعد أن كان صبغة عامة لجميع المسلمين، ووفقاً لهذه النظرة الاقصائية أصبح للمدرسة الحنبليّة توجهاً عقدياً متحيزاً ضد الآخر، وفقدت القابلية للتعايش مع الآخر وتقبل الاختلاف معه.

-لقد أدى ظهور الدعوة الوهابية في شبه الجزيرة العربية إلى تغيير الخريطة الفكرية والسياسية بالمنطقة، لكن كان ذلك بعد الكثير من النزاعات الفكرية والمادية التي دامت مدة من الزمن، مع أن الأوضاع كان يمكن أن لاتصل إلى تلك المراحل، لو أن محمد بن عبد الوهاب اكتفى في دعوته على النصح والإرشاد والتي هي أحسن، ولم يستدع عبارات الكفر والإيمان إلا في المواضع الخاصة بها، لأن أحكامها أحكام مصيرية دنيا وآخرة.

-لقد قضى الفهم الخاطئ لحديث الفرقة الناجية لدى السلفية التقليدية إلى تضيق الأفق لديها، وترسخ التعصب العقدي لدى اتباعها، وبروز عقلية إقصائية، لا تتقبل الآخر العقدي والمذهبي فضلاً عن الديني، في حين أن الحديث يعني التقييد قولاً وعملاً بموجبات الشهادتين، من غير أي تمييز لفرقة دون غيرها.

-المدرسة السلفية في زمننا الراهن غدت سلفيات مختلفة فيما بينها (التقليدية، الجامية، الحركية، الجهادية)، مع أن جلها يدعي الصلة بأقوال السلف الصالح على الرغم من أن مكوناتها تصل حد التناقض وصولاً إلى التكفير، الأمر الذي يؤكد تهافت ادعاء مرجعيتها للسلف.

الفصل الثالث: إعادة ضبط مفاهيم ملتبسة في الدرس الفقهي العقدي.

أولاً: مفهوم الجهاد.

ثانياً: مفهوم الحاكمية.

ثالثاً: مفهوم الخروج عن الحاكم.

رابعاً: مفهوم الكفر والردة.

تمهيد:

ظاهرة الغلو والتطرف على امتداد تاريخنا الإسلامي وحتى زمننا الراهن ترجع بالأساس إلى سوء الفهم لكثير من المفاهيم التي التبست مفاهيمها بمفاهيم العدوان والإكراه والعنف، ومن أخطر تلك المفاهيم: الجهاد، الولاء والبراء، الحاكمية، الردة، التكفير، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من المفاهيم الجزئية التي تتفرع عنها، فعدم التوازن في طرح أفكار هذه المفاهيم، وكذا عدم ضبط قضاياها بالضوابط الشرعية، وتحديد من له الحق في الخوض فيها، وكذا الحكم بها، ومن ليس له الحق في ذلك، سيجلب لنا تبعات عقدية واجتماعية وأمنية تدخل المجتمع الإسلامي في نفق الغلو والتطرف، فيما بين أفرادهم ومع غيره من المجتمعات، ومن هنا جاءت أهمية هذا الفصل بالعودة إلى تلك المفاهيم وتدقيق النظر فيها، والوقوف على أوجه الخطأ الملتبس بها، وتبيين أوجه الوسطية والاعتدال المفرزة منها عقيدة وسلوكاً.

أولاً: مفهوم الجهاد.

مما لا ريب فيه أنّ الجهاد يحمل حضوراً متميّزاً داخل المنظومة العقدية الفقهية، والمنظومة السياسية التاريخية للأمة الإسلامية، الأمر الذي جعل منه على الدوام موضوعاً للبحث والدراسة، ونظراً لكونه من الفرائض والشرائع الربانية التي كثر حولها الكثير من الجدال والتجاذب، وأثيرت من خلالها الكثير من الشبهات سواء أكان ذلك على مستوى الإدراك والفهم أو على مستوى التطبيق، بل وأصبح له في وقتنا المعاصر انعكاس خطير على حقيقة سماحة الإسلام عند غير المسلمين، لاسيما في وقتنا الحالي الذي ظهرت فيه الكثير من الممارسات الجهادية الخاطئة لدى بعض الشباب في العديد من الدول الإسلامية، حيث وضعوا أقوالهم وأفعالهم الجهادية المتطرفة على عاتق إحياء شعيرة الجهاد الإسلامي، ومن هنا أردنا من هذه الصفحات أن نلقي الأنظار على مضمون مباحث الجهاد، بتبيين مفهومه وضوابطه ثم الحديث عن شروطه ومبررات ممارسته مع ذكر بعض الأفكار المغلوطة حوله.

1- وسطية الجهاد فقهاً وتنزيلاً:

أ) الجهاد في اللغة: مصدره الجَهْدُ بالفتح: الطاقَةُ ويضمُّ المَشَقَّةُ، واجهَدَ جَهْدَكَ: ابْلُغْ غَايَتَكَ، وَجَهَدَ كَمَنْعَ، وَجَهَدَ عَيْشَهُ كَفَرَحَ: نَكِدَ واشْتَدَّ، وَجَهَدَ جَاهِدًا: مُبَالَغَةً، وبالكسر الجِهَادُ: الْقِتَالُ مع الْعَدُوِّ¹، أي: الْمُبَالَغَةُ وَاسْتِفْرَاحُ مَا فِي الْوُسْعِ وَالطَّاقَةِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ².

فالجهاد حسب معانيه اللغوية يعني بذل الطاقة في المدافعة لأمر ما، وقد يكون ذاك الأمر إما مادياً أو معنوياً، كما أن دفعه قد يكون بالقول أو بالفعل على حسب طبيعته، ومنه جاء من معاني الجهاد بذل الوسع في مدافعة العدو.

¹ - محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج 01، ص 351.

² - ابن منظور: لسان العرب، ج 03، ص 135.

(ب) الجهاد في الاصطلاح الشرعي:

يدل البحث في المعنى الاصطلاحي للجهاد أنه استعمل في عدة معاني لكن يمكن حصرها في معنيين يندرجان في: مجاهدة النفس، ومجاهدة أرباب الظلم، وهو ما جاء في جملة من التعريفات من ضمنها تعريف ابن حجر العسقلاني للجهاد ب: «مجاهدة النفس والشيطان والفساق، فأما مجاهدة النفس فعلى تعلم أمور الدين ثم على العمل بها ثم على تعليمها، وأما مجاهدة الشيطان فعلى دفع ما يأتي به من الشبهات وما يزينه من الشهوات، وأما مجاهدة الكفار فتقع باليد والمال واللسان والقلب وأما مجاهدة الفساق فباليد ثم اللسان ثم القلب»¹، وقال القسطلاني بأنه يعني: «قتال الكفار لنصرة الإسلام وإعلاء كلمة الله، ويطلق أيضاً على جهاد النفس والشيطان وهو من أعظم الجهاد»².

إلا أنه يجدر بنا هنا الإشارة إلى أن هذا التقسيم الثنائي للجهاد يعد تقسيماً صورياً، لأن القسم الأول منه، وهو: (جهاد النفس) يصطلح عليه الجهاد الأكبر، والقسم الثاني: (جهاد العدو) يعرف بالجهاد الأصغر؛ لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «أتيتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا: وما الجهاد الأكبر يا رسول الله؟ قال: مجاهدة النفس»³، ثم إن جهاد المسلم لإعلاء كلمة الله ضد الكفار جهاد ليس بالهين، ما لم يسبق بجهاد النفس، بمقاومة إغراءاتها مخافة أن يصبح الإنسان فريسة لأهوائه وعبداً لشهواته، وبذل الوسع في حملها على طاعة الله عز وجل، لتصبح نفساً نقية تتطلع للمجد والرفعة، إلى ذلك الحين يصبح الفرد المسلم على استعداد تام للدخول في مرحلة جهاد العدو، يقول ابن القيم: «جهاد النفس مقدما على جهاد العدو في الخارج، وأصلا له،

¹ - ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج06، ص03.

² - أحمد بن محمد بن عبد الملك القسطلاني: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط07، 1323 هـ، ج05، ص31.

³ - ابن بطال: شرح صحيح البخاري، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد، الرياض، 1423 هـ - 2003م، ط02، ج10، ص210.

فإنه ما لم يجاهد نفسه أولاً لتفعل ما أمرت به، وتترك ما نهيت عنه، ويحاربها في الله، لم يمكنه جهاد عدوه في الخارج، فكيف يمكنه جهاد عدوه والانتصاف منه، وعدوه الذي بين جنبيه قاهر له، متسلط عليه، لم يجاهده، ولم يحاربه في الله، بل لا يمكنه الخروج إلى عدوه، حتى يجاهد نفسه على الخروج»¹.
 بيد أن كلمة الجهاد في الفكر الإسلامي المعاصر إذا ذكرت فإنه ينصرف الذهن مباشرة إلى جهاد العدو- وهو نفسه محل إشكالية بحثنا- لذا ينبغي أن نركز عليه أكثر، فمن ناحية الاصطلاح فله تعريفات كثيرة- إضافة إلى التعريفين السابقين- من أهمها: تعريف ابن عرفة المالكي بقوله: «قتال مسلم كافراً غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله أو حضوره له أو دخوله أرضه»²، إذاً الجهاد قد شرع من أجل إعلاء كلمة الله مما يستثنى به القاتل لدنيا أو لمال أو حمية فذا ليس بجهاد شرعي، كما أن التعريف أشار إلى أن الجهاد يكون من مسلم ضد كافر غير معاهد، فهو إذاً لم يشرع ضد الكافرين على العموم، بل شرع في حق الكافر المحارب.

ج) مشروعية الجهاد: من الأمور الثابتة أن الجهاد فريضة محكمة، ولا خلاف بين العلماء حول شرعيته، ومن الأدلة على ذلك من الكتاب قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾﴾ [سورة البقرة: 216]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَّعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٢٨﴾﴾ إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ

¹ - شمس الدين ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415 هـ/ 1994م، ج03، ص06.

² - أبو البركات أحمد الدردير: الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، تح: عبد الباقي آل الشيخ مبارك، دار ابن حزم، لبنان، ط01، 2013، ج04، ص1372.

قَوْمًا غَيْرِكُمْ وَلَا تَضُرُّهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٦﴾ [سورة التوبة: 38-39]، وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿٣٦﴾ [سورة التوبة: 36]، وغيرها من الآيات.

ومن السنة، قوله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَغْزُ وَلَمْ يُحَدِّثْ بِهِ نَفْسَهُ مَاتَ عَلَىٰ شُعْبَةٍ مِنْ نِفَاقٍ»¹، وحديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الْجِهَادُ وَاجِبٌ عَلَيْكُمْ مَعَ كُلِّ أَمِيرٍ، بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا، وَالصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ عَلَيْكُمْ خَلْفَ كُلِّ مُسْلِمٍ بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا، وَإِنْ عَمِلَ الْكَبَائِرَ، وَالصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ عَلَىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا، وَإِنْ عَمِلَ الْكَبَائِرَ»²، وقوله عليه الصلاة والسلام أيضاً: «جاهدوا المشركين بأيديكم وألسنتكم»³.

هذه بعض الأدلة؛ وإلا فالأدلة على مشروعية الجهاد من الكتاب والسنة قد لا تنحصر عدداً⁴؛ لكن وقع الخلاف حول فرضية الجهاد، هل هو فرض كفاية أو فرض عين، فالذي يعن النظر في المسألة من خلال تدبر النصوص الشرعية يخلص إلى أنها تشير إلى كونه فرضاً عينياً تارة - مثل التي ذكرها آنفاً - وتارة تشير إلى كونه فرضاً كفايياً، مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾ [سورة النساء: 95]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ

1 - مسند أحمد: باب مسند أبي هريرة رضي الله عنه، الرقم: 8852، 02 / 374.

2 - سنن البيهقي: باب الصلاة خلف من لا يحمد فعله، الرقم: 5083، 03 / 121.

3 - صحيح ابن حبان: كتاب السير، فرض الجهاد، الرقم: 2506، 06 / 11.

4 - أحمد القادري: الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته، دار المنارة، جدة، ط02، 1992، ص58.

الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَأَفْئَةٍ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٣٢﴾ [سورة التوبة: 122] ، وقوله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾ [سورة التوبة: 41]¹، فقد ذكر فخر الدين الرازي بأن الآية جاءت كدليل على أن:

«فرض الجهاد على الكفاية وليس على كل واحد بعينه، لأنه تعالى وعد القاعدين بالحسنى كما وعد المجاهدين ولو كان الجهاد واجباً على التعيين، لما كان القاعد أهلاً لوعده الله تعالى إياه الحسنى»²، وأما الآيتين الأخيرتين فقد جاء في تفسيرهما لدى الإمام القرطبي بأنهما ينصان على كون: «فرض الجهاد تقرر على الكفاية، فمتى سد الثغور بعض المسلمين أسقط الفرض عن الباقيين»³.

إذن؛ فالجهاد هو فرض محمول على الكفاية، إن قام به من يكفي لحماية الثغور من أن يطأها عدو أو يروع أهلها سقط عن الباقيين، فينحصر التكليف عليهم دون سواهم، وهو مناط التكليف بالجهاد، لأنه في مقدورهم تحقيق ذلك من إعلاء كلمة الله، فإذا قامت به طائفة دون سواها أجزأ عن الجميع، من الوصول إلى المقصود من وراء الجهاد من تحرير مفاهيم هذا الدين وإحقاق الحق وإبطال الباطل، وكذا تحرير أرض الإسلام من حكم الكفار الغزاة.

¹ - أحمد القادري: الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته، ص 69.

² - فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية - بيروت -، ط 01، 1421هـ - 2000 م، ج 11، ص 08.

³ - شمس الدين القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1384هـ - 1964 م، ج 05، ص 275.

2- مقاصد وشروط الجهاد:

أ) نصرّة المظلومين ودفع العدوان:

جاء الجهاد في الإسلام مضبوطاً بعدة ضوابط، ومن أهم تلك الضوابط ربط الجهاد بالظلم والعدوان، فأول آية شرعت الجهاد هي قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [سورة الحج: 39]، يقول الطاهر بن عاشور في تفسيره لهذه الآية: «القتال المأذون فيه هو قتال جزاء على اعتداء سابق»¹، ويقول الشيخ البوطي: «ذهب الجمهور وهم الحنفية والمالكية والحنابلة إلى أن علة الجهاد القتالي هي درء الحاربة»²، ومنه اتفق العلماء على أنه من أهم أسباب الجهاد دفع العدوان والظلم عن المسلمين، وأما العمليات الحربية التخريبية التي تقوم بها الجماعات والتنظيمات الجهادية، فهي ليست من قبيل الجهاد في شيء³؛ لأن الجهاد شرع لدرء ودفع العدوان وليس علة مشروعيته القضاء على الكفر، كما يفهم منظرو التيار الجهادي، «والحكم يدور مع العلة وجوداً وعدمًا»⁴، وهذا يفضي إلى القول بأن العلة المباشرة-مع وجود علل غيرها للجهاد- هي وقوع الظلم والعدوان على المسلمين أو على من كان تحت حمايتهم من أهل الأديان الأخرى⁵.

1 - محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت-لبنان، ط01، 1420هـ/2000م، ج17، ص225.

2 - محمد سعيد رمضان البوطي: الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، ص95.

3 - محمد ندى محمد لبدى: التطرف الفكري بين حرية الاعتقاد وصناعة الإرهاب، ص228.

4 - محمد بن عمر بن الحسين الرازي: الحصول في علم الأصول، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، تح: طه جابر فياض العلواني، الرياض، ط1، 1400، ج5، ص214.

5 - مجموعة من الباحثين: أعمال ملتقى تعزيز السلم في المجتمعات الإسلامية، منتدى تعزيز السلم في المجتمعات الإسلامية، أبوظبي، 2014، ص138.

إذن؛ فالجهاد شرع لدفع الفتنة عن المسلمين وتوفير الأمن لهم على أنفسهم وأموالهم وعقيدتهم قال تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنْ الْقَتْلِ وَلَا تَقْتُلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقْتَلُوا فِيهِ فَإِن قَتَلْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكٰفِرِينَ ﴿١٩١﴾ [سورة البقرة: 191]، فالفتن التي تعترض طريق المسلمين بمختلف الأمكنة والأزمنة، بداية من أوائل أيام الدعوة، فأخرجوا من ديارهم وأموالهم، وما وقع بهم في الأندلس من بشاعة التعذيب والتقتيل من أجل إبعادهم عن دينهم، ولا يزال المسلمون يفتنون في دينهم إلى حد الآن في شتى بقاع الأرض؛ من أجل ذلك كله شرع الله عز وجل الجهاد وفرضه على المسلمين¹، وقد أكد محمد إقبال هذا الأمر في قوله: «وما كانت أسباب القتال في الإسلام راجعة يوماً ما إلى عدوان منه أو بغي أو تسلط أو قسر أو إكراه... وإنما كان الأمر معه على العكس... لذا لجأ المسلمون إلى محاربة القوة بالقوة»².

ومنه يتضح بأن من الأسباب التي عول عليها العلماء من ناحية كونها من ضمن أهم دوافع تفعيل شرعية أحكام الجهاد ومباشرتها في الميادين، أن الحروب الإسلامية في الغالب الأعم يجب أن تحمل صبغة دفاعية أكثر منها صبغة هجومية، دفعاً للظلم والعدوان الواقع بهم، فذا يعد السبب المباشر الذي يعلن وينادي للجهاد على أساسه، غير أن هذا لا يعني بأنه لا توجد أسباب أخرى غيره، والتي سنتحدث عنها في الصفحات القادمة من البحث.

¹ - محمد نعيم ياسين: حقيقة الجهاد في الإسلام، دار الأرقم، ط1، 1984، ص51.

² - محمد إقبال: أخلاقية الحرب في الإسلام، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية، الرباط، د.ط، 2015، ص67.

(ب) إعلان الجهاد من حق صاحب الحكم:

كان الجهاد فيما مضى من الوظائف التي اختص بها الإمام أو الخليفة فهو الذي يعقد ألوته ويجهز جيوشه، فلما سقطت الخلافة الإسلامية وتمزقت الأمة، انطلق جمع من الشباب بعيداً عن حكاهم وعلمائهم يستردون حق بلادهم وأوطانهم، وفي ظل هذا وقع صدام وتدافع بين المسلمين فيما بينهم، وأصبح الجهاد ممارساً بين بعضهم البعض لا ضد عدوهم، فتكونت جماعات جهادية اتسم فكرها بالغلو والتطرف، وأما أفعالها فاتسمت بالعنف والإرهاب¹.

وتجاوزا لكثير من التفاصيل أطرح هنا تساؤلاً: إذا تقرر أن الجهاد الذي شرع لدرء الظلم والعدوان فمن يملك الحق في إعلانه؟ هل هو مناط عام موكل إلى أي فرد أو جماعة من هذه الأمة؟ أم هو مناط خاص موكل إلى الحاكم؟ الجواب يرجع إلى أن الجهاد المشروع ينبغي أن يكون من المهام التي يختص بتحقيقها الإمام، فهو الذي تتوفر لديه من المعلومات والأفكار مالا يتوفر لدى عامة الناس، ثم إن الأمر إذا وكل إلى جماعات أو أفراد فقد تختلف رؤاهم وهو ما يؤدي إلى الوقوع في الفتن والصراعات²، ومن هنا فإن الماوردي عند حديثه عن الأمور التي يجب أن يشتمل نظر الإمام أياها فذكر ثمانية أمور، والتي من ضمنها إعلان حالة الحرب أو القتال من أجل حماية الدين والذود عن الحرم بالقوة الدافعة ضد المعتدين³، قال ابن قدامة في الشرح الكبير: «وأمر الجهاد موكل إلى الإمام واجتهاده ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك»⁴، وقد نقل القرافي عن سحنون بأنه قال: «ليس

¹ - محمد يسري إبراهيم: الاحتساب على الغلو والتطرف، دار المحتسب، الدوحة، د.ط، 2015، ص49.

² - مجموعة من الباحثين: أعمال ملتقى تعزيز السلم في المجتمعات الإسلامية، ص135، 139.

³ - أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، د.ط، د.ت، ص49.

⁴ - شمس الدين بن قدامة: الشرح الكبير، دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت: ج10، ص372.

بواجب بعد الفتح البتة إلا أن يأمر الإمام فيجب الامتثال لقوله صلى الله عليه وسلم «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية وإذا استنفرتم فانفروا»¹².

وعلى هذا؛ فإن إعلان حالة الحرب يعد من الأمور التي خص بها الحاكم دون غيره، ولا شك في أن هذه المسؤولية المنوط بها حماية بيضة الإسلام وسد الثغور، لم تكن لتخص بهذا التخصيص لولا عظم مسؤولية تفعيل هذه الشعيرة؛ لأن إعلان الحروب ليست لعبة يلعبها الأفراد، بل هي أمر يحتاج إلى عدة وعناد، والاستعداد لتحمل النتائج والتبعات، وهذا ما تفتقده الجماعات والأفراد، ويتوفر لدى الدول والأنظمة، من خلال الإمكانيات المادية والمعنوية التي تحوزها، ولأجل ذلك جاء نص الشرع على كون الحاكم هو صاحب القرار في إعلان الجهاد، إلا أن منظري الفكر الجهادي يرون خلاف ذلك إذ يرون بأن الجهاد «فريضة من الفرائض لا يعطله فقد الإمام، ولا انعدام دولة الإسلام»³.

فما يشهده العالم الإسلامي اليوم من فتن وحروب داخلية كله مرده إلى ما أشرنا له، إذ إنه لو حق لأي مجموعة من الأفراد إعلان النفير والجهاد في سبيل الله، لما استقر أمن الناس ولظهرت الفتن في كل مكان لسبب اختلاف المآرب والتوجهات، وتصارع المصالح والأهواء، والصراع على الزعامة والقيادة، ولذا وجب ضبط الجهاد بالقيود التي تعرضنا لبعضها وسندكر البعض الآخر منها في الصفحات القادمة من البحث.

ج) من جهاد الدفاع إلى جهاد الطلب:

إن قضية الجهاد في سبيل الله قد أثرت حولها الكثير من الشبهات ووقع فيها الكثير من الالتباس، وما سبق أن تحدثنا عنه من أن الجهاد شرع لمجابهة الظلم والعدوان، لا للقضاء على الكفر

¹ - صحيح البخاري: كتاب بدء الوحي، الرقم: 2783، 15/04.

² - شهاب الدين القرافي: الذخيرة، دار الغرب، بيروت، د.ط، 1994م، ج03، ص385.

³ - أبو محمد المقدسي: هذه عقيدتنا، منبر التوحيد والجهاد، د.ط، 1418، ص34.

والشرك، يعد من ضمن تلك الشبهات، ومنها أيضا ما يعتقد بعض الدارسين والباحثين المعاصرين من أن الجهاد الإسلامي شرع للدفاع فقط عن الإسلام، ولم يعرف جهاد الطلب في التاريخ الإسلامي قَطُّ، فإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أنّ الدعوة الإسلامية حينما تصطدم بالأنظمة والحكومات التي تحول دونها ودون الشعوب والمجتمعات، تقف مكتوفة الأيدي عاجزة عن إبلاغ دعوة الرسالة الخاتمة. ومنه فإن الأمر ليس كذلك فحينما يكون شعب من الشعوب وطائفة من الناس مغلوبين على أمرهم محكومين بسلطة قاهرة، تحرمهم من حق حريتهم فيما يعتقدون، ولا تسمح لدعاة الإسلام أن يوصلوا إليهم دعوة الإسلام، على وجه التخيير لا على وجه الاكراه، فإن الواجب الإنساني يوجب على حملة رسالة الإسلام، الانتصار لهؤلاء المظلومين، وذلك من خلال محاربة الممالك والدول الحائلة بينها وبين نشر دعوة الحق، وهذا النوع من القتال يدخل في حيز إقامة العدل ضد الطغاة الجبارة، ولذا يصنف في خانة جهاد الطلب الذي يقيم العدل الإلهي في الأرض¹، يقول وهبة الزحيلي: «فما الجهاد إلا تمكين إقامة نظام عادل، وفتح لانطلاق آمال البشرية الفطرية، وتقرير الحرية الطبيعية... دون أن يحول إزاء ذلك حائل أو تسلط حاكم ظالم»²، وقد جاء في تفسير المنار لقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾ [سورة النساء: 75]، أن الجهاد ما وضع إلا لتحقيق حرية الدين، والأمور بمقاصدها وغاياتها، فهو قد وضع من أجل الضرورة من إزالت المفسدة وجلب المصلحة، فالجهاد في سبيل الله هو جهاد في سبيل الحق والعدل، وتحرير المستضعفين المظلومين من الظلم³.

¹ -عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: بصائر للمسلم المعاصر، دار القلم، دمشق، ط3، 2000، ص436.

² -وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط4، 1992، ص34.

³ -محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1990 م، ج05، ص211.

فعلماء الإسلام عمدوا إلى هذا التوضيح، لكي لا يقع الخلط بين مفهوم الجهاد بهذا المعنى، واعتباره عملية إكراه للناس على الدخول في الإسلام عنوة، فدعوة الإسلام للجهاد ودعوته للحفاظ على حرية الاعتقاد لا يوجد بينهما تعارض، يذكر لنا جودت سعيد، الفرق الجوهرية بينهما فيقول: «استخدمت القوة من أجل حماية حرية الاختيار لقوله تعالى: ﴿وَقَتِّلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أَنْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [سورة البقرة: 193]، فالفتنة هي الإكراه في الدين... والجهاد شرع حتى لا يكره إنسان إنسانا على الدخول في دين ما بالقوة والقهر»¹، فحالة الإكراه تلك لا يقرها الإسلام، كونه يطمح إلى إيقاف الظلم في العالم أينما وجد، وحماية حرية الاعتقاد بتوفير مناخ الحرية الفكرية بدون إكراه².

فعندما امتدّت الفتوحات الإسلامية إلى ما وراء الجزيرة العربية، فعلى الرغم من أنها حاربت الروم والفرس، غير أنّها لم تكره أولئك الناس على الدخول في الدين الإسلامي، وإنما تركهم يدينون بما كانوا يعتقدون، بل ولقد أمنتهم على أنفسهم وعقائدهم وكنائسهم ودور عبادتهم، فأين وجه الإكراه في هذا؟³، بل كان الرسول صلى الله عليه وسلم إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ثم قال «اغزوا باسم الله في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله اغزوا و لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال - أو خلال - فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن

¹ - جودت سعيد: كن كابن آدم، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط5، 1993، ص33، 34.

² - جودت سعيد: لا إكراه في الدين، مركز العلم والسلام، دمشق، ط1، 1997، ص44.

³ - محمد عمارة: هل الإسلام هو الحل لماذا وكيف؟، دار الشروق، القاهرة، ط01، 1995، ص198.

أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفىء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم فإن هم أبوا فاستعن بالله وقتلهم، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك فإنكم أن تخفروا ذممكم وذمة أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا¹، لأجل هذا يمكن القول إن الجهاد قد شرع من أجل نشر الدعوة وإعلاء كلمة الله، لكن ذلك لا يعني أبداً ممارسة الجبر والإكراه، فالإسلام قد خيرهم بين إحدى ثلاث-التي سبق ذكرها في الحديث- لأن الجهاد لم يشرع لمحاربة التنوع الديني والمللي.

وخلاصة القول؛ إنّ الجهاد الإسلامي لا يمثل رد فعل دفاعي فقط، وإنما هو فعل طلي كذلك، كما أنه لا يصح بأن يقال عنه بأنه فعل هجومي، وإنما يطلق عليه مصطلح جهاد الطلب والذي يعني طلب نشر العدل ونبد الظلم، ضد من استبد من الحكام والملوك الذين هضموا حقوق رعاياهم، فأرغمهم على الاعتقاد بما أرادوا منهم أن يعتقدوا به، ومن هنا انتفض الجهاد الإسلامي في وجه هذا الظلم لإزالته وإقرار مبدأ حرية الاعتقاد.

3- فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر له علاقة وطيدة بمبدأ الجهاد، ذلك أن الجهاد يشغل المرتبة الأخيرة من ضمن مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث يشمل مرتبة التغيير باليد،

¹ - صحيح مسلم: كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعث ووصيته إياهم بأداب الغزو وغيرها، الرقم: 4619، 139/05.

وهي أشد مراتب التغيير خطورة لما يترتب عليها من نتائج، بيد أنّها مرتبة قائمة على استعمال الشدّة والعنف، وعندما نرجع إلى الفكر الجهادي نجد أنه لا يراعي شروط وعوامل تغيير المنكر، وترتيباً على ذلك وقعوا في المحذور فمارسوا العنف والإرهاب من حيث لم يدروا.

ولما نرجع إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي أوجب علينا فيه تغيير المنكر والذي قال فيه: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»¹، فهذا الحديث على حسب فهم المتطرفين يعني أنّه يجوز استخدام القوة لإجبار الناس على إتيان المعروف والإحجام عن فعل المنكر، الفهم الذي أدى بهم إلى إراقت الدماء وزعزعة الأمن والأمان في كثير من المجتمعات، سواء مع إخوانهم من المسلمين أو مع غيرهم من الملل الأخرى²، وهم يعتقدون أنّهم وفق هذا المنهج يقومون بواجبهم الديني، المتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، غافلين عن كونهم مقترفين لمنكر أشد من المنكر الذي ينهون عنه³، يقول رئيس الخوارج عبد الله بن وهب الراسبي مخاطباً أتباعه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والخروج: «ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن وينسبون إلى حكم القرآن أن تكون هذه الدنيا التي إيثارها عناء، آثر عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بالحق، فأخرجوا بنا»⁴، وهذا القول يوضح تمام الوضوح أنّ فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند هؤلاء، تكمن في حمل السلاح على الناس وإلزامهم بالمعروف عنوة.

¹ - صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، الرقم: 186، 50/01.

² - الطيب بوعزة وآخرون: العنف قضايا وإشكالات، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، د.ط، 2018، ص70.

³ - حسين أحمد الخشن: العقل التكفيري قراءة في المنهج الإقصائي، ص225، 226.

⁴ - أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد الجوزي: تلبس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 1421هـ/ 2001م، ج01، ص84.

وهكذا كان الأمر؛ فالفهم السقيم لفقهِ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعد من أهم الأسباب التي تشكلت من إثرها ظاهرة الغلو والتطرف لدى الجماعات الجهادية، ولذلك نجد العلماء ينظرون إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أنه ينقسم على درجات، والمقصود بذلك معرفة مراتب التعامل مع مرتكب المنكر يقول أبو حامد الغزالي: «قد ذكرنا درجات الأمر بالمعروف وأن أوله التعريف وثانيه الوعظ وثالثه التحشين في القول ورابعه المنع بالقهر في الحمل على الحق بالضرب والعقوبة، والجائز من جملة ذلك مع السلاطين، الرتبتان الأوليان وهما التعريف والوعظ، وأما المنع بالقهر فليس ذلك لآحاد الرعية مع السلطان، فإن ذلك يحرك الفتنة ويهيج الشر ويكون ما يتولد منه من المحذور أكثر»¹، وكما نلاحظ فإن أبا حامد الغزالي قد اعتمد بالتقريب في تحديد درجات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الحديث النبوي السابق "من رأى منكم منكراً" فالإنكار والتغيير يكون باليد واللسان ربطاً بالاستطاعة هذا مع عامة الناس، بينما مع السلطان التغيير باليد يمنع تماماً ويفسح المجال للنصح والإرشاد، ذلك أن الشريعة جاءت لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، والتصادم مع الحكام لا شك من أنه يؤدي إلى خلاف ذلك.

ومما لا شك فيه أنّ هذه الوسيلة التي تتمثل في الجهاد إن عجزت عن تحقيق الغاية، والتي تكمن في تغيير المنكر وساهمت في زيادة المنكر منكرًا، فهذه الوسيلة لا حاجة للمسلم بها، ذلك أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «ينظر فيه للمعارض له فإن كان هذا الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر، لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته»²، ويشير ابن تيمية إلى نقطة مهمة إذ يخبر بأن لبعض الفرق مثل: «الخوارج والمعتزلة والرافضة غلط في فهم أحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجاهد على ذلك فكان إفساده أكثر من إصلاحه، معتقداً

¹ - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة - بيروت، د.ط، ج 02، ص 343.

² - هاني نسيرة: متاهة الحاكمية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2015، ص 92.

أنه مطيع ومتعبّد لله عز وجل متبع لرسوله»¹، ذلك أنّ الخسائر في هذه الحالة كانت كبيرة على جميع المستويات، على مستوى الخسائر البشرية، والخسائر المادية من تهدم البنية التحتية للوطن، وصولاً إلى الخسائر المعنوية التي تتمثل في إعطاء الذريعة لضرب الأحزاب السياسية الإسلامية، ومنعها من المشاركة السياسية، واتهامها بالإرهاب والتطرف، ومن ثمة اتهام الإسلام ككل من قبل أعداء الله إنه دين عنف وإرهاب، وترسيخ ذلك في أذهان العالم أجمع، كصور نمطية ترمز إلى مدى إرهاب وشدة وحشية الإسلام والمسلمين².

فهكذا كان الفهم القاصر لفقهِ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من أهم الأسباب التي دفعت الجماعات القتالية إلى الدخول في حيز الممارسات المغالية والمتطرفة، فهذه الفرق لو أنّها نظرت وفق رؤية تأخذ بفقهِ الواقع وفقهِ الموازنات، لأدركت ما يترتب على ذلك من صراعات وفتن يصعب الوصول إلى حل بعد وقوعها، والضحية في هذا دوماً هم الأفراد الأبرياء، لما يلحقهم من القتل والتشريد وفقد الأمن والاستقرار في حياتهم، تحت شعار تغيير المنكر والأمر بالمعروف.

4-الجماعات الجهادية داعش أنموذجاً:

إن المتتبع والمشاهد للشأن العربي والإسلامي في العقدين الأخيرين، يصاب بالذهول والحيرة من هول المشاهد البائسة التي يراها تمارس من طرف بعض الجماعات المتطرفة، والتي مزقت الكيان الإسلامي جراء حملتها المتشددة والمكفّرة للأنظمة الحاكمة، وتعد داعش من أخطر تلك الجماعات نظراً لنطاق انتشارها الواسع الذي طال العديد من الدول العربية والإسلامية، لأجل ذلك قد تم اختيارها كنموذج في الدراسة عن باقي الجماعات الإرهابية الأخرى، نظراً للتقارب والتداخل الواضح بين مختلف مواقفهم وأقوالهم.

¹-ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دار الفرقان، د.ط، د.ت، ص30.

²-يوسف القرضاوي: فقهِ الجهاد، ص1310.

من الأمور البديهية أنه ما من نازلة تنزل، أو مسألة تحدث إلا ولها من أسس لها ودعا إليها، ولذا فإننا نجد من أبرز منظري الفكر الجهادي ضد الحكومات الإسلامية محمد عبد السلام فرج، صاحب كتاب "الجهاد الفريضة الغائبة"، الذي جاء بأقوال تحكم بكفر حكام الدول الإسلامية فمنها قوله: «فهم لا يعرفون) من الإسلام إلا الأسماء، وإن صلى وصام وأدعى أنه مسلم»¹، فهو يقصد من قوله بأنهم تخلوا عن الأحكام الشرعية التي جاء بها الإسلام وأعملوا محلها القوانين الوضعية التي يعمل في بلاد الكفر، فحكام المسلمين ارتدوا عن الإسلام والردة التي ارتدوها، تندرج في مرتبة كفرية أشد من مرتبة الكفار الأصليين أنفسهم، بحجة أن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي²، ولذلك فقد كان محمد عبد السلام فرج يرى أن ميدان الجهاد في الوقت الراهن يكمن في اقتلاع تلك القيادات الكافرة - الحائلة دون مجاهدة الكفار وتحرير الأراضي المقدسة - واستبدالها بالنظام الإسلامي، انطلاقاً من مبدأ قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد³.

ولأجل هذا؛ فإن فقه الجماعات الجهادية يشير إلى أن كفر الأنظمة الحاكمة يأتي من وجه مولاة أعداء الله من الكفار، وتعطيل تحكيم شرع الله ويستدلون بقول تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنَّهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [سورة المائدة: 51]⁴.

ومنه فالكارثة الكبرى التي تشهدها التيارات الفكرية المتطرفة تكمن في فكر من أسس لها وبني مواقفها تجاه الآخر من تكفير الحكام وأعاونهم، وقد تولدت عن هذه السلسلة من التكفيرات تطبيقات

¹ - محمد عبد السلام فرج: الجهاد الفريضة الغائبة، ص 6.

² - أحمد خليفة: المتشددون المحدثون دراسة لحركات إسلامية معاصرة، ج 2، ص 507، 508.

³ - محمد عبد السلام فرج: الجهاد الفريضة الغائبة، ص 15.

⁴ - يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 2008، ص 193.

جهادية مغلوطة، تقمصت ثوب الجهاد في شهرها السلاح في وجه الأبرياء، وإزهاق أرواحهم بلا رحمة ولا هوادة، فبأي حق كفر هؤلاء هؤلاء؟، وبأي حق حملوا عليهم السلاح؟، وبأي حق سمّوا عملهم ذلك باسم الجهاد

كلمة داعش هي اختصار يرمز به إلى كلمة الدولة الإسلامية في العراق والشام، حيث طمح إلى تأسيسها بعض الميليشيات المسلحة، التي تتبنى الفكر السلفي الجهادي التكفيري، وقد أخذ هذا التنظيم بالتوسع والتمدد بسوريا في فترة أحداث الفتنة التي وقعت في بعام بداية عام 2011م، بذريعة الجهاد ضد النظام السوري النصيري الكافر، ذلك أنه قد نشأ في أواخر العام الأول لتلك الثورة تنظيم جبهة النصرة لأهل الشام¹، وفي تطور مفاجئ للأحداث أعلن زعيم تنظيم دولة العراق الإسلامية أبو بكر البغدادي² في أبريل 2013 اندماج الجماعات الجهادية، جبهة النصرة ودولة العراق الإسلامية، في تنظيم واحد أسماه الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش)³ يقول أبو بكر البغدادي: «جبهة النصرة ما هي إلا امتداد لدولة العراق الإسلامية وجزء منها... فنعلن متوكلين على الله تعالى: إلغاء اسم دولة العراق الإسلامية، وإلغاء اسم جبهة النصرة وجمعهم تحت اسم واحد: الدولة الإسلامية في

1 - فاروق طيفور: هل خرجت داعش من رحم الإخوان المسلمين، ص 218، 221.

2 - إبراهيم عواد إبراهيم علي البدري السامرائي وشهرته أبو بكر البغدادي (28 يونيو 1971 - 26 أكتوبر 2019) كان أمير تنظيم "دولة العراق الإسلامية"، قام بإعلان الوحدة بين تلك الجماعات - "دولة العراق الإسلامية" - المسلحة ومنظمة جبهة نصرة أهل الشام في سوريا تحت اسم تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، ونُصب أبو بكر البغدادي خليفة لها، في 26 أكتوبر 2019، قيل إن البغدادي قُتل بعد غارة شنتها الولايات المتحدة في عملية خاصة في محافظة إدلب شمال غرب سوريا. مؤسسة صرح الخلافة الإعلامية: الجامع لكلمات أمير المؤمنين الشيخ المجاهد أبي بكر البغدادي، ص 05-08.

3 - رائد السهموري: الوهابية والسلفية الأفكار والآثار، ص 284.

العراق والشام»¹، إلا أن جبهة النصرة قابلت هذا القرار بالرفض وأعلن قائدها محمد الجولاني² مبايعة تنظيم القاعدة في أفغانستان، الذي كان بقيادة أيمن الظواهري³، وقد أعلن هذا الأخير في بيان صدر في فبراير 2014، أنه لا صلة له بالدولة الإسلامية في العراق والشام⁴، الأمر الذي أدى بهم إلى الدخول في مواجهات داخلية، استمرت قرابة أربعة عشر شهراً، إلى أن سيطر تنظيم الدولة الإسلامية في العراق بقيادة البغدادي على أجزاء كبيرة من سورية، وإطاحته بجبهة النصرة، وتحقيق انتصارات حاسمة على القوات العراقية والسورية، ومن ثمة أعلنت الخلافة الإسلامية ونصّب البغدادي خليفة لها⁵، وذلك بتاريخ 29 جوان 2014 ومن ثمة ألغي اسم العراق والشام، وتم الجمع والتوحيد بين التنظيمين تحت مسمى داعش اختصاراً لكلمة الدولة الإسلامية في العراق والشام⁶.

فداعش تقدم نفسها على أنها تنظيم يهدف إلى إعادة أمجاد الخلافة الإسلامية وتطبيق الشريعة، وكما يهدف في الوقت نفسه إلى إحياء شعيرة الجهاد، لأنهم يرون أن عملية إحياء الخلافة الإسلامية

1 - مؤسسة صرح الخلافة الإعلامية: الجامع لكلمات أمير المؤمنين الشيخ المجاهد أبي بكر البغدادي، مؤسسة صرح الخلافة، د.ط، 1441، ص22.

2 - أبو محمد الجولاني أما اسمه الحقيقي يُشير مصادر إلى أنّ اسمه هو أحمد حسين الشرع، فيما تقول مصادر أخرى أن اسمه الحقيقي هو أسامة العبسي الواحدي هو القائد الأعلى لهيئة تحرير الشام المسلّحة التي تنشط في الحرب الأهلية، وكان أيضاً أمير جبهة النصرة - قبل أن تُغيّر اسمها - التي تُعدّ الفرع السوري لتنظيم القاعدة، كلمة «الجولاني» في اسمه غير الحقيقي مُشتقة من هضبة الجولان التي احتلتها إسرائيل وضممتها جزئياً خلال حرب 1967. ويكيبيديا 2021.

3 - أيمن محمد ربيع الظواهري (مواليد 19 يونيو 1951) هو زعيم تنظيم القاعدة خلفاً لأسامة بن لادن بعد ما كان ثاني أبرز قيادي منظمة القاعدة العسكرية التي تصنفها معظم دول العالم كمنظمة إرهابية من بعد أسامة بن لادن، وزعيم تنظيم الجهاد الإسلامي العسكري المخطور في مصر، عمل كجراح (تخصص جراحة عامة) وساعد في تأسيس جماعة الجهاد المصرية ويعتقد بعض الخبراء أنه من العناصر الأساسية وراء هجمات 11 سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة. ويكيبيديا 2021.

4-فاروق طيفور: هل خرجت داعش من رحم الإخوان المسلمين، ص223.

5-محمد سليمان: سير الجاذبية داعش الدعاية والتجنيد، مؤسسة فريديش ايرت، عمان، د.ط، 2016، ص9.

6-أنس إبراهيم: الجهل بالدين وأثره في ظاهرة الخروج في تاريخ المسلمين، مجلة دفاتر السياسة والقانون، ع14، 2016، السودان، ص373.

لا تتم إلا بها، وهذا ما أكده أيمن الظواهري حينما تحدث عن الأهداف المرجوة من وراء الربيع العربي فقال: «الصحة الجهادية تسعى لإقامة خلافة راشدة على منهاج النبوة...إننا نريد حكم الخلفاء الراشدين، الذين أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بأن نعض على سنتهم بالنواجذ»¹، ومنه كان من ضمن أهم المسائل الأساسية التي تُنظر لمبادئ الجهاد لديهم:

أولاً: أولوية قتال العدو القريب على العدو البعيد (أنظمة الحكم بالدول العربية والإسلامية)، وذاك عقب موالاتهم للكافرين(العدو البعيد) فأصبحوا كافراً مثلهم مما أوجب قتالهم هم أيضاً²، فالذي يريد الجهاد عليه أن يعرف العدو الذي يقاتله ومن أي الأنواع هو، أهو كافر بغير أصلي مثل اليهود والنصارى والمجوس والمشركين المحاربين، أم هو كافر مرتد خرج من الإسلام بارتكابه أحد نواقض الإسلام، مثل الحكام المرتدين وأعوانهم الحاكمين بغير شريعة الله، ومثل الفرق الضالة كالبعث والنصيرية والعلمانية والقاديانية والبهائية والإسماعيلية والباطنية والشيعة الغلاة من الإمامية وحزب الله، ومثل الطوائف الممتنعة من تطبيق الشريعة، فالجهاد يجب أن لا تلبس عليه هاته المناطق فهي مناطق كفرية متحققة لا شبهة فيها³، وهو ما يؤكد أبو بكر البغدادي بقوله: «لا مكان للمشركين في جزيرة محمد صلى الله عليه وسلم ، سلوا سيوفكم وعليكم أولاً بالرافضة حيثما وجدتموهم ثم عليكم بآل سلول وجنودهم قبل الصليبيين وقواعدهم»⁴، هذا هو توصيف الجماعات المتطرفة لواقع المسلمين قديماً وحديثاً، حكام كافرون، ومرتدون عن الإسلام، وأعوانهم من عامة الناس هم كفار أيضاً، ومنه فلا بد

1 - أيمن الظواهري: الربيع الإسلامي، ص30.

2 - سامي العريدي: رسائل ونصائح شديدة في العقيدة القتالية من رسالة (نظرية المنهج والعقيدة القتالية لدعوة المقاومة الإسلامية العالمية)، سلسلة الرسائل والنصائح من كلام أهل العلم والدعاة، نخبة الفكر، 2015، ص12.

3 - أبو سلمان عبد الله بن محمد الغلبي: حماسية الجهاد كيف تكون مجاهداً سنياً في سبيل الله الإرشاد إلى طريق الجهاد، دار القرآن، مكة المكرمة، ط01، 1429، ص226.

4 - مؤسسة صرح الخلافة الإعلامية: الجامع لكلمات أمير المؤمنين الشيخ المجاهد أبي بكر البغدادي، ص46.

للمسلمين من قتالهم والجهاد ضدهم، من أجل تأسيس الدولة الإسلامية المقيمة لحدود الله، والرافعة لراية الإسلام، والأمر الأكيد أن هذا لا يتحقق إلا بالجهاد ضدهم، لأنه لا يمكن محاربة العدو البعيد قبل القضاء على العدو القريب، هذا هو أحد أهم منطلقات الفكر الجهادي في إعلانه للجهاد ضد الحكومات المراد الخروج عليها.

ثانياً: مسألة التترس¹، حيث بات من المباح في نظرهم من خلالها قتل المسلمين الذين اتخذهم الحكام الظلمة المرتدين كترس أمامهم².

وكما يرى منظرو التنظيم الداعشي بتكفير من لا يؤمن بكون حق التشريع لله وحده، أي تكفير من لا يلتزم من الحكام بتطبيق الشريعة الإسلامية، والغاية الأساسية من تركيزهم على مفهوم الحاكمية نزع الشرعية عن تلك الأنظمة، وإدخالها في حد الكفر لكي يتسنى لهم إعلان الجهاد والنفير ضدها³، لذا يقول أيمن الظواهري: «ومن أشهر المسائل التي تبنى عليها الحركة الجهادية حركتها، إجماع العلماء على كفر الحكام المبدلين للشرائع، ووجوب الخروج عليهم وخلعهم»⁴، مع العلم أن هذا

¹ - هي تترس المشركين بالأسرى من المسلمين والذميين في القتال، لأنهم يجعلونهم كالترس، فيتقون بهم هجوم جيش المسلمين عليهم، لأن رمي المشركين - مع تترسهم بالمسلمين - يؤدي إلى قتل المسلمين الذين نحرص على حياتهم وإنقاذهم من الأسر، وقد عني الفقهاء بهذه المسألة، وتناولوها من ناحية جواز الرمي مع التترس بالمسلمين أو الذميين، كما تناولوها من ناحية لزوم الكفارة والدية، وإليك اتجاهات المذاهب في هذا، فمن ناحية رمي الترس: يتفق الفقهاء على أنه إذا كان في ترك الرمي خطر محقق على جماعة المسلمين، فإنه يجوز الرمي برغم التترس، لأن في الرمي دفع الضرر العام بالذب عن بيضة الإسلام، أما في حالة خوف وقوع الضرر على أكثر المسلمين فكذلك يجوز رميهم عند جمهور الفقهاء، لأنها حالة ضرورة أيضاً، وتسقط حرمة الترس، ويقول الصاوي المالكي: ولو كان المسلمون المتترس بهم أكثر من المجاهدين، وفي وجه عند الشافعية لا يجوز، وعلوه بأن مجرد الخوف لا يبيح الدم المعصوم، كما أنه لا يجوز عند المالكية إذا كان الخوف على بعض الغازين فقط. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت:- الموسوعة الفقهية الكويتية، دارالسلاسل - الكويت، ط02، 1404 - 1427هـ، ج04، ص216-217.

² -حسن أبو هنية، محمد أبو رمان: تنظيم الدولة الإسلامية، مؤسسة فريدريش ايبرت، عمان، ط1، 2015، ص178.

³ -أماني غازي جزار: إرهاب الفكر وفكر الإرهاب، ص218.

⁴ -أيمن الظواهري: فرسان تحت راية النبي صلى الله عليه وسلم، د.د، د.ت، ط01، ص200.

الأصل تتفق عليه جميع التنظيمات الجهادية، والذي يقول بفرضية تحكيم شرع الله وإقامة الحكم الإسلامي المقيم للخلافة الإسلامية، ولا يتحقق ذلك إلا بالجهاد¹، فهذه هي الثقافة الفكرية العقدية التي نشأ عليها فكر الجماعات الجهادية والتي قد أشار إليها أبو محمد المقدسي حينما قال بوجوب محاربة كل من يخالف آراءهم ومواقفهم من العلماء والعسكريين على حد السواء ممن عقدوا الولاء والنصرة للحكام المرتدين، لأنه مرتد مثلهم².

وعلى ضوء هذا؛ فالأخطاء المشتركة التي وقعت فيها الجماعات الجهادية في الماضي والحاضر، تعود إلى أنها ضيقت على نفسها الخناق، بحيث حولت أفرادها من أفراد يزعمون أنهم يحاولون إحياء تعاليم الدين الإسلامي وإرساءها في الأوطان الإسلامية، إلى قطاع طرق ومجرمين، وبهذا الفعل انتقلوا من موقع الجهاد إلى موقع الحراية واللصوصية³، ذلك أنّ الجهاد لا يكون بين جماعات خرجت خروجاً مسلحاً على طريقة الخوارج قديماً تقاتل الناس من أجل إدخالهم في عقائد جديدة، بدون أي وجه حق⁴، ويصرح الشيخ البوطي في كتابه "الجهاد كيف نفهمه وكيف نمارسه" بأن خطأ هؤلاء يكمن في حكمهم على القادة والحكام بالكفر والردة عن ملة الإسلام، ثم حكمهم على أعوان الظلمة أي الموظفين والعساكر والشرطة بالكفر أيضاً، وهذا في حقيقته حكم بكفر المجتمع برمته⁵، فهذه الأحكام

¹ - فاروق طيفور: هل خرجت داعش من رحم الإخوان المسلمين، ص 273.

² - أبو محمد المقدسي: هذه عقيدتنا، ص 34.

³ - أنس إبراهيم: الجهل بالدين وأثره في ظاهرة الخروج في تاريخ المسلمين، ص 374.

⁴ - جودت سعيد: لا إكراه في الدين، مركز العلم والسلام، دمشق، ط 1، 1997، ص 44.

⁵ - محمد سعيد رمضان البوطي: الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 1، 1994، ص

كما يرى الشيخ البوطي أوقعت الرعب والرهب وانعدام الأمن بين المسلمين وأرست عوامل القتل بين المسلمين البراء باسم الجهاد في سبيل الله أو الانتصار لدينه¹.

لكن هذا لا يعني أبداً بأن تنظيم داعش كانت له نشأة فكرية محضة بل الواقع أن العوامل السياسية العربية والعالمية كانت العامل الأبرز في نشأة هذا التنظيم، إلا أن الخلفيات الفكرية والعقدية المتطرفة قد سهلت إمرار تلك المخططات السياسية، وذلك بفعل استغلال بعض الجهات السياسية لتلك الخلافات الدينية والعقدية من أجل خلق بؤر توتر في مختلف الأقطار الإسلامية، وهذا ما قد أشرنا له في الفصل الأول من البحث وسنعاود الحديث عنه ونوضحه في أجزاء قادمة من البحث.

وعلى كل حال؛ فمن خلال هذا العرض الموجز لبعض مباحث الجهاد تبين لنا بأن مثل هاته الفئات المتطرفة قد جعلت لممارستها الإرهابية مجموعة من المبررات والعلل الفقهية والعقدية الواهية، يجب ردها على الفهم الصحيح، لكن نظراً لتشعب مسائلها وتداخلها مع بعض مسائل وقضايا المباحث القادمة من البحث فقد أخرجت مناقشة تلك المبررات -إلى مباحث قادمة- والتي من أبرزها، اعتبار الحكام الذين يحاربونهم، حكام كفرية وفسقة يجب الخروج عليهم، وأن جهادهم مقدم على جهاد الكفار الأصليين من اليهود والنصارى والملحدون، وبما أنه يوجد معهم أعوانهم من المدنيين والعلماء وعوام الناس ممن يسندونهم ويمنعونهم منهم، فحكموا عليهم هم كذلك بالكفر، وقالوا بوجوب مقاتلة الجميع، والجهاد في سبيل الله ضدهم، أي إنه يجري في حقهم من الأحكام الكفرية ما يجري في حق رؤسائهم وحكامهم، فهذه المسائل وغيرها سنتحدث عنها في مباحثنا القادمة.

¹ - محمد سعيد رمضان البوطي: الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، ص166.

ثانياً: مفهوم الحاكمية.

يرجع سبب تداول فكرة الحاكمية إلى الظروف والأوضاع السياسية المختلفة، التي مرت بالأمة الإسلامية، إلا أن التطرق إليها في عصرنا الحالي كان مع ثلة من العلماء مثل: أبي الأعلى المودودي وسيد قطب وعلماء الصحوة الإسلامية عموماً، على رفض تلك الأوضاع والمطالبة بتحكيم شرع الله، وعلى هذا الأساس أصدر هؤلاء العلماء أحكاماً فقهية، وأخرى عقدية، تحذر من مخالفة ما يقتضيه الشرع، ومنه تعددت مواقف هؤلاء العلماء تجاه تلك الأنظمة الحاكمة في البلاد الإسلامية، فمن تلك المواقف ما اتسم بالإفراط، ومنها ما اتسم بالتفريط، ومنها ما طبع بطابع الوسطية والاعتدال.

وعليه سيتخلل هذا البحث دراسة لتلك المواقف كدراسة معمقة نقف من خلالها المفهوم

الإسلامي المعتدل لقضية الحاكمية.

1- الحاكمية والعنف:

إن مبدأ تحكيم شرع الله عز وجل وهو ما اصطلح عليه باسم الحاكمية لله وحده، قد أثار كثيراً من الجدل واللغط، وقد تأوله القائلون به والمعارضون له بتأويلات مختلفة، أكثرها اتسمت بالإفراط والتفريط، وأقلها ما اتسمت بالاعتدال، بحيث رأى بعضهم بأنها تعني تعيين الله للحاكم خليفة في أرضه، وبعضهم قال بأنها تعني النيابة عن الله في الحكم، ومنهم من قال بأنها تؤوب إلى استبداد علماء الشريعة بالحكم نيابة عن الله، ومنهم وقال بأنها تعني الإقرار بأن الله هو وحده المشرع لعباده في كل شيء¹، لكن الرأي الذي ذاع صيته وانتشر في العقود القريبة هو الرأي الذي جنح إلى الدعوة إلى تحكيم شرع الله في البلاد الإسلامية، معتبرا الحكام والرؤساء قد ارتكبوا كفرا بواحا حينما عطلوا بعض أحكام شرع الله مثل: «إقامة الحدود وتحريم الربا ونشر الخلاعة في أجهزة الإعلام»²، ثم إن حكمهم

¹ - طه عبد الرحمن: روح الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2012، ص358.

² - يوسف القرضاوي: فقه الجهاد، ص169.

هذا بالكفر الجماعي على هؤلاء الحكام، يستند ويعود بالأساس إلى عدم حكم هؤلاء الحكام بما أنزل الله سواء في حق أنفسهم أو في حق شعوبهم، وذلك بالنظر إلى قوله عز وجل: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة المائدة:44].

ويوجه المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد في كتابه "الحاكمية" نقداً عفيفاً لفكرة الحاكمية حيث اعتبر القائلين بها قد أخطأوا في وضع الحاكمية الإلهية في مقابل الحاكمية الوضعية، التي أنتجها الفكر البشري والنظر إلى الأنظمة الوضعية على أنها أنظمة جاهلية، إذ إنه وفق هذه الرؤية تترادف العلمانية مع الكفر، وتترادف الجاهلية مع الشرك، ومنه نظروا إلى جميع المجتمعات ذات النهج العلماني الوضعي، على أنها مجتمعات جاهلية كافرة¹، ويعد سيد قطب من ضمن أهم العلماء الذين قالوا بفكرة الحاكمية وقد تأثر في فهمه لها بمقولات أبي الأعلى المودودي يقول سيد قطب: «كذلك يجب أن يكون مفهوماً لأصحاب الدعوة الإسلامية، أنهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين، يجب أن يدعوهم أولاً إلى اعتناق العقيدة-حتى ولو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين! وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنهم مسلمون- يجب أن يعلموهم أن الإسلام هو أولاً إقرار عقيدة: لا إله إلا الله ببدلوها الحقيقي وهو رد الحاكمية لله في أمرهم كله»²، وقد سبق المودودي سيد قطب إلى هذا الطرح حيث يقول: «إنه إذا كانت السلطة التي يسند إليها الأمر لاتباعه قانوناً من القوانين أو نظاماً من النظم سلطة الله تعالى فالمرء لا شك في دين الله عز وجل، وأما إن كانت سلطة ملك من الملوك فالمرء في دين الملك»³، فالمودودي وسيد قطب في نظرية الحاكمية يؤسسان موقفهما منها على ثنائية مفادها: إما أن يكون الحكم لله سبحانه، وإما أن يكون للبشر، فإن كان لله حفظ للمرء دينه وإيمانه، وأما إن

¹ - محمد أبو القاسم حاج حمد: الحاكمية، تح: محمد العاني، دار الساقى، بيروت، د.ط، د.ت، ص39،40.

² - سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، د.ط، د.ت، ج2، ص1011.

³ - أبو الأعلى المودودي: المصطلحات الأربعة في القرآن، دار القلم، الكويت، ط5، 1971، ص125.

كان للبشر فالمسلم معرض إلى أن يخرج من التوحيد إلى الكفر، ولذا يسمى المودودي هذا الحكم بالحكومة الشيطانية في قوله: «فما أجد مثل هذه الحكومة أن تسمى بالحكومة الشيطانية منها بالحكومة الإلهية»¹، ثم إن المودودي لا يتوقف عند هذا وحسب وإنما يدعو إلى نزع سلطة الأمر والتشريع من أمثال هؤلاء الحكام فيقول: «جميع سلطات الأمر والتشريع في أيدي البشر منفردين ومجتمعين لا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليس قانونا لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده، ولا يشاركه فيه أحد، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة يوسف: 40]»²، فالمودودي يجعل الحكومة الشيطانية (البشرية) في مقابل الحكومة الإلهية، ومن ثم يجعل حكم البشر في السياسة حكما يخرج إلى الكفر، لأنه يخرج بأصحابه من حاكمية الله عز وجل إلى حاكمية الطاغوت.

ولذلك؛ فعندما نرجع إلى مفهوم نظام الدولة الإسلامية في فكر المودودي نجد أنه يختلف اختلافا جذريا عن الديمقراطية التي تكون فيها السلطة للشعب، والتي لا تسن فيها القوانين إلا برأي الجمهور فالديمقراطية بهاته الأسس ليست من الإسلام في شيء في نظر المودودي، لذا يرى بأن المصطلح الذي يصح إطلاقه على نظام الدولة الإسلامية هو مصطلح الحكومة الإلهية أو الحكومة الثيوقراطية، لكن ذلك لا يقصد به الثيوقراطية البابوية بل الثيوقراطية الإسلامية الديمقراطية التي يمثلها كل من توفرت فيه شروط الاجتهاد³.

¹ - أبو علي المودودي: نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1967، ص31.

² - أبو علي المودودي: نظرية الإسلام وهدية في السياسية والقانون والدستور، د.ط، 1967، ص55.

³ - المرجع نفسه، ص30.

ومن هنا فمضمون هذا الكلام أن المودودي لا يعترف بالمفهوم المتداول للديمقراطية، لما كان الحكم فيها للشعب وجمهور عامة الناس على حساب الحق الإلهي، ومن هنا نادى وطلب اعتماد الحكم الثيوقراطي الديمقراطي الإسلامي، الذي ينتزع جميع سلطات الأمر والتشريع من يد عامة البشر، ويضعها في يد المجتهدين من هذه الأمة ينوبون فيها عن الله عز وجل.

هذا الموقف الفكري تجاه الأنظمة الحاكمة يجعل الحركات الإسلامية في دائرة مغلقة تنحاز بها عن الآخرين، معتقدة في ذاتها أنها تملك صلاحيات حاكمة الله وأنها تشكل مدينة الله والآخرين مدن الشيطان، وينسحب هذا الموقف النظري على التطبيق أي على المستوى الميداني الواقعي اعتقاداً منهم امتلاك مشروعية التصرف، ومن أجل تحقيق تلك الغايات فقد سلك اتباعهم مختلف الطرق والوسائل، فوقعوا في مطبات استحلال الدماء ونهب الأموال إلى غير ذلك بحجة مجابهة ومحاربة الكفر والإلحاد¹. فالمودودي وسيد قطب؛ قد وضعوا القواعد والأسس المحورية لقضية الحكمية، وللأسف فقد أضحت تلك القواعد فيما بعد القاسم المشترك بين بعض الجماعات والتيارات التي وقعت في بعض ممارسات الغلو والتطرف، ذلك أن الفكرة التي جاءوا بها والمتمثلة في التضاد الحتمي القائم بين الحكمية الإلهية والحكمية البشرية، أوصلتنا إلى طرفي نقيض وهما الإيمان والكفر، وهو ما جعل التابعين والمقتنعين بتلك الآراء يمارسون الغلو والتطرف في تعاملاتهم مع تلك الحكومات البشرية، الراغبة عن تحكيم شرع الله، إذ إنهم قرروا أن يعاملوهم معاملة العدو المحارب.

لكن وعلى الرغم مما سبق من أقوال لأبي الأعلى المودودي إلا أنه يوجد من العلماء ومن بينهم المفكر محمد عمارة ممن يرى في ما جاء من كلام للمودودي على أنه قد كتبه تفاعلاً مع الواقع الذي كان يعايشه، إذ إن الأمة الإسلامية في الهند كانت تشكل أقلية بالنسبة للهنود، تحت سلطة الحكم الاستعماري البريطاني الكافر، أو الحكم الهندوكي الكافر أيضاً، ومنه فإن الخطأ الذي وقع فيه الغلاة،

¹ - محمد أبو القاسم حاج حمد: الحكمية، ص 40.

هو نقل نصوص المودودي دون النظر إلى الملابس التي أدت إلى إفرازها، إضافة إلى ما قد قامت تيارات الغلو باجتزاء بعض نصوص المودودي في قضية الحاكمية واختزلها بما يتناسب مع تشددهم وغلوهم من غير دقة وموضوعية، لكن للأسف وبما أن الجماعات الجهادية قد جعلت من تلك المقولات أرضية فكرية تنطلق منها ومصدراً إسلامياً تحتاج به، فإننا لا نستطيع التطرق لقضية الغلو في مفهوم الحاكمية دون الحديث عن آراء المودودي حولها، بحجة أن المودودي في تفصيلاته في قضاياها لم يصرح بأن ذلك يخص بلاده دون سائر بلاد المسلمين.

2- جاهلية المجمع الإسلامي:

وكما سبق وأن قلنا أن خطابات دعاة الحاكمية قائمة على النظرة الثنائية، للأقوال والأفعال التي يقوم بها الفرد المسلم، ثم إن هذه الثنائية تعدتها إلى ثنائية المجمع المسلم إلى مجتمع جاهلي ومجتمع مسلم وهو ما نستنتجه من تعريف سيد قطب للمجتمع المسلم من قوله أن المجتمع المسلم يقوم على: «قاعدة العبودية لله وحده في أمره كله... وتمثل هذه العبودية في التصور الاعتقادي، كما تتمثل في الشعائر التعبدية، كما تتمثل في الشرائع القانونية سواء»¹، بينما ينظر إلى المجتمع الجاهلي على أنه: «كل مجتمع غير المجتمع المسلم... كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده... في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية»².

وانطلاقاً من هذا التعريف من قبل سيد قطب لكل من المجمع الإسلامي والمجتمع الجاهلي، فإن سيد قطب يصل بنا إلى منحدر معرفي خطير، وهو أننا لو نظرنا إلى المجتمع الإسلامي اليوم، وحاولنا أن نحكمه إلى شروط وضوابط ذلك التعريف فإننا لا نجد تلك الشروط والضوابط المتوفرة بجملتها حتى في المجتمعات الإسلامية اليوم، ناهيك عن المجتمعات الأخرى، خاصة لما ننظر في شرط

¹- سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، ط6، 1979، ص85، 86.

²- المرجع نفسه: ص88.

إخلاص العبودية لله من الناحية القانونية، وحتى من جهة بعض الشرائع التعبدية خاصة في جانب فقه المعاملات، لأن سيد قطب يعتقد بأن إخلاص الفرد عبوديته لله في التصور الاعتقادي لا يكفي ليصح اعتباره فرداً مسلماً، وإنما يجب عليه أن يردف ذلك بالإخلاص في الشعائر التعبدية والشعائر القانونية، هذا هو الجانب التنظيري الذي يركز عليه سيد قطب، ولكن المعضلة تحل حيال التطبيق من قبل أتباعه الذي وقعوا جراء أخذهم بهذه الآراء في ممارسة الغلو والتطرف ضد كثير من المجتمعات الإسلامية، ظناً منهم أن تلك المجتمعات مجتمعات جاهلية مشرقة، فأجروا في حقها ما يجري في حق المجتمعات الجاهلية المشركة والمحرابة.

فلا يكفي في نظر سيد قطب صحة عقيدة الفرد المسلم وحسب لكي يسلم من الشرك، وإنما لا بد أن يصاحبها التزامه بالشعائر التعبدية، إذ إنه يعتقد أن لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام بمنهجه وفقهه وقانونه، فلا مساومة ولا وسط بينهما فليس بعد الإيمان إلا الكفر، وليس وراء الإسلام إلا الجاهلية، وليس بعد الحق والهداية إلا الزيغ والضلال¹، وعلى هذا الأساس فإن الجاهلية في نظر سيد قطب ليست فقط الجاهلية الأولى التي جاءت في فترة من الزمان ومضت، وإنما هي حالة من الحالات قابلة للظهور في أي زمن من الأزمان، أو مجتمع من المجتمعات حاد عن نهج الإسلام، أي في الماضي وفي الحاضر والمستقبل على حدّ سواء²، وعلى إثر الحكم بجاهلية المجتمع الإسلامي قام سيد قطب بتقسيم المجتمع إلى دارين دار حرب ودار إسلام لذا يقول: «هناك دار واحدة هي دار الإسلام، تلك التي تقوم بها الدولة المسلمة فتهمن عليها شريعة الله، وتقام فيها حدوده، ويتولى المسلمون فيها

¹ - عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2004، ص198.

² - سيد قطب: في ظلال القرآن، ج3، ص10256.

بعضهم بعضاً، وما عداها فهي دار حرب... علاقة المسلم بها إما القتال وإما المهادنة... ولا ولاء بين أهلها وبين المسلمين»¹.

وخطورة هذا المنظور وانعكاساته على المجتمع لا تحتاج إلى دليل ولا إلى برهان، ذلك أن سيد قطب يعتمد في تصنيفه المجتمع إلى دار حرب ودار إسلام، على أساس النظر في الجوانب السياسية، أي النظر في نظام الحكم هل هو قائم على تطبيق حدود الله وشريعته أم لا؟ فإن كان كذلك فهو على الإسلام، وأما إن كان على غير ذلك فهو على الكفر، علماً أن سيد قطب قد خلص إلى هذا الرأي من منطلق سحب الحكم الاعتقادي بكفر الحاكم على المجتمع جميعاً، هذا هو الخطأ الأول الذي وقع فيه سيد قطب، وأما الخطأ الثاني فهو حكمه على ديارهم بأنها ديار حرب، علماً بأن الكفر لوحده لا يكفي لاعتبار تلك الديار ديار حرب، بل لا بد من توفر عوامل أخرى، ومن منطلق ذلك سيصبح كل شيء فيها مباح من دماء وأموال وأعراض².

ومن بين القائلين كذلك بفكرة جاهلية المجتمع المودودي الذي قد سبق سيد قطب بالقول بجاهلية بعض المجتمعات الإسلامية، حيث ذهب إلى القول بأن الجاهلية قد بدأت تتسلل إلى المجتمعات الإسلامية منذ السنوات الأخيرة من عهد خلافة عثمان والتي ترسخت فيها مع بداية الدولة الأموية (الملك العاض)³ غير أنها تراجعت واندحرت في خلافة عمر بن عبد العزيز وإلى حين وفاته بقي الأمر على ما هو عليه، وما إن مات فسرعان ما عادت مضامين الجاهلية، يقول المودودي: «انتقلت أزمة السياسة والحكومة بعد عمر بن عبد العزيز إلى أيدي الجاهلي إلى الأبد، فقامت سلطة بني أمية، فبني العباس، فملوك الأتراك، والذي جاءت به هذه الحكومات... أنها استوردت فلسفات اليونان والروم

¹ - سيد قطب: معالم في الطريق، ص 137.

² - الطيب بوعزة وآخرون: العنف قضايا وإشكالات، ص 67.

³ - أبو الأعلى المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين، دار الفكر الحديث، لبنان، ط2، 1967 ص 43، 44.

والعجم وأشاعتها بين المسلمين على صورتها التي كانت عليها... نشرت بقوة الحكم والمال ضلالات الجاهلية الأولى»¹.

وبموجب هذا الكلام فإن المودودي يرى أن جاهلية المجتمع الإسلامي، كانت ذات بداية ونشوء سياسي في أول الأمر أي جاهلية طريقة الوصول إلى الحكم، ثم إنتشرت وتوسعت لتشمل جوانب أخرى: الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، وقد حدثت تلك التحولات جراء الدعم المباشر من الحكام، فمن خلال الترجمة للكتب الفلسفية اليونانية والرومانية، بما فيها من معتقدات شركية، وتعاليمها وتلقينها للمسلمين، الأمر الذي أدى إلى تحول المجتمع الإسلامي إلى مجتمع جاهلي شامل، بعدما كان جاهلي فقط في ميدان السياسة فأصبح جاهلياً حتى في الميادين الأخرى كما أشار المودودي ومن أهمها ميدان الفنون والاجتماع والأخلاق.

ويتحدث محمد عمارة عن هذا الأمر بالتفصيل فيقول إن المودودي: «سار على طريق المجازفة عندما حكم بأن هذه الردة الجاهلية، قد تدعمت بالثقافة التي أثمرها الانفتاح الإسلامي على الحضارات الأخرى»²، وهكذا فبعد تعميم المودودي هذه الظاهرة على العصور السابقة وصل إلى الحديث عن العصر الحالي فاعتبره عصر الجاهلية المحضة الجديدة والمعاصرة³، ويقترح المودودي الحل الذي يراه الأمثل للرجوع بالمجتمع الإسلامي إلى المبادئ الإسلامية، فيدعو إلى إحياء فريضة الجهاد ضد: «سائر نظم الحكم التي أسس بنياها على غير قواعد الإسلام واستتصال شأفتها... وإقامة نظام الحق، نظام الحكم المؤسس على قواعد الإسلام»⁴.

¹ - أبو الأعلى المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين، ص 73.

² - محمد عمارة: مقالات الغلو الديني واللاذيني، ص 38.

³ - المرجع نفسه، ص 38.

⁴ - أبو الأعلى المودودي: الجهاد في سبيل الله، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، د.ت، ص 30.

وأمام هذه الأحكام التي أطلقها كل من سيد قطب والمودودي على تاريخ الحضارة الإسلامية والحاضر الإسلامي والحكم عليهم بالجاهلية، لم يكن أمام الشباب الذي اقتنع واستند إلى تلك الأحكام إلا أن ينجر وراء تطبيق تلك الأحكام النظرية متخذاً من العنف طريقاً للتغيير تأسيساً على تلك المقولات، وزيادة على ذلك فإن هؤلاء الشباب لم يتوقفوا على حدّ القراءة الحرفية لتلك المقولات، وإنما أخضعوها لجملة من التأويلات حملتها ما لا تحمل، الأمر الذي أدى إلى طغيان ظاهرة العنف والتطرف في الوطن العربي والإسلامي.

3-الحاكمية ووسطية الفهم:

بداية أود أن أذكر بأنّ مسألة الحكم بغير ما أنزل الله منذ القديم وبداية مع فرقة الخوارج عندما خرجوا على علي رضي الله عنه -إمام المسلمين- وقالوا لا حكم إلا لله وحتى اليوم، تعد من المسائل الشائكة التي زلت فيها الأقدام وتضاربت فيها الآراء والأقوال، ولكن هذا لا يعني أن السواد الأعظم من علماء هذه الأمة قد حدث لهم الأمر نفسه، وإنما كانوا دوماً واقفين بأقلامهم يذودون بأفكارهم عن الأحكام الشرعية المعتدلة والتي من أهمها ما تعلق بمسألة الحكم بما أنزل الله.

وأول ما يمكن أن نعرضه من الأقوال المتحدثة عن مسألة الحاكمية، قول ابن عباس الذي عاصر الخوارج وناظرهم على اعتبارهم أول المغالين في فهم قضية الحاكمية، وذلك ما رواه الحاكم في مستدركه عن طاوس قال: «قال ابن عباس رضي الله عنهما: إنه ليس بالكفر الذي يذهبون إليه، إنه ليس كفراً ينقل عن الملة ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة المائدة:44] كفر دون كفر»¹، ومنه يتضح أن ما فهمه ابن عباس من الآية يعني أنّ من حكم بغير ما أنزل الله، لا يخرج عن ملة الإسلام إلى ملة الكفر وإنما هو كفر دون كفر، وهو المعنى المشار إليه عند

¹ - محمد الحاكم النيسابوري: المستدرک علی الصحیحین، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411 - 1990، ج02، ص342.

القرطبي في تفسيره لهذه الآية والآيات الأخرى مثيلاتها من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة المائدة:45]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾ [سورة المائدة:47]، قال: «نزلت كلها في الكفار... فأما المسلم فلا يكفر وإن ارتكب كبيرة»¹، ثم يعطف القرطبي على كلامه ذاك موضحاً أنه لا يوصف بالكفر إلا من لم يحكم بما أنزل الله جحوداً للقرآن ورداً للسنّة²، ويقول ابن عطية الأندلسي في تفسيره "المحرر الوجيز": «لفظ هذه الآية ليس بلفظ عموم، بل لفظ مشترك يقع كثيراً للخصوص، كقوله تعالى ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾ [سورة المائدة:44] وليس حكام المؤمنين إذا حكموا بغير الحق في أمر بكفرة بوجه»³، وجاء عن الإمام الطبري في تفسيره بأن هذه الآيات الثلاث: «ليس في أهل الإسلام منها شيء»⁴، هي في الكفار»⁴، وقال حجة الإسلام الغزالي في كتابه المستصفى شارحاً الآية فقال بأن المراد منها: «ومن لم يحكم بما أنزل الله مكذبا به وجاحدا له»⁵، والأمر نفسه نجده مؤكداً عند فخر الدين الرازي في التفسير الكبير حيث قال: «قال عكرمة في قوله تعالى "ومن لم يحكم بما أنزل الله" إنما يتناول من أنكر بقلبه وجحد بلسانه، أما من

¹ - شمس الدين القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج6، ص190.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - ابن عطية الأندلسي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1422 هـ، ج2، ص92.

⁴ - محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، ط1، 1422 هـ - 2001 م، ج10، ص346.

⁵ - أبو حامد الغزالي: المستصفى، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413، ص168.

عرف بقلبه وأقر بلسانه كونه حكم الله، إلا أنه أتى بما يضاده فهو حاكم بما أنزل الله تعالى، ولكنه تارك له فلا يلزم دخوله تحت هذه الآية»¹.

ومنه؛ فمذهب علماء الأمة الإسلامية من وقت الصحابة جيلاً بعد جيل يكاد يجمع على أنّ فهم هذه الآية الكريمة في أرجح تفسيراتها، يعني أنّ الحاكم المسلم إذا حكم بغير ما أنزل الله رداً وجحوداً له فقد كفر بالاتفاق، وأمّا إن لم يحكم بما أنزل الله تكاسلاً منه أو طمعاً، مقراً بوجوب الاحتكام إلى ما أنزل الله، فهذا يعدّ عاصياً وليس بكافر، ويشترط الشيخ البوطي على القائل بأنّ الحاكم ارتكبوا موجباً للكفر أن يكون قولهم أو فعلهم يحمل دليلاً قاطعاً على معتقد مكفر، فإذا انعدمت تلك الدلالة وتعددت الاحتمالات، انحصرت دلالة قولهم أو فعلهم عند حدّ الفسوق والعصيان².

وعلى هدي ذلك نجد الشيخ البوطي يؤكد على أنّه لا يمكن أن يكون الحكم بخلاف شرع الله مخرجاً عن الملة موقعا في الردّة، إلا أن يدخل صاحبه بأحد المكفرات، إما القولية أو الفعلية أو الاستهزاء، فالإنكار بالقول: يكون بتعبير صريح ينكر فيه ركناً من أركان الإسلام أو الإيمان، وأمّا الأفعال المكفرة فهي: كأن يسجد لصنم، وأمّا ضابط الاستهزاء فهو: كأن يحتقر القرآن احتقاراً واضحاً³، فإذا اتضح هذا علمنا أن قرار تكفير حكام المسلمين دون التقيد بموجبات الكفر التي سبق ذكرها، فعل فيه مجازفة وجنوح، ذلك أن تكفيرهم دون توفر تلك الشروط يؤدي إلى الغلو والتطرف، لأن مجرد الحكم بخلاف شرع الله لا يكفي ليكون سبباً للكفر، لأن الحكم بغير ما أنزل قد يكون بدافع التكاسل أو الجري وراء مصالح الدنيا، وربما يكون من قبيل الإكراه من جهة معينة، وفي نفسه

¹ -فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ - 2000م، ج12، ص06.

² -محمد سعيد رمضان البوطي: الجهاد كيف نفهمه وكيف نمارسه، ص158.

³ - المرجع نفسه، ص155، 156.

أي المكره حب لتطبيق شرع الله، فما نعانیه من التدخلات الأجنبية في الشؤون الداخلية لكثير من الدول العربية الإسلامية، يُخرج كثيرا من الحكام من مخرج الإكراه، ولذلك فمن الصعب جدا تكفيرهم، ومنه لا يحق لأحد تكفيرهم إلا بعد توفر القرائن الواضحة الدالة على كفرهم¹.

ولعل هذه الحقيقة تبين لنا أن حكم الحاكم بغير ما أنزل الله لا يفهم منه مباشرة وعلى الدوام ارتكاب هذا الحاكم شيئا من نواقض الشهادتين الموجب للكفر، وإنما قد يعود لعوامل وأسباب أخرى غير موجبة للكفر، وهي في الوقت نفسه ليست حكرا على الحاكم لوحده، وإنما يقع فيها غيره من عامة الناس وهي أنه قد يحكم بغير ما أنزل الله لسبب معصية وفسق أو إكراه واضطرار.

على أنه في أثناء حديثنا عن مسألة الحاكمية أي تحكيم شرع الله عز وجل في كافة ميادين الحياة، فصحيح أننا نجدها تحكيمهم وتشملهم جميعا، ولكن بنسب متفاوتة وبدرجات متباينة، ولذلك لما نتحدث عن مفهوم الحاكمية وعلاقتها بالجانب السياسي القانوني، نجد أن قضية الحاكمية إما أن تكون تابعة لعلم أصول الدين أو لعلم الفروع الفقهية، فإذا اعتبرناها من أصول الدين وهو ما قال به أصحاب الغلو والتطرف، ومنه ترتبت على تركها أحكاما عقدية ترجحت بين الكفر والإيمان، وإما أن نعتبرها من قضايا الفروع الفقهية، وهو الخيار الأسلم من الوقوع في الغلو والتطرف وهو الذي قال جمهور العلماء، يقول محمد عمارة: «زعموا أن السياسة ونظام الحكم في الإسلام هي من أصول الدين... إن هذا خلط... فأصول الإيمان بالدين ثلاثة: الألوهية، النبوة، واليوم الآخر وليس منهما مبحث الإمامة والخلافة الذي يندرج تحته الفكر السياسي»²، ولأجل هذا الاعتبار فإن الخلاف في أصول الإيمان يعد موجبا للكفر، وأما الخلاف في مسائل الإمامة والسياسة التابعة للفروع الفقهية، فهذا يدخل في إطار الصواب والخطأ لا الإيمان والكفر، يقول الإمام الغزالي في كتابه "فيصل التفرقة

¹ - محمد سعيد رمضان البوطي: الجهاد كيف نفهمه وكيف نمارسه، ص 156.

² - أحمد خليفة: المتشددون المحدثون دراسة لحركات إسلامية معاصرة، ص 123.

بين الإسلام والزندقة": «وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر، وما عداه فروع، واعلم أنه لا تكفير في الفروع أصلاً... لكن في بعضها تحطئة، كما في الفقهيات، وفي بعضها تبديع، كالخطأ المتعلق بالإمامة وأحوال الصحابة، واعلم أن الخطأ في الإمامة، وتعيينها وشروطها، وما يتعلق به، لا يوجب شيء منه تكفيراً»¹، ثم يأتي ابن خلدون بعد رده من الزمن فيقرر الأمر نفسه فيذهب إلى أن القول بأن الإمامة من أركان الإيمان وأصوله هو الذي أوقع الشيعة في الخطأ الذي وقعوا فيه، لأن الإمامة سلطة بشرية يقيمها الناس رعاية لمصالحهم العامة، فهي من اختصاصهم أي الأمة هنا هي مصدر تعيين السلطات، ولذا فالعصمة في حقهم غير ممكنة، لأنها من اختيار الخلق لا من اختيار الخالق².

وهكذا حسمت مسألة الحاكمية في التراث الإسلامي وفي الخطاب الإسلامي المعتدل فعلى ضوء بيانه يتقرر النظر إلى قضية الحاكمية على أنها تدخل ضمن قضايا الفروع الفقهية لا قضايا الأصول العقدية، إذ إنه ومن منطلق إدراجها ضمن الفروع الفقهية وإرجاعها إلى مكانها الأصلي، فلا يترتب عليها حكم الإيمان والكفر، فمثل هاته الأحكام تطلق فقط على القضايا التي تندرج ضمن الأصول العقدية، وأما غيرها فينبغي أن ينظر له من جانب الخطأ والصواب أو الفسوق والعصيان، ولا يصح النزول به إلى دركات التكفير، ونظراً لكون مسائل الإمامة من المصالح العامة التي قد فوض الأمر فيها إلى العلماء والفقهاء، الأمر الذي نفى كونها ركناً من أركان الإيمان، وهكذا وعلى هذا النحو فإن الفرد المسلم إذا وعى جيداً هذا الفهم الوسطي المعتدل لمصطلح الحاكمية، فلاشك أنه سيكون بمنأى عن الوقوع في ممارسات الغلو والتطرف اللفظي منه أو المادي.

¹- أبو حامد الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، دار المنهاج، جدة -السعودية، ط:1، 2017، ص18.

²- ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج1، ص212.

4-الولاء والبراء وغلو المفهوم:

تتعدد أسباب وعوامل الغلو والتطرف بتعدد قضاياها ومسائله، وعدم فهم وإدراك تلك القضايا يوقع صاحبها في ممارسة الغلو والتطرف، والمسائل التي مرّت معنا مثل قضية الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحاكمية، شاهدة على ما قلناه، وإضافة إلى تلك القضايا توجد مسألة خطيرة تعد من ضمن أهم المفاهيم الملتبسة الفهم، وقد اعتمدها الغلاة في تبرير غلوهم، ألا وهي مسألة الولاء والبراء، والتي لها صلة وثيقة بمسألة الحاكمية، ذلك أن المغالين في مفهوم الولاء والبراء يبني غلوهم على فهمهم الخاطيء لمسألة التكفير، إذ المجتمع بأكمله يعد في نظرهم مجتمعا جاهليا كافرا، تجب البراءة منه، ويستدلون على ذلك بفهم خاطيء لبعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى:

﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكٰفِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتِلُوا وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾﴾

[سورة آل عمران:28]، وقوله تعالى: ﴿يٰۤأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصٰرَىٰ

أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ

الظٰلِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [سورة المائدة:51]¹، وعلى هذا يقول أبو محمد المقدسي: «نكفر من كان في

عمله نوع من أنواع الكفر أو الشرك، من مشاركة في التشريع الكفري، أو الحكم الطاغوتي، أو تول

للمشركين والكفار، أو مظاهرهم على الموحدين»²، وبناءً على هذا المبدأ فإن الجماعات الجهادية

تدعي الولاء الكامل لكل المسلمين، والبراءة التامة من جميع الكفار والمشركين استنادا لقوله

¹ - عبد الرحمن بن معلا اللويحق: الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1412هـ، ص248،249.

² - أبو محمد المقدسي: هذه عقيدتنا، ص28.

تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٠﴾﴾
 [سورة الحجرات:10]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ
 حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ
 فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ
 فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ
 ﴿٢٢﴾﴾ [سورة المجادلة:22]¹.

لكننا عند الرجوع إلى أصل المسألة ندرك بأن هؤلاء أخذوا بظاهر تلك النصوص، ولم ينظروا
 في النصوص المقابلة لها والتي جاءت موضحة ومحددة لها؛ لأن الضوابط الشرعية في التعامل مع الآخر
 الكافر تأمر أحياناً بمعاداة الكافرين وهذا حيال كونهم معتدين، وأحياناً أوجبت البر والقسط بهم وذلك
 حيال قبولهم بالسلم مع المسلمين، وهذا ما نجد عند شيخ المفسرين الإمام الطبري في تفسير لقوله
 تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن
 تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾ [سورة الممتحنة:8]، فجاء في قوله
 إنها تعني: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، من جميع أصناف الملل والأديان أن تبرؤهم
 وتصلوهم، وتقسطوا إليهم، إن الله عز وجل عم بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ
 يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ﴾ [سورة الممتحنة:8]، جميع من كان ذلك صفته، فلم يخص به بعضاً
 دون بعض»²، وباستقراء بسيط لهذه الآية يتبين لنا أن الله عز وجل حرم مقاتلة أصحاب الملل والأديان

¹ - زكرياء بوغرة: القصة الكاملة للإمارة الإسلامية في شمال مالي، مؤسسة وإسلاماه للإعلام، ط02، 2014، ص33.

² - محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج22، ص573.

غير المحاربين، ورغب في البر والإحسان إليهم، الأمر الذي يتفق وينسجم مع معاني الولاء والبراء المعتدل، وبالمقابل حرم الله عز وجل الولاء لمن كان محاربا متعديا على الإسلام وأهله، وأمر بالتبرؤ منه وقتاله، ذلك أنه لا يجوز التعامل معه ومناصرتة، وهو مستنبط من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾﴾ [سورة الممتحنة:9].

فالقضية فيما يبدو ليست تخلياً عن الولاء والبراء، وإنما هي تحدد ضوابط الولاء والبراء، لكي لا يقع خلط ولبس بين حسن المعاملة مع الكفار - غير الحربيين - وبغض الكفار الحربيين والبراء منهم، وقد أحسن القراني في كتابه "الفروق" تحديد الفرق بين الأمرين قائلاً: «وأن الإحسان لأهل الذمة مطلوب، وأن التودد والموالاتة منهي عنهما ... وسر الفرق أن عقد الذمة يوجب حقوقاً علينا لهم، لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسوله -صلى الله عليه وسلم- ودين الإسلام، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم أو نوع من أنواع الأذية أو أعان على ذلك، فقد ضيع ذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم وذمة دين الإسلام ... فيتعين علينا أن نبرهم بكل أمر لا يكون ظاهره يدل على مودة القلوب ولا تعظيم شعائر الكفر، فمتى أدى إلى أحد هذين امتنع، وصار من قبل ما نهي عنه»¹، هكذا كان فهم العلماء لقضية الولاء والبراء بحيث ذهبوا إلى أن مفهوم الولاء في الإسلام يشمل المسلم لوحده دون غيره، لكن هذا لا يعني بأن الكافر المحارب وغير المحارب يوضعان في كفة واحدة (البراء)، وإنما يقتصر البراء على الكافر المحارب فحسب، أما الكافر الذي لا يعلن العداة للمسلمين فهذا ممن أوجب الإسلام على المسلمين البر به والإحسان إليه.

¹ - أبو العباس القراني: الفروق، تح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1418هـ- 1998م، ج03، ص29.

وعلى كل؛ فإن مسألة البر والإحسان تلك تنطبق على الأزمان التي كان للأمة الإسلامية زيادة السبق الحضاري والقيادة الأمامية، لكن المسلمين اليوم هم من أصبحوا بحاجة إلى البر والإحسان من قبل أصحاب الملل والنحل الأخرى لا العكس، هذا هو المعنى الذي أشار إليه صاحب أضواء البيان حيث قال: «إن المسلمين اليوم مشتركة مصالحهم بعضهم ببعض ومرتبطة بمجموع دول العالم من مشركين وأهل كتاب، ولا يمكن للأمة اليوم أن تعيش منعزلة عن المجموعة الدولية؛ لتداخل المصالح وتشابكها، ولا سيما في المجال الاقتصادي عصب الحياة اليوم من إنتاج أو تصنيع أو تسويق، فعلى هذا تكون الآية مساعدة على جواز التعامل مع أولئك المسلمين ومبادلتهم مصلحة بمصلحة»¹.

ومن أجل توضيح المسألة أكثر فإنه من المهم أن نذكر ما أشار إليه بعض العلماء من أنه يوجد نوع ثالث من ضمن أنواع الولاء، بعد الولاء المباح والولاء الذي يعد كفراً، هو الولاء الذي يعتبر حراماً وليس كفراً، وهو موالاتهم في الفساد والإضرار بالمسلمين، وهو المشار إليه في سورة الممتحنة من قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَدًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١﴾﴾ [سورة الممتحنة:1]، وفي قصة حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه الذي أرسل كتاباً إلى قريش يخبرهم بعزم الرسول صلى الله عليه وسلم على غزوهم، فعلى الرغم من فعله ذلك لم يعتبره الرسول كافراً²، وقصة حاطب قد وردت في صحيح البخاري فعن علي ابن أبي طالب قال: «بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

¹ - محمد الأمين بن المختار الشنقيطي: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت - لبنان، د.ط، 1415 هـ - 1995 م، ج8، ص95.

² - عبد الله بن بية: الإرهاب التشخيص والحلول، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2008، ص139.

وَسَلَّمَ أَنَا وَالزُّبَيْرُ وَالْمُقَدَّادُ بْنُ الْأَسْوَدِ، قَالَ: «انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاخِ، فَإِنَّ بِهَا ظِعِينَةً، وَمَعَهَا كِتَابٌ فَخُذُوهُ مِنْهَا»، فَاَنْطَلَقْنَا تَعَادَى بِنَا خَيْلَنَا حَتَّى انْتَهَيْنَا إِلَى الرَّوْضَةِ، فَإِذَا نَحْنُ بِالظُّعِينَةِ، فَقُلْنَا أَخْرِجِي الْكِتَابَ، فَقَالَتْ: مَا مَعِي مِنْ كِتَابٍ، فَقُلْنَا: لِنُخْرِجَنَّ الْكِتَابَ أَوْ لِنُلْقِيَنَّ النَّيَابَ، فَأَخْرَجَتْهُ مِنْ عِقَاصِهَا، فَأَتَيْنَا بِهِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِذَا فِيهِ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ إِلَى أَنَّاسٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ يُخْبِرُهُمْ بِبَعْضِ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا حَاطِبُ مَا هَذَا؟»، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَا تَعْجَلْ عَلَيَّ إِنِّي كُنْتُ أَمْرًا مُلْصَقًا فِي قُرَيْشٍ، وَلَمْ أَكُنْ مِنْ أَنْفُسِهَا، وَكَانَ مَنْ مَعَكَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ لَهُمْ قَرَابَاتٌ بِمَكَّةَ يَحْتُمُونَ بِهَا أَهْلِيهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ، فَأَخْبَيْتُ إِذْ فَاتَنِي ذَلِكَ مِنَ النَّسَبِ فِيهِمْ، أَنْ أَتَّخِذَ عِنْدَهُمْ يَدًا يَحْتُمُونَ بِهَا قَرَابَتِي، وَمَا فَعَلْتُ كُفْرًا وَلَا اِزْتِدَادًا، وَلَا رِضًا بِالْكَفْرِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَقَدْ صَدَقْتُكُمْ»، قَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ دَعْنِي أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ، قَالَ: " إِنَّهُ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا، وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ إِنْ يَكُونُ قَدْ اَطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرِ فَقَالَ: اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ»¹.

ومن ثمة فما وقع من حاطب ابن أبي بلتعة رضي الله عنه من محاولته التواصل مع الكفار على حساب المسلمين، لم يصل به إلى حد الكفر وموقف الرسول صلى الله عليه وآله منه وكذا كونه من البدرين يوحى بذلك، ومن ثم لا شك أن مثل هذا الفعل غير مخرج من الملة وإلا لما جاء في الحديث أن الله عز وجل قد غفر لأهل بدر جميعا وحاطب كان منهم، ومنه ففعل كهذا يمكن أن ينظر له على أنه معصية كبيرة وعقوبتها تعزيرية ترجع إلى تقدير الحاكم²، وزيادة على ذلك فإن دليل عدم ترتب الكفر على إثر الولاء للكفار، يرجع إلى أن مسألة الولاء والبراء قد بحثها العلماء وصنفوها قديماً وحديثاً في

¹- صحيح مسلم: كِتَابُ الْجِهَادِ وَالسِّيَرِ، باب الجاسوس، الرقم: 2785، 41/11.

²- فريد الأنصاري: مفهوم الولاء والبراء في الإسلام، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، ت. ن 18 / 06 / 2014،

ت. ز 01 / 02 / 2020، <http://www.habous.gov.ma/2012-06-26-07-34-28/987>

كتب الفقه، ولم تبحث في كتب العقيدة، بحجة أنها من مسائل العمل لا من مسائل الإيمان، هذه هي النقطة المحورية والفاصلة التي ضل فيها دعاة الغلو والتطرف، إذ جعلوها وأدرجوها ضمن مسائل الإيمان¹.

ومن هذا المنطلق؛ صرح كثير من العلماء بأنّ مناط التكفير في الولاء والبراء هو عمل القلب، أي حب الكافر لكفره، وتمني نصره دين الكفار على دين المسلمين، وأما نصره الكفار عملياً ضد المسلمين فهذا لا يعد كفراً، لأنه لا يدل على أن المرء أصبح لا يحب دين المسلمين، وأبدله بحب دين الكافرين، لأن الفعل ذاك قد يكون لأسباب أخرى²، هذا هو وجه الخلط الذي وقع لكثير من الغلاة فكفروا جمهرة من المسلمين، ظنا منهم أن الأعمال الظاهرية التي تخالف موجبات الولاء والبراء هي مناط التكفير، إلا أنّ مناط التكفير الحقيقي هو عمل القلب لا عمل الجوارح، أي النصره القلبية بالنسبة لما يتعلق بالولاء، أو العداوة القلبية بالنسبة لما يتعلق بالبراء، وأما النصره العملية والعداوة العملية فالأحكام العقدية بعيدة ومنفكة عنها، وعليه فإنه يترتب عليها حكم عملي فقهي، لا حكم إيماني عقدي، فحينما ننظر إلى المسألة من جميع الاتجاهات، نجد أن سبب غلو هؤلاء يمكن في أنهم أخذوا جانباً من النصوص الشرعية وتركوا جانباً آخر.

وبالمجمل؛ فهذه بعض النصوص والأقوال التي قال بها كثير من علماء الأمة الإسلامية، والتي أدركنا من خلالها أن الغلاة أهملوا أصل مفهوم الولاء والبراء، الذي تنحصر حدوده في النصره القلبية التي بها وحدها يخرج الفرد المسلم عن ملة الإسلام إلى ملة الكفر، مصداقاً لما ورد من النصوص الشرعية، وأما إن يقتصر أمر الولاء والبراء على النصره العملية فهذا يحتمل أمرين: أولاً: إما أن يكون

¹ -مجموعة من الباحثين: أعمال ملتقى تعزيز السلم في المجتمعات الإسلامية، منتدى تعزيز السلم في المجتمعات الإسلامية، ص 110.

² -سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني، ص 404.

هذا الفعل من الأفعال المضرة بمصالح المسلمين، فيصنف في خانة الذنوب والمعاصي، ثانياً: وإما أن يكون أمراً مباحاً لا حرج فيه مثل التعاون مع الكفار الغير المحارين المسلمين، علماً أن هذا التفصيل كله راجع إلى اعتبار مسألة الولاء والبراء من مسائل العمل لا من مسائل الاعتقاد الصرفة.

ثالثاً: مفهوم الخروج عن الحاكم.

يعد منصب الحاكم أو الإمام أو الخليفة على تعدد التسميات، من الأسباب التي أدت إلى ظهور الاختلاف والخلاف بين المسلمين سواء قصدنا من الكلام الاختلاف العقدي أو الاختلاف الفقهي، وذلك في ما تعلق منه بالفقه السياسي، وهذا يدل على خطورة ومحورية هذا المنصب، وفي ظل هذه الاختلافات حول مسألة الإمامة ظهرت الكثير من الممارسات التي اتسمت بالغلو والتطرف، التي وصلت إلى درجة شهر السلاح وإزهاق الأرواح من قبل بعض المسلمين في وجه بعضهم البعض، يقول أبو الحسن الأشعري: «أول ما حدث من اختلاف بين المسلمين بعد نبينهم صلى الله عليه وسلم اختلافهم في الإمامة»¹، ويذكر لنا الشهرستاني موضحاً أن المشكلة الرئيسية التي دار حولها الصراع بين المسلمين كانت في المنحى السياسي فيقول: وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان².

ومن هذا السياق يتبين لنا اقتران بروز الاختلاف في الأمة الإسلامية بظهور الاختلاف حول قضية الإمامة، ومعلوم أن الخوارج تعد الفرقة الإسلامية الأولى التي وقعت في مطبات الإرهاب الفكري والحربي، فمعهم كانت بداية التأصيل الفكري لاتجاهات الإرهاب، انطلاقاً من قراءة الوحي (الكتاب والسنة) قراءة مبتورة ومعوجة، والاستدلال بها على توجهاتهم السياسية، من أجل إعطاءها صبغة شرعية³، ولعل هذا يوضح لنا أن الخلاف بين الأمة الإسلامية لم يكن خلافاً عقدياً وإنما كان خلافاً سياسياً بحتاً، إلا أنه تطور مع مرور الوقت لتقع له بعض التقاطعات مع الجوانب الأخرى مع بعض العلوم.

¹ - أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: هلموت ريتز، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، د.ت، ص21.

² - محمد بن أبي بكر الشهرستاني: الملل والنحل، تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404، ص20.

³ - جلال الدين محمد صلاح: الإرهاب الفكري أشكاله وممارسته، ص74.

ولعل هذا ما لاحظته مالك بن نبي حينما قام بتحديد مراحل تحولات الأمة الإسلامية في ثلاث مراحل: مرحلة الروح ومرحلة العقل ومرحلة الشهوات، واعتبر البرزخ الفاصل بين مرحلة الروح ومرحلة العقل، والمسؤول المباشر عن أفول نجم تلك المرحلة المباركة، متمثلاً في معركة صفين¹، ومنه فالسؤال الذي يمكن أن يطرح هنا ما هي الإمامة وما هي شروطها وما الأحكام التي انبثقت عنها والتي تسببت في تقسيم الأمة إلى فرق ومذاهب وجماعات؟

1- مفهوم الإمامة وأهم شروطها:

1-1- مفهوم الإمامة:

عرف علماء الإسلام الإمامة بعدة تعريفات ترجع في الظاهر إلى مفهوم واحد، فقد عرفها الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية بقوله: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدتها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع»²، ويقول إمام الحرمين الجويني بأنها تعني: «رياسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، متضمنها حفظ الحوزة ورعاية الرعية وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الجور والحيث والانتصاف للمظلومين من الظالمين واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفائها على المستحقين»³، ويعرفها الإيجي فيقول بأنها: «خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة»⁴، ونجد لها تعريف كذلك عند ابن خلدون الذي يعرفها على أنها: «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا»⁵.

¹- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص 29.

²- أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 43.

³- أبو المعالي الجويني: غياث الأمم والتياث الظلم، تح: د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمي، دار الدعوة، الاسكندري، د. ط، 1979، ص 15.

⁴- عضد الدين الإيجي: المواقف، ج 3، ص 574.

⁵- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 1، ص 191.

فمن جملة هذه التعاريف يتضح أنّ الإمامة تعني الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والنيابة عنه في أمور الدين والدنيا، ولما كانت كذلك فإن طاعة الإمام واجبة، طاعة تأتي مباشرة بعد طاعة النبي صلى الله عليه وسلم، والأمر الآخر الذي نستشفه من هذه التعاريف أن الخليفة يجب أن يتصف بصفات عدة ظاهرها الصلاح والكمال الإنساني، كصفات ضرورية تؤهله أن يكون خليفة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ذلك أن منصب الإمامة يتطلب توفر الخليفة على الكمالات الخلقية والخلقية وبالأخص ما تعلق بهذه الأخيرة.

ومن التعاريف كذلك، تعريف الإمام التفتازاني الذي يعرف فيه الإمامة على أنّها: «رياسة عامة لأمر الدين والدنيا خلافة عن النبي، وأحكامها في الفروع، إلا أنه لما شاعت من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد، أدرجت مباحثها في الكلام»¹، فمن خلال هذا التعريف يقف بنا التفتازاني على ملمح مهم، وهو أن الإمامة وبالرغم من كونها خلافة على النبي فإنها تعد من ضمن الأحكام الفرعية أي الفقهية، ومنه يشير إلى أنّها ليست من المباحث التي تترتب عليها الأحكام العقدية، ولذلك نجد أنه يذكر السبب وراء دمج ودراسة مسائل الإمامة في كتب علم الكلام، فيرجعه إلى انتشار وشيوع الاعتقادات الفاسدة لدى بعض الفرق مثل الرافضة والخوارج أخلت بكثير من قواعد الإسلام، لذا أدرجت مباحثها بكتب علم الكلام، وإلا فإنه لا نزاع في أن مباحث الإمامة تابعة لعلوم الفقه، ذلك أنّ الصفات التي يتصف بها الإمام هي من فروض الكفايات، التي تحقق مصالح الأمة الدينية والدنيوية، فقصد الشارع تحصيلها كفرض كفاية من غير وجوب تحققها في كل فرد من الناس، ولا شك أن هذا من الأحكام العملية دون الأحكام العقدية²، ويعد محمد عمارة من

¹ - سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط01، 1401هـ - 1981م، ص233.

² - المرجع نفسه: ص233، 234.

المفكرين المعاصرين الذين وافقوا التفتازاني في تعريفه للإمامة، إذ ينظر إلى مبحث الخلافة والإمامة على أنه مبحث إسلامي مهم ولكن لا يصل إلى كونه ركنا من أركان الإسلام وأصوله، قائلاً بأن مصطلحات الكفر والتكفير التي ألحقت بهذا المبحث هي من قبيل البدع السيئة التي ابتدعتها الخوارج، حينما حكموا بالكفر على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب فنشب بينهما الصراع، معتقدين -أي الخوارج- أنهم يجاربوا على أصل من أصول الإيمان، ولكن في الحقيقة أنه صراع في نطاق الفروع الفقهية السياسية¹، ومن أجل أن تتضح قضايا الإمامة أكثر يجدر بنا الوقوف على أهم شروطها.

1-2-أهم شروط الإمامة:

ونظراً لجلالة وعظم هذا المنصب فقد جعل له الشرع شروطاً وضوابط لا بد أن تتوفر في الشخص المتصدر لهذا الموضع، وقالوا بأن الإمامة لا تكون جائزة في حقه إلا بتوفر هذه الشروط فيه. أ-الذكورة: شرط الذكورة من الشروط الأساسية في هذا المنصب قال ابن حزم: «وجميع أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة المرأة»²، وذلك لأن منصب الإمامة يقتضي القيام ببعض الوظائف التي لا تستطيع الأنثى القيام بها، مثل إمامة الناس يوم الجمعة وصلاة الأعياد وقيادة الجيوش والقتال معهم، ومن مهامه كذلك إقامة الحدود من ضرب الرقاب وقطع الأيدي، وطبيعة نفسية المرأة المرهفة الحس لا تسمح لها بذلك³.

ب-الإسلام: إمامة غير المسلم لا تصلح استناداً لقوله تعالى: قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [سورة النساء: 141]، ولأن الإمام مكلف بتطبيق الأحكام

¹ -أحمد خليفة: المتشددون المحدثون دراسة لحركات إسلامية معاصرة، ج2، ص550.

² -ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص89.

³ -أحمد حماني: الإمامة وأهميتها وشروط من ينتخب لها، مجلة الأصاله، الجزائر، ع28، ص86.

الشرعية المتعلقة بتنظيم أحوال المسلمين، فلا يصح أن تسند الإمامة إلى من لا يؤمن بالإسلام أصلاً¹، يقول النووي في شرحه على صحيح مسلم نقلاً عن القاضي عياض: «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد للكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر لانعزل... كذا لو ترك إقامة الصلوات ودعا إليها»².

ج- التكليف: يراعى في هذا الشرط مناط البلوغ والعقل فلا تنعقد الإمامة لصبي ولا لمجنون، لأن التكليف لب أمر الإمامة وعصامها، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الطفل حتى يحتلم وعن المجنون حتى يبرأ أو يعقل»³، ولم يشذ في هذا إلا الإمامية الذين أجازوا إمامة الأطفال⁴.

د- الحرية: ومن أهم شروط الإمامة كذلك شرط الحرية ذلك أن العبد لا ولاية له على نفسه، فكيف له أن تكون له ولاية على غيره؟⁵

هـ- الاجتهاد: وهو أن يكون للإمام من العلم بأحكام الدين وأدلتها ما يجعله ذا بصيرة نافذة تمكنه من الاجتهاد من أجل النظر فيما تقتضيه مصلحة المسلمين⁶، ذلك أنه نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في إقامة أحكام الشرع، لذا فلا بد أن يكون عالماً فقيهاً، لكن في حالة ما تعذر الحصول على المجتهد، فلا بد من التحري ومبايعة الأمثل أي الأقرب قال الشاطبي: «ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس، وافتقروا إلى إمام يقدمونه لجريان الأحكام وتسكين ثورة الثائرين، والحيطة

¹ - محمد سعيد رمضان البوطي: التعرف على الذات، دار الفكر، دمشق-سوريا، د.ط، د.ت، ص 59.

² - أبو زكريا النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: تح: يحيى بن شرف بن مري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 02، 1392، ج 12، ص 229.

³ - مسند أحمد: مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه، الرقم 1183، 95/02.

⁴ - ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 4، ص 89.

⁵ - صلاح الصاوي: الوجيز في فقه الخلافة، دار الإعلام الدولي، د.ط، د.ت، ص 24.

⁶ - محمد سعيد رمضان البوطي: التعرف على الذات، ص 60.

على دماء المسلمين وأموالهم، فلا بد من إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد»¹، وقد خالف الأحناف هذا الشرط وقالوا بتعذر توفره في كل الأزمان واجتماعه في شخص واحد مع الشروط الأخرى، ولذا قالوا بأنه يكفي تفويض الإمام غيره من المجتهدين في الحكم على الأمور الاجتهادية²، وإلى هذا ذهب أبو حامد الغزالي في قوله: « وليست رتبة الاجتهاد مما لا بدّ منه في الإمامة وضرورة، بل الورع الداعي إلى مراجعة أهل العلم فيه كاف، فإذا كان المقصود ترتيب الإمامة على وفق الشرع، فأبى فرق بين أن يعرف حكم الشرع بنظره، أو يعرفه باتباع أفضل أهل زمانه؟!»³.

إن الشروط التي سبق ذكرها تعد من الشروط الأساسية التي حددها العلماء واشتروا وجوب توفرها في الشخص الذي يتصدى لتحمل أعباء ومسؤوليات الإمامة، مع العلم أنها توجد شروط أخرى، ولكن تعمدت عدم الحديث عنها واقتصرت كلامي على أهم تلك الشروط، ذلك أن باقي الشروط التي لم تذكر مثل النباهة والعدالة والكفاءة والشجاعة، والقرشية، فهذه يمكن النظر إليها على أنها شروط ثانوية متجزئة عن الشروط السابقة، ولأجل هذا؛ فإن تلك الشروط التي ذكرت في كتبنا الفقهية، والتي نصت على أنه يجب على الإمام أن يكون مكلفاً ومسلماً وعدلاً وحرّاً وذكراً وشجاعاً، يجب مراعاتها وأخذها بعين الاعتبار لكي نتجاوز الكثير من المنزقات السياسية التي تمر بالعالم الإسلامي.

ولعل الطريق الذي رسمه العلماء لقضية الإمامة طريق بعيد كل البعد، عن روافد التعصب والغلو والتطرف، فالمسلمون اليوم لو أخذوا بهذه الشروط لخرجوا من الفتن والمصاعب التي يعيشونها،

¹ - الشاطبي: الاعتصام، تح: محمد بن عبد الرحمن الشقير وآخرون، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1429 هـ - 2008 م، ج03، ص31.

² - صلاح الصاوي: الوجيز في فقه الخلافة، ص25.

³ - أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية وفضائل المستظاهرة، تح: محمد علي قطب، مكتبة العصرية، بيروت، د.ط، 1422 هـ، ص191.

وحققوا لأنفسهم الأمن والأمان والسلم والاستقرار الذي ينشدونه، ذلك أنّ الشارع الحكيم قد خصنا بهذه الأحكام للغرض ذاته، ولكن لما أحدثنا قطيعة شبه تامة معه وقعنا في قطيعة بعضنا البعض.

2- الخروج على الحاكم بين الوجوب والمنع:

بعد أن صرح العلماء بالصفات والشروط التي يجب أن يتصف بها الإمام التي تؤهله للولاية والحكم وتحمل أعباء الخلافة، انتقلوا للحديث عن الأسباب والعلامات التي تجيز فسخ عقد إمامته وكذا التي توجب فسخه، ثم إنهم لم يغفلوا الحديث عن بعض الأشياء المنكرة التي قد يتصف بها الإمام وقد أشكلت على العامة من حيث كونها تبيح خلع الإمام والخروج عليه أم لا؟ ومن بين تلك الأمور اقتراح الحكام لبعض الأعمال التي تصنف في خانة الفسق والظلم، علماً أن المشكل الذي نجم عن هذا أن كثيراً من الثورات الشعبية على الأنظمة في البلاد العربية والإسلامية، قامت على إثر اقتراح الرؤساء والحكام لبعض الأعمال التي تلبسها الظلم والاستبداد وتوصف بالفسق، فما قول العلماء في هذا؟

2-1- الفريق القائل بعدم جواز الخروج على الحاكم:

ينقل لنا الإمام النووي أجماع جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين على أن الفسق والظلم لا يجيز خلع الإمام أو الخروج عليه من خلال قوله بأن: « جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولا يخلع ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتخويله بالأحاديث الواردة في ذلك»¹، ونجد الباقلاني يذهب إلى نفس الرأي، فيتحدث عن بعض الأمور التي قد يقترفها الإمام من غصب الأموال، وقتل النفوس، وتضييع الحقوق، وتعطيل الحدود، فيعتبرها غير موجبة لخلع الإمام والخروج عليه، وإنما توجب وعظه، وعدم طاعته في

¹ - أبو زكريا النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: ج12، ص229.

شيء يدعو إليه من المعصية¹، وينبها الإمام الجويني إلى العلة التي تمنعنا من القول بجواز الخروج على الحاكم الفاسق والظالم، فيخبرنا بأن ذلك يستلزم منا الأخذ بقول الشيعة، القائل بعصمة الإمام والعصمة بعد الأنبياء لم تثبت لأحد، ومنه فإذا كان الإمام لا يأمن على نفسه من الوقوع في الآثام، فكيف يصح مطالبته بعدم الوقوع في الفسق الظلم؟!، فالقول بهذا ينظر له من باب تكليفه بما لا يقدر عليه، وهو أمر يتعارض مع مقصد استمرارية الإمامة، وفوق ذلك كله فإن الفسق الصادر من الإمام من الممكن أن يتوب منه ويؤوب عنه².

ويُعتبر الإمام الأشعري من ضمن العلماء الذين يحرّمون استخدام القوة والعنف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما نستنتجه من قوله: «السيف باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وأن الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً... تغير بقلبك، فإن أمكنك فبلسانك، فإن أمكنك فبيدك، وأما السيف فلا يجوز»³، وينقل أبو يعلى الفراء في كتابه "الأحكام السلطانية"، عن الإمام أحمد قوله بجرمة الخروج بالسيف على الحكام الظلمة الفسقة فقال: «ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة ولقب بأمر المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً»⁴.

ومن الأقوال أيضاً التي وردت في التراث الإسلامي، تعضيدا لهذا الرأي ما نقل ابن بطال⁵ من إجماع العلماء على «وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه،

¹ - أبو بكر الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1997، ص478.

² - أبو المعالي الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، ص79.

³ - أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص451.

⁴ - أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، تح: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2، 1421 هـ - 2000 م، ص23.

⁵ - أبو الحسن علي بن خلف بن بطال البكري، القرطبي، ثم البنسني، ويعرف: بابن اللحام شارح (صحيح البخاري)، أخذ عن: أبي عمر الطلمنكي، وابن عفيف، وأبي المطرف القنازعي، ويونس بن مغيث، قال ابن بشكوال: كان من أهل العلم والمعرفة، عني

لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء ... ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح، فلا تجوز طاعته في ذلك بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها»¹، ونقل عن الداوودي² قوله: «والذي عليه العلماء في أمراء الجور، أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب، وإلا فالواجب الصبر»³، ومن العلماء كذلك من يركنون إلى هذا الرأي، الشيخ تقي الدين ابن تيمية الذي يقول: «استقر أمر أهل السنة على ترك القتال في الفتنة للأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي، وصاروا يذكرون هذا في عقائدهم ويأمرون بالصبر على جور الأئمة وترك قتالهم، وإن كان قد قاتل في الفتنة خلق كثير من أهل العلم والدين»⁴، وقد استدلل هؤلاء العلماء بجملة من الأحاديث النبوية الصحيحة التي تأمر بالصبر على جور الأئمة وتنهى عن الخروج عليهم، وهي كثيرة منها:

- حديث عبادة بن الصامت قال: «بَايَعَنَا النَّبِيُّ (صلى الله عليه وسلم) عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ، إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ»⁵.

بالحديث العناية التامة؛ شرح(الصحيح) في عدة أسفار، رواه الناس عنه، واستقضي بحسن لورقة، توفي: في صفر، سنة تسع وأربعين وأربع مائة، قلت: كان من كبار المالكية. شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج18، ص47.

¹ - فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني: كتاب الفتن، الرقم: 6646، 13/07.

² - أبو الحسن عبد الرحمن بن محمد بن المظفر بن محمد بن داود بن أحمد بن معاذ الداوودي، البوشنجي ولد في ربيع الآخر سنة أربع وسبعين وثلاث مائة، وسمع: (الصحيح) و(مسند) عبد بن حميد وتفسيره، و(مسند) أبي محمد الدارمي من أبي محمد بن حمويه السرخسي ببوشنج، وسمع بكرة من: عبد الرحمن بن أبي شريح، وبنيسابور من: أبي عبد الله الحاكم، وابن يوسف، وابن محمش، وبيغداد من: ابن الصلت المجر، وابن مهدي الفارسي، وعلي بن عمر التمار، توفي ببوشنج في شوال، سنة سبع وستين وأربع مائة. شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج18، ص224-226.

³ - محمد الشوكاني: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، تح: محمد منير الدمشقي، إدارة الطباعة المنيرية، د.ط، د.ت، ج7، ص201.

⁴ - ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، ج4، ص315، 316.

⁵ - شرح صحيح البخاري لابن بطال، كتاب التعبير، د.ر، 08/10.

- حديث حذيفة بن اليمان قال: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا بِشَرٍّ، فَجَاءَ اللَّهُ بِخَيْرٍ، فَنَحْنُ فِيهِ، فَهَلْ مِنْ وَرَاءِ هَذَا الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: هَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ الشَّرِّ خَيْرٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: فَهَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: كَيْفَ؟ قَالَ: يَكُونُ بَعْدِي أُمَّةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِهَدْيِي، وَلَا يَسْتَنُونَ بِسُنَّتِي، وَسَيَقُومُ فِيهِمْ رِجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثْمَانِ إِنْسٍ، قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلْأَمِيرِ، وَإِنْ ضَرَبَ ظَهْرَكَ، وَأَخَذَ مَالَكَ، فَاسْمَعْ وَأَطِعْ»¹.

- حديث ابن عباس، قال صلى الله عليه وسلم: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصِرْ، فَإِنَّهُ مِنْ فَارِقِ الْجَمَاعَةِ شَبْرًا، فَمَاتَ، فَمِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ»².
- وروى البخاري أن الرسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ بَعْدِي أَثَرَةً وَأُمُورًا تُنْكِرُونَهَا» قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَدُّوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُمْ، وَسَلُّوا اللَّهَ حَقَّكُمْ»³.

بمقتضى هاته الأقوال يتضح أنّ ما استقر عليه جمهور العلماء يقول بجرمة الخروج على الحاكم الجائر والفاسق، وأمروا بوعظه ونصحه وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وحذروا من استخدام السيف

¹ - صحيح مسلم كتاب الإمامة باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، الرقم 4891، 20/06.
² - صحيح مسلم كتاب الإمامة باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، الرقم 4896، 21/06.
³ - صحيح البخاري: كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «سترون بعدي أمورا تنكرونها»، الرقم 6529، 441/21.

حقنا للدماء ذلك أن خلعه بغير فتنة يظل عسيراً، مع العلم أن العلماء قد استقروا على هذا الرأي لما رأوا من النماذج الفاشلة في الخروج على الحكام قديماً مثل خروج عبد الله بن الزبير¹ والحسين²

¹ - كانت بدايات ثورة ابن الزبير بعد أن بويع يزيد بالخلافة بعد موت أبيه، فلما تولى كان على المدينة الوليد بن عتبة بن أبي سفيان، ولم يكن ليزيد همة إلا بيعته النفر الذين أبوا على معاوية بيعته، فكتب إلى الوليد يخبره بموت معاوية، وكتاباً آخر صغيراً فيه: أما بعد فخذ حسيناً وعبد الله بن عمر وابن الزبير بالبيعة أهدأ ليس فيه رخصة حتى يبايعوا، فأرسل الوليد إلى الحسين وابن الزبير يدعوهم، وخرج ابن الزبير من ليلته فأخذ طريق الفرغ هو وأخوه جعفر ليس معهما ثالث وسارا نحو مكة رافضاً المبايعه، فلما فرغ مسلم بن عقبة من قتال أهل المدينة ونهبها شخص بمن معه نحو مكة يريد ابن الزبير ومن معه، وأقام أهل الشام يحاصرون ابن الزبير حتى بلغهم نعي يزيد بن معاوية لهلال ربيع الآخر، ولما قتل الحسين ثار عبد الله بن الزبير فدعا ابن عباس إلى بيعته، فاستحکم الخلاف والصراع بينه والأمويين، ولما قتل عبد الملك مصعباً -الذراع الأيمن لابن الزبير- وأتى الكوفة وجه منها الحجاج بن يوسف الثقفي في ألفين، وقيل: في ثلاثة آلاف، من أهل الشام لقتال عبد الله بن الزبير، ولما حاصر الحجاج ابن الزبير نصب المنجنيق على أبي قبيس ورمى به الكعبة، وقد صمد ابن الزبير في الحصار وقتلهم قتالاً شديداً، لكنهم تعاونوا عليه بعض إن أنفض عنهم الكثير من أصحابه فقتل يوم الثلاثاء من جمادى الآخرة وله ثلاث وسبعون سنة. ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج8، ص95.

² - لما مات معاوية أرسل أهل الكوفة إلى الحسين بن علي: إنا قد حبسنا أنفسنا على بيعتك، ونحن نموت دونك، ولسنا نحضر جمعة ولا جماعة بسبيك، وطولب الحسين بالبيعة ليزيد بالمدينة فسام التأخير، فأرسل باين عمه مسلم بن عقيل إلى الكوفة، وقال له: سِرْ إلى أهل الكوفة، فإن كان حقاً ما كتبوا به عرفني حتى ألق بك، فخرج مسلم من مكة في النصف من شهر رمضان حتى قدم الكوفة لخمسة خلون من شوال، والأمير عليها النعمان بن بشير الأنصاري، فنزل على رجل يقال له عَوْسَجَة مستتراً، فلما ذاع خبر قدومه بايعه من أهل الكوفة اثنا عشر ألف رجل، وقيل: ثمانية عشر ألفاً، فكتب بالخبر إلى الحسين، وسأله القدوم إليه، فلما همَّ الحسين بالخروج إلى العراق أتاه ابن العباس، فقال له: يا ابن عم، قد بلغني أنك تريد العراق، وإنهم أهلُ غدُمُر، وإنما يدعونك للحرب، فلا تعجل، واتصل الخبر بيزيد، فكتب إلى عبيد الله بن زياد بتولية الكوفة، فخرج من البصرة مسرعاً، فقتل بها رسول الحسين مسلم بن عقيل وكذا هانيء بن عروة فلما بلغ الحسين القادسية وعلم بمقتل مسلم وما كان من خبره، فقال الحسين: لا خير في الحياة بعدكم، ثم سار حتى لقي خيل عبيد الله بن زياد عليها عمرو بن سعد بن أبي وقاص، فعدل إلى كربلاء - وهو في مقدار خمسمائة فارس من أهل بيته وأصحابه ونحو مائة راجل - فلما كثرت العساكر على الحسين أيقن أنه لا محيص له، فقال: اللهم احكم بيننا وبين قوم دَعَوْنَا لينصرونا ثم هم يقتلوننا، فلم يزل يقاتل حتى قتل رضوان الله عليه. المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح: أسعد داغر، دار الهجرة، 1409هـ، ج02، ص273.

وثورة الفقهاء¹، فكل هذه الثورات ومثيلاها باءت بالفشل؛ لأن شوكة الحكام كانت أعتى وأقوى، وعليه فابن حجر العسقلاني يقول: «الخروج بالسيف على أئمة الجور وهذا مذهب للسلف قديم،

¹ - هي ثورة حصلت ضد الحجاج بن يوسف الثقفي وكانت بقيادة عبد الرحمن بن الأشعث وشارك فيها عدد من العلماء مثل سعيد بن جبير وعبد الرحمن بن أبي ليلى وغيرهم، ولكنها فشلت في النهاية ويرجع الدكتور علي الصلابي أسباب الفشل إلى عدة أمور منها: ذكاء عبد الملك بن مروان وشخصيته القيادية وضعف شخصية عبد الرحمن بن الأشعث وعدم خبرته السياسية، وأضاف إن أهم نتائج فشل هذه الثورة ازدياد تسلط الحجاج. علي الصلابي: الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، دار التوزيع والنشر الإسلامية، الثانية، القاهرة، ط01، 2006، ج01، ص 781.

لكن استقر الأمر على ترك ذلك لما رأوه قد أفضى إلى أشد منه، ففي وقعة الحرة¹ ووقعة ابن الأشعث وغيرهما عظة لمن تدبر².

فمسألة الخروج بالسيف على الحاكم الظالم أو الفاسق، الذي لا يصل فسقه للكفر البواح، قد اختلف فيها سلف هذه الأمة، ثم آل الأمر مع الخلف إلى القول بترك القتال وعدم الخروج، بل قد ذكر إجماع العلماء على ذلك، علما أنهم قد ركنوا لهذا الرأي لأن الفساد الذي يجلبه الخروج عن الحاكم أعظم من الفساد الحاصل، فأوجبوا الصبر وترك القتال دفعا لأعظم المفسدتين.

1 - كان أول وقعة الحرة ما تقدم من خلع يزيد، فلما كان هذه السنة أخرج أهل المدينة عثمان بن محمد بن أبي سفيان عامل يزيد وحسروا بني أمية بعد بيعتهم عبد الله بن حنظلة، فكتبوا إلى يزيد يستغيثون به فبعث إلى مسلم بن عقبة المري، وهو الذي سمي مسرفاً، وهو شيخ كبير مريض، فأخبره الخبر، وسار الجيش وعليهم مسلم، فقال له يزيد: ادع القوم ثلاثاً، فإن أجابوك وإلا فقاتلهم، فإذا ظهرت عليهم فاتمبها ثلاثاً، فكل ما فيها من مال أو دابة أو سلاح أو طعام فهو للجنود، فإذا مضت الثلاث فاكفف عن الناس، ثم دعاهم مسلم فقال: إن أمير المؤمنين يزعم أنكم الأصل، وإني أكره إراقة دمائكم، وإني أؤجلكم ثلاثاً، فمن ارعوى وراجع الحق قبلنا منه، وإن أبيتم كنا قد اعتذرنا إليكم، فلما مضت الثلاث قال: يا أهل المدينة ما تصنعون، أتسلمون أم تحاربون؟ فقالوا: بل نحارب، فأقبل عليهم مسلم من ناحية الحرة حتى ضرب فسطاطه على طريق الكوفة، وكان مريضاً، فأمر فوضع له كرسيً بين الصفيين وقال: يا أهل الشام قاتلوا عن أميركم وادعوا، فأخذوا لا يقصدون ربعاً من تلك الأرباع إلا هزموه، وأباح مسلم المدينة ثلاثاً يقتلون الناس ويأخذون المتاع والأموال، فأفزع ذلك من بها من الصحابة، فخرج أبو سعيد الخدري حتى دخل في كهف الجبل، فتنبعه رجل من أهل الشام، فاقتحم عليه الغار، فانتضى أبو سعيد سيفه يخوف به الشامي، فلم ينصرف عنه، فعاد أبو سعيد وأعمد سيفه فقال: من أنت؟ قال: أنا أبو سعيد الخدري. قال: صاحب رسول الله، صلى الله عليه وسلم. قال: نعم. فتركه ومضى (ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج2، ص192-194) وكانت وقعة عظيمة قتل فيها خلق كثير من الناس من بني هاشم وسائر قريش والأنصار وغيرهم من سائر الناس؟ فمن قتل من آل أبي طالب اثنان: عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، وجعفر بن محمد بن علي بن أبي طالب، ومن بني هاشم من غير آل أبي طالب: الفضل بن العباس بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، وحمزة بن عبد الله بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب، والعباس بن عتبة بن أبي لهب بن عبد المطلب، وبضع وتسعون رجلاً من سائر قريش، ومثلهم من الأنصار، وأربعة آلاف من سائر الناس ممن أدركه الإحصاء دون من لم يعرف المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج1، ص378.

2 - ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.م، ط1، 1404 هـ -1984م، ج2، ص250.

وحسبنا في هذا الصدد أن نسوق بعض الأقوال نوضح بها الأمر أكثر، ومن جملتها قول الشيخ البوطي وتعليقه على قضية عدم جواز الخروج على الحكام الفاسق فيقول: «الفاسق يغضى عن فسقه الشخصي إذا استتب له الأمر خوفاً من تصدع الوحدة الإسلامية، وتسرب الشقاق إلى صفوف المسلمين وهو أخطر ولا ريب»¹، فعدم جواز عزل الإمام والخروج عليه من أجل فسقه، يرجع لسبب ما يترتب على ذلك من فتن وصراعات ممزوجة بإراقة الدماء، وإفساد ذات البين، فتكون المفسدة في إزالتها أكثر منها من بقائها²، وللسبب ذاته فقد أجمع هذا الجمع الغفير من العلماء على أنّ الخروج عن الحاكم لا يجوز إلا في حالة واحدة وهي أن يعلن كفره كفراً بواحاً أي صريحاً لا يحمل أي تأويل³، يقول الإمام الجويني: «الإسلام هو الأصل والعصام فلو فرض انسلال الإمام عن الدين، لم يخف الخلاعه وارتفاع منصبه وانقطاعه، فلو جدد إسلامه لم يعد إماماً إلا أن يجدد اختياره»⁴.

فهذا هو مذهب جمهور علماء المسلمين القائم على تحريم الخروج على أئمة الظلم والفسق بالقتال إذا لم يصل ظلمهم إلى حدّ الكفر، فإذا ثبت في حقهم كفر بواح ظاهر أصبح الخروج واجباً من الواجبات الشرعية، ثم إن عدم الخروج عن الحاكم الظالم يرجع إلى الخوف من الوقوع في مفسدة أشد، ولكن في حالة ما إذا أقرّ الإمام بالكفر فكفره ذاك أشد من الفتنة، ذلك أنه لا توجد فتنة أشد من فتنة الكفر، فكفره لا ينظر له على أنه كفر لازم لشخصه وحسب، وإنما هو كفر متعد لغيره بصفته إماماً وحاكماً، ولذلك وجب عزله.

¹ - محمد سعيد رمضان البوطي: التعرف على الذات، ص 66.

² - شرح النووي على صحيح مسلم، ج 12، ص 229.

³ - محمد سعيد رمضان البوطي: الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، ص 153.

⁴ - أبو المعالي الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، ص 75.

2-2- الفريق القائل بوجوب الخروج على الحاكم:

وفي الطرف المقابل لهذا التوجه الذي يرى في اتصاف الحاكم بالفسق والظلم عدم جواز الخروج عليه نجد فريقاً آخر يتشكل من فرقة الخوارج والمعتزلة والزيدية وبعض أهل السنة، يرى بأنّ الفسق يوجب عزل الأئمة ويفرض الخروج عليهم¹.

فالبغدادي في كتابه الفرق بين الفرق ينقل لنا إجماع الخوارج في هذه المسألة فيقول: «يجمع الخوارج على افتراق مذاهبها: إكفار علي، وعثمان، والحكمين، وأصحاب الجمل، وكل من رضى بتحكيم الحكمين، والتكفير بارتكاب الذنوب، ووجوب الخروج على الإمام الجائر»²، وأما المعتزلة فكما يذكر محمد عمارة أن هذا أصل من أصولهم العقدية، الذي هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولذلك أوجبوا النهي عن المنكر بالوسائل الثلاثة التي ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم: اليد، واللسان، والقلب، وبذلك استدلووا على جواز الخروج المسلح على الحاكم³، وأما الزيدية فيرون أنّ الإمامة بعد الحسن والحسين محصورة في ذريتهما، لكن ليست في شخص بعينه، وإنما هي لمن شهَرَ سيفه وجمع حوله المؤمنين يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر، ضد الحكام الظلمة الذين غضبوا الخلافة⁴، وأما ما ورد عن أهل السنة من القول بجواز الخروج على الحكام الظلمة، فسأكتفي بعرض رأي أبي حنيفة والذي قد اشتهر بميله إلى رأي الخروج، وقد حكى عنه ذلك الجصاص في كتابه "أحكام القرآن" فقال: « وكان مذهبه مشهوراً في قتال الظلمة وأئمة الجور، ولذلك قال الأوزاعي احتملنا أبا حنيفة

¹ -صلاح الصاوي: الوجيز في فقه الخلافة، ص73.

² -عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ص55.

³ -محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2008، ص54.

⁴ -كمال الدين نور الدين مرجوني: العقيدة الإسلامية والقضايا الخلافية عند علماء الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2014، ص363.

على كل شيء حتى جاءنا بالسيف- يعنى قتال الظلمة- فلم نحتمله، وكان من قوله وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض بالقول فإن لم يؤتمر له فبالسيف»¹

وأما ما يتعلق بالجماعات الجهادية المعاصرة فإننا نجدها تنظر إلى الحكام المعاصرين، نظراً لا ارتكابهم المعاصي، وهجران الشرع، وتعطيل أحكامه، على أنه لم يعد لهم حق الطاعة من المسلمين، وعليه ترى بأن الكفر بالنسبة للحكام هو بسبب تلك المخالفات التي ارتكبوها، ولذلك وجب خلعهم بالقوة وإقامة دولة الإسلام²، لأن من عدل عن شرع الله إلى شرع غيره؛ قد عدل بشرع الله شرعاً آخر، ومن ثم عدل بالله آلهة وأرباباً آخرين، وهذا هو الشرك بعينه الذي يتحدث عنه الفكر الجهادي³، ومن هذا الباب نجد البغدادي يخاطب أتباعه قائلاً: «وأياكم أن ترضوا بحكم أو دستور غير حكم الله وشريعته المطهرة فتضيعوا ثورتكم المباركة، التي لن تأت أكلها إلا إذا توجب تحكيم الشريعة، وتوحيد الأمة بهدم حدود سايكس بيكو، وواد القومية التنتة والوطنية المقيتة، وإعادة الدولة الإسلامية التي لا تعترف بالحدود المصطنعة ولا بجنسية غير الإسلام»⁴، أما المقدسي فإنه يُدخل أمثال هؤلاء الحكام الذين حادوا عن تشريع الخالق إلى تشريع المخلقين، ضمن مسمى الطاغوت الذي أمرنا الشارع الحكيم بالكفر به، لاشتماله كل حاكمٍ أو محكومٍ جعل من نفسه مشرعاً بدل الله، فطغى وتعدى حدود الله تعالى، ومنه فلا يصح توحيد المرء حتى يكفر بهاته الطواغيت⁵.

ويزعم أصحاب هذا الرأي أن موقفهم هذا مستمد من جملة من الأحاديث والآيات منها:

¹-أبي بكر الرازي الجصاص: أحكام القرآن للجصاص، تح: محمد الصادق قمحاوي، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1405 هـ، ص 87.

²-محمد عمارة: الفريضة الغائبة، نفضة مصر، القاهرة، ط1، 2009، ص31.

³-أيمن الظواهري: الصبح والقنديل رسالة حول زعم إسلامية دستور باكستان، السحاب للإنتاج الإعلامي، د.ط، 2008، ص32.

⁴-مؤسسة صرح الخلافة الإعلامية: الجامع لكلمات أمير المؤمنين الشيخ المجاهد أبي بكر البغدادي، ص16.

⁵-أبو محمد المقدسي: الديمقراطية دين، إصدارات غرفة الفجر، د.ط، ت.ت، ص05.

- قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ٢﴾ [سورة المائدة: 2].

- وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَافَتَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقْتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ ت فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۖ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ٩﴾ [سورة الحجرات: 9].

- وقوله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ رَأَىٰ مِنْكُمْ مُنْكَرًا، فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ، فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»¹.

- وقوله صلى الله عليه وسلم: «كَأَلَّا وَاللَّهِ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَلَتَأْخُذَنَّ عَلَىٰ يَدَيِ الظَّالِمِ وَلَتَأْطُرْنَهُ عَلَىٰ الْحَقِّ أَطْرًا وَلَتَقْصُرْنَهُ عَلَىٰ الْحَقِّ قَصْرًا»².

- وقوله صلى الله عليه وسلم: «مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُونَ وَأَصْحَابٌ يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ، يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ»³.

ومن خلال ما سبق يلاحظ أن هذا الفريق قد أوجب الخروج عن الحاكم الجائر وعزله، بحجة أن ظلمه وفسقه يحل عقد إمامته، ولا طاعة له علينا بعد ذلك، ومنه وجب عليه أن يتخلى عن منصبه

¹ - مسند الإمام أحمد بن حنبل، باب مسند أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، الرقم: 11478، 49/03.

² - سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، الرقم: 4338، 213/04.

³ - صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، الرقم: 188، 150/01.

وإلا وجبت محاربتة وقتاله، حتى يعزل عن ذلك المنصب بالقوة والقهر، وينصب إمام آخر في مكانه مستوف لشروط الإمامة.

غير أن الدراسات الحديثية والأصولية لعموم الأدلة الواردة في قضية وجوب الخروج على الحاكم الظالم، تشير إلى أن تلك الأدلة هي عبارة عن نصوص عامة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يجب تحكيمها إلى جانب الأدلة التفصيلية -التي سبق ذكر بعضها- الأمرة بالصبر عن جور الحكام¹، فبالرجوع إلى حديث عبادة بن الصامت السابق عندما قال: «بَايَعْنَا النَّبِيَّ (صلى الله عليه وسلم) عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةِ عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ، إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ»²، فأفاد قوله بأنه لا يكفي فقط الفسق أو الظلم لوجوب الخروج على الحاكم، بل لابد من ظهور كفر بواح صريح ليصح ذلك، وهو ما يتوافق مع قول الرسول صلى الله عليه وسلم كذلك: « إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمْرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتُنَكِّرُونَ فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِيءٌ وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ » قَالَوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نُقَاتِلُهُمْ قَالَ «لَا مَا صَلَّوْا»³، ففي الحديثين وغيرهما كثير ينهانا الرسول صلى الله عليه وسلم عن قتال الحكام لعارض الظلم أو الفسق، ما لم يظهر كفراً بواحاً ولذلك قال لا يقاتلون ما صلوا، ولذلك يقول الإمام الشوكاني: «وقد استدل القائلون بوجوب الخروج على الظلمة ومناذتهم السيف ومكافحتهم بالقتال بعموميات من الكتاب والسنة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا شك ولا ريب أن الأحاديث التي ذكرها المصنف في هذا الباب وذكرناها أخص من تلك العموميات

¹ -جمال الحسيني أبو فرحة: الخروج على الحاكم في الفكر الإسلامي، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط01، 2004، ص70.

² -شرح صحيح البخارى لابن بطال، كتاب التعبير، در، 08/10.

³ -صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا ونحو ذلك، الرقم: 4907، 23/06.

مطلقاً، وهي متوافرة المعنى كما يعرف ذلك من له أنسة بعلم السنة»¹، وهو ما يبني على القاعدة الأصولية التي تقول: «العام على عمومته حتى يقوم الدليل على التخصيص، فإن قام الدليل على التخصيص عمل به»²، ومن هنا يجب النظر إلى تلك النصوص الشرعية المتعلقة بقضايا الإمامة على أنها تنقسم إلى ما جاء منها على لفظ العام وما جاء على لفظ التخصيص، ومنه فلا ينظر إلى جهة منها دون الجهة الأخرى، بل يجمع بين النصوص، والتمييز بين العام والخاص منها من أجل الوصول إلى الحكم الشرعي.

والمتبين من خلال ما درج عليه العلماء أن الأدلة الواردة من قبل أنصار مذهب الخروج على الحاكم الظالم، جاءت من قبيل اللفظ العام الذي لا بد له من تخصيص، موجود في جملة الأدلة التفصيلية الواردة في مسألة عدم جواز الخروج بالسيف على الحاكم المسلم الظالم أو الفاسق، الذي لا يصل فسقه للكفر البواح، مراعاة لمقاصد الشريعة وبالنظر إلى أخف الضررين، لأنه مما لا شك فيه من أن الضرر في الصبر على جور الحكام أقل منه في الخروج عليهم لما يؤدي إليه من المهرج والمرج وانعدام الأمن والاستقرار.

لذلك فإنه يترجح لدينا حول هذا التوجه الذي سار عليه أصحاب هذا الموقف على أنه ليس بالمنهج الأسلم والأصلح، ذلك أن تطبيقه لم يفلح حتى على المستوى التاريخي، هذا غير فشله في الحاضر الإسلامي المعاش، فما أثبتته الحوادث التاريخية التي مرت على الأمة الإسلامية من الثورات التي قامت ضد الخلافات الإسلامية السابقة، كلها باءت بالفشل فالذين خرجوا في هذه الثورات أراقوا الدماء دون أن يستفيدوا شيئاً³، ذلك أنهم لم يدركوا أن إزالة المنكر بالقوة، قد يترتب عنه منكر أكبر

¹ - الشوكاني: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، تح: عصام الدين الصباطي، دار الحديث، مصر، ط: 01، 1413هـ - 1993م، ج 07، ص 201.

² - محمد أبو زهرة: أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، 1958، ص 166.

³ - سالم البهنساوي: شبهات حول الفكر الإسلامي المعاصر، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط 3، 1990، ص 52.

منه كأن يتسبب في ظهور فتن كبيرة تسفك فيها دماء الأبرياء، وتكون النهاية فيها أن يزداد جبروت الطغاة تجبراً¹، وعليه يجب الاحتياط في أمر الثروات الطائشة خشية عواقبها الوخيمة، ويجب أن نعلم أن حرية النقد شيء وحرية الثورة المسلحة شيء آخر²، لكن هذا لا يعني الصمت عن ظلم الحاكم لا بل لا بد أن نتبع طريقة مثلى للتغيير هي البداية بالوعظ والإرشاد، فإن لم يرتدع فالواجب الخروج عليه، ولكن بالمظاهر السلمية التي لا تمس بالمصالح العامة³، فهذه الطريقة الأسلم في التغيير قد تحدث عنها المفكر المغربي طه عبد الرحمن حينما قال «فهنالك مداخل للتغيير أو للإصلاح غير مدخل السلطة كالمداخل الاجتماعية، يمكن أن يحصل من جهتها على القوة التي يحتاجها والتي تمدده بالمشروعية»⁴.

وفي الأخير يمكن نفضي إلى الجمع بين الموقفين، الموقف الأول الذي يقوم على أساس عدم جواز الخروج عن الحاكم الفاسق والجائر، والموقف الثاني الذي يقول بوجود الخروج عليه، فبداية مع الموقف الأول فإن حرمة الخروج عن الحاكم لا تعني بالضرورة عدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيمكن للإنسان أن يقوم بذلك بالأساليب السلمية (المظاهرات السلمية، الإضرابات القانونية)، دون إحداث فتنة، ثم إن التغيير في وقتنا الحالي يمكن أن يكون في بعض الأحيان عن طريق الجانب الدستوري، من خلال المشاركة في المجالس الشعبية (البلدية والولائية) والمجالس البرلمانية، واختيار من نراه أصلح وأقدر⁵، وأما بالنسبة للموقف الثاني الذي يقول بوجود الخروج عن الإمام، فإنه كان من الأفضل لهم أن يقيدوا موقفهم ببعض الشروط، فمن أهم تلك الشروط هو أن الخروج على الحاكم الفاسق يشترط فيه أن تتوفر إلى جانب الخارجين عليه القوة والمنعة والكثرة، لكي يستطيعوا الخروج

¹ - يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد، ص 315.

² - محمد الغزالي: من هنا نعلم، مفضة مصر، القاهرة، ط 5، 2005، ص 51.

³ - علي قابوسة وبالعيد أحمد زرقاني: جذور الإرهاب دراسة تحليلية لأسبابه وآثاره في العالم الإسلامي، ص 185.

⁴ - طه عبد الرحمن: سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2017، ص 119.

⁵ - سالم البهنساوي: شبهات حول الفكر الإسلامي المعاصر، ص 54.

عليه بأقل الأضرار¹، ثم إن هذا الخروج يجب أن يحتكم إلى قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد، فيقرر فيه ما كان محققاً لأعظم المصلحتين ودافعاً لأضر المفسدتين²، يقول الشيخ تقي الدين بن تيمية متحدثاً عن مسألة قتال الأئمة والخروج عليهم: « وجماع ذلك داخل في القاعدة العامة فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد ... فإنه يجب ترجيح الراجح منها ... فإن الأمر والنهي وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر، لم يكن مأموراً به؛ بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته»³، ولأجل ذلك؛ فالخروج على الحاكم الفاسق من المتغيرات وليس من الثوابت، ذلك أنه موضوع خاضع للنظر والاجتهاد ومنضبط بالمصلحة، ثم إن هذا الخروج هو من حق الأمة-الحشود الشعبية- وليس من حق الأفراد⁴.

وأما بالنسبة للأحاديث التي استشهد بها كل من الطرفين فكل تلك الأحاديث يؤخذ بها، ولكن الفرق فيما بينهما يتجلى في الظروف والأحوال التي تطبق فيها تلك الأحاديث، فأحاديث الصبر على جور الحكام تعمل بها حالة الضرورة، أي تفادياً للضرر الأشد، وأما أحاديث الخروج فنعمل بها حال السعة والاختيار وحال وتوفر الظروف المساعدة على عزل الحاكم.

وخلاصة القول في مسألة الخروج عن الحاكم؛ أنها مسألة معقدة وعصيبة، ولذا يجب أخذ الحيطة والحذر عند الخوض في قضاياها، ولأجل ذلك فإنه يلزمنا عند البحث في جواز الخروج وعدمه، الرجوع إلى شروط انعقاد الإمامة، ابتداء من حالة ما إذا فقد الإمام بعد توليته الحكم شرطاً من تلك

¹- سالم البهنساوي: شبهات حول الفكر الإسلامي المعاصر، ص54.

²- صلاح الصاوي: الوجيز في فقه الخلافة، ص80.

³- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج28، ص129.

⁴- ملياني عمر: الخروج عن الحاكم في الفقه السياسي المعاصر، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2004، ص365.

الشروط، فمثلاً أن يفقد شرط العدالة ويتصف بالفسق والظلم، فهنا يجب أن نحتكم إلى ضابط جلب المصالح ودرء المفاسد، فإن كان عزله يجلب لنا منكراً أكبر من المنكر الذي نحن فيه، ففي هذه الحالة يجرم عزله والخروج عليه، وأما إذا تحققنا أنه سوف تترتب عن إزالته أضرار خفيفة، وتتحقق بالمقابل مصالح أعظم جاز لنا الخروج عليه وعزله.

رابعاً: مفهوم الكفر والردة.

تعد ظاهرة التكفير من أعقد القضايا الإسلامية وأخطرها ذلك أنها منذ ظهورها مع فرقة الخوارج لم تغادر إشكالاتها ومعضلاتها ساحة الفكر الإسلامي، كما أنّ آثارها الواقعية السلبية لازالت موجودة ومستمرة منذ ذلك الزمن، وقد كانت العامل المباشر في الإرهاب الفكري الذي صاحبها وامتزج بالممارسات الفعلية للتطرف، لأن الحكم بالكفر، والبدعة، والضلال على الآخر بغير وجه حق، قد يرحم ميدانياً في أشكال عدة من الغلو والتطرف، ومن هذا المنطلق تطلب الأمر منا بعض التوضيحات، توضيح حدود مسائل الكفر، وضوابطه، وشروطه، ومعرفة حد الردة، ومناطقها، والوقوف على أوجه الغلو والتطرف في فهمهما، وتسييل الضوء على الفهم الآخر لهما المشع اعتدالا وتوسطا.

1- الفهم المتطرف للتكفير:

في تاريخنا الإسلامي بدأت ظاهرة التكفير في التفشي والانتشار منذ أن تعرض الإمام علي رضي الله عنه للتكفير من طرف الخوارج الذين شقوا وحدة الأمة الإسلامية العقدية، إلى دارين دار الإيمان ودار الكفر، ومن ثمة أعلنوا الحرب على من صنفوا ديارهم ديار حرب وكفر¹، ومنذ ذلك الحين استمرت ظاهرة التكفير في المجتمعات الإسلامية وأصبحت قضاياها توقد عليها نار الحروب والنزاعات بين المسلمين، وأما نزعة التكفير في العالم الإسلامي في وقتنا المعاصر فقد تبنتها جماعات كثيرة، والتي اعتبر التكفير عندها عنصراً أساسياً في أفكار ومعتقدات أتباعها²، فهم على رأي الخوارج قديماً إذ يرون أن الأحكام الذين لا يحكمون بما أنزل الله كفره خارجون عن الملة³، وبهذا أوجبوا قتالهم والخروج

¹ - عبد الكامل جويبة: تاريخية ظاهرة التكفير بين الغرب الأوروبي والشرق الإسلامي، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، مسيلة الجزائر، ع8، 2015، ص91.

² - المرجع نفسه، ص92.

³ - يوسف القرضاوي: فقه الجهاد، ص1167.

المسلح عليهم حتى يتركوا السلطة لغيرهم ممن سيحيون الدولة الإسلامية من جديد، وعلى نهج الخلافة الراشدة¹، مع العلم وكما مر معنا سابقا أن هذه الجماعات لم تكن بتكفير الحكام وحسب بل حتى المحكومين، لأنهم رضوا بحكم أولئك الحكام الكفرة، وكما إنهم كذلك يحكمون بكفر كل الجماعات الإسلامية التي وصلتها دعوتهم ولم يستجيبوا وبياعوا إمامهم²، ويمكن أن نأخذ بجماعة من هذه الجماعات كمثال على ما قلناه، مثلاً جماعة تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) التي مرّ معنا الحديث عليها سابقا، والتي زعمت أنها تهدف إلى إعادة بعث الخلافة الإسلامية من جديد، والحكم بما أنزل الله، من تحكيم شرع الله في كل النوازل والمستجدات، ومن هنا استخدموا سلاح التكفير في وجه كل من عارض هذا وأبى أن ينقاد له، ومن ثمة استخدام العنف والقوة من أجل تثبيت دعائم الخلافة الإسلامية الجديدة³.

والمهم في هذا كله هو أن نعلم أن مفهوم ظاهرة التكفير وفق رؤية الخوارج لا يختلف كثيرا عن فهم الحركات الجهادية المتطرفة في وقتنا المعاصرة لظاهرة التكفير، ذلك أن مرد التكفير عندهم جميعا يعود إلى نقطتين أساسيتين أولا: مبدأ تكفير الحكام العاملين بغير ما أنزل الله، وثانيا: تكفير مرتكب الكبيرة الذي يعني أن المسلم يكفر ويخرج عن الملة إذا ارتكب معصية أو إثما من الكبائر، ولم يتب منها ومات مصرا عليها.

ويمكن إجمال أسس ومرتكزات الجماعات الإسلامية المتطرفة في التكفير من خلال الآتي:

أ - حكم الحاكم بغير ما أنزل الله كفر بواح، واتباع المحكوم عليه في ذلك يعد كفرا أيضا⁴

¹- يوسف القرضاوي: فقه الجهاد، ص 1133.

²- يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، ص 48.

³- جميل حمداوي: الحركات الإسلامية وسلاح التكفير، د.د، ط 1، 2016، ص 29، 30.

⁴- عبد الرحمن بن معلا اللويحي: الغلو في الدين، ص 274.

ب- الفترة الزمنية التي نعيشها الآن هي فترة أجهل من الجاهلية الأولى، وعليه فالجتمعات الإسلامية حالياً هي مجتمعات جاهلية يجب المحرة منها ومن ثمة محاربتها¹.

فهذا ما نجد في كتاباتهم والتي من جملتها ما ذهب إليه أبو محمد المقدسي في حديثه عن الديمقراطية والتي يصنفها من ضمن المناهج الكافرة والملل الباطلة التي اتخذت بديلاً عن التشريع الرباني، ولذا يكفر من شرع مع الله تشريعاً اتباعاً لدين الديمقراطية، لأنها تشريع الشعب للشعب في مقابل الاعراض عن تشريع الله، ومن ابتغى غير الله حكماً فلن يقبل منه، قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [سورة الشورى: 21]، وبالتالي فالمشاركة في الانتخابات التشريعية عمل كفري، والنائب أو المنتخب كافر بشكل عيني، أما المشاركين في العملية الانتخابية من العوام فلا يكفرون على العموم، لأنه ربما التبس عليهم الأمر ولذا يقال بأنهم اقترفوا عملاً كفرياً².

فهذه هي أبرز معالم ومنطلقات الفكر الجهادي المتطرف على مر التاريخ الإسلامي، وقد تبناها دعاة الفكر المتطرف في وقتنا، ودافعوا عنها بالنفس والنفيس، وبالقلم والسيف، رغم هشاشة حجتها وعدم صمودها أمام الأدلة والبراهين النصية والعقلية، ولكن جرت العادة على أن لكل ساقطة لاقطة فوجد هذا الفكر الأعرج من يعتقده ويدافع عنه.

2- الفهم الوسطي للتكفير:

إن ما سبق ذكره من المعالم والأسس التي يعتمد عليها جماعات التطرف في فهمهم لمصطلح الكفر لا تعدو أن تكون مجرد مفاهيم مغلوطة ومصطلحات موهمة، لا تصمد أمام الضوابط التي وضعها العلماء لمصطلح الكفر وقضاياها، حيث أوضحوا من خلال ذلك أن فهم المصطلح لدى

¹- سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني، ص 446.

²- أبو محمد المقدسي: هذه عقيدتنا، ص 26.

الجماعات المتطرفة هو فهم مغلوط وسقيم، وفي المقابل تحدثوا عن الفهم الوسطي والمعتدل له، الفهم الذي لا تترتب عليه ممارسات خارجة عن الأطر الإسلامية والإنسانية.

قد جاء تعريف مصطلح الكفر في العديد من مؤلفات أعلام الفكر الإسلامي ومن ضمنها تعريف ابن تيمية الذي قال: «الكفر: عدم الإيمان، باتفاق المسلمين، سواء اعتقد نقيضه وتكلم به أو لم يعتقد شيئاً ولم يتكلم»¹، ويعرفه ابن حزم على أنه: «صفة من جحد شيئاً مما افترض الله تعالى الإيمان به، بعد قيام الحجة عليه ببلوغ الحق إليه، بقلبه دون لسانه أو بلسانه دون قلبه أو بهما معا أو عمل جاء النص بأنه مخرج له بذلك عن اسم الإيمان»²، وجاء في تعريفه عند أبي حامد الغزالي أنه يعني: «تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام في شيء مما جاء به»³، ومنه يمكن القول بأن هذه التعاريف على تعددها تتفق على أن الكفر يعني خروج المرء من ملة الإسلام لوقوعه في أمر مكفر.

لذا يلاحظ أن كثيرا من أئمة الفكر الإسلامي يجمعون على أنّ مصطلح الكفر لا يصح أن نصف به أحدا من الناس فالأصل بقاء المسلم على إسلامه، حتى تدل جميع القرائن والدلائل على خلاف ذلك⁴، والسبب يعود كما يرى أبو حامد الغزالي إلى أن المسألة هي من ضمن المسائل الفقهية، فتارة تكون بأدلة معلومة عن طريق النص، وتارة أخرى تكون مستنبطة بمحض الاجتهاد، وبالتالي لا تكون قولاً واحداً وإنما تتعدد فيها الأقوال. ولذلك، فالأمر يقتضي التريث وعدم التسرع في إطلاق حكم التكفير⁵، فقد يرد في الكتاب والسنة ما يفهم منه أن هذا القول أو العمل أو الاعتقاد كفر،

¹ - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج20، ص86.

² - ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تح أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت، ج01، ص49-50.

³ - أبو حامد الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص25.

⁴ - ابن حجر الهيتمي: الإعلام بقواطع الإسلام، دار التقوى، دمشق، ط1، 2008، ص22.

⁵ - أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، دار المنهاج، جدة، ط1، 2008، ص302.

ولكن لا يكفر من اتصف به لوجود مانع يمنع من اعتباره كافراً، كالإكراه أو الفرح أو الغضب أو عدم القصد¹.

هذه الضوابط وغيرها ما نبه عليه العلماء من أجل التأكيد على عدم التسرع في إطلاق الأحكام العقدية جزافاً على الناس، موضحين أن تلك الأحكام العقدية هي في أصلها أحكام فقهية، ولكن يجهل الكثيرون هذا الأمر وينظرون لها على أنها أحكام وقضايا عقدية، وهنا تكمن خطورة الموقف، بيد أن الأحكام العقدية تضيق بها بعض الشيء مساحة الاختلاف، كتلك التي تمتاز بها المسائل الفقهية ومنه يجب أن نرجع بمسألة التكفير إلى أصلها لكي نتجنب الآثار السلبية التي تترتب عنها.

ثم إن هذا الموقف الصارم لعلماء الإسلام في قضية التكفير، يعود إلى أن التكفير حق إلهي، ولا يحق لأحد من الناس إصداره في حق غيره من الناس إلا بإذن من الله، منصوص عليه في كتاب أو في سنة² ويعضد ابن تيمية هذا الرأي فيقول: «لأن الكفر حكم شرعي فليس للإنسان أن يعاقب بمثله، كمن كذب عليك وزنى بأهلك ليس لك أن تكذب عليه وتزني بأهله، لأن الكذب والزنا حرام لحق الله تعالى، وكذلك التكفير حق لله فلا يكفر إلا من كفره الله ورسوله»³، فاعتبار التكفير حقاً من حقوق الله فيه دلالة واضحة على خطورة مباحثه لذلك لم يوكلها الله عز وجل إلى عباده، وإنما تكفل بها بنفسه، وذلك كله راجع إلى النتائج والآثار التي تترتب على إصدار هكذا أحكام.

فقد ذكر العلماء ما يترتب من أحكام إثر الحكم على زيد من الناس بالكفر وإخراجه من الملة، فهي ليست خطيرة على الشخص المتهم وحسب، بل لعائلته وزوجته وأولاده⁴، إذ يحل دمه،

¹ -سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني، ص390.

² -جلال الدين محمد صالح: الإرهاب الفكري أشكاله وممارساته، دار الحامد، عمان-الأردن، ط01، 2014، ص141.

³ -ابن تيمية: الرد على البكري، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط1، 1417، ج2، ص492.

⁴ -يوسف القرضاوي: فقه الجهاد، ص1166.

وماله، ويفرق بينه وبين زوجته وولده، فلا يرث ولا يورث، وكما تقطع صلته بجميع المسلمين، وإنه يقتل، ولا يغسل، ولا يكفن، ولا يصلى عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين¹، يقول الإمام الغزالي: «الكفر حكم شرعي كالرق والحرية، إذ معناه إباحة الدم والحكم بالخلود في النار»²، وترتيباً على هذا المصير الخطير نبه الرسول صلى الله عليه وسلم على خطورة الرمي بالكفر فقال: «إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِأَخِيهِ يَا كَافِرٌ، فَقَدْ بَاءَ بِهِ أَحَدُهُمَا»³، بمعنى أنه إن لم يكن المتهم كافراً كان المتهم هو الكافر، ولذلك فالقاعدة الإسلامية المتعارف عليها أنّ الناس يؤاخذون بالظواهر والله يتولى السرائر، وما صح في الحديث الذي يروي لنا قول الرسول صلى الله عليه وسلم لأسامة عندما قتل ذلك الرجل بعدما نطق بكلمة التوحيد، فالرسول أنكر عليه فعله ذاك، فقد جاء في ذلك الحديث أنّ أسامة رضي الله عنه قال: «بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَرِيَّةٍ، فَصَبَّحْنَا الْحُرَقَاتِ مِنْ جُهَيْنَةَ، فَأَذْرَكْتُ رَجُلًا فَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَطَعْنَتْهُ فَوَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ، فَذَكَرْتُهُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَقَتَلْتُهُ، قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السَّلَاحِ، قَالَ أَفَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا، فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا عَلَيَّ حَتَّى تَمَنَيْتُ أَنِّي أَسْلَمْتُ يَوْمَئِذٍ»⁴، وتعظيماً لحرمة النفوس واستناداً لهذه النصوص يقول الإمام أبو حامد الغزالي: «والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة، المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم»⁵، علماً

1 - يوسف القرضاوي: الصحة الإسلامية بين الجمود والتطرف، ص 47.

2 - أبو حامد الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 26.

3 - صحيح البخاري: كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، الرقم 6103، 26/08.

4 - صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله، الرقم: 140، 96/01.

5 - أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الحكمة، دمشق، ط 01، 1994، ص 211.

أن الإمام الغزالي قد استنبط رأيه ذلك مما رواه عمر بن الخطاب عن رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ»¹، ويحذر الإمام الشوكاني المسلم من أن يقدم على تكفير أخيه المسلم دون برهان ساطع فيقول: «اعلم أن الحكم على الرجل المسلم بخروجه من دين الإسلام، ودخوله في الكفر لا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقدم عليه، إلا ببرهان أوضح من شمس النهار»²، وأما ابن حزم فيرى أن الدليل الذي يبيح إطلاق حكم الكفر، ينبغي أن يكون على درجة الدليل الذي ثبت به إسلامه، كالنص والإجماع³، ويمثل هذا قال ابن تيمية: «فليس لأحد أن يكفر أحدا من المسلمين، وإن أخطأ وغلط حتى تقام عليه الحجة وتبين له المحجة، ومن ثبت إيمانه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك؛ بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة»⁴، وعليه فحتم على الفرد المسلم ألا يطلق اسم الكفر على أي أحد من المسلمين وأن يلتمس لهم الأعذار ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وهذا لا يعني أن يثبت إيمان من ثبت كفره باليقين، وإنما يعني أنه إذا وجد ولو احتمال واحد من المائة يدل على إسلامه يؤخذ بهذا الاحتمال، ذلك أنه يدخل الشك على اليقين، اليقين الذي اشترط فيه العلماء أن لا يخالطه شك، وقد رفض هؤلاء العلماء التكفير خارج هذا، لاقتناعهم الشديد بجرمة ذلك شرعا، ولما يترتب عن هذا من نتائج وأحكام فقهية خطيرة تمتد إلى حياة الشخص المكفّر وماله وعرضه وماله في حياته وبعد وفاته ومن ثمة وضعوا شروطاً وضوابط صارمة لقضية التكفير سنتحدث عنها في الجزئية الآتية من البحث.

¹ - صحيح البخاري: كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل من أبي قبول الفرائض، وما نسبوا إلى الردة، الرقم 6924، 131/02.

² - محمد الشوكاني: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار ابن حزم، د.م، ط1، د.ت، ج1، ص978.

³ - ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، ص138.

⁴ - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج12، ص501.

3-ضوابط ومناطات التكفير:

إنّ الباحث في الدراسات العقدية والفقهيّة يلاحظ أن العلماء قد وضعوا ضوابط ومناطات تحتكم إليها وتعود إليها الأحكام والقضايا المتعلقة بقضايا التكفير، إلا أن بعض الفرق والجماعات قديما وحديثا لم تتقيد بتلك الضوابط، الأمر الذي أدى بها إلى الغلو والشطط في المسألة، وهو ما استدعى منا أن نعاود التذكير بتلك الضوابط لعلها تجد من يتبناها من ذوي الألباب والبصائر، في إطار الحرية والموضوعية والوسطية والاعتدال.

3-1- لا يكفر إلا من أنكر معلوما من الدين بالضرورة:

أي يكفر من أنكر أصلا من أصول الإسلام: كالصلاة، والصيام، والحج، ووجود الله، وبعثة الرسل، ووجود الملائكة... إلخ¹، يقول عضد الدين الإيجي موضحا ذلك: «ولا نكفر أحدا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي الصانع القادر المختار العليم، أو بما فيه شرك، أو إنكار النبوة، أو إنكار ما علم بحجج محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة أو أنكار مجمع عليه»²، ويقول ابن دقيق العيد: «أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة، إلا بإنكار متواتر من الشريعة عن صاحبها، فإنه حينئذ يكون مكذبا للشرع»³، ويشترط الشيخ البوطي في هذا الإنكار أن يكون تعبيرا صريحا واضحا معلوماً من الدين بالضرورة، ثم نجده يفسر لنا معنى كون هذا الأمر المنكر معلوما من الدين بالضرورة، في أن يكون

¹- ثامر علي الحلاق: ضوابط التكفير في الفكر الإسلامي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، ط1، 2012، ص6.

²- جلال الدين الدواني: شرح العقائد العضدية، دار الرسالة، د.ط، د.ت، ص142، 143.

³- ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تح: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة، ط1، 1426 هـ - 2005، ص8.

معلوم بالبداهة والضرورة أي يستوي في معرفته العالم والمقلد له¹، ثم إن العلماء لم يحكموا بالكفر فقط على من أنكر معلوما من الدين بالضرورة وإنما يكفرون كذلك من استهزأ به وحقره².

3-2- التفريق بين فعل الكفر والحكم بكفر الفاعل:

عندما ننظر في أقوال العلماء حول هذه المسألة نجدهم لا يعتبرون الوقوع في فعل الكفر مسوغا للحكم بكفر الفاعل، فهم يفرقون بين وصف الفعل بالكفر، ووصف الفاعل بالكفر³، فالعمل قد يكون كفرا ولا يكون فاعله كافرا، لانتفاء أحد الشروط أو لوجود مانع كالجهل أو الإكراه⁴، يقول الشيخ ابن تيمية: «فتكفير المعين... لا يجوز الإقدام عليه إلا بعد أن تقوم على أحدهم الحجة الرسالية، التي يتبين بها أنهم مخالفون للرسول، وإن كانت هذه المقالة لا ريب أنها كفر»⁵، ولذلك يجب التفريق في أمر التكفير بين الإطلاق والتعيين فالنصوص الواردة بالتكفير لمن عمل أعمالا معينة مطلقة، وليس لفاعل على وجه التعيين، فقد يلغى الحكم في حقه لعدم توفر الشروط وانتفاء الموانع، ذلك أنه من شروط التكفير التلازم بين الظاهر والباطن⁶.

3-3- من دخل الإسلام بيقين لا يخرج منه إلا بيقين:

الشارع الحكيم ألزم الناس عند النطق بالشهادتين توفر اليقين الجازم الذي لا يخالطه شك، بأن لا معبود إلا الله، فهذا الدخول في الإسلام على هذه الدرجة من اليقين، يجعل إخراج المسلم من الإسلام لا يصح إلا بيقين مثله، فمسائل التكفير التي فيها اختلاف لا يصح الاعتماد عليها في الحكم

¹- محمد سعيد رمضان البوطي: الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، ص155.

²- سعد الدين التفتازاني: شرح القواعد النسفية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1987، ص106.

³- منقذ بن محمود السقار: التكفير وضوابطه، دار الهدى، د.ط، 2016، ص38.

⁴- ثامر علي الحلاق: ضوابط التكفير في الفكر الإسلامي، ص438.

⁵- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج12، ص500.

⁶- سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني، ص457.

على أحد بالكفر، لأنّ التكفير لا يبني على الظنون¹، وعليه يقول الإمام الغزالي «وثبت أن العصمة مستفادة من قول لا إله إلا الله قطعاً فلا يرفع ذلك إلا بقاطع»²؛ ذلك أن الشريعة قد حددت أقوالاً وأفعالاً للدخول في الإسلام، كما حددت أخرى مخرجة منه، وهذه الأقوال والأفعال حددت تحديداً واضحاً وصنفت في قالب شروط التكفير، وأنه كلما تطرق احتمال من التأويل إلى واحد من تلك الشروط، وجب التريث وعدم إصدار الحكم بالكفر³، يقول ابن عبد البر: «كل من ثبت له عقد الإسلام في وقت بإجماع من المسلمين، ثم أذنب ذنباً أو تأول تأويلاً فاختلّفوا بعد في خروجه من الإسلام، لم يكن لاختلافهم بعد إجماعهم معنى يوجب حجة، ولا يخرج من الإسلام المتفق عليه إلا باتفاق آخر، أو سنة ثابتة لا معارض لها»⁴، وبناء على هذا كله فكل شخص أو جماعة اختلف في تكفيره أو تكفيرها ولم يتحقق اليقين في ذلك فالأسلم عدم تكفيرها.

3-4- لا يجوز تكفير المتأول:

قد يكون الآخذ بقول من الأقوال المكفرة متأولاً، والمتأول لا يجوز تكفيره؛ ذلك أن التأويل إذا كان في أمر ظاهر كان عذره بالنسبة للمتأول أضيّق، وإذا كان في أمر خفي اتسع عذره، نظراً لاعتبار الخطأ في التأويل غير موجب للتكفير⁵، فالتأويل يعد من ضمن الشروط والموانع التي وضعها العلماء

¹ - الشريّف حاتم بن عارف العوني: تكفير أهل الشهادتين، ص 29، 33.

² - أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 306.

³ - السيد رحمانى: ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي المعاصر، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر، 2007، ص 148.

⁴ - ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، مؤسسة القرطبة، د.م، د.ط، د.ت، ج 17، ص 21.

⁵ - ثامر علي الحلاق: ضوابط التكفير في الفكر الإسلامي، ص 435.

واعتبروا وجودها سببا في عدم جواز الحكم على المتأول بالكفر¹، ولذلك نجدهم يحذروننا من إخراج أي أحد من المسلمين من الإسلام بمجرد استحسانه لمسألة ما أو تأويله لها أو الجهل بها، لأن إخراجها بهذا الشكل ليس فيه تدقيق ونظر في الموانع التي قررها العلماء واعتبروها مانعة للتكفير²، وقد استند العلماء في هذا الموقف إلى ما ثبت في الكتاب والسنة والإجماع، أن المجتهد المتأول لا يكفر مادام في دائرة الاجتهاد³، ولذلك فقد حكم بالإيمان لكثير من الفرق المخالفة لجملة من الثوابت، لَمَّا كانت تحمل آراءها عن تأويل وإن كان ضعيفا من ناحية الدلالة، إلا أنه لم يحكم عليها بالكفر⁴.

3-5- لا يكفر المسلم بفعل المعاصي والكبائر:

كثير من الجماعات التكفيرية المعاصرة انسقت وراء الفهم القاصر لفرقة الخوارج قديماً، الذين حكموا على جمهور المسلمين بالكفر ظناً منهم أن ارتكاب المعاصي والكبائر مخرج عن الملة، ولذا نجدهم نظروا إلى الحكام الذين مارسوا كثيراً من أصناف الظلم والجور على شعوبهم على أنهم كفار، ونظروا إلى الشعوب الذين اجترؤا على ارتكاب المعاصي أنهم كفار أيضاً، لكن عند النظر إلى ردود العلماء قديماً وحديثاً، على شبهات هذه المسألة نجدهم أفاضوا الحديث في توضيح قضاياها وما اشتملت عليه من حق وصواب، والإمام أبو حنيفة من أوائل العلماء الذين تحدثوا عنها إذ رجح عدم جواز تكفير العصاة ومرتكبي الكبيرة، فينقل لنا الشيخ أبو زهرة مذهبه في ذلك فيقول: «بني أبو حنيفة على اعتبار أن الإيمان هو التصديق وأنه لا يزيد ولا ينقص، ألا يكفر العصاة لعصيانهم لوجود أصل الإيمان عندهم»⁵.

¹ - السيد رحمانى: ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 148.

² - المرجع نفسه، ص 144.

³ - متولي الشعراوي: اتبعوا ولا تتبدعوا، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2007، ص 39.

⁴ - ابن حجر الهيتمي: الإعلام بقواطع الإسلام، ص 24.

⁵ - محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره آراؤه وفقهه، در الفكر العربي، القاهرة، 1998، ص 155.

وما قرره الإمام الأشعري في حديثه عن موقف أهل السنة من مرتكب الكبائر والمعاصي بقوله أنهم: «لا يكفرون أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه كنعو الزنا والسرقه وما أشبه ذلك من الكبائر، وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون وإن ارتكبوا الكبائر... ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار، ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين، حتى يكون الله سبحانه ينزلهم حيث شاء»¹، وأورد القرطبي كلاما يذكر فيه عدم خلود المؤمن في النار، وهو ما يدل على عدم جواز تكفيره بفعله المعاصي، لأنه قد يخرج منها بشفاعه الرسول صلى الله عليه وسلم، أو رحمة من الله عز وجل²، والشهرستاني في كتابه الملل والنحل " يحكي القول نفسه، فينظر إلى حكم مرتكب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة، أنه يعود أمره إلى الله تعالى فيما أن يغفر له برحمته، وإما أن يعذبه بمقدار جرمه ثم يدخله الجنة برحمته، وأكد على عدم جواز تخليد مرتكب الكبيرة في النار مع الكفار، بناء على ما ورد به في النقل من عدم بقاء في النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان³، ويأتي في قول لابن تيمية يذكر بأن أصحاب المعاصي لا يسلب عنهم الإيمان، وليسوا بمخلدين في النار، بل يجوز أن يغفر الله لهم، واستدل بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [سورة النساء: 116]، ومنه فالمعاصي مقيدة بمشيئة الله عز وجل⁴.

والفهم نفسه للمسألة نجده عند ابن حزم الذي يقول: «إن الأعمال حسننها حسن إيمان، وقبيحها قبيح ليس إيمان... فلا يربط الأعمال إلا الشرك قال تعالى: ﴿لَيْنِ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ

¹- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص 294.

²- شمس الدين القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 05، ص 386.

³- الشهرستاني، الملل والنحل، ج 01، ص 93.

⁴- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 4، ص 476.

عَمَلِكَ ﴿ [سورة الزمر: 65] ﴾¹، ثم يعقب على موقفه ذاك ويزيده توضيحاً فيذكر أنه من المحال أن يبطل فسق المسلم سائر أعماله، وكما أنه من المحال كذلك أن يبطل إيمانه سائر أعمال فسقه²، وفي السياق نفسه يسير الماتريدي فيحذر من إطلاق اسم الكفر على أهل المعاصي والذنوب استناداً لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرٌ لِلذَّكِرِينَ ﴾ [سورة هود: 114]، فالذي له حسنات الله عز وجل بمحض كرمه لا يجرم صاحبها من الجنة، فجعل تلك الحسنات كفارات لسيئاته، ذلك أن تلك الحسنات لو قوبلت جميعها ما دون الشرك مع السيئات لمحتها وأبطلتها³.

فهذه جملة من الآراء والأقوال لثلة من العلماء وعلى الرغم من اختلاف انتماءاتهم المذهبية والعقدية، إلا أن موقفهم من مرتكب الكبيرة والمعاصي بصفة عامة يعد موقفاً واحداً، إذ يرون أنه لا يحكم عليه بالكفر وإنما هو في مشيئة الله عز وجل، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له، أما مسألة تخليده في النار، فهم يرون أنها محال في حقه، لأنها مخالفة لفضل الله تعالى على عباده.

وخلاصة لما سبق؛ فإن حرص العلماء المسلمين على حفظ مبادئ وكرليات الدين الإسلامي، (الكرليات الخمس) التي جاء الإسلام مشدداً على مراعاتها، أدى بهم إلى تقعيد ووضع كل الضوابط والشروط والموانع التي تحفظ للمسلم إيمانه، وتمنع غيره من وسمه بالشرك والكفر ومفارقة الإيمان، وقالوا بأنه لا يكفر إلا من أنكر معلوماً من الدين بالضرورة، وذهبوا إلى عدم جواز تكفير المتأول وكذا مرتكب المعاصي والكبائر، قائلين بعدم جواز تكفير الفاعل لفعل من الأفعال الكفرية تكفيراً عينياً، وإنما أجازوا الحكم على العمل ذال بكونه من ضمن الأعمال الكفرية، على شرط أن يحمل ذاك العمل دلالة واضحة تدل على الكفر، لا أن تكون دلالة مظنونة، نعم فهذه الشروط وبعض تفاصيلها قد

¹- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، ص130.

²- المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

³- أبو منصور الماتريدي: التوحيد، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت، ص481.

جاءت لمقتضى حال الخطورة التي تنجم عن إطلاق أحكام الكفر على الغير دون توفر الدواعي اللازمة للحكم، فالتكفير أمر خطير وخطورته تنعكس على المستوى الفردي والاجتماعي معاً.

4- سؤال مفهوم الردة بين الدين والسياسة:

فكما عرف اليوم لدى الجماعات المتطرفة الغلو والتشدد في قضية التكفير، فقد عرف عنهم كذلك مبالغتهم وغلوهم في مسألة الردة، والتي تعد قضية أساسية من ضمن القضايا التابعة للتكفير، وقد عرفت الظاهرة انتشاراً كبيراً مع دخول التيارات الفلسفية الوافدة على عالمنا الإسلامي: مثل الشيوعية والعلمانية والحداثة وغيرها، وفي ظل هذه التيارات وما تحمله من كوامن معارضة للدين وأصوله، فقد اشتبه الأمر على كثير من الدارسين والباحثين في الفكر الإسلامي، وكذا على كثير من المتدينين، إذ لم يتمكنوا من الربط بن دلالة مفهومها وتطبيقاته على المستوى الواقعي، ومنذ ذلك الحين بدأت تظهر موجات الاتهام لدى بعض المتدينين والقول بردة بعض الأفراد، وحتى ردة بعض المجتمعات، الأمر الذي استدعى من علماء الصحوة الإسلامية الرجوع إلى كتب التراث والبحث في أغوارها، عما قاله علماء الأمة الإسلامية من الأحكام المتعلقة بالردة، من أجل معالجة الوضع الراهن من خلال الرد على الشبهات التي أثرت في المسألة والوقوف على أوجه الاعتدال والصواب فيها.

علماء الإسلام قديماً وحديثاً تحدثوا في قضية الردة وبسطوا فيها الكلام، ومن بين هؤلاء العلماء الإمام النووي الذين تحدث عن مفهوم الردة في كتابه "المنهاج" فقال بأنها تعني: «قطع الإسلام بنية أو قول كفر أو فعل، سواء قاله استهزاءً أو عناداً أو اعتقاداً، فمن نفى الصانع أو الرسل أو كذب رسولا أو حلل محرماً بالإجماع، كالزنى وعكسه أو نفى وجوب مجمع عليه أو عكسه أو عزم على الكفر غداً أو تردد فيه كَفَرَ»¹، وكما جاء تعريفها عند الإمام الدسوقي في قوله: «كفر المسلم -المتقرر

¹- أبو زكريا محيي الدين النووي: منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تح: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، ط1، 1425هـ/2005م، ص293.

إسلامه بالنطق بالشهادتين - مختاراً، بقول صريح، أو لفظ يقتضيه، أو فعل يتضمنه»¹، ويعرفها الشيخ محمد أبو زهرة في قوله: «المرتد في اصطلاح الفقهاء وعرف الإسلام هو من خرج عن الإسلام بعد أن كان فيه، لأنه ارتد إلى الورا، بعد أن تقدم إلى الهداية والرشاد»².

فمن خلال هذه التعاريف يتضح أن مفهوم الردة يعني الخروج من الإسلام إلى الكفر وقطع الصلة مع الإسلام، والأمر يحصل تارة بالاعتقاد الداخلي، وتارة بالفعل الخارجي، وتارة بالقول اللساني، وكل واحد من هذه الأنواع الثلاثة مخرج من الإسلام مدخل في الكفر.

وما نود أن نشير إليه في أوجه من التعمق والتحليل هو أن قضية الردة عند النظر إليها من الناحية الفقهية نجدتها تسير في مسار عادي مقبول لا يسبب أي نوع من الآثار السلبية الغير المرغوب فيها، ولكن الأمر يتغير بالعكس من ذلك لما تنقل المسألة إلى الجانب السياسي، إذ إننا ندرك من خلاله أن الردة في بعدها السياسي تعني المعارضة والخروج عن الحاكم، بحجة ردة الحاكم عن الإسلام ولم يتوقف الأمر عند ذلك الحكم، بل تجاوزه إلى الحكم بالردة حتى على الشعوب والمجتمعات الإسلامية المنطوية تحت حكم تلك الحكومات المرتدة³، ومنه يمكن القول بأن مسألة الردة لمّا انزلق مفهومها هذا الانزلاق الوعر والصعب، أصبحت وسيلة مستغلة من طرف التيارات الجهادية المتطرفة، بحيث قد استغلوا خارج نطاق مقاصدها الحقيقية، استغلوا في تبرير أفعالهم الوحشية والإرهابية، بحجة تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وإقامة الحدود الشرعية على هؤلاء المرتدين - في نظرهم - حكما كانوا أو محكومين.

¹ -الدسوقي، محمد بن أحمد: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، د. م، د. ط، د. ت، ج4، ص301.

² -محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، ص154.

³ -فكرة رفيق سيد: إشكالية مفهوم الردة بين الدين والسياسة، مجلة كركوك للدراسات الإنسانية، كلية الإدارة والاقتصاد، ع1، 2010، ص3.

ومما يجب ألا يخفى على أحد من الناس أن هناك جمعاً غفيراً من العلماء (علماء الصحوة الإسلامية) قد تصدوا للرد على شبهات ومغالطات هؤلاء الجماعات التكفيرية الجهادية، ومن بينهم الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي الذي يقف بنا على العلة الحقيقية وراء قتل المرتد، وهي الحراية ويذكر بأن الكفر ليس هو العلة كما ظن أولئك المتطرفون، فالحراية قد تعمل على الكيد للإسلام والمسلمين من خلال تشكيك الناس في عقائدهم ومبادئهم الإسلامية، وربما قد يعمل صاحبها كعميل لدى القوى الاجتماعية ولذلك وجب قتله¹، والأمر نفسه يؤكد الشيخ أبو زهرة فيبين لنا أن علة قتل المرتد هي حرايته وعدوانه على المسلمين سواء العدوان المادي أو المعنوي، ثم وضح لنا كذلك سبب اختلاف العلماء في قتل المرتد واعتبره راجع إلى ضعفها الحائل دون ضررها بالإسلام والمسلمين².

وقد اصطلح لدى العلماء من منطلق مفهوم الردة المتداخل مع مفهوم الحراية، مصطلح الردة المسلحة الذي يجمع بين صفتي الخروج عن الدين، والخروج عن النظام العام للدولة المسلمة، المبرر الذي أجاز للسلطة الحاكمة القضاء على المرتدين درء للمفسدة³، وأما النوع الثاني من الردة والذي يقابل النوع الذي سبق ذكره، هو الردة الصامتة: تلك الردة التي يزاولها الفرد على مستواه الشخصي والمعرفي، وهي انتقاص اعتقاد الفرد بعقيدة التوحيد، ولكن بدون إعلان أو حراية، فهذا النوع لا سلطان للحكم القضائي عليه، نظرا لانعدام شرط الإعلام يقول الشيخ الغزالي: «إن من استبطن الكفر وخبأه في أعماق نفسه، وعاش به في قعر بيته... فلا سلطان لنا عليه ولن نكشف له سوءة أو نلحق به سيئة، أما من يريد هدم أركان الجماعة، وإشاعة الكفر والفسوق والعصيان فيستحيل تركه»⁴.

¹ - محمد سعيد رمضان البوطي: الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، ص212.

² - محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، ص55.

³ - محمد عبد الحليم بيشي: الردة بين حرية المعتقد والمواثيق الدولية الحديثة لحقوق الإنسان، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، كلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر، 2007، ص429.

⁴ - محمد الغزالي: الحق المر، نضمة مصر، القاهرة، ط4، 2005، ج6، ص147.

إنّ الأمر الواضح من هذه الأقوال؛ هم أنّ الإسلام لم يحكم على المرتد بالقتل بإطلاق الحكم بلا علة وشروط، إذ إنه لو فعل ذلك يكون فعله انتقاماً من الشخص على خروجه من ريقه الإسلام، ولكن الإسلام يترفع عن مثل هذه الأحكام الوضعية، ولذا فقد شرّع قتل المرتد إذا تعدت رده حدوده الشخصية إلى حدود الإسلام والمسلمين، وذلك بممارسته البغي والخرابة ضدهم، فبذلك يصبح خطره أشد من العدو نفسه، نظراً لقربه من المسلمين ومعرفته لأسرارهم وخبائهم.

وأما الأمر الآخر الذي وقع فيه الخطأ من طرف الجماعات الجهادية يكمن في اعتقادهم امتلاك صلاحيات تطبيق حد الردة، ولكن ما عليه جمهور الفقهاء يخالف ذلك، وما كتبه الشيخ القرضاوي يؤكد هذا إذ يرى أن تطبيق حد الردة لا ينفذه إلا الحاكم الشرعي، بعد إصدار الحكم من طرف القاضي الذي يحتكم إلى شرع الله تعالى، ويشترط في هذا القاضي أن يكون متوفراً به شرط الاجتهاد، وإلا وجب عليه الاستعانة بأهل الاجتهاد¹، ومن الآراء كذلك المدعومة لهذا الرأي ما ذكره أبو بكر بن العربي من أن الحدود الشرعية لا سلطان فيها ولا حكم إلا للحاكم²، ولذلك فعقاب المرتد يكون بحكم القاضي لا بحكم أفراد من الناس لأن ذلك مطية للفتنة ومدعاة لبروز النعرات والنزاعات³.

إن هذا المبدأ المتفق عليه بين العلماء من كون اختصاص إنزال الحدود والعقوبات بالحاكم، ودخولها ضمن الصلاحيات التي يختص بها لوحده دون غيره من الناس، قد جاء حفاظاً على نفوس المسلمين وحفاظاً لدينهم، وبرهاناً على أن حد الردة يسعى لتثبيت أواصر الأمن والاستقرار في

¹ - محمد سعيد رمضان البوطي: الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، ص 212.

² - فهمي هويدي: المفترقون خطاب التطرف العلماني في الميزان، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1999، ص 215.

³ - محمد سعيد رمضان البوطي: الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، ص 211.

المجتمعات الإسلامية، فتقرير تطبيق حد الردة من قبل الحاكم هو أمر وقائي كفيل بمنع وقوع الفتن ومحافظا على مبدأ العدالة الإسلامية.

نستنتج مما سبق بأن قضية الردة من القضايا الساخنة التي تعددت مقاصد توظيفها، إذ إننا لما نظرنا لها من منطلق اصطلاحات الفقهاء والعلماء المعتدلين، وجدناها وعاء خصبا يحفظ ويصون أمن المسلمين واستقرارهم، ذلك أنهم يرون أن علة قتل المرتد هي الحراة وليس الكفر، في حين أننا نجد في الاتجاه المقابل تطبيق حد الردة من طرف الجماعات التكفيرية يعود لعله الكفر، ولذلك حكموا على الحكام في الدول الإسلامية بالكفر، وكذا شعوبهم، ومن ثمة أعلنوا الجهاد ضدهم، بغية- حسب زعمهم- تطبيق شرع الله وحدوده، وهذا ما لا ينسجم مع عدالة ووسطية الإسلام التي تقوم في أساسها على مبدأ حرية الاعتقاد.

خلاصة الفصل:

إنّ المشتغل بالدراسات الإسلامية المعاصرة يلاحظ أنّ الظواهر التي سبق الحديث عنها: ظاهرة الخروج عن الحاكم، الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحاكمية، الولاء والبراء، التكفير، الردة، هي من أخطر القضايا التي قد أسبى فهمها من قبل الجماعات المتطرفة على مرّ فترات التاريخ الإسلامي حتى يوم الناس هذا، على الرغم من كونها مسائلًا قد حسم فيها القول سابقا من طرف علماء الأمة ولذلك فقد توصلنا إلى جملة من النتائج:

-الجهاد وفق المعطيات التي مرت معنا يقف بنا على شدة خطورة قضاياها ومسائله، فهو عند ذوي القراءة الحرفية والنظرة السطحية للأحكام الشرعية، وسيلة تشرع قطع الرؤوس، وتفجير المنشآت، وانتهاك الحقوق، وكأن الإسلام منبني على الجبر وليس على الاختيار.

-وفي الجهة المقابلة نجد عند من أنار الله عقولهم ووسع أفهامهم، يرون في الجهاد وسيلة شرعية لتحقيق العكس من ذلك تماماً، إذ إنه شرع لنصرة الغارقين في الظلم والعدوان؛ لأن المقصود من وراء الجهاد،

تحرير مفاهيم هذا الدين وإحقاق الحق وإبطال الباطل، وكذا تحرير أرض الإسلام من حكم الكفار الغزاة وإقرار مبدأ حرية الاعتقاد.

-الواجب على الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن يكون على فقه تام بدرجات ومراتب ما يقوم به، لأنه ربما قد يكون عنده من السلطة ما يردع بها صاحب المنكر فيصح منه فعل ذلك، وقد لا يتاح له الأمر لعدم توفر القدرة، فيقتصر على مرتبة البيان للناس وإرشادهم إلى الحق، حتى لا يقع بما يخالف الشرع، مثل التسبب في ظهور أو تضاعف ممارسات العنف والتطرف.

-لقد أفضى مفهوم الحاكمية إلى غلو وتطرف لدى بعض مفكري الصحوة الإسلامية، فهماً وتنزيلاً، نظراً لاعتقادهم بحتمية التعارض بين حاكمية الله وحاكمية البشر، ومن جراء ذلك خلصوا إلى ثنائية المجتمعات الإسلامية بين الكفر والإيمان، اعتقاداً منهم بأن الأمة عطلت الشريعة جملة وتفصيلاً.

-في حين أن الفهم السليم للحاكمية يقتضي التسليم بأن حاكمية الله لا تتمتع وجود قدر من التشريع للبشر على حسب القدر الذي أذن به الله تعالى، ثم إن تجاوز هذا القدر لا يعني بالضرورة الخروج عن ملة الإسلام بل لا بد من النظر في الدوافع والأسباب قبل الحكم على القائم بالفعل.

-مناط التكفير في الولاء والبراء هو عمل القلب (النصرة القلبية)، وأما الأعمال الظاهرة المخالفة لموجبات الولاء والبراء، كنصرة الكفار على المسلمين، فهي وإن لم تكن وحدها كفرة، لكنّها ذنب ومعصية، تعظم كلما كان ضرر النصرّة على المسلمين أعظم.

-قضية الخروج على الحاكم تباينت حولها وجهة النظر، لكن عندما ننظر إلى ما آلت إليه شعوبنا، وما حدث لها بعد أحداث ثورات الربيع العربي، الذي كانت تبغى من خلاله الحرية والعدالة الاجتماعية، وبالمقابل فبعد تلك الثورات ساء وضعها أكثر، وأصبحت عرضة للضياع والشتات والتقسيم والخراب، ومنه فلا بد من إدراك أهمية وجود الحاكم في حياة الناس، وكما سبق من أقوال العلماء من أن الفسق والظلم لا يجيز الخروج على الحاكم، ومن هذا المنطلق فما على المسلم سوى الصبر اجتناباً لوضع أسوأ

مما هو عليه، فإذا ثبت في حقهم كفر بواح ظاهر أصبح الخروج واجبا، ذلك أنه لا توجد فتنة أشد من فتنة الكفر.

- لا يصح الحكم على أحد سواء أفراد أم جماعات بالكفر إلا إذا حكم الشارع عليها بذلك، هذا هو المنطلق الذي أغفلته جماعات الغلو والتطرف، مما أدى بها إلى تكفير كثير من المسلمين، وبما أن الحكم على الشخص بالخروج من الإسلام، أمر في غاية الخطورة، لما يترتب عليه من آثار كإباحة الدم والحكم بالخلود في النار، فقد وضع العلماء جملة من الضوابط والشروط يجب توفرها من أجل ثبوت الحكم.

الفصل الرابع: أسس ومنطلقات التكوين العقدي

السليم.

أولاً: حرية الاعتقاد.

ثانياً: الحوار.

ثالثاً: الوحدة والتعدد في الفكر العقدي.

رابعاً: التكامل بين الدرس العقدي والتصوف.

تمهيد:

إن ظاهرة الغلو والتطرف وما تحمله من معاني وممارسات (العنف، والتشدد، والتنطع)، نجدها قد بنيت على بعض المفاهيم والمصطلحات كالحاكمية والجهاد والولاء والبراء والتكفير، التي تعرضت للتشويه الشديد والتلفيق المخل، والحاصل أن ذلك انعكس على المستوى التوظيفي والميداني لتلك المفاهيم، وعليه وجب السعي إلى تصحيح تلك المفاهيم وإعطاء المفهوم الحقيقي والمعتدل لها، المصاحب لعملية التكوين المنهجي السليم المبني على الأسس والمنطلقات العقدية السليمة، في شكل مسوغات علمية تمد جسر التواصل والحوار بين الجماعات والفصائل المتطرفة وغيرها، تلك المسوغات التي ينظر إليها كقاسم مشترك بين جميع الأطراف، بحجة أن الواقع الفكري الإسلامي المعاصر يحتاج إلى إعادة التمرکز والتموقع، وبناء أسس ومنطلقات فكرية رصينة تقتلع التطرف من جذوره، وترسي معالم الوسطية والاعتدال وتعبّر عن الهوية الإسلامية الحقّة، سعياً منا إلى حفظ وحماية المقاصد الشرعية وإبرازها، ومنه فإننا سنحاول في هذا الفصل البحثي، الحديث عن الأسس والمنطلقات العقدية والفكرية، القادرة على تأمين عقول أفراد الأمة الإسلامية تجاه الأفكار الراكدة في أحوال الغلو والتطرف، والانتقال بها إلى فناء الوسطية والاعتدال.

أولاً: حرية الاعتقاد.

إن قضية الحرية تحمل قيماً أصيلة في الفكر البشري، ولها جذوراً ضاربة في التاريخ، والسبب في ذلك الشعور الداخلي لدى الإنسان، والذي يشعره بأنه حر في جميع اختياراته وأفعاله، لكنه في الوقت نفسه يجد في الواقع المعاش، جملة من الإكراهات التي تجبره على فعل ما لا يريد، وفي ظل هذا التناقض أصبحت مسألة الحرية من أهم المسائل المثارة والشائكة لدى العديد من المجتمعات، لكن لما جاء الإسلام أقر حرية الإنسان-الموافقة أو المتفقة مع النداء الفطري لديه- وحارب جميع أصناف الإكراهات الخارجية التي تمس ولو بشيء يسير حرية الإنسان، وجعل من الحرية هدفاً أسمى وجب تحقيقه في واقع الناس، مع العلم أن الحرية في الإسلام تنقسم إلى مجموعة من الحريات، ولكنه اعتبر حرية الاعتقاد من بين أهمها، فماذا نعني بحرية الاعتقاد؟ وما العوامل المنبثقة منها المساعدة والمساهمة في معالجة ظاهرة الغلو والتطرف؟

1- حرية العقيدة:

جعل الله عز وجل أساس الاعتقاد مبني على النظر والتدبر، عن طريق تحكيم العقل فيما حوله من الموجودات والنظر في عظمتها الدالة على عظمت خالقها قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [سورة البقرة: 164]، وقوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [سورة الذاريات: 21]، وقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [سورة فصلت: 53]، فتبعاً لأمر الله عز وجل عباده بالتفكير

والتدبير من أجل بناء أسس عقدية صحيحة، فإنه يتبين لنا أن الله عز وجل ترك لنا حرية الاختيار العقدي بلا جبر ولا إكراه¹، كدلالة واضحة على أن حرية الاعتقاد تعد من أولى أولويات حقوق الإنسان التي بها يوصف ويصنف على أنه كائن حي عاقل حر ومختار، هذا هو سر التكليف ومناطه، الذي خص به الإنسان دون غيره من الموجودات، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [سورة الأحزاب: 72]²، ويعلق طه عبد الرحمن على الآية فيقول: «إن حرية الاختيار تشكل شرطاً مقدماً في إمكان التحقق، بتجربة تحمل الأمانة، فلولا وجود هذه الحرية لم يملك الإنسان أن يؤتمن على شيء فلا ائتمان بغير اختيار»³.

ولذلك فقد أعطى الله عز وجل الإنسان كامل حريته في الاعتقاد، انسجاماً مع مقتضيات التكليف، فلكي يكون الإنسان أهلاً لذلك زوده الله سبحانه وتعالى بالسمع والبصر والفؤاد، حتى يتمكن من مشاهدة وفهم الآيات الكونية الدالة على وجود الله ووحدانيته قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة النحل: 78]⁴، فالله عز وجل لم يزود الإنسان بهذه الوسائل والمؤهلات عبثاً (السمع، البصر، الفؤاد، العقل)، وإنما أعطاه أيها كي يكون مستعداً للابتلاء

1 - عبد العزيز عزت الخياط: النظام السياسي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط01، 1999، ص47.

2 - حسن بن موسى الصفار: التعددية والحرية في الإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط04، 2010، ص65-66.

3 - طه عبد الرحمن: روح الدين، ص450.

4 - عمار طسطاس، البعد الاجتماعي والسياسي لعقيدة التوحيد، أطروحة دكتوراه، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2006/05/07، ص300.

والامتحان، ومن أجل أن يكون قادراً على التمييز والاختيار، فالتكليف (المسؤولية) والحرية كلا منها لازم لوجود الآخر، فلا مسؤولية من دون حرية ولا حرية من دون مسؤولية.

ونظراً لأهمية قضية الحرية الدينية في الإسلام فقد أدرج حق اختيار الإنسان عقيدته ضمن القضايا العقدية، المدرجة ضمن الأمور القبلية التي لا يمكن أن تتم إلا بالاقناع، حيث لا يمكن فرضها على أي شخص ولو بالقوة، لأن القوة لا تأثير لها في عالم القلوب، ثم إن الذي يحاول فرض عقيدته بالقهر والغلبة على الآخرين، هو يعترف بفشل عقيدته وعجزها عن التأثير في الآخرين، ويعترف في الوقت نفسه بجهله وضعف زاده العلمي، كما يجهر بروح التسلط والظلم الكامنة بداخله¹، ولذا نجد العقيدة الإسلامية قد رفضت جميع أصناف الجبر والإكراه، وانتصرت لمذهب الاقناع والبيان، فالدين الإسلامي جاء ليخاطب الإدراك البشري، ويخاطب كذلك الفطرة البشرية، فيعرض عليه الحجج والبراهين على طريق الحق ويترك للإنسان حرية الاختيار.

وإذا كان هذا هو كلامنا عن حق الإنسان في اختيار عقيدته على المستوى الديني، فمن باب أولى يحق للمسلم اختيار مذهبه الفقهي أو العقدي، ولا يحق لأي أحد أن يفرض عليه أن يتقيد بمذهب أو فرقة ما بالإكراه والقوة، لأن ذلك يتناقض مع أصالة حرية الإنسان في معتقده²، ومن يفعل ذلك يعد متطاولاً ومعتدياً على حرية الآخرين فيما يعتقدون، فهو يمارس الاضطهاد الفكري ضدهم من حيث لا يشعر، وما أكثر مثل هاته النماذج في وقتنا الحالي، فبالرغم من دخولهم تحت المظلة الإسلامية الواحدة إلا أنهم لا يجدون حرجاً في تبادل الطعون والشتائم، فهذا يفسق وذاك يبدع ويكفر، وآخر يتهم غيره بالجهل والزيغ والضلال³.

¹ _ عبد الله أحمد اليوسف: شرعية الاختلاف دراسة تأصيلية منهجية للرأي الآخر في الفكر الإسلامي، د.د، ط2، 2004، ص107.

² _ المرجع نفسه: ص 110.

³ _ الحاج دواق وآخرون: التطرف الديني في فكر الجماعات الإسلامية، ص290.

والجدير بالإشارة هنا أن جميع المسلمين يقرون بمبدأ حرية الاعتقاد وحرية الفكر، ولكن ينظرون للأمر على أنه مقتصر على الكافر أو الآخر الديني، فلما يختص الأمر بأحد من المسلمين يتنكرون لهذا المبدأ ويخالفونه، فتجدهم يمارسون شتى أنواع الغلو والتطرف ضد بعضهم البعض، ولا يتورعون عن قول وفعل ما يمكن أن يطيح بالآخر المسلم ويزدري معتقداته.

فحرية الاعتقاد أو حرية اختيار الدين في حقيقة الأمر، أمر مكفول لجميع الناس والمتدين لا يحق له أن يلزم غيره بما يعتقد، لأن ذلك مناقض لسنة الله عز وجل، القائمة على مبدأ التكليف الإنساني، فالحرية تعد شرطاً لازماً لتحقيق سنة التكليف، وبما تناط الأحكام الدينية والدينية¹، ذلك أن الإسلام لم يشأ أن تكون وسيلته في الدعوة، حمل الناس بالقوة والجبر على الدخول فيه، وإنما جعل ذلك مرتبطاً بوسيلة الاقتناع التي تعد ضرورة أساسية من ضمن ضروريات الفطرة الإنسانية².

فالعالم الإسلامي لو امتثل لمضمون هذا المبدأ عندئذ يتمكن من تحقيق الأمن الروحي والفكري وترسيخ التعايش السلمي فيما بين أفرادهم ومع غيره، نظراً لما يكسبه مبدأ حرية الاعتقاد من القدرة على استيعاب الاختلاف وتقبله، واعتباره ضرورة وجودية راجعة إلى الإرادة الإلهية التكوينية، من جعل الوجود الإنساني محكوماً بالاختلاف والتنوع، فكلما زاد فهم ووعي الفرد المسلم لهذا المبدأ، زاد تحصيله من أخلاق الانفتاح والاعتراف بالآخر، وابتعد عن أخلاق الانغلاق على الذات والتنكر للآخر.

2- لا إكراه في الدين:

ولعل أشد ما حرص الإسلام عليه وحث على اتباعه عدم الاكتفاء بالتنظير فقط، وإنما أمر بالعمل، لأن الإيمان قول وعمل، ومنه فالحديث عن قضية حرية الاعتقاد لم تكن قولاً بلا عمل وإنما ترجمت ميدانياً، والتاريخ الإسلامي ذاخر بالعديد من الأمثلة على ذلك، فالمتبع للسيرة النبوية، وسيرة

¹ _ مولاي إدريس غازي: التدين والتفاعل نحو رؤية تعارفية: مجلة الغنية، ملف العدد: العقيدة الأشعرية وسؤال التقريب، ع07.08، جوان 2018، دار الأمان، الرباط، ص50.

² _ علي محمد صالح عبد الله: الحوار الديني الإبراهيمي في ميزان القرآن، دار السلام، القاهرة، ط 01، 2007، ص234.

الخلفاء الراشدين يجد الكثير من المواقف الشاهدة على ذلك، وكما تجلت في العديد من الممالك والخلافات الإسلامية بعدهم، التي لطالما كانت تحترم مبادئ حرية الاعتقاد وتدعو لها.

ذلك أن مبدأ حرية العقيدة مرتبط بعامل الإكراه وعدمه، والإسلام قد جاء زاجراً عن الإكراه ورافضاً له، ففي القرآن الكريم نجد آيات صريحة لا وجه للتأويل فيها تحت على ترك كل إنسان واختياره العقدي، وعدم جبره على تركه قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 256]، وقوله تعالى مخاطباً سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يونس: 99]، وأخباره تعالى لنبيه كذلك بأنه لا سلطان له في هداية الناس في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يوسف: 103].¹

وتبعاً لتلك الآيات وغيرها فقد نجد الإسلام يأمرنا بأن نترك للناس حرية البقاء على عقائدهم فنترك لهم معابدهم وكنائسهم وعبادتهم وطقوسهم، إذ إنه لا دخل لنا في شيء من ذلك، ففي معاهدة الرسول مع نصارى نجران يقول: ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي على أنفسهم وملتهم وأرضيهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعتهم، وأن لا يغيروا مما كانوا عليه ولا يغير حق من حقوقهم، ولا ملتهم ولا يغيروا أسقف عن أسقفية، ولا راهب من رهبانيته ولا وقهاً من وقهاها، وكلما تحت أيديهم من قليل أو كثير، وليس عليهم دنية ولا دم

¹ _ عبد العزيز عزت الخياط: النظام السياسي في الإسلام، ص 47.

جاهلية ولا يحشرون ولا يعشرون ولا يظأ أرضهم جيش، ولا ومن سأل فيهم حقاً فيبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين بنجران، ومن أكل رباً من ذي قبل فذمتي منه بريئة¹.

وبمثل هذا كتب الرسول صلى الله عليه وسلم لعمر بن حزم عامله على اليمن فقال: « وَإِنَّهُ مَنْ أَسْلَمَ مِنْ يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ إِسْلَامًا خَالِصًا مِنْ نَفْسِهِ فَدَانَ دِينَ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَهُ مَا لَهُمْ وَعَلَيْهِ مَا عَلَيْهِمْ وَمَنْ كَانَ عَلَى نَصْرَانِيَّتِهِ أَوْ يَهُودِيَّتِهِ فَإِنَّهُ لَا يُفْتَنُ عَنْهَا وَعَلَى كُلِّ حَالٍ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى حُرٌّ أَوْ عَبْدٌ دِينَارٌ وَافٍ أَوْ عَوْضُهُ مِنَ الشَّيْبِ فَمَنْ أَدَّى ذَلِكَ فَإِنَّ لَهُ ذِمَّةَ اللَّهِ وَذِمَّةَ رَسُولِهِ وَمَنْ مَنَعَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْمُؤْمِنِينَ² »³، وما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم كذلك عند فتح مكة، من تأمين الناس على دمائهم وذرايرهم وأموالهم ونسائهم، فقال: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن دخل منزله فهو آمن»⁴، فالرسول صلى الله عليه وسلم من خلال هذه المشاهد كلها لم يصادر حق حرية العبادة أو حرية العقيدة، وإلا لكان أمر جيشه بقتال المشركين حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله، لكنه لم يأمر بذلك وإنما أمر بقتال فقط من قاتل منهم، وإما غير المقاتل فقال بعدم جواز التعرض له، معلنا بذلك مبدأ حرية الاعتقاد الذي ينص على السماح للمشركين بالبقاء على دينهم.

فالإسلام لم يكره أحداً على الدخول فيه، كما لا يحاول الانتقام والتنكيل بمن لم يدخل فيه، ولذلك فلو استعرضنا تاريخ السيرة النبوية عبر كل مراحلها، نجد بوضوح تاماً أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكره أحداً على الدخول في الإسلام، حتى في الغزوات التي خاضها، فإنه لم يثبت عنه أنه أكره عدوه بعد هزيمته على الدخول في الإسلام، وعليه فعلى الرغم من دخوله مكة على رأس عشرة آلاف

¹ _ دلائل النبوة للبيهقي: باب قدوم ضمّام بن ثعلبة على رسول الله، د.ر، 389/05.

² _ سنن البيهقي: كتاب الجزية، باب كم الجزية، الرقم: 19144، 194/09.

³ _ علي محمد صالح عبد الله: الحوار الديني الإبراهيمي في ميزان القرآن، ص228.

⁴ _ شرح صحيح البخارى لابن بطلال، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان، 48، 299/07.

مقاتل، إلا أنه فضل الدخول براية السلم بدل راية الحرب، وفضل نشر الإسلام عن طريق الحجة والبرهان بدل طريق الجبر والإكراه¹، فحينما نمنع النظر في قوله عز وجل: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [سورة البقرة: 256]، فهو أمر على أن نجعل مقومات الدعوة الإسلامية، قائمة على الحجة والبرهان، وليس على الإكراه والسلطة، لأن الإيمان هو أمر قلبي مفوض إلى أمر الهداية والاهتداء وإلى حكمة الله عز وجل الذي قال مخاطباً رسوله الكريم: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ

﴿۱۱﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿۱۲﴾﴾ [سورة الغاشية: 21-22]².

ويوضح لنا الشيخ محمد أبو زهرة علة عدم جنوح الإسلام، إلى تبني منهج الإكراه فأخبر بأن الإكراه في الدين لا يحقق المراد، ذلك أن التدين إدراك فكري وإذعان قلبي وفق أرادة مختارة، اختارت أن تؤمن بالله سبحانه، إضافة إلى ذلك فإن حمل الشخص على ما يكره مفسدة للإرادة الحرة ومذهبة للاختيار، ومنه فلا يتحقق إيمان قلبي ولا تدين³.

وكما أشرنا سابقاً فإن النهج الذي تركه الرسول صلى الله عليه وسلم عدم الإكراه، وسار عليه الخلفاء الراشدون وصحابته من بعده، فنجد في رسالة كتبها عمر بن الخطاب لأهل إيلياء (القدس) جاء فيها: «هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم، ولا ينتقص منها، ولا من حيزها، ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحدًا منهم»⁴، وما جاء كذلك في الأخبار عن سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، من أمره

¹ محمد الشحات الجندي: الأمة بين آفة التطرف وتحديات الواقع، ص 288.

² مولاي إدريس غازي: التدين والتفاعل نحو رؤية تعارفية، ص 47.

³ محمد أبو زهرة: زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، القاهرة، 1987، ص 944.

⁴ ابن جرير الطبري: تاريخ الطبري، دار المعارف، مصر، ط 02، دت، ج 03، ص 609.

بقتل رجل مسلم لأنه قتل رجلاً ذمياً، إلا أن ولي الذمي تراجع عن قتله ورضي بأخذ الدية، وفي ذلك قال سيدنا علي: «أعطيناهم الذي أعطيناكم لتكون دماًؤنا كدمائهم ودياتنا كدياتهم»¹.

والتاريخ الإسلامي حافل بمثل هاته النماذج التي تعطي الحرية للناس في عقائدهم دون اجبارهم على اتباع عقيدة معينة، فقد عاهد خالد بن الوليد أهل الحيرة على أن لا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة، وأن لا يمنعهم من ضرب نواقسهم، وأن لا يمنعهم من الاحتفال بأعيادهم الدينية²، وهكذا استمر المسلمون على مر العصور يضرب بهم المثل في التسامح والتعايش وتقبل الآخر، فها هم علماء الفكر الغربي وزعماء الفكر الاستشراقي يعترفون بسماحة الإسلام وتقبله للآخر، يقول غوستاف لوبون صاحب كتاب حضارة العرب: «رأينا من آي القرآن التي ذكرناها آنفاً أن مسامحة محمد -صلى الله عليه وسلم- لليهود والنصارى كانت عظيمة إلى الغاية، وأنه لم يقل بمثلها مؤسسو الأديان التي ظهرت قبله كاليهودية والنصرانية على الخصوص، وسنرى كيف سار خلفاؤه على سنته، وقد اعترف بذلك التسامح بعض علماء أوروبا المرتابون أو المؤمنون القليلون الذين أمعنوا النظر في تاريخ العرب»³، وينقل لنا غوستاف لوبون قولاً مشابهاً لما قاله عن روبرتسون في كتابه تاريخ شارلكن حيث قال: «إن المسلمين وحدهم هم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وإنهم مع امتشاقهم الحسام نشراً لدينهم، تركوا من لم يرغبوا فيه أحراراً في التمسك بتعاليمهم الدينية»⁴، ويؤكد هذا المعنى ميشود في كتابه تاريخ الحروب الصليبية فيقول: «إن القرآن الذي أمر بالجهاد متسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وقد أعفى البطارقة والرهبان وخدمهم من الضرائب، وحرّم محمد -صلى الله

¹ _ أبي بكر الرازي الجصاص: أحكام القرآن للجصاص، دار احياء التراث العربي، بيروت، دط، 1405 هـ، ج 01، ص 175.

² _ عبد العزيز عزت الخياط: النظام السياسي في الإسلام، ص 49.

³ _ غوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، دط، 2000، ص 128.

⁴ _ المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

عليه وسلم- قتل الرهبان لعكوفهم على العبادات، ولم يمس عمر بن الخطاب النصارى بسوء حين فتح القدس»¹.

فهذه بعض شهادات علماء ومفكري الغرب الذين يعترفون فيها بأن سماحة الإسلام ليس لها مثيل على مر تاريخ البشرية، تلك الأخلاق السمحة التي تدعو إلى قبول الآخر والتعايش معه، وإعطائه حرية البقاء على عقيدته ودينه من دون أي جبر أو إكراه، فالمسلم والمسيحي واليهودي والزرادشتي في ظل الخلافات الإسلامية السابقة (إلا ما شذ منها) من حيث الحقوق المدنية سواء، لهم الحق في حفظ كلياتهم الخمس: (الدين، النفس، المال، العرض، العقل)، ومما أكد الإسلام على حفظه أكثر الحرية الدينية لأنه باحترامها تصان الحريات الأخرى.

مع العلم أن هذه المواقف التي أتخذها المسلمون في مسألة حرية الاعتقاد ترجع في أساسها إلى اعتقاد إسلامي راسخ، فحواه أن المسلم ليس مكلفاً بأن يحاسب الكافرين على كفرهم، وإنما هو مكلف بدعوتهم إلى الإسلام بالرفق واللين، فإن أعرضوا فحسابهم إلى الله عز وجل يوم القيامة، قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٦٨﴾ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [سورة الحج: 68-69].

إن قضية حرية الاعتقاد التي تحدث عنها القرآن الكريم قبل أربعة عشر قرناً، صارت مطلباً عالمياً في هذا العصر، فجل دساتير العالم اليوم تضع ضمن قوانينها الأساسية قانون حرية العقيدة، ولكن على الرغم من تقنين ذلك في دساتيرهم، إلا أنهم لم يحترموا ذلك ومارسوا الإكراه والجبر على غيرهم من الشعوب والمجتمعات، ولذلك يبقى الإسلام هو النموذج التطبيقي الأمثل، إن لم نقل الوحيد في تاريخ البشرية الذي أقر وطبق مبدأ حرية العقيدة وفرض على أتباعه تفعيله واحترامه².

¹ _ علي محمد محمد الصلابي: الحريات من القرآن الكريم، د.د، د.ط، ص73.

² _ جودت سعيد: لا إكراه في الدين، مركز العلم والسلام للدراسات والنشر، دمشق، ط01، 1997، ص27-28.

فحرية العقيدة في الإسلام ليست مكفولة لغير المسلم فقط، بل هي مكفولة أيضاً لمن يعد داخلاً ضمن الدائرة الإسلامية من باب أولى، ونحن نتحدث عن هذا نظراً لوجود بعض التعديلات والتجاوزات، من قبيل بعض الفرق والمذاهب الإسلامية على بعضها البعض، مثلما حدث مع الإمام أحمد في فتنة خلق القرآن، وما وقع للإمام ابن جرير الطبري مع عوام الحنابلة، ولا ننسى ما وقع كذلك لبعض فقهاء المالكية في ظل حكم الدولة العبيدية، وغير ذلك من التعديلات التي ترجع إلى تعصب العوام وتشددهم، وكذا استغلال بعض الحكام للخلاف العقدي والفقهي من أجل توطيد حكمهم، لكن رغم كل هذا يبقى الموقف الحقيقي والثابت لدى علماء الأمة هو الإقرار بمبدأ حرية العقيدة¹.

هكذا كان نهج الإسلام ودعوته لأتباعه بأن يعترفوا بجميع الأديان والملل الأخرى، ليس اعتراف صراحة ولكن اعتراف حق في الوجود والبقاء، ولذلك أعلن الإسلام مبدأ حرية الدين وحرية الاختيار العقدي، وحض المسلمين على عدم إكراه وجبر غيرهم على ترك عقائدهم والدخول في الإسلام، ومنح المسلمين حرية الدعوة إلى الإسلام بمنطق الحجاج والبيان، فالحرية العقدية التي جاء بها الإسلام تشمل المسلم وغير المسلم، والمسلم مهما علت منزلته - حتى ولو كان حاكماً - لا يحق له أن يرغم أحداً من المسلمين على التقيد بمذهب فقهي معين، أو اتباع فرقة عقيدية معينة، لأن له كامل الحرية في اتباع نهج من يريد من العلماء دون جبر ولا قهر، هذا هو النهج الإسلامي الكفيل بتحقيق التعايش والائتلاف بين مختلف أطراف الأمة الإسلامية فيما بينها ومع غيرها، فتختفي الكثير من الصراعات والنزاعات، بمقتضى زوال عوامل الفرقة والشقاق المبنية على الفهم الخاطئة لبعض القضايا العقدية والفقهيّة.

¹ _ أحمد الريسوني: الفكر الإسلامي وقضاياها السياسية المعاصرة، القاهرة، ط01، 2013، ص69.

ثانياً: الحوار.

إن حكمة الله عز وجل اقتضت سير هذه الحياة الدنيا وبناءها على مبدأ الاختلاف بكل أنواعه، وترتب على هذا الأصل بالضرورة وجود سنة التدافع بين الحق والباطل، وبين الصواب والخطأ، ومنه جاء تكليف الله عز وجل لعباده باحترام هذه السنة الكونية، المتمثلة في سنة الاختلاف (العربي، الديني، الجنسي... الخ)، وقد أرشدنا الله عز وجل من خلال وحيه، إلى بعض الطرق والأساليب التي تأمن لنا تطبيق ذلك، ومن بين أهم تلك الطرق طريقة الحوار بين بني البشر، حيث جعل التواصل والتعارف فيما بينهم منوط بمدى حوارهم مع بعضهم البعض، الحوار الذي يجعل من الخلاف الواقع بينهم مقبولاً، إلا أننا لما ننظر للحوار على المستوى الإسلامي ونبحث في مدى أخذ كل من الفرق أو المذاهب الإسلامية به، نجد أننا بحاجة له أكثر من وقت مضى، نظراً لما آل إليه الواقع الفكري والديني في البلاد الإسلامية، من ضيق أفق تقبل الاختلاف، وعليه فلم يكن أمامنا إلا أن نعود من جديد إلى البحث في قضية الحوار، لعلنا نجد معه علاج العلل الفكرية التي يعاني منها الكثير من المسلمين اليوم.

1- الحوار وأبعاد دلالاته:

تعريف الحوار لغةً واصطلاحاً:

تعريف الحوار لغةً: مرده إلى الحُور وهو الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، حارَ إلى الشيء، وعنه حُوراً ومَحَاراً ومَحَارَةً وحُورُورٍ ورجع عنه وإليه، والمُحَاوَرَةُ تعني المجاوبة، والتَّحَاوُرُ يعني التجاوب، تقول وهم يَتَحَاوَرُونَ أي يتراجعون الكلام، والمُحَاوَرَةُ مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة¹.

تعريف الحوار اصطلاحاً: «هو الحديث الدائر بين شخصين أو أكثر، يتجادبون فيه أطراف الحديث لتبادل الأفكار، واستعراض الرؤى والمواقف، بغض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف، بطريقة متكافئة،

1 - ابن منظور: لسان العرب، ج4، ص217.

حتى لا يستأثر بالحوار طرف دون الأطراف الأخرى¹، والحوار منهج حضاري يدور بين المسلمين أنفسهم، وبين المسلمين وغيرهم من الشعوب الأخرى، وقد ذكر لنا القرآن الحوار الذي جرى بين رجلين أحدهما مؤمن والآخر كافر، وقد أشار لنا إلى أدب ذلك المؤمن في حوار مع ذلك الكافر قال تعالى: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا﴾ [سورة الكهف: 37].

فالأصل في الحوار أنه يعد من أهم القيم الإسلامية المستمدة أساساً من تعاليم ومبادئ الوحي، إذ هو يبرز أهم السمات المعبرة عن الهوية الإسلامية، والتي من أهمها سمة التسامح السامي عن الضغائن، والمخاطبة للهوى والباطل، علماً بأن الحوار في الحضارة الإسلامية يقوم على قاعدة الثقة في نصرته الله عز وجل والاعتزاز بالحق والتشبث به، بإيمان لا يشوبه أية ذرة من الترفع والتكبر قال تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة آل عمران: 139]²، على خلاف الجدال الذي قد ذمه العلماء لما يحمل من الكثير من الأوصاف السيئة، ذلك أنه بين الجدل والحوار فروق كثيرة، فالجدل ينقسم إلى قسمين: جدل مذموم وجدل محمود، فالجدل المذموم يشوبه شيئاً من الغرور والكبر والتعالي والتفاخر قال تعالى: ﴿وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ [سورة غافر: 5]، وفي مقابل الجدل المذموم يوجد جدل محمود، هو جدل تعارفي تفاهمي إيجابي نستلهمه من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 46]، وقوله أيضاً:

¹ _ صالح المازقي، إسلاموفيليا، الدار المتوسطة، تونس، ط1، 2016، ص179.

² _ عبد العزيز بن عثمان التويجي: الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، ط01، 1998، ص14.

﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ ﴿١٢٥﴾ [سورة النحل: 125]¹.

ومن هذه المنطلقات الفكرية للحوار نستطيع القول إنه يمكن من خلال تطبيقها الوصول إلى التقارب الثقافي والتعايش الحضاري المنشود، والوقوف على معاني التفاهم الديني وتقبل الآخر، وتجسيد مبدأ لا إكراه في الدين، العالم اليوم في أمس الحاجة إلى الحوار كمنهج وسلوك وأداة، وبالأخص العالم الإسلامي لما يعيشه من حروب ونزاعات، لأنه على الرغم مما يحمل أو يذخر به التراث الإسلامي من مبادئ وتعاليم توضح لنا مدلولات الحوار البناء والمعطاء، إلا أن الكثير من المسلمين وقعوا في ممارسات تتعارض مع الحوار ومفرازاته، ومنه جاءت الدعوة التي تجتهد الصلة تجاه قواعد ومنطلقات الحوار، التي من لوازمها وتبعاتها التقارب والتجاوب والتفاعل والتعاون بين المسلمين أنفسهم ومع غيرهم من أهل الأديان والملل الأخرى.

ومن الرؤى الأخرى كذلك المتحدثة في موضوع الحوار التي تذهب إلى ضرورة الخروج بقضايا الحوار من قالب الأفكار المتبادلة حول قضايا فكرية ما، ليشمل نمط وأسلوب الحوار، أي ينظر فيه إلى الأسلوب الذي تنتهجه أطراف الحوار، من خلال هذا فقط ندرك ما إذا كان الحوار حواراً بالفعل أم هو من قبيل المراء والجدل المذموم²، الذي يتسم بالانفعالية وضيق الصدر وانسداد الأفق المعرفي الراض للآخر والمتمسك بالأحكام المسبقة، مما يجعل الحوار يتحول من عامل تقارب ووفاق إلى عامل شقاق وافتراق³.

1 - صالح المازقي: اسلاموفيليا، ص 180-181.

2 - علي محمد صالح عبد الله: الحوار الديني الإبراهيمي في ميزان القرآن، دار السلام، القاهرة ط 01، 2007، ص 322.

3 - صالح المازقي: اسلاموفيليا، ص 183.

ويذهب بنا المفكر المغربي طه عبد الرحمن إلى الوقوف على ملمح عميق من وجود الحوار فيتجاوز مقولة اعتبار الحوار ضرورة واقعية يفرضها الواقع، الذي يعج بالكثير من الخلافات والصراعات، إلى كون الحوار ضرورة وجودية في حياة الإنسان، إذ إنه لا حوار من غير اجتماع إنساني، ثم إن هذا الاجتماع الإنساني دليل على وجود الحوار، لكن يشترط في هذا الاجتماع أن يمتاز بأخلاق اجتماعية، لكي تسير الممارسة الحوارية في أبعاد إيجابية، ومنه فمنطق طه عبد الرحمن ذلك يوحي لنا بأن الحوار بين البشر موجود لا محالة، لكنه قد يكون حوار إيجابي، إذا امتاز بروح المسؤولية، وقد يكون على العكس من ذلك، إذا انفلتت منه روح المسؤولية، وركب قارب الأنانية، وحب الذات على حساب الغير¹.

ولأجل هذا نجد طه عبد الرحمن اصطلاح لمفهوم الحوار اسماً جديداً، يتجلى في الحوار النقدي أو الاعتراضي ويعرفه على أنه: «الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع انتقادات- أو قلة الاعتراضات- التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأى- أو قلة دعوة- الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معاً»² وكما يقدم لنا طه عبد الرحمن الفرق بين الحوار النقدي والحوار العنفي، فيبين بأن الحوار العنفي تستخدم فيه قوة اليد، في ناحية كونه عنفا ماديا، كما تستخدم فيه قوة اللسان، من حيث كونه عنفا معنويا، فينتج عنه إلحاق الأذى والضرر الخلقى بالغير، أما الحوار النقدي فلا يستعمل القمع والعنف الذي يزيد من حدة الاختلاف، وإنما يمر بطريق الاقتناع، فيسعى كل منهما إلى إقناع الآخر برأيه بجملة من الحجج والبراهين من غير تعسف ولا إكراه³.

وعلى هذا الاعتبار فالحوار وفق هذا يعد وسيلة للتأثير والاقتناع وأسلوباً مهماً للنصح والإرشاد، ويعني هذا أن الحوار خير سبيل للحد من ظاهرة التطرف من خلال محاوراة المتطرفين ومناقشتهم بأحسن

¹ - طه عبد الرحمن: سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، ص 171.

² - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 02، 2006، ص 33.

³ - المرجع نفسه، ص 34.

السبل وأطيب الكلام، فالحوار يكسر حاجز التوقع الفكري الذي يأسر المتطرفين، ويخرج بهم إلى سعة الأفق ورحابة الصدر، التي تنظر إلى المخالف نظرة اعتدال من غير إفراط ولا تفريط.

2- حوار الأنا مع الآخر.

إن الحديث عن قضية الحوار بين الأديان يكتسي أهمية بالغة في فكرنا المعاصر وذلك لخطورة ما يشاع عن الأديان، وبالأخص الإسلام، واتهامها بكونها المسؤولة عن الكثير من مظاهر الغلو والتطرف، والحملة الشعواء التي يدبرها الإعلام الغربي بكل وسائله على الإسلام، من النظر إلى قضاياها العقدية والفقهية والأخلاقية على أنها عامل تأجيج وتأصيل للعديد من الممارسات الإرهابية، كما يدعي الغرب من خلال ذلك أيضاً أنه سيقوم باسم الحوار والتصالح على إصلاح ما أفسده الإسلام والمسلمون، ومنه بات من الواجب علينا أن نتحدث عن الحوار الحقيقي بين الأديان الذي جاء الإسلام داعياً إليه، والذي لم يرق له الحوار الغربي المزعوم حتى الآن على الرغم من اتساع بنوده ومبادئه.

إن حيوية وصيرورة الاتجاهات الفكرية تعود في الغالب إلى حيوية الحركة الحوارية، بين الأمم والشعوب والأديان على اختلاف معتقداتها وثقافتها، لأن حوارها قد يكون من حيث موضوعاتها في الأصول أو الفروع، من خلال إبراز ما يراه كل طرف منهم على أنه حق محاولاً إيراد الحجج ودفع الشبه¹.

مما لا ريب فيه أن الإسلام هو الرسالة الخاتمة التي جاءت لجميع البشر، ولا خصوصية فيها لجماعة دون غيرها، على خلاف الأديان قبله، وتماشياً مع هذا المبدأ فقد دعا الإسلام إلى استخدام منهج الحوار بالموعظة الحسنة من أجل استمرار الدعوة الإسلامية وبلوغها إلى الناس كافة، معتمداً

1 - جلال الدين محمد صالح: الإرهاب الفكري أشكاله وممارساته، ص 227.

على الحوار بين أتباع الأديان الأخرى¹، ووصولاً إلى ذلك المقصد انطلق بنا الإسلام من منطق الإيمان بوحدة النوع الإنساني فعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبْيَةَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَفَخَرَهَا بِالْآبَاءِ مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ، وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ، أَنْتُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ، لِيَدْعَنَّ رِجَالٌ فَخَرَهُمْ بِأَقْوَامٍ، إِنَّمَا هُمْ فَحَمٌ مِنْ فَحَمِ جَهَنَّمَ، أَوْ لِيَكُونَنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْجِعْلَانِ الَّتِي تَدْفَعُ بِأَنْفِهَا النَّتْنَ»²، ومنه أمر بالمجادلة بالتي هي أحسن قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [سورة العنكبوت:46]³.

في الإسلام تبني العلاقات الإنسانية بين مختلف الأديان أو المجتمعات على التسامح، كمبدأ تجتمع حوله المبادئ الإنسانية العامة، ونظراً للتلازم الحاصل بين التسامح والحوار، استخدم الإسلام الحوار، طريق الموعظة الحسنة ومجادلة الناس بالتي هي أحسن من غير إكراه، حتى بلغ الأمر بالإسلام أن أمر بدفع حتى العداوة والبغى، بالتي هي أحسن وليس مقبلتها بالمثل فقال تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ [سورة فصلت:34]⁴.

1 - محمد ندا محمد لبدة: التطرف الفكري بين حرية المعتقد وصناعة الإرهاب، ص 198، 199.

2 - سنن أبو داود: كتاب الطب، باب في التفأخر بالأحساب، الرقم: 5116، 4/492.

3 - عبد العزيز التويجري: الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، ط 01، 1998، ص 14.

4 - علي محمد صالح عبد الله: الحوار الديني الإبراهيمي في ميزان القرآن، ص 221.

ولأجل ذلك فقد عبر القرآن الكريم عن هذه الطبيعة الإيجابية في الحوار بين الأديان في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَامٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [سورة آل عمران: 64]، فالآية تدعو إلى الحوار الديني بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب اليهود والنصارى، وكما تشير الآية الكريمة إلى عناصر الاتفاق بينهم، والتي ستكون أساساً وأرضية للحوار¹.

وعليه يمكن القول إن للحوار بين الأديان عدة أغراض وأهداف، فزيادة على محاولة توضيح الحق من الباطل، فإننا نحتاج إلى الحوار من أجل تحقيق التعايش السلمي بين أتباع مختلف الأديان، إذ من خلاله يمكن أن تذاب العداوة والبغضاء الكامنة في قلوب أتباع الأديان ضد بعضهم البعض، فبالحوار يتحقق مبدأ لا إكراه في الدين، ويتعلم المسلم وغيره أن الواجب عليه أو ما يحق له، هو عرض ما يراه حقاً على المخالف، وتبقى للمخالف حرية الأخذ أو الترك ولأجل هذا نجد الآية السابقة ختمت بقوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [سورة آل عمران: 64]، أي إنكم إذا لم تفتنعوا بما عرضنا عليكم من تعاليم الإسلام فإننا لا نرغمكم على الدخول فيه، ولكن فقط اشهدوا بأننا منقادون لذلك مُسْلِمُونَ به لا نعيد عليه.

ثم إن سنة التدافع التي جعلها الله عز وجل أساس استمرار الحياة في هذا الكون المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ لِلنَّاسِ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٢٥١﴾﴾ [سورة البقرة: 251]، تنتج عنها جملة من الاختلافات، في الفكر، في الجنس، في العرق، في اللون، في المستوى الاجتماعي والاقتصادي، إلى غير ذلك من الاختلافات التي

¹ - محمد ندا محمد لبدة: التطرف الفكري بين حرية المعتقد وصناعة الإرهاب، ص 204.

أمر الله عز وجل باحترامها، ومن أجل الارتقاء من مرحلة الاحترام إلى مرحلة التعارف والتعاون، ولا بد من الاستعانة بالحوار المؤدي إلى الاستقرار البشري في مرحلة التعارف، المرحلة التي تلي مرحلة التدافع والتي جاء ذكرها في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [سورة الحجرات: 13]، وعليه يجب على المسلم أن يدرك أن للحوار دور حاسم في مد جسور الصلة والتواصل بين مختلف الشعوب والمجتمعات¹.

وقد تجسدت طلائع هذا المبدأ التعارفي لأول مرة في التاريخ الإسلامي لدى المجتمع الإسلامي الأول المؤسس في المدينة المنورة، حينما قدم إليها النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ووضع قواعد التعايش والتعاون بين المسلمين وغيرهم من اليهود والنصارى والمشركين، من احترام مبدأ التعدد العقدي وغيره، وحدد ذلك في بنود ميثاق المدينة، الذي من أهم بنوده التعاون على إقامة العدل والحفاظ على الأمن على اختلاف جوانبه وأبعاده، وقد ظلت بنود الميثاق ذاك في حيز التطبيق، إلى ساعة وقوع الغدر من اليهود تجاه المسلمين ونقضوا العهود وتحالفوا مع الأعداء².

فمن خلال هذا يمكن أن نعلم بأن أساس علاقة المسلمين مع غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، تعود أو تصب في مصلحة الاجتماع البشري والوجود الإنساني، أي أن المخالف للعقيدة الإسلامية في الإسلام ينظر له على أنه إنسان تحفظ له جميع حقوق الإنسانية، حفاظاً على العوامل التي تساعد على تأمين الوجود البشري الذي يقوم على دعائم: العدل، الأمانة، الحرية، السلم. فبتوفر هاته العوامل يمكن أن نصل إلى العيش المشترك.

¹ - مولاي إدريس غازي: نحو رؤية تعارفية، مجلة الغنية، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، 2018، ع7-8، ص53.

² - لؤي الصافي: العقيدة والسياسة، ص73.

ولذلك فالباحث في التاريخ الإسلامي يجد أن علماء الإسلام قديماً، كانوا لا يجدون حرجاً في مناظرة أو محاورة أئمة ورجال الدين من اتباع الأديان الأخرى، وما المجالس الحوارية بين الأديان التي أقامها الخليفة العباسي المأمون إلا شاهد على ذلك، تلك المجالس التي جمعت بين أكابر علماء مختلف الأديان: الإسلام، اليهودية، المسيحية، الزراديشية، الصابئة، إذ إنه نظراً لاتساع رقعة البلاد الإسلامية ودخول الكثير من أهل الأديان الأخرى تحت حكم المسلمين، كان لابد من الانفتاح والتواصل مع هؤلاء، فكان الحوار الوسيلة الأفضل لهذا التواصل، فالحوارات التي أسس لها الخلفاء العباسيون وغيرهم ممن جاء بعدهم، تشكل شهادات تاريخية عظيمة تعكس أجواء الحرية والانفتاح، وروح الموضوعية وآداب التحاور والمحاورة التي تحلى بها أئمة الإسلام¹.

ومنشأ هذا الموقف الإسلامي المتسامح مع الأديان الأخرى والمحاورة لأتباعها، يعود أولاً إلى مبدأ حرية العقيدة قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [سورة البقرة: 256]، المبدأ الذي يرفض استخدام القوة والقهر، سعياً وراء تصحيح الانحرافات العقدية لدى أصحاب العقائد المنحرفة قال تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يونس: 99]، وهذا ما يتوافق مع السنن المعنوية التي أوعددها الله عز وجل في هذا الكون، والتي تتمثل في سنن التدافع والتعارف والاختلاف، فثبات الاجتماع البشري مرهون بوجود مثل هذه السنن، ثم إن التكليف والامتحان لبني البشر مرتبط بهذا الأمر، أي مرتبط بمدى احترامنا للمخالف وقبول العيش المشترك معه، فيترب على احترامه الثواب، كما يترتب على تركه العقاب².

كما أن التفاهم بين الأديان عن طريق الحوار كان له هدف آخر مهم، وهو تحقيق الأهداف المشتركة للأديان والتي من أهمها أولاً: مواجهة التطرف الذي يسهم فيه بعض أتباع الأديان ضد أتباع

¹ - حسن موسى الصفار، التعددية والحرية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط4، 2010، ص102-103.

² - لؤي الصافي: العقيدة والسياسة، ص75.

أديان أخرى، وما صاحب ذلك من تشدد وعنف وإرهاب، وثانياً مواجهة التطرف الخارجي الممارس على الأديان أي مواجهة العدو المشترك للأديان والمتمثل في الاتجاهات والمذاهب اللادينية مثل: الشيوعية، الإلحاد، العلمنة، تلك الاتجاهات التي سعت إلى عزل الدين عن الحياة وإبطال دوره في الحياة الإنسانية، مما يجعل من الحوار بين الأديان ضرورة ملحة، لاسترجاع دوره الأساسي في حياة الشعوب والمجتمعات¹.

واستناداً إلى ما سبق يمكن القول إن موقف الإسلام من الحوار بين الأديان يعتبر من أهم المواقف الإيجابية في الإسلام التي تشع اعتدالاً وتوسطاً، لأن دعوة الإسلام اتباعه إلى محاوره الأديان الأخرى فيها دلالة واضحة على نبذ الإسلام للغلو والتطرف، وعليه فالحوار يعد الوسيلة الكفيلة بالقضاء على ظواهر الغلو والتطرف، وأنجع الطرق العلاجية لظاهرة الغلو والتطرف، والحوار وفق هذه الأصول إن دل على شيء فإنما يدل على عالمية رسالة الإسلام وصلاحها لكل زمان ومكان.

3- حوار الأنا مع الذات:

لطالما ينصرف بنا الحديث في الحوار إلى الحديث عن الحوار بين الأديان أو اتباع الأديان مع بعضها البعض، وكأن الحوار أسس للتعايش والتعاون بين أتباع الأديان وفقط، ولكن إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية أخرى فإن الحوار الخارجي، مع أهل الأديان الأخرى لن يحقق النتائج المرجوة ما لم تسبقه جملة من الحوارات الداخلية، تتمثل في حوار الأنا مع الذات أي الحوار بين المذاهب الفقهية والفرق العقدية، بيد أن هذا الحوار الإسلامي الداخلي له ضرورة واقعية ملحة، تفرضها علينا نتائج التشرذم والشتات الذي عصف بجسد الأمة الإسلامية، والذي تمظهر في ثوب العديد من الصراعات والحروب في شتى بقاع العالم الإسلامي.

¹ - محمد ندا محمد لبد: التطرف الفكري بين حرية المعتقد وصناعة الإرهاب، ص 199-201.

لما كان الحوار منهجاً دعويّاً حضارياً يدور بين المسلمين أنفسهم وبين المسلمين وغيرهم، كانت أصوله مستمدة من القرآن الكريم وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسير أصحابه من بعده، فالقرآن قد ذكر لنا الحوار بين الرسول صلى الله عليه وسلم والمرأة التي ظاهرها زوجها في قوله تعالى:

﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ

اللَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿١﴾ [سورة المجادلة: 1] ¹، وعن طريق الحوار المفعم بالموعظة الحسنة واللفظ

أذهب الرسول صلى الله عليه وسلم ما وجده الأنصار في أنفسهم حتى ابتلت لحاهم بالدموع ذلك

الحوار الذي نصه: «قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ لِأَصْحَابِهِ: أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ كُنْتُ أُحَدِّثُكُمْ أَنَّهُ لَوْ قَدِ

اسْتَقَامَتِ الْأُمُورُ قَدْ آثَرَ عَلَيْكُمْ، قَالَ: فَرَدُّوا عَلَيْهِ رَدًّا عَنِيفًا، قَالَ: فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَجَاءَهُمْ . فَقَالَ لَهُمْ أَشْيَاءَ لَا أَحْفَظُهَا قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ:

فَكُنْتُمْ لَا تَرْكَبُونَ الْخَيْلَ، قَالَ: فَكُلَّمَا قَالَ لَهُمْ شَيْئًا: قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَلَمَّا رَأَاهُمْ

لَا يَرُدُّونَ عَلَيْهِ شَيْئًا قَالَ: أَفَلَا تَقُولُونَ قَاتَلَكُ قَوْمُكَ فَانصَرْنَاكَ، وَأَخْرَجَكَ قَوْمُكَ، فَأَوْيْنَاكَ؟

قَالُوا: نَحْنُ لَا نَقُولُ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنْتَ تَقُولُهُ: قَالَ: يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ أَلَا تَرْضَوْنَ أَنْ يَذْهَبَ

النَّاسُ بِالدُّنْيَا، وَتَذْهَبُونَ أَنْتُمْ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ:

يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ أَلَا تَرْضَوْنَ أَنَّ النَّاسَ لَوْ سَلَكُوا وَاذِيًا، وَسَلَكْتُمْ وَاذِيًا لَسَلَكْتُ وَاذِيَةَ الْأَنْصَارِ؟

قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: لَوْلَا الْهَجْرَةُ لَكُنْتُ امْرَأً مِنَ الْأَنْصَارِ كَرِشِيِّ، وَأَهْلُ بَيْتِي، وَعَيْتِي

الَّتِي آوَى إِلَيْهَا، فَاعْفُوا عَنْ مُسِيئِهِمْ، وَاقْبَلُوا مِنْ مُحْسِنِهِمْ» ²، وما جاء من سيرة الصحابة الكرام

رضوان الله عليهم، من الحوارات المرشدة إلى طرق وكيفية مخاطبة الناس واللفظ بهم ³، ومن تلك

¹ - جلال الدين محمد صالح: الإرهاب الفكري أشكاله وممارساته، ص 227.

² - مسند الإمام أحمد، باب مسند أبي سعيد الخدري، الرقم: 11860، 89/03.

³ - عبد العزيز التويجري: الحوار من أجل التعايش، ص 14.

الحوارات حوار أبي بكر الصديق مع الصحابة رضي الله عنهم في شأن قتال مانعي الذكاة فلما اقتنعوا برأيه حاربوهم معه¹، وحوار عبد الله بن عباس والإمام علي مع الخوارج الذي سبق الحديث عنه سابقاً².

فمن خلال مثل هاته المواقف والأحداث نستنتج أن الحوار مبدأ إسلامي أصيل متجذر في ثنايا الوقائع التاريخية الإسلامية، لكننا لما نعود إلى عصرنا الحالي فإننا نصطدم بجملة من الأخطاء والسلوكيات الشائعة، التي تنتهج مسلك التبديع والتضليل، ومن هنا جاءت الحاجة إلى الحوار من أجل إدارة النقاش المدار في الأرضية الفكرية العقدية الإسلامية، لأن الأوضاع الفكرية المعاصرة بين المسلمين، فرضت عليهم أن يعودوا بأنفسهم إلى الجلوس على طاولة الحوار، ليتبين لهم أن معظم تلك المسائل المختلف حولها هي مسائل اجتهادية يجب قبول الاختلاف فيها، لأن عدم قبول الاختلاف يتناقض مع قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِمَّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ١١٠﴾ [سورة آل عمران: 110]، مما يكشف عن البون الشاسع بين تعاليم الإسلام وسلوك المسلمين اليوم، مما يؤكد ضرورة الرجوع إلى الحوار³.

ولذلك فيعد من أهم الجوانب التي يوجه فيها النقد إلى المذاهب والفرق الإسلامية، هو مسؤوليتها عن التمزق والتشرد الخطير التي طال جسد الأمة الإسلامية، حيث وصل بهم الصراع إلى استخدام الأسلحة، فتجاوز السجال الكلامي إلى الاقتتال، وفي مثل هذه الأوضاع الخطيرة والحساسة جاءت الحاجة إلى تدعيم الساحة الفكرية الإسلامية بالحوار، المتشبع بأدب الاختلاف ومنطق التقارب

1 - محمد سيد طنطاوي: أدب الحوار في الإسلام، دار نخضة مصر، القاهرة، د.ط، 1997، ص 28.

2 - سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني، ص 524.

3 - محمد الشحات الجندبي: الأمة بين آفة التطرف وتحديات الواقع، ص 62.

وقيم التعاون والتفاعل بين الفرق والمذاهب والجماعات الإسلامية، للوصول إلى خطاب إسلامي ثقافي جديد، يلبي حاجات الوضع الراهن، وكفيل باجتثاث بوادر وعلامات التمزق والصراع بين الجماعات الإسلامية¹.

ثم إن الحديث عن الحوار الإسلامي هو ليس حديث عن الحوار بين المذاهب والفرق و فقط، وإنما هو دعوة إلى الحوار حتى داخل المذهب الواحد أو الفرقة الواحدة، لأن ظاهرة القصور في قضية الحوار ترجع إلى قصور الوعي لدى الفرد المسلم المعاصر، بطبيعة الإنسان وطبيعة المجتمع وحتى طبيعة التطورات التي يشهدها العالم، وراجع كذلك إلى ضعف الوازع الأخلاقي المسؤول عن تأمين نمط سير العلاقات السائدة بين أفراد الأمة، التي يجب أن تسير وفق التعاون والتفاهم وتقبل الآخر كما هو².

في ظل هذا الإطار العام للحوار يجب أن ندرك بأن الدعوة إلى الحوار بين المذاهب، ترمي إلى التأكيد على ضرورة تعود الذهنية الإسلامية على تقبل الخلاف والاعتراف به، إذ إنه لا يمكن تجاهل أو إنكار وجود اختلافات في الرأي على صعيد بعض المسائل الفقهية وحتى المسائل العقدية، وقد جاء الحوار لمناقشتها ونقدها، ولكن وفق نقد بناء بعيد عن فتاوى التكفير وخطابات التحريض وحالات التحيز والتعالي والقطيعة، وفق أسلوب تبييني توضيحي يوضح وجهة نظر المحاور وأوجه اعتراضاته على محاوره، بكيفية يتخللها النصح والإرشاد والموعظة الحسنة، مستعملاً الكلام الطيب والمنطق السليم³.

والجددير بالذكر هنا أن عدم احترام المخالف وتضليله أثناء عملية الحوار، مخالف لما جاء به القرآن الكريم وما كان عليه الرعيل الأول، لأن الله عز وجل لم ينه عن هذا وحسب، بل نهى حتى عن

1 - زكي الميلاد: الفكر الإسلامي وتطورات، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001، ص129.

2 - حسن موسى الصفار: الإصلاح الديني والسياسي، د.د، ط1، 2008، ج1، ص43.

3 - المرجع نفسه، ص159.

الدخول في الجدل العقيم الذي يرمي إلى الاستفزاز والمهاترة، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٣٥﴾ [سورة النحل: 125]، ومنه فالتوجه إلى الحق خيار بشري لا إزام فيه ولا إكراه¹.

فحينما يتأمل المسلمون في تعاليم الدين الإسلامي يجدونها تأمرهم بالتشاور وتبادل وجهات النظر قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ [سورة آل عمران: 159]، وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣٨﴾ [سورة الشورى: 38]، وغيرها من الآيات التي سبقت معنا الآمرة بسلوك طريق الحوار والنقاش والتشاور من أجل الرقي بالعلاقات والمعاملات الإسلامية، وتوخ السطحية والشكلية في التعاطي مع القيم والأخلاق الإسلامية، والتي أودت بالمسلمين إلى الحال الذي هم عليه اليوم، حيث بات الطابع العام لعلاقاتهم: الفكرية، الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، يتصف بالتباعد حتى التضاد واعتماد لغة العنف والقوة ضد بعضهم البعض².

والملاحظ أن غياب مثل هاته القواعد والأسس الحوارية عن الفكر الإسلامي، وبين مختلف الفرق والمذاهب والجماعات والأحزاب الإسلامية، قد أوجع الكثير من الصراعات والنزاعات بنوعيتها (الفكرية والمادية)، علماً أن سببها الرئيسي غياب الحوار المنطقي والعقلاني فيما بينهم، كلغة للتفاهم

¹ - لؤي الصافي: العقيدة والسياسة، ص71.

² - حسن موسى الصفار: الحوار والانفتاح على الآخر، دار الهادي، بيروت، ط1، 2008، ص38.

بين مختلف الأطراف، فتنتهي الخلافات الوهمية التي لا يوجد مبرراً لوجودها، إذن الحوار هو الوسيلة المثلى للتعامل مع رأي الآخر وتقبل الاختلاف معه¹.

إن قيمة الحوار الإسلامي إسلامي إي الحوار الداخلي بين فرق ومذاهب وجماعات الأمة الإسلامية، تتجلى في تقوية أواصل المجتمع الإسلامي، بحيث إنه إذا أحسن أفراد الأمة الإسلامية الالتزام بقواعد وأسس وآداب الحوار ذال، تمكنوا من إدراك مدى ضحالة وقلة المسائل الخلافية في ما بينهم، وما يقابلها من المسائل المتفق عليها التي لا يمكن حصرها، وبالتالي تخف أو تزول حدة الاختلاف الموهوم بينهم، ذلك الاختلاف الذي ساهم في ظهور الكثير من الممارسات التي اتسمت بالغلو والتطرف، والذي تظهر في التداير والتنافر والتعصب والأنانية حتى بلغت حدته إلى درجة التقاتل والتناحر، ولعل رسم طريق الحوار في المجتمعات الإسلامية يغير هذا الحال إلى حال يسوده الائتلاف بدل الاختلاف، والتآزر بدل التنافر، والتعاون بدل التداير.

4-أسس ومقومات الحوار:

إن شريعة الإسلام كما هو دأبها مع أي عمود من أعمدها أو ركن من أركانها أنها تحده بضوابط وأسس وقواعد لا يخرج عنها ولا يجيد عن فلکها، لذلك أحيطت قضية الحوار بمبادئ وآداب تضبط المحاورات والمناقشات التي تدور بين الناس لا تتغير ولا تتبدل مهما اختلفت أصناف تلك المحاورات أو تعددت مجالاتها أو مستويات إدارتها، ومن جملة تلك الضوابط والمبادئ:

4-1- إنه من شروط الحوار الجاد والهادف إن يتصف ويمتاز الداعي له بالحكمة مستعملاً وسيلة وأسلوب الموعظة الحسنة، لأن الحكمة جماع العلم والمعرفة، وهي دليل الفطنة وحسن الفهم وعمق الوعي وسعة الإدراك والقصد والاعتدال، والموعظة الحسنة هي مفتاح القلوب ومزيل غشاوة الأعين يقول تعالى في محكم تنزيله: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا

1 - عبد الله أحمد اليوسف: شرعية الاختلاف، د.د، ط2، 2004، ج1، ص52.

كَبِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٦٩﴾ [سورة البقرة: 269]، ومنه فالحوار في الإسلام قرين

الحكمة في جميع الأحوال، والارتباط ذاك هو من قبيل ارتباط المضمون المتمثل في الحوار بالمنهج المتمثل في الحكمة، مع استعمال وسيلة الموعظة الحسنة الطريق المباشر للانشرح للقلوب، فإذا قلنا إن الحكمة خطاب موجه إلى العقول فإن الموعظة الحسنة هي خطاب مباشر متوجه للقلوب¹.

بهذا المعنى فالحوار لا بد أن يكون حكيماً في محاوراته عميق الوعي والإدراك، يحسن مقارعة الحجة بالحجة، وتمكناً من استعمال أسلحة السجال الفكري والثقافي، مدركاً ومطلعاً على الأدوات المعرفية لعصره، عارفاً لما يفيد منه في محاوراته، ومع كل هذا فإذا كان الحوار يتمتع بهذا القدر من الحكمة والفتنة فيجب عليه أن يعرض تلك الحكمة والحنكة المعرفية، في أسلوب كله يشع بالرفق واللفظ بالحوار، مبتعداً كل البعد عن بوادر الأنانية والانتصار للنفس أو الاحتقار أو التعالي على الآخر إلى غير ذلك من الأوصاف المذمومة.

4-2- إعلان المساواة مع المحاور وإنصافه: حيث يلمس في محاورات القرآن الكريم إشعار المحاور بالمساواة بمعنى عدالة تمنح للخصوم تشعروهم بالمساواة مع محاورهم فيها يتعلق بموضوع الحوار، وهذه

الصورة-صورة إنصاف الخصم- مأخوذة من قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ [سورة سبأ: 24]،

ولذلك نجد الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين يتحدث عن أدب الحوار مع محاوره فيقول: «أن يكون في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه، ويرى رفيقه معينا لا خصما ويشكره إذا عرفه الخطأ وأظهر له الحق... فهكذا كانت مشاورات الصحابة رضي الله عنهم حتى إن امرأة ردت على عمر، ونبهته على الحق وهو في خطبته على ملء من الناس، فقال

1 - عبد العزيز التويجري: الحوار من أجل التعايش، ص 15.

أصاب امرأة وأخطأ رجل»¹، فهكذا يكون الأدب الرفيع في الحوار بأن تنصف محاورك، فالمهم في الحوار ظهور الحق من الباطل والصواب من الخطأ، ولا يهم على يد من ظهر، يقول الإمام الشافعي: «ما ناظرت أحدا قط فأحببت أن يخطئ، وما كلمت أحدا قط وأنا أبالي أن يظهر الله الحق على لساني أو على لسانه»²، أي إنه من الإنصاف للمحاور كذلك اظاهر الحق والاعتراف به، إذا ظهر على يد المحاور دون أي معاندة أو تعنت³.

ولذلك فإنصاف المحاور وافتراض صحت ما هو عليه واحتمال خطأ ما أنت عليه، يتوافق مع روح الاعتدال في الإسلام التي تنبذ التطرف وتحبذ التوسط بين الأطراف، فالحوار الإسلامي الذي أنصف المخالف ينزع منزع الوسطية والاعتداء المستمدة من قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [سورة آل عمران: 64]، فدلالة لفظ كلمة سواء في الآية الكريمة تعنى الحوار بالكلمة الحسنة والمنهج السوي⁴.

تلك هي أساليب الحوار الذي يجب أن تبنى عليها ثقافة الناشئة في الأمة الإسلامية، خاصة في هذه الأوقات العصيبة التي تمر بها الأمة، من أجل أن يتمكنوا من إعادة وحدة لحمة الأمة، الممزقة بالأخلاق السيئة التي يمارسها الكثير من المسلمين، من التباهي والتفاخر والغرور وحب التغلب على المحاور، بأي أسلوب مهما بلغ قبحه وبطلانه، فهذه الأخلاق السيئة وغيرها يجب أن نقابلها بأداب أخرى حميدة تنصف المخالف وتعطيه حقه من الاحترام.

1 - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص86.

2 - محمد سيد طنطاوي: أدب الحوار في الإسلام، ص28.

3 - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط02، 2000، ص75.

4 - محمد العزيز التويجري: الحوار من أجل التعايش، ص16.

4-3- حرية الرأي وحرية النقد: يجب على كل من المتحاورين أن يستمع لمحاورة وأن يدلي برأيه مهما كان، كما يجب عليه كذلك أن يسمح له بالنقد والاعتراض، ومقتضاه أن تقبل منه عرض رأيه وكذا نقد رأيك، ودع الحوار هو الكفيل بتصحيح رأيه وتصحيح نقده¹، ذلك أنه من التوجيهات الحكيمة التي قررها علماء الشريعة في شأن الحوار، إفساح المجال أمام المحاور لكي يعبر عن وجهة نظره دون أي مصادرة لقوله أو إساءة لشخصه، ومنحه حرية إعطاء رأيه للجانب الآخر وفق احترام متبادل من الجانبين².

ولذلك فلا يجوز لأحد من المتحاورين أن يعتبر نفسه نائباً عن الحق وممثلاً للمبادئ والقيم، بينما الآخر على باطل ومجانب للصواب، وليس له الحق في أن يبدي رأيه أو نقد رأي محاوره، بينما الآخر يرى فكره فوق النقاش أو فوق التساؤل، فهذا كله خارج عن أصول وقواعد الحوار المنضبط بالضوابط والحدود التي تضمن لنا الوصول إلى مجتمع حضاري قائم على الانفتاح على أفكار الآخرين غير منغلق ضمن دوائر فكرية ضيقة³.

ومنه فإن أهم الدعائم الأخلاقية للحوار تكمن في التحرر من التعصب للرأي وللأشخاص أو المذاهب والفرق، لأن مثل هاته الصفات السيئة قد ظهرت في تاريخ الفرق والمذاهب الإسلامية قديماً وحديثاً، وقد كانت العامل المباشر وراء تشتت وحدة الأمة الإسلامية، ومنه بات دور الحوار الإسلامي المعاصر، أي يأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار ويؤسس إلى سبل التحرر من مثل هاته العصبية واحترام آراء الآخرين⁴.

1 - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص39.

2 - محمد سيد طنطاوي: أدب الحوار في الإسلام، ص31.

3 - عبد الله أحمد اليوسف: شرعية الاختلاف دراسة تأصيلية منهجية للرأي الآخر في الفكر الإسلامي، ص52.

4 - محمد المرعشلي: الخلاف يمنع الاختلاف، دار النفائس، بيروت، ط1، 2009، ص360.

4-4-4- حسن استقامة السلوك: ومقتضاه أنه ينبغي اجتناب آفات السلوك القولي والفعلي معا، فإذا وقفنا على بعض الآفات الخلقية القولية فيمكن أن نذكر منها: التهكم والاحتقار للمحاور أو الكذب أثناء عرض بعض الأقوال، ويدخل كذلك أي قول يرمز إلى تجريح المحاور والانتقاص من قدره ومكانته¹، أما الآفات الخلقية الفعلية: فتتمثل في محاولة إيذاء المحاور بالضرب أو الجرح، وكالاشتباك معه بالأيدي والاعتداء عليه، وما شاكل ذلك من الأفعال التي تلحق الضرر المادي بالمحاور، فإن فعل ذلك خارج عن آداب الحوار السامية الرفيعة المركزة على الاحسان إلى الآخرين²، ولذلك فعلاقة الاحترام المتبادل بين المتحاورين تحتاج إلى جملة من المعاملات الأخلاقية، كالإقبال على الخصم بالوجه وحسن الاستماع لكلامه وعدم مقاطعته وتجنب كل مظاهر التنقيص والتشنيع به، لأن مثل هاته الأفعال تفقد الحوار أسباب ودواعي استمراره³.

4-1-4- البحث في القواسم المشتركة مع المخالف: فمهما تعددت الآراء وتضاربت الأفكار فإنه لا بد أن توجد عوامل مشتركة تجمع بين المتحاورين، ومن الحكمة بمكان أن نبحث في العوامل المشتركة فيما بيننا أو بيننا وبين الرأي الآخر، أي نركز على نقاط الاتفاق ونتعاون على أساسها ونتسامح فيما اختلفنا فيه، ولكن الأمر المؤسف أننا لما نأتي إلى الساحة الفكرية الإسلامية نجدنا نعمل بخلاف ذلك، بحيث تهتم بالمسائل الخلافية وتضخمها، أكثر من اهتمامها بما هو متفق عليه⁴، ويعضد هذا الرأي الدكتور يوسف القرضاوي فيقول: «وإننا لا أكره أن يبحث الناس في المسائل الخلافية بحثا علميا مقارنا، ولكن الذي أكرهه أن يصبح البحث في المسائل الخلافية، أكبر هم ومبلغ علم... على دعاة

1 - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص44.

2 - محمد الشحات الجندي: الأمة بين آفة التطرف وتحديات الواقع، ص91.

3 - محماد بن محمد رفيع: الائتلاف وتديير الاختلاف، دار السلام، القاهرة، ط1، 2012، ص96.

4 - عبد الله أحمد اليوسف: شرعية الاختلاف دراسة تأصيلية منهجية للرأي الآخر في الفكر الإسلامي، ص55.

الإسلام الواعين أن ينبهوا على التركيز على مواطن الاتفاق قبل كل شيء، وأن يرفعوا شعار التعاون فيما نتفق عليه»¹.

وضرورة حديثنا عن البحث في القواسم المشتركة دون غيرها من المسائل المختلف فيها، يرجع إلى حال المسلمين اليوم، إذ هم في أمس الحاجة إلى العناية بهاته المسألة، والإدراك بأن المتفق عليه في الفكر الإسلامي يحتل مساحة واسعة، ولأجل ذلك أمرنا الله عز وجل بالوحدة وعدم الافتراق في قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٣٣﴾﴾ [سورة آل عمران: 103]، أي الاعتصام حول الأصول العقدية والشرعية المتفق عليها، وأما الخلاف حول ما تفرع عنها من مسائل فلا ينظر له، لأن العبرة تأخذ من وحدة الأصول لا من اختلاف الفروع².

فجملة هاته الآداب والأخلاقيات الحوارية الأصيلة حينما يترى عليها المرء وتصير سجية وطبعا ملازما له، حينئذ يتحول المجتمع الإنساني فضلا عن المجتمع الإسلامي، ويصبح أسيراً لمعاني الانفتاح على الآخر وتقبله، والإحسان إليه، وبصير الاختلاف مستصاغا ومقبولا، وتختفي إلى حد ما الآثار السلبية المتفشية بالمجتمع، اعتبارا لحضور الحوار الموضوعي والمنطقي بها، إذ إنه انطلاقا من تلك الأسس والقواعد تحول الحوار إلى نوع من المجادلة لكن والتي هي أحسن بدلا من الجدل السفسطائي، وإلى نوع من الحرية والانفتاح بدلا من الإكراه والانغلاق، وإلى نوع من التعارف والتآلف بدلا من التنافر والكراهية.

¹ - يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001، ص97.

² - سلمان العودة: كيف نختلف، دار السلام، القاهرة، ط1، 2014، ص108.

وخلاصة القول في الموضوع أن الحاجة إلى الحوار لا يمكن إنكارها بأي وجه من الوجوه، وذلك من أجل إثراء الفكر البشري بشكل عام والرؤى الإسلامية بصفة خاصة بمقومات التعايش والائتلاف، فما أحوج المرء المسلم أن يجدد وجهات نظره تجاه الآخر من خلال التقيد بأسس ومقومات الحوار الإسلامي المعتدل، الذي يستمد أصوله وجذوره من الشريعة الربانية القويمية، فالحوار هو الوسيلة الوحيدة الكفيلة بإحياء قلوب المسلمين تجاه بعضهم البعض، وتجاه الإنسان كإنسان والذي يجب أن تحفظ له جميع حقوقه الإنسانية، ووفقاً لهذا الأساس تزول معظم التصدعات التي تهدد وحدة الأمة الإسلامية، وتزول كل أسباب الشقاق والنزاع والفرقة بين أفرادها، كما تختفي تلك الظواهر والممارسات المتطرفة، التي قام بها بعض المسلمون تجاه بعضهم البعض أو تجاه أتباع غيرهم من الأديان الأخرى، فتتقوى روابط الأخوة الإسلامية من جهة، ومن جهة أخرى تقوى دعائم المصالح الإنسانية، تلك المصالح التي تحقق وتأمين صيرورة الاجتماع البشري.

ثالثاً: الوحدة والتعدد في الفكر العقدي.

دراسة موضوع الوحدة والتعدد في الفكر العقدي الإسلامي، وعلاقته بفعل الغلو والتطرف، يعد المدخل الطبيعي لدراسة أحداث الواقع الإسلامي المتأزم، كون العقيدة هي الأساس الذي كان وراء وحدة الأمة الإسلامية في سالف الأزمان، وهي في الوقت نفسه أصبحت بفعل بعض المنتسبين إليها السبب المباشر وراء شتات وفرقة الجماعات الإسلامية، بدليل أن كثيراً من المتدينين أو المحسوبين على التدين يُحكَمون مختلف علاقاتهم بالآخرين، بمجموعة من التصورات الساذجة اعتقاداً منهم أن الدين يأمر بها، ومنه حصر الفكر العقدي الإسلامي في مجموعة من الثنائيات، ثنائية الإيمان والكفر، الحق والباطل، الخير والشر، السلف والخلف، وأما النظرة الوسطية بين هاتين الثنائيات فلم يعد لها ذكر، هذا هو الفعل أو التوجه البعيد كل البعد عن مستويات الوحدة والتعاون والتعارف بين مختلف أفراد الأمة الإسلامية، ولذا وجب البحث في مكانة الوحدة والتعدد في الفكر العقدي الإسلامي، ومعرفة تعاليم الشريعة الإسلامية الحقة التي تجاوزت دواعي الخلاف بين المسلمين ووضعت أسس الوحدة وضوابط التعدد.

1- الوحدة العقدية الملية:

جدير بالملاحظة عند دراسة التجربة الإسلامية في الخلافات الإسلامية السابقة (الأموية، العباسية، العثمانية)، أن الحياة الفكرية العقدية لطالما كانت تعكس حياة فكرية وثقافية راقية، ترتقي فيها درجات التعايش والتعاون الانسجام مع المخالف الديني مثل اليهود والنصارى وغيرهم من أتباع الديانات الأخرى، بل كانت تمثل أسمى حالات التحضر والرقى المترفع عن النزاعات البدوية والصراعات القبلية، الأمر الذي انعكس على التقدم المادي والعلمي والوحدة السياسية، وهو ما تفتقده الأمة اليوم ولذا سنحاول ضمن هذا الجزء من البحث رفع الستار عن موقف الإسلام من العقائد الأخرى، وكذا موقفه حيال الأفراد المعتنقين لتلك العقائد.

قد ارتقت الأمة الإسلامية في فترات عديدة إلى وحدة إنسانية تغض الطرف عن النزعات الدينية والطائفية والعرقية، فكانت لا تشترط على مختلف أفرادها أن يكونوا على دين الإسلام، وإنما تطالبهم باحترام كل ما له علاقة بمفهوم أو تبعات المواطنة والولاء للدولة الإسلامية، مقابل عدم التعرض لعقائدهم وشعائرتهم وعباداتهم، وكل ما له صلة بذلك مما تعلق بحفظ الكليات الخمس (العقل، الدين، النفس، العرض، المال) تطبيقاً لمبدأ حرية العقيدة¹، الموقف المأخوذ من الوحي الذي أنزله الله تعالى وأرشد إليه جميع أنبيائه كما نقرأ في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾﴾ [سورة البقرة: 127]، وكما جاء في الحديث النبوي من قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ، قَالُوا كَيْفَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ مِنْ عُلَاتٍ وَأُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ فَلَيْسَ بَيْنَنَا نَبِيٌّ»²، فالدين الذي أنزل على الأنبياء هو دين واحد من حيث منبعه وعقائده وركائزه، كما جاء في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿١٣﴾﴾ [سورة الشورى: 13]³.

فبمقتضى مراعاة المقاصد الكبرى للتوحيد الرباني ندرك بأن التوحيد مطلب إنساني تعمد إليه الشريعة الإسلامية من خلال دعوة الأنبياء جميعاً إلى التوحيد، ولعل ذلك يرشدنا إلى أن مستلزمات التوحيد، والتي تكمن في توحيد المسار الإنساني من خلال اعتبار التوحيد مناط القيم الإنسانية النبيلة

1 - عبد العزيز عزت الخياط: النظام السياسي في الإسلام، ص 122.

2 - أخرجه مسلم في صحيحه: باب فضائل عيسى عليه السلام، الرقم: 4362، 96/7.

3 - أحمد الريسوني: الفكر الإسلامي وقضاياها السياسية المعاصرة، ص 134-135.

كالعدل والأخوة الإنسانية والحرية وغيرها من القيم المتأصلة في العقيدة الإسلامية، لأن المبادئ الإسلامية ترفض عمليات التحيز أو الاصطفاف الديني أو العرقي أو القومي على حساب الآخرين، ولذلك فالعقيدة الإسلامية تحظر عمليات التنقية العقدية التي تهدف إلى الإكراه على اتباع دين معين وترك غيره¹، لأن مبدأ حرية العقيدة يرفض تصحيح الانحرافات العقدية من خلال القهر والإكراه، وفضّلت استعمال منهج الدعوة بالموعظة الحسنة، لذلك فالإسلام لا يجد حرجا في تبني مبدأ التعدد العقدي ضمن المجتمع الإسلامي، ومنح أهل الأديان المغايرة حق الاحتفاظ بعقائدهم².

ويستهدف الإسلام من مبدأ حرية الاعتقاد ذلك، الوصول على حالة من الوعي لدى المسلمين بأن أمتهم أمة تغمرها الوسطية والاعتدال، تستقطب إليها الشعوب والأمم في إطار الأخوة الإنسانية وبأسس تكريم الإنسان (التقوى والصلاح) قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [سورة الحجرات: 13]³.

بمثل هذا المنظور فالاختلاف العقدي مع الشعوب الأخرى لا يشكل أي نوع من الإحراج لدى المسلمين، لأن التطلعات الكبرى للإسلام لا تكمن في إكراه الناس على الدخول في الإسلام، وإنما يرمي إلى إحقاق حقوق الإنسان في الأرض، والتي يعد من ضمن أهمها حرية الفكر والاعتقاد، وهذا الحق لا يتحقق إلا في ظل الاعتراف بحق الاختلاف، وعلى ضوء هذا يجب أن نجدد نظرتنا إلى الاختلاف ونعامل وفق عقلية جديدة تستحضر الظروف المكانية والزمانية للمسلمين.

1 - لؤي الصافي: العقيدة والسياسة، ص 117.

2 - المرجع نفسه، ص 74-75.

3 - عمار طسطاس، البعد الاجتماعي والسياسي لعقيدة التوحيد، ص 252.

من يقرأ أو يتتبع الوحي يجد الإسلام يعترف بالتعددية الدينية قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [سورة الكافرون:6]، فالإسلام لا يلغي الديانات الأخرى، بل شرع تشريعات لحماية حقوق أتباع تلك الديانات، تحقيقاً لمبدأ حق الاختلاف، الذي هو أحد سنن الله في الكون، فالاختلاف لا يكون فقط في الأمور المحسوسة (الجنس أو اللون أو العرق... الخ)، وإنما يكون كذلك في الأمور غير المحسوسة كالاختلاف حول الأفكار والمعتقدات، علماً أن هذا الحق في الاختلاف يرتبط به حق الاختيار الذي هو أساس التكليف البشري، لذا كان الحق في اختيار الانتماء العقدي الرائق لنفوس وعقول الأفراد، متماشياً مع مبدأ حرية الاعتقاد، ورفضاً لحالة الإكراه التي وقعت فيها الكثير من الاتجاهات والمذاهب القديمة والمعاصرة¹.

ويعطي محمد عمارة لهذا الاختلاف العقدي بين الشعوب بعداً آخر، حيث يرى في تعدد الشرائع والمناهج، الحافز الأسمى للتنافس في الخيرات والاستباق الحضاري، والمحقق لسنة التدافع الحضاري الباعث على الإبداع والتجديد مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [سورة المائدة:48]، قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [سورة البقرة:251]²، وفي هذا الإطار وأخذاً بالشرع الإلهي الداعي إلى احترام سنن التدافع التي يقوم عليها أساس استمرار الحياة البشرية، ترتب على المسلمين

¹ - عبد الله أحمد اليوسف: شرعية الاختلاف دراسة تأصيلية منهجية للرأي الآخر في الفكر الإسلامي، ص 139-140.

² - محمد عمارة: هل الإسلام هو الحل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1995، ص53.

إدراك كنه ذلك، والعلم بأن الله عز وجل أخصر بهذا من أجل تأمين وضمان الاجتماع الإنساني، القائم على التعاون والتعارف وكذا العفو والتسامح.

ومنه جاءت دعوة الدكتور يوسف القرضاوي إلى ضرورة الإيمان بالتعدد وبالتنوع بكل أصنافه (الديني، العرقي، اللغوي، الثقافي)، وفي مقدمته التعدد الديني لأنه يعد أساس التعايش بين الشعوب والحضارات، ويحمل روح التسامح التي دعا إليها الإسلام، وجسدها في عصور حكمه الزاهرة¹.

فسياق الحديث عن التعددية العقدية يصب في ثنائية الهداية والضلال المتعلقة بالله عز وجل لأن الهداية أمر عقدي تختلط فيه العواطف بالعقل أي هي قناعة نفسية وعقلية في الآن نفسه، لذلك نص الوحي بمبدأ "لا إكراه في الدين" لأنه إذا استعمل الإكراه أو الاضطهاد، وصفت تلك الممارسات على أنها أعمالاً غير إنسانية تحمل دلالات سلبية على الدين، وبالتالي يبقى الحوار والاقناع بالحسنى (الثاقف) أنجح وأفضل الوسائل والطرق التي لا يجوز الحياد عنها من أجل استمرار المجتمع الإنساني²، فالإسلام ما أتى إلا من أجل تحقيق وحدة الأسرة الإنسانية، فكلما كان سلوك المسلمين يسلك الطريق الكفيل بتحقيق ذلك، اعتبر سلوكهم سليماً وصحيحاً، وكلما سار خلافاً لهذا السبيل فإن سلوكهم سينحرف عن جادة الصواب³.

وخلاصة القول في ما سلف ذكره أن الإسلام قد قدم لنا أسمى وأرقى القيم الحضارية التي يمكن أن يبني على أساسها المجتمع الإنساني، القيم التي سيصل عن طريقها إلى ذروة التعايش والوئام، حينما يؤدي الفرد المسلم دوره وواجبه من دعوة البشر إلى احترام حريات بعضهم البعض، واحترام جميع أصناف الخلافات القائمة بينهم من اختلاف في اللون والجنس والفكر والمعتقد... الخ، وترك كل ماله علاقة بالتمييز والانحياز ضد الآخرين، مما يؤدي في النهاية إلى الوقوع في الحروب والمجازر، مع العلم

¹ - يوسف القرضاوي: كلمات في الوسطية ومعالمها، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2011، ص52.

² - ماجد الغرابوي: التسامح ومنابع اللاتسامح، مؤسسة العارف للطبوعات، بيروت، ط1، 2008، ص109.

³ - محمد سعيد رمضان البوطي: هذه مشكلاتهم، دار الفكر، دمشق، ط3، 1994، ص235.

بأن هذا الموقف في أصله هو موقف عقدي أمر الإسلام باعتقاده، وبمقتضى هذا أصبحت مقاطعة الآخر دون أسباب شرعية تمرداً على أمر ديني وواجب شرعي، فضلاً عن كونها عملاً لا إنساني.

2- الوحدة والثبات العقدي:

من المعلوم من الدين بالضرورة أن أصول العقيدة الإسلامية يحكمها الثبات ولا يطرأ عليها التغيير، وذلك لأهمية وعظم شأنها في حياة الإنسان، ولذا فقد أرسى الله عز وجل أصولها في الوحي وأوضح معالمها، ولم يترك فيها أدنى مجال للريب والشك، فليس لفرد أو جماعة مهما بلغت منزلتها في العلم، أن تضيف أو تنقص من العقيدة الإسلامية شيئاً، ولذلك فقد ارتبطت قضايا العقيدة الإسلامية، بما هو قطعي الثبوت والدلالة معاً من الوحي، واقتصر دور العلماء نحوها في الإفهام والتفسير وهذا الأمر ينطبق على أصول ومبادئ العقيدة دون فروعها التي توجد بها فسحة للاجتهد والتأويل.

إن جملة الخلافات العقدية بين علماء الإسلام، قد كانت متجلية في فروع القضايا العقدية لا في أصولها، لأن هذه الأخيرة ثابتة لا سبيل للاجتهد وإعمال الرأي فيها، ونذكر من ذلك على سبيل المثال: مسألة الصفات الإلهية فالاتفاق قائم على إثباتها، ولكن الجدل قائم حول كون هذه الصفات عين الذات أو غير عين الذات، هكذا كان جل الخلاف في قضايا علم العقيدة¹، علماً أن هذا الاختلاف والتنوع العقدي يعود إلى أسباب عديدة منها:

أ- اختلاف مناهج استنباط الأحكام والتصورات من الوحي كتاب وسنة.

ب- اختلاف الظرف الزماني والمكاني الذي يخضع له المفكر والباحث في القضايا العقدية.

ومن هنا نكتشف أن جملة هذه الأسباب تسببت في انقسام المسلمين إلى فرق عدة (الشيعة،

الخوارج، المعتزلة، الأشاعرة، الماتريدية، الحنابلة... إلخ) وانقسم أهل السنة إلى عدة فرق كذلك (أشاعرة

1 - كمال الدين نور الدين مرجوني: العقيدة الإسلامية والقضايا الخلافية عند علماء الكلام، ص05.

وماتريديّة وحنابلة¹، وعليه يجب الاجتماع والتوافق على الأصول والثوابت من أجل وحدة الأمة وتماسك كيانتها، لأنها كفيلة بتجاوز نقاط الاختلاف وموارد الافتراق الفرعية، ومن هنا يمكن الإشارة إلى الأرضية العقدية المشتركة الغير مختلف فيها، المتمثلة في ثلاث قضايا: الإيمان بالله، الإيمان بالنبوة، الإيمان بالمعاد، فمن أنكر أحد هاته القضايا الثلاث لا يعد مسلماً، وأما من أنكر بعض المسائل التفصيلية لإحدى هاته الأصول، فيمكن أن يدرج هذا الإنكار ضمن القضايا العقدية القابلة للاختلاف فيها، ومنه لا يكفر ولا ينتفي الإيمان عن عمل فيها رأيه واجتهاده².

وأما بالنسبة لمصادر الاقتباس العقدي فكما أشار لها محمد الغزالي على أنه يمكن حصرها في القرآن الكريم المصدر الأول للتشريع، والاعتقاد بأن الله عز وجل حفظه من المحرفين، والمصدر الثاني بعد القرآن الكريم سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وأما ما وقع من خلاف في القرن الأول في ما تفرع عن هذين الأصلين، يدرس في إطار البحث العلمي من خلال دعم الأصول المشتركة والمرونة والتسامح في شتى الفروع المتفرعة عنها³، فلو اجتمعوا وتعاونوا في المتفق عليه والمشارك بينهم لما بقي وقت للخلاف على الفرعيات، ولما تطور الخلاف حولها إلى التطرف المادي التدميري بعد أن كان تطرفاً فكرياً⁴.

إن قضية الوحدة بين المسلمين تحتل مكانة بارزة في ثقافة الإسلام وتعاليمه، فالمؤمن ليس مخيراً في هذا بل إنه ملزم ومكلف بالابتعاد عن أسباب الفرقة والعداوة قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة آل

1 - لؤي الصافي: العقيدة والسياسة، ص 69.

2 - حسن بن موسى الصفار: التعددية والحرية في الإسلام، ص 225.

3 - محمد الغزالي، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار الشروق، القاهرة،

4 - محمد الغزالي: مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، دار عالم الأفكار، المحمدية-الجزائر، د.ط، ص 112.

عمران:105]، علماً أن الوحدة العقدية الإسلامية هي التي يمكن أن نجسد من خلالها وحدة المسلمين، عن طريق إيمانهم الجازم وشهادتهم بأن لا إله إلا الله وأن محمد عبده ورسوله، والالتزام بمقتضياتها فيما أمر به الشارع وما نهى عنه مما جاء نصه في الكتاب والسنة¹.

فهذا ما يفرض على المسلمين تجديد الرؤى والمواقف في القضايا العقدية وتدرسيها تدريجياً يكفل تحقيق المقاصد والغايات الكبرى من التوحيد، التي من أعظمها الرحمة بالبشرية من خلال إدخالها تحت مظلة الأمن والاستقرار والتعايش السلمي، وكما تظهر لنا نتائج الدرس العقدي المعاصر من خلال توفير أسباب ومقومات والوسطية والاعتدال بين المسلمين مع بعضهم، وتقليل وحصر أسباب الفرقة والنزاع بينهم كما وصفهم الله عز وجل في قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [سورة الحجرات:10]².

والحقيقة أن البحث في الوحدة والثبات العقدي يقتصر الحديث فيه على أصول الدين، لكن هنا ينشأ تساؤلاً ملحاً حول ما مصير الأصول العقدية الخاصة بكل فرقة؟، والجواب هو أن الأصول العقدية لكل فرقة تعد من أصول الدين ومما هو معلوم من الدين بالضرورة، لكن يشترط فيها إلا ينشأ حولها الخلاف لأن الأصول العقدية، الحق فيها واحد، فإن نشأ حولها الخلاف فتصبح عندئذ من الفروع ويصبح الخلاف حولها مستصاغاً، ولا يترتب عند مخالفتها أي تطرف ولا غلو فكري أو مادي³. إذن ما نحتاجه في ميدان القضايا العقدية ليس المطالبة بتوحيد الخلافات العقدية الفرعية لأن ذلك غير ممكن، وإنما يجب أن ننظر في إطار وحدة الأصول العقدية (أصول الدين) ولما نتحدث عن

¹ - عمار طسطاس، البعد الاجتماعي والسياسي لعقيدة التوحيد، ص251.

² - مصطفى وينتن: دور تدريس العلوم الإسلامية في ترسيخ وحدة الأمة الإسلامية الدرس العقدي نموذجاً، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، ع01، جانفي 2016، ص381-382.

³ - المرجع نفسه، ص388.

الأصول نعني بها الأصول الجامعة والمشاركة بين جميع الفرق، والتي ليس بمقدورنا الاختلاف حولها، أما الفروع العقدية فيكفي أن نقابلها بسعة الأفق والتسامح الذي يحتضن جميع الفرق العقدية الإسلامية. والناظر في الوحي يتبين ويتضح له أمر العقيدة الإسلامية وما يرتبط منها بالثبات والقطعية مما لا مجال فيه لتعدد الفهم والتأويل، وما يجوز فيه تعدد الفهم واختلاف الرأي والاجتهاد، فقوله تعالى:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ءَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ ءَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ءَالْيَوْمِ ءَالْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾ [سورة النساء: 136]

يدل على وجوب الإيمان بالله ورسوله وملائكته وكتبه واليوم الآخر، القضايا التي لا مجال فيه للتغيير والتبديل، بحيث لا يصير الإنسان مسلماً إلا بالإيمان بها، وأما ما عداها أو ما تفرع عنها من القضايا فلنا فيها مجال للفهم والتأويل¹، وهو ما يؤكد محمد عمارة في قوله: «فوحدة الأمة فيما هو معلوم من الدين بالضرورة-أي فيما يدركه الكافة بالفطرة دون نظر وبلا خلاف فيه-... أما فيما هو فروع وموضوعات للاجتهادات فإن التعددية فيها واردة، بجمع فرقائها ومدارسها واجتهاداتها وتياراتها، الوحدة فيما هو معلوم من الدين بالضرورة من العقيدة والشريعة»²، ومن هذا المنطلق فالأمة الإسلامية على خلاف مدارسها ومذاهبها أمة واحدة، ويجب الإيمان بهذا ما دام الكل يصلي إلى قبله واحدة، ويؤمن بقرآن واحد وسنة واحدة، وهذا هو الأساس الذي ينعقد عليه مبدأ الولاء والبراء ولا يكون على غيره³.

ولعل ما يمكن الخلاص إليه هنا أن ما تشتمله العقيدة الإسلامية من ثوابت وأسس وقواعد، تعد عاملاً مهماً بل الوحيد الذي يكفل توحيد صف المسلمين، لسبب ما يتميز به من الثبات

1 - سالم محمد أبو الفتح البياتوني: الوسائل الدعوية بين الثبات والتطور، دار أقرأ، الكويت، ط1، 2006، ص25-26.

2 - محمد عمارة: هل الإسلام هو الحل، ص51-52.

3 - يوسف القرضاوي: كلمات في الوسطية ومعالمها، ص52.

والشمول، تلك العقيدة التي من خصائصها الوسطية والاعتدال، لكنه من نتائج تفريط المسلمين بهاته الخصائص تحولت الأمة الإسلامية من أمة واحدة إلى فرق وطوائف شتى، يسيطر عليها التعصب والغلو والتطرف ضد بعضها البعض، فتحولت الحضارة الإسلامية من حضارة يعمها الانفتاح والتعايش إلى فرق وجماعات شعارها التحيز والانغلاق.

3- العقيدة وسؤال التنوع والاختلاف:

ترد اليوم في الفكر العقدي الإسلامي عدة إشكالات أهمها يبحث فيما إذا ما كانت العقيدة الإسلامية عقيدة واحدة، أي لها فهما واحدا غير قابل للتعدد، أم يوجد ضمن مسائلها وقضاياها ما هو قابل للفهم والتأويل؟، لأنه لا يخفى على الدارس للفكر العقدي الإسلامي، وجود توجهات تظن أن المسائل العقدية في جملتها قضايا محسومة بنصوص قطعية الثبوت وقطعية الدلالة لا مجال فيها للاجتهاد والرأي، وفي طرف مقابل يوجد من يعتقد بوجود هذا إلا أنه يعتقد إضافة إلى ذلك بوجود مسائل وقضايا عقدية فرعية تخضع للاجتهاد والرأي.

إن حرص الإسلام على تكوين الأمة على الأساس العقائدي جعل كلا من الأعراف والأخلاق والتشريعات منبثقة من العقيدة، التي تردد كلمة التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله، كرابط للدين وشعار للوحدة¹، المتبعين للقرآن الكريم آية آية، والآخذين بالأحاديث النبوية المتفق على صحتها كلمة كلمة، فالوحي يشكل المرجعية الوحيدة للمسلمين كافة في عقائدهم وعباداتهم وأخلاقهم، فعلى الرغم من التأويلات والاجتهادات المختلفة، فإن هناك آلافاً من المبادئ والقواعد المتفق عليها بين جميع المسلمين².

¹ - عبد العزيز عزت الخياط: النظام السياسي في الإسلام، ص 122.

² - أحمد الريسوني: الفكر الإسلامي وقضاياها السياسية المعاصرة، ص 137.

فما حدث من التمزق والخصام الكلامي والطائفي بين المسلمين أذهب عن وعي الأمة المشترك العقدي فيما بينها، فتحوّلت إلى كيانات صغيرة منغلقة على ذاتها وتمسكة بمقولاتها الضيقة مستقلة بمنهجها السقيم، تتخذ جهلاً وضلالاً من القرآن والحديث النبوي أدلة لتحيزها لدرجة وصول علاقتها ببعضها البعض إلى حد التفسيق والتكفير والتقتيل، مع العلم أن هذه الأمور كلها التي طرأت أنت نتيجة انعدام الوعي بأن الشرعية الإسلامية بعقيدتها وفقهها تنقسم إلى أصول وفروع، وهذا الأخير يستوعب جزء كبيراً من التنوع والاختلاف، يتيح للعقول حقها في الرأي والاجتهاد، وتمنعها من مصادرة حق الآخرين في ذلك¹، ولتفادي ذلك يجب ضبط جزئيات العقيدة في ضوء كلياتها لأنها الضابط الوحيد المتحكم في الخطاب الشرعي، والناظر في الأحكام العقدية الاجتهادية، لأن النظر في جزئيات وفروع العقيدة مقصودة التوصل إلى مطلوب كلياتها وأصولها، فإذا لم يتقيد الخائض في القضايا العقدية بهذه الضوابط، فإنه لا شك سيقع في الزيغ والضلال ويرمي غيره في الوقت ذاته بالزيغ والضلال².

وبالتالي فمن الخطأ الجسيم إرجاع الاختلاف والتنوع العقدي دوماً إلى ثنائية الصراع بين الحق والباطل، لأن هذا يعد تجاهلاً للأسباب المعرفية المسؤولة بصفة مباشرة عن الاختلاف العقدي، فوصف المخالف بالانحراف العقدي لا يؤدي إلا إلى مزيد من الكراهية والبغضاء بين مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية، وغلق أسباب الحوار وبالتالي إيجاد الذرائع لافتعال الصدمات والصراعات بين الفرق، وفق شعار زائف يحكي محاربة الباطل وإحقاق الحق³.

يظهر من الكلام السابق لحيثيات الاختلاف والتنوع العقدي أن ظاهرة تعدد المذاهب العقدية في الأمة الإسلامية تعود في جوهرها إلى أسباب معرفية وأخرى طبيعية، أي تتعلق بالفرد الباحث

1 - أحمد الفراك: فلسفة المشترك الإنساني بين المسلمين والغرب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د.ط، 2016، ص30-31.

2 - عائشة الحجامي: في مواجهة ظاهرة التطرف، مجلة الاحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، ع44_45، أبريل 2018، ص50.

3 - المرجع نفسه، ص70-71.

وقدراته المعرفية التي يعتمد عليها، وكذا أسباب طبيعية تتعلق بالمكان والزمان الذي صدر الاجتهاد العقدي في خضمه، وهذا الأمر ينطبق على كل الأزمان بداية من زمن السلف الصالح إلى يوم الناس هذا، لأن القضايا العقدية الفرعية مثلها مثل القضايا الفقهية الفرعية هي قابلة للتجديد والاجتهاد- لكن بدرجة أقل - بشرط التقيد بالقواعد والضوابط العقدية تفاديا للواقع في الزيغ والانحراف العقدي. تعتبر المنظومة العقدية الإسلامية أحسن وسيلة للحفاظ على وحدة وتماسك صفوف الأمة الإسلامية، لكن سوء فهم المسلمين للأصول العقدية على اعتبارها جامعا لهم، وسوء تقبلهم لاختلافاتهم العقدية الفرعية أدت إلى فرقتهم وابتعادهم عن عرى الوحدة¹، فقسموا الأمة الإسلامية إلى ملل ونحل وفرق وطوائف عدة، لكل واحدة منها أصولها العقدية واطارها المتحيز عن غيرها، تدعي أن الحق معها كحق لا يعتريه أدنى احتمال للظن والشك، وأما غيرها فهو على باطل محض قال تعالى: ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [سورة المؤمنون: 53]، ووفقا لهذا التوجه كانت بدايات الانحراف في الفهم العقدي لدى كثير من الفرق الإسلامية، التي حاصرت الوحي بأفهامها ومنعت حق غيرها في الفهم والتأويل²، بحجة أن هذا الانحراف الفكري العقدي هو الذي يؤسس للإرهاب الفكري المرتكز على قاعدة من ليس معنا فهو ضدنا، فأصبح الحوار والنقد ليس مقبولا، وبات ينظر إلى القضايا العقدية الفرعية وفق النظرة الثنائية التي لا تقبل قولاً وسطاً، وبذا ابتعدنا عن منهج الوسطية والاعتدال ووقعنا في مطبات الغلو والتطرف³.

وعليه فإن حق الاختلاف في القضايا العقدية الفرعية لا يمكن تجاهله وتجاوزه، بل يجب إدارته في إطار تعايشي دون أي تحيز لفئة على حساب فئة أخرى، لأن العلاقة بين الفرق في إطار حق

¹ -مصطفى وينتن: دور تدريس العلوم الإسلامية في ترسيخ وحدة الأمة الإسلامية الدرس العقدي نموذجاً، ص374.

² -أحمد الفراك: فلسفة المشترك الإنساني بين المسلمين والغرب، ص31.

³ -عبد الكريم بليل: الثقافة النقدية وأثرها في لجم الإرهاب الفكري من منظور قرآني، جامعة الشاذلي بن جديد بالطارف، ص353.

الاختلاف ضماناً للتعايش والتنوع، والذي يشكل بدوره مجتمعاً إسلامياً، ويكفل زوال التعصب والغلو العقدي والمذهبي، ومنه الوصول إلى الأمن والاستقرار الفكري وفق أسس عقدية عميقة، هذا ما يسمى بالأمن والاستقرار الفكري الذي يوصلنا بدوره إلى الأمن والاستقرار الواقعي والسياسي.

فعندما ننظر إلى الخلافات العقدية الفرعية نجد بأن خطرهما يتشكل في حالة انتقال الصياغات العقدية المتعلقة بخانة الأصول العقدية "كفر وإيمان"، إلى خانة الفروع العقدية التي كان من الأولى أن ينظر إليها من جانب الخطأ والصواب¹، أو «ايجاد صيغ عقدية ملائمة للتعبير عنها في إطار مناسب وبشكل يحول دون نشوب صراعات مذهبية تهدد سلامة المجتمع»²، مع العلم أن هاته النظرة الثنائية (ثنائية الكفر والإيمان) هي نتاج التصنيف الثنائي الشائع بين المسلمين المرتكز على ثنائية الأصول والفروع، فما ارتبط بالعقائد يعد من الأصول وما ارتبط بالفقه هو تابع للفروع، فهذا التصنيف أوجد إشكالية أساسية اعتبرت من خلالها القضايا العقدية مجالاً ضيقاً لا مجال للاجتهاد والرأي فيه، الأمر الذي انعكس سلباً ضد من اجتهد وعمل برأيه في بعض القضايا العقدية³، وهذا كله مرده إلى التصنيف والوصف الغير الدقيق من تقسيم مسائل وقضايا الدين الإسلامي إلى أصول وفروع، إذ إنه كان من الأولى كذلك النظر إلى العقيدة على أنها تنقسم إلى أصول وفروع.

إن الأمة الإسلامية بوحدة أصولها العقدية هي أمة واحدة وعليه فالتمييز والانحياز الذي ظهر داخل الأمة يعتبر سلوكاً مخالفاً للمطلب الشرعي (وحدة الأمة)، وقد عرف هذا السلوك عند الذين

¹ - المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة-إيسيسكو-: استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية، مؤتمر القمة الإسلامي في دورته العاشرة، ماليزيا، أكتوبر 2003، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة-إيسيسكو 2010، ص20.

² - عبد الله أحمد اليوسف: شرعية الاختلاف دراسة تأصيلية منهجية للرأي الآخر في الفكر الإسلامي، ص146.

³ - حسين الخشن: أصول الاجتهاد الكلامي، المركز الإسلامي الثقافي، لبنان، ط1، 2015، ص99-100.

بالغوا في تضخيم الفروع العقدية فإلحقوها بالأصول، ومنه وقعوا في رمي الناس بالبدعة والكفر والضلال¹.

وخلاصة القول هنا أن النظرة الموضوعية للعقيدة الإسلامية ينظر لها على أنها مشترك عقدي إسلامي ينقسم إلى أصول وفروع، فالأصول تشير إلى الكيان الكلي للأمة الإسلامية المعبر عن الوحدة الفكرية للأمة ومن ثمة وحدة المجتمع الإسلامي، أما الفروع فهي تعبير عن التنوع الفكري والأفق الواسع المتقبل للرأي الآخر، فإذا حدث خلاف ذلك نظر إليه كخلل وانحراف فكري يقلص الإسلام في عقائد انحيازية تلغي الأصل العقدي المشترك الذي يوحد صفوف المسلمين، وتضخم وتحول من أمر القضايا الفرعية العقدية، لكن كما سبق وقلنا إن إمعاننا النظر في كل أمر على حسب مكانته ودوره، بحيث ننظر إلى الأصل كأصل والفرع كفرع، فلا شك أنه ستزول كل تلك الانقسامات والانحيازات والعصبية وما رافقها من ممارسات العنف والتطرف.

¹ - سلمان العودة: كيف نختلف، دار السلام، القاهرة، ط1، 2014، ص26.

رابعاً: التكامل بين الدرس العقدي والتصوف¹.

الباحث في تاريخ الفرق والمذاهب الإسلامية يجد جملة من الأسباب والعوامل ساهمت في ظهورها، فمثلاً الفرق العقدية الإسلامية نجدها قد تشكلت في زمن كثرت فيه الشبهات والانحرافات الفكرية، لكننا نجد من ضمنها ما جاءت متلبسة ببعض تلك الشبهات، ومنهم من أتى مدافعاً ومفنداً لبعض تلك الشبهات، وفي خضم هذا وذاك اتسمت بعض الردود والمناقشات بين الفرق، بنوع من الجفاء والغلظة في التعامل مع بعضها البعض، الأمر الذي أدى إلى تأجيج أوتار الصراع، وبالمقابل ظهرت اتجاهات أخرى تدعوا إلى تزكية النفس وتنقيتها من مختلف الأدران القلبية من شحناء وبغضاء وأناية وكبر، وغيرها من الأمراض النفسية التي تمهد لوقوع الإنسان في ممارسات الغلو والتطرف، ومن هذا المنطلق جاء الحديث عن الممارسات الكلامية وحاجتها الماسة إلى الأخذ من المنهل أو المعين التركوي الصوفي، لما يحتاجه أتباعها من التربية الروحانية المقتدرة على طمس رعونات النفس البشرية.

1- الأزمة الروحية ودور التصوف:

لما نرجع إلى أهم أسباب ظهور التصوف الإسلامي نجده متمثلاً في النزعة المادية التي طغت على الساحة الإسلامية، تلك النزعة التي أبدت لنا الكثير من الآثار الجانبية سواء على المستوى النفسي أو المجتمعي أو الواقعي أو العلمي، بل إن الطغيان المادي ينعكس بالأساس على الجانب المعنوي، حيث تسببت في الدخول في أزمة روحية أخلاقية (فردية، مجتمعية)، أدت إلى عرقلت مسار التطور والرقى الحضاري للأمة الإسلامية.

¹ - عرفه الجنيد فقال: «التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية وبجانبه الدواعي النفسانية ومنازلة الصفات الربانية والتعلق بعلوم الحقيقة واتباع الرسول في الشريعة» أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ص25، وعرفه سهل بن عبد الله أيضاً فقال: «الصوفي من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر» السهروردي: عوارف المعارف، تح: توفيق علي وهبه، وأحمد عبد الرحيم السابع، مكتبته الثقافة الدينية - القاهرة، مصر، د.ط، ص68.

ويجمل أبو الحسن الندوي في التعريف بهذه الأزمة الروحية فيقول: «إنك تشعر فيها بفراغ هائل لا يملأه التبهر في العلم والتعمق في التفكير، ولا فضل من ذكاء ولا غنى من أدب ولا نسب قريب بلغة الكتاب والسنة، ولا نعمة من استقلال، إنها أزمة روحية وخلقية، ولا علاج لكل ذلك إلا في التزكية النبوية»¹، ومن هنا لم يكن ليغني عن الأزمة الروحية تلك إتقان علوم ولا فنون، لأن إعلام هاته العلوم هم كذلك أصابتهم آثار تلك الأزمة، وبما أننا في صدد الحديث عن علم العقيدة والمشتغلين به، فإنه يمكن القول إنهم وقعوا في غلو العقل والمنطق وجفاف الروح والقلب، فما نلاحظه في مشاداتهم الكلامية من ألفاظ وعبارات تدل على عدم احترامهم للآخر، نتيجة جموحهم العقلي وجمودهم الوجداني².

وهكذا كان على رواد الفكر الإسلامي الدعوة إلى مزج عقلانية علم العقيدة بروحانية علم التصوف (التزكية)، المشتغل على تهذيب النفس وتربيتها على أخلاق وقيم العفو والإحسان والتسامح، لأن أزمة المسلمين اليوم هي أزمة أخلاق لا أزمة اعتقاد، ومنه تجب المطالبة بالسعي وراء التربية الروحية الأخلاقية التي تبني الإنسان الصحيح الذي يتقبل الاختلاف ويعترف بالآخر.

إذن الأزمة الروحية التي دخل في فلكها المسلمون قديماً وحديثاً تعود إلى الاعتماد المطلق على العقل وإهمال القلب وما يحمله من عواطف ومشاعر إيمانية، فالعقل لا بد له من أن يتلقى دعمه من القلب وما يحمله من رجاء وخوف من الله عز وجل، لكي يستطيع الإنسان أن يجابه رعونات وشهوات النفس، فلا سبيل إذن إلا في امتزاج يقين العقل مع محبة القلب³.

وهو ما تفتن إليه علماء الصوفية ونصحوا به ومن بينهم الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الذي اعتبر مشكلة هذا العصر تعود إلى ركون الناس إلى الحياة المادية وابتعادهم عن الحياة الروحية،

¹ - أبو الحسن الندوي: ربانية لا رهبانية، دار الفتح، بيروت، ط01، 1966، ص16.

² - المرجع نفسه، ص50.

³ - محمد سعيد رمضان البوطي: الحب في القرآن ودور الحب في حياة الإنسان، دار الفكر، دمشق - سوريا، ط4، 2011 م

ذلك كله إلى خلو المجتمعات الإسلامية من التربية الروحية التي كانت في يوم من الأيام عامل بناء وحدة وتعايش بين المسلمين ومع غيرهم¹.

ومنه نلاحظ أن الأمة الإسلامية عندما ابتعدت عن منهج التربية الروحية كوسيلة تبني بها شخصية الفرد المسلم، وقعت في مأزق كبير، تغيرت فيه القيم وأصبح يحتكم في الأمور إلى النفس والهوى بدل القرآن والسنة، لأنه لا سلطان على النفس والهوى سوى بناء الجانب الروحي لدى الإنسان، صحيح أن العقل الذي اعتمد عليه الفكر العقدي الإسلامي يمتلك القدرة على تمييز الصحيح من الخطأ، لكن يبقى الالتزام والاستقامة في السلوك خاضعاً إلى مقدار تركية النفس ومدى تقواها وحبها وخوفها من الله عز وجل.

ومن المعلوم أن الفرقة والتجزؤ من أهم أسباب انحدار الحضارة الإسلامية، لكن هذا الأمر لم يكن ليحصل لولا الفراغ الروحي والافتقار إلى مجموعة من المبادئ والقيم، التي تأمن لنا سبل الأمن والسلام والتعايش وتبعدنا عن أسباب التنافر والصراع²، فالتربية الروحية تستهدف تربية الأفراد على الأخلاق الحسنة³، ومن أهم تلك الأخلاق: « أن يتجنب لعن شيئاً من الخلق أو يؤدي ذرة فما فوقها... وأن لا يقطع الشهادة على أحد من أهل القبلة بشرك ولا كفر ولا نفاق، فإنه أقرب للرحمة وأعلى في الدرجة وهي تمام السنة⁴»، ومن أجل ذلك فإنه يمكن أن ينظر إلى التربية الروحية على أنها

1 - علي قابوسة وبالعبد أحمد زرقاني: جذور الإرهاب دراسة تحليلية لأسبابه وآثاره في العالم الإسلامي، ص165.

2 - محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دار الفكر، دمشق - سوريا، د.ط، د.ت، 162.

3 - ماجد عرسان الكيلاني: هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، الإمارات العربية المتحدة، دبي، ط03، 2002، ص190.

4 - عبد القادر الجيلاني: فتوح الغيث، تح: جمال الدين الكيلاني، مركز الإعلام العالمي، دكا-بنغلادش، ط01، 2014، ص132.

في جملتها تهدف إلى تربية النفوس على جملة من الأخلاق تجتمع في أصول «المحبة والتواضع، ونبذ التباغض والكبر والحسد والرياء والنفاق»¹.

نلاحظ مما سبق أنه لا يمكن انكار الفراغ الروحي الذي يعانيه العالم الإسلامي اليوم، ذلك الفراغ الذي تسبب في ظهور أزمة فكرية أثرت بدورها على استقرار وأمن المجتمعات الإسلامية، مما جعل التربية الروحية ذات مكانة هامة في سلوك الأفراد لما تحمله من الأخلاق التي تجعل الفرد متخلياً بكل الصفات الحسنة، متخلياً عن جميع الصفات السيئة، ذاك هو التكوين الروحي القويم الذي سينعكس على الواقع فيعم الأمن والسلام والانفتاح والتعايش وتحتفي مظاهر الانحياز وما ينتج عنها من عنف وغلو وتطرف.

2-الاختلاف وضرورة التسامح:

إن التصوف الذي يدعو إلى تزكية النفس من خلال تجاربه الروحية يصل بالمريد والسالك في الطريق الصوفي إلى مكان رفيع وأفق واسع، يحمل قيم أخلاقية مفعمة بروح الانفتاح على الآخر والتسامح ونبذ العنف والتعصب، وهذا ما نجد واضحاً في كتب أهل التصوف، ومنه بات من الضروري إعادة التذكير بأهمية التصوف المعتدل، في ظرف الحاجة الملحة إليه في عصرنا الحالي، تجنباً لبوادر الكراهية التي طغت على الساحة الفكرية الإسلامية، والتي لم تقتصر على جانب العوام وحسب، وإنما وصلت حتى إلى صفوف العلماء، ومنه أصبح من الضروري الدعوة إلى إحياء أخلاقيات العفو والتسامح وغيرها من الأخلاق التي يتسم بها علم التصوف أو علم التزكية- كما يفضل البعض أن يسميه-.

¹ - محمد سعيد رمضان البوطي: من الفكر والقلب، دار الفقيه، ط 2، د.ت، ص121.

قد أسهم التصوف الإسلامي في إثراء الفكر الإسلامي والإنساني مساهمة بالغة، أزلت كل أنواع التفاوت والانحياز في معظم المجتمعات التي انتشر وأثر فيها التصوف¹، ولذلك فقد شكلت المدارس الصوفية المختلفة نموذجاً مثالياً يقتدى به يدعو إلى التعارف والتعاون والتفاهم مع الآخر، بغض عن كل الاختلاف، فالعارف في التصوف كما ينقل الإمام القشيري عن الإمام الجنيد لا يكون عارفاً: «حتى يكون كالأرض يطؤه البر والفاجر، وكالسحب يظلل كل شيء وكالمطر يسقي ما يجب وما لا يجب»²، أي يشترط على كل من ينتسب إلى التصوف أن يتقبل الآخر كما هو من دون أي شروط، وفي هذا الصدد نجد الإمام الهروي في كتابه منازل السائرين حريص أشد الحرص على حث الصوفي على تحمل مسؤوليته تجاه البشرية عن طريق: «ترك الخصومة والتفاعل عن الزلة ونسيان الأذية ... أن تقرب من يقصيك وتكريم من يؤذيك، وتعتذر إلى من يجني عليك سماحاً لا كظماً وبراحة لا مصابرة»³.

فالتسامح يعتبر العنصر الأساسي في الطريق الصوفي سعياً وراء غرس القيم والأخلاق النبيلة في المجتمعات الإنسانية، وفي هذا يقول ابن عربي: «النشأة الإنسانية بكمالها روحاً وجسماً ونفساً خلقها الله على صورته فلا يتولى حل نظامها إلا من خلقها ... ومن تولاهها بغير أمر الله فقد ظلم نفسه وتعدّد حد الله فيها وسعى في خراب من أمر الله بعمارتها، وأعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله»⁴، فالغرض من هذا المجتمع الإنساني كما يرى ابن عربي البحث والتركيز في سبل

¹ - علي زيتونة مسعود: دور الطريقة التيجانية في الوسطية ونشر الإسلام وتحقيق الأمن، ملتقى الوسطية في الغرب الإسلامي وأثرها في نشر الإسلام في أفريقيا وأوروبا، ديسمبر 2017، معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي، ص 752.

² - عبد الكريم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، دط، ج 01، ص 142.

³ - عبد الله البصائري الهروي، منازل السائرين، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1988، ص 61-62.

⁴ - محيي الدين بن عربي: فصوص الحكم، تح أبو عفيقي، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دت، ص 167.

إقامته وتجنب عوامل هدمه، ومنه كانت الرحمة والشفقة على عباد الله أولى من مراعاة مدى التزامهم بحقوق الله عز وجل، لأن ذلك شأهم بينهم وبين الله عز وجل، ثم يرتقي ابن عربي بالتسامح مع المخالف إلى أقصى الدرجات، فيسعى إلى استيعاب الآخر والمخالف الديني بمختلف خصوصياته فيقول في أبيات شهيرة له:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورةٍ ... فمرعياً لغزلانٍ وذيئاً لرهبانٍ
وبيتاً لأوثانٍ وكعبةً طائفٍ ... وألواحٍ توراةٍ ومصحفٍ قرآنٍ
أدينُ بدينِ الحبِّ أني توجّهتُ ... ركائبه، فالحبُّ ديني وإيماني¹

فالآبيات تحمل دلالة واضحة على اعتراف ابن عربي بجميع الأديان²، كما نجد فكرة الاعتراف تلك عند جلال الدين الرومي في قوله في إحدى قصائده: «فلا أنا مسيحي، ولا أنا يهودي، ولا أنا مجوسي ولا أنا مسلم، ولا أنا شرقي ولا أنا غربي... فلا هو الجسد ولا هو الروح، لأنني أنا في الحقيقة من روح الروح الحبيب»³، فهذا القول يجسد كل ما يجب أن يختلج في أعماق الرجل الصوفي من مبادئ إنسانية تعترف بحق الاختلاف الديني والثقافي والعربي الذي جاء الإسلام مقراً ومعتزفاً به، لأن هاته الأقوال لا تعني إلغاء كون الدين الإسلامي هو الدين الحق والصحيح، وإنما يفهم منها الإيمان بمبدأ الاختلاف الحتمي الضامن لاستمرار الحياة البشرية⁴، وبفضل هذا التسامح يمكن القول إن

¹ - محيي الدين بن عربي: ديوان ترجمان الأشواق، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2005، ص62.

² - هي متفرعة عن نظرية وحدة الوجود في الفكر الصوفي والتي مقتضاها: أن هذا العالم المختلف في أشكاله ليس سوى مظاهر متعددة لحقيقة واحدة هي الوجود الألهي. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط01، 1972، ص529.

³ - مصطفى غالب: جلال الدين الرومي، مؤسسة عز الدين، بيروت، د.ط، 1982، ص09.

⁴ - طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط01، 2006، ص65.

المجتمعات الإنسانية باستطاعتها الوصول إلى أفق السلام والأمن والاستقرار¹، لأن القول الصوفي يهدف من خلال القيم التي يصلح سريرة مردييه بها، توحيد النشاط الإنساني في صور عدة، تشارك فيها جميع أفراد المجتمع الإنساني، فتضبط العلاقات التي تربطهم مع بعضهم البعض تحقيقاً للإرادة الربانية².

وتعتبر فكرة وحدة الأديان حسب طه عبد الرحمن غير موافقة لمعنى فكرة تكافؤ الأديان، التي يرفضها تماماً مستبدلاً بها القول بالتفاضل بين الأديان التوحيدية والأديان الشركية، على شرط أن أفضلية الدين الإسلامي على باقي الأديان لا توجب تفاوتاً في المعاملة³، لأنه يرى في التفاضل في المعاملة بين الأديان وكذا المذاهب داخل الدين الواحد، العامل المأجج لكثير من الصراعات والحروب إذ يقول: « وجود التفاضل بين الأديان لا يستلزم مطلقاً وجود التفاوت في التعامل بين الفاعلين الدينيين، فسوء التعامل بين الفاعلين الدينيين الذي بلغ إلى حد التباعد والتعادي والتقاتل، مرده الغفلة عن هذه الحقيقة الجليلة، وليس هذا بين ديانات مختلفة فحسب، بل أيضاً بين تديانات مختلفة داخل الدين الواحد»⁴، والمساواة بين الفاعلين الدينيين لا تعني فقط تسامح أحدهما مع الآخر، لأن التسامح يحمل دلالة التغاضي عن أخطاء الآخر أكثر من دلالة ضرورة حفظ إرادتهم الدينية، وعليه فلا بد من تحقق مبدأ أعلى من التسامح، وهو مبدأ المعاملة بالمثل ومقتضاه أن يعامل غيره بما يجب أن يُعامل به هو، فيقابل عقيدة غيره بنفس الاحترام الذي يرجوه من غيره لعقيدته⁵.

1 - سويني علي، درقام نادية: التصوف الإسلامي ومشروعية التسامح جلال الدين الرومي نموذجاً، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، مجلد 10، ع01، سنة2019، جامعة حسينية بن بوعلي بالشلف، الجزائر، ص77.

2 - درقام نادية: منظومة القيم في التراث الصوفي، مجلة آفاق علمية، مجلد 12، ع10، 2020، ص159.

3 - طه عبد الرحمن: روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط01، 2012، ص64.

4 - المرجع نفسه: ص66.

5 - المرجع نفسه: ص68.

فمسألة التسامح عند الصوفية تدور في جوهرها حول الموقف من العقائد والأديان الأخرى، وهذا ما أكده جلال الدين الرومي حينما دعا إلى عدم النظر في الفوارق العقدية بين بني البشر في قوله: «أي انشعاب هناك يسن فروقا لا تفي ك: يهودي، مسيحي، مسلم أراك تبرئني»¹، فهنا جلال الدين الرومي يتبرأ من الذين يجعلون من الخلاف العقدي والديني ذريعة للتفريق بين الناس، ويدعو إلى الاعتراف فقط بإنسانية الإنسان والعتفو والتسامح بين أتباع الأديان.

لقد أكدت صوفية القرون المتقدمة في الإسلام على وجوب احترام السنن الكونية الوجودية القائمة على مبدأ وجود الاختلاف بكل أشكاله وأصنافه، ولذلك نادوا بالتسامح والعتفو والمحبة، وهذا الموقف استمر مع الصوفية عبر مراحلهم التاريخية ولا يزال متجلياً في كتابات ومواقف صوفية العصر الحديث والمعاصر، ووقوفاً عند الأمير عبد القادر الجزائري الذي أصبح رمزاً للتسامح والتعايش بين الشعوب في العصر الحديث بسبب أنه: «أنقذ خمسة عشر ألف مسيحي من القتل في الفتنة التي اشتعلت في دمشق بين الدرروز² والنصارى سنة 1860م»³، حينما قام بتذكير المسلمين أن الحرب تكون ضد المخالف المحارب، أما الذين يشاركوننا في الوطن فعلى الرغم من اختلافهم معنا في الدين فلا يجوز لنا محاربتهم، علماً أنه لولا تدخل الأمير في تلك الفتنة لكانت نتيجة ذلك الصراع وخيمة، لكن نزوع الأمير إلى السلم والتسامح والتعايش حال دون ذلك، وموقف الأمير نابع من مرجعيته

1 - جلال الدين الرومي: رباعيات، دار الأحمدي، القاهرة، ط01، 1998، ص29-30.

2 - فرقة باطنية تؤله الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله، أخذت جل عقائدها عن الإسماعيلية، وهي تنتسب إلى نشكين الدرزي نشأت في مصر لكنها لم تلبث أن هاجرت إلى الشام، عقائدها خليط من عدة أديان وأفكار، كما أنها تؤمن بسرية أفكارها، فلا تنشرها على الناس، ولا تعلمها لأبنائها إلا إذا بلغوا سن الأربعين. الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف: مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية، د.ط، ج01، ص90.

3 - سويني علي، درقام نادية: التصوف الإسلامي ومشروعية التسامح جلال الدين الرومي نموذجاً، ص78.

الصوفية العرفانية¹ التي صقلته على المحبة والرحمة وتقبل المخالف ونبذ مختلف أصناف العنف²، ولذلك يقول في كتابه المواقف «أنه لا يصح ولا يستقيم لمن فتح الله عين بصيرته... أن يهجر شيئاً من المخلوقات بأن يحتقره ويزدرية... فإن هذا لا يصح من عارف مشاهد، كان ما كان ذاك المخلوق حيواناً أو غيره على أي دين كان وعلى أي ملة ونحلة حل»³، فلعل الأمير يقف في قوله على كوامن الخطاب الصوفي الذي يربي مرديه على احتقار الذات بدل احتقار الآخر، وعلى الرحمة والرفق بدل الغلظة والشدة إلى غير ذلك من جملة الأخلاق التي تصب في مصب التسامح والاعتراف بالمخالف امتثالاً للإرادة والحكمة الإلهية.

هكذا يقدم لنا التراث الصوفي المعالم الأساسية التي يعتمدها في نظره للآخر، التي تتسم بالتسامح والعفو والاعتراف والتعايش مع المسلمين أنفسهم المسلمين ومع غيرهم من الملل الأخرى، وهو ما يؤكد لنا الحاجة إلى مثل هاته المواقف، خاصة في وقتنا الراهن وما يعاينه من العالم الإسلامي من الآثار والاضطرابات الناتجة عن بعض الرؤى والتصورات، التي تحمل في طياتها ما يسبب الوقوع في ممارسات الغلو والتطرف، لكن ربما لو نعود إلى علم التصوف فسنعده المخلص من ذلك كله انطلاقاً من فكر التسامح والتعايش الذي تحفل به العديد من كتابات ومواقف رجالاته.

¹ - وهو ثمرة التقوى والتصفية أو تقول لما فيه من عين البصيرة التي لا ترى إلا المعاني بخلاف عين البصر لا ترى إلا الحس، فأهل القلوب لم يقفوا مع ظواهر الأشياء بل نفذوا إلى بواطنها وأهتموا بأجلها ولم يغتروا بعاملها فأشتغلوا بالجد والأجتهاد وأخذوا في الأبهة والأستعداد وهم العباد والزهاد وأهل الأرواح والأسرار، لم يقفوا مع الأكوان لا ظاهرها العاجل ولا باطنها الآجل، بل نفذوا إلى نور الملكوت فأشتغلوا بتطهير القلوب والتأهب لحضرة علام الغيوب حتى صلحوا للحضرة وتنزهوا في رياض الفكرة والنظرة. ابن عجيبة: إيقاظ المهمم شرح متن الحكم، دار الخير، دمشق، ط02، 2015، ص165.

² - بركات عمار: دور التجربة الصوفية في تأسيس الأبعاد الإنسانية الأمير عبد القادر ومهاتما غاندين كأتمودجين، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، مجلد 10، ع02، ديسمبر 2019، جامعة معسكر، ص468.

³ - الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تح بكرى علاء الدين، دار نينوى، د.ط، 2014، ج01، ص145.

3- المحبة في الممارسة الصوفية:

يعتمد الفكر الصوفي كثيراً على مجموعة من المقامات تعرف بمقامات اليقين، يتدرج فيها السالك تهنيداً لسلوكه، ومقام المحبة من جملتها إذ هو المقام الذي تشتد الحاجة إليه في ثقافتنا الدينية المعاصرة، فنحن من خلال نشاطاتنا العلمية والفكرية نستعمل مع بعضنا البعض، نوعاً من الشدة والغلظة تظهر في تصرفاتنا وأقوالنا ومواقفنا تجاه المخالف لنا، سواء في الرأي أو المعتقد أو الدين أو حتى في التوجهات والقناعات السياسية، ومنه كان للحب والكره الدور البارز، إذ هو المسؤول عم ما ترتب من نتائج وآثار، ومنه شكل مقام المحبة الدور الأهم في وقتنا الراهن، من ضمن المقامات التي وضعتها الصوفية للمريد، لكي يرتقي في سلم الوصول إلى أعلى درجات اليقين والإيمان، والمقامات تلك قد جمعها الشيخ عبد الواحد بن عاشر في بيت شعري فحواه:

خوف رجا شكرٌ وصبر توبة... زهد توكل رضا محبة¹.

ويعزى مقام المحبة الذي يتميز به الصوفية إلى عدة جوانب لكن الجانب الأهم فيه: المحبة الإلهية نظراً لكون الجوانب الأخرى للمحبة للصوفية ترجع بالأساس إلى المحبة الإلهية التي لا تفضلها محبة: «فلا شيء فوق محبة الإله ومحبة المؤمن لأخيه إنما هي من محبته للإله»²، فالمحبة الإلهية تعد جوهر التربية الصوفية يقول الغزالي: «أقصى درجات الكمال كان الحب لا محالة في أعلى الدرجات ... فلا يستحق المحبة بالحقيقة إلا الله سبحانه وتعالى»³، ويتحدث كذلك في هذا الشأن محي الدين بي عربي مؤكداً أسبقية المحبة الإلهية لدى الإنسان الصوفي على كل شيء قائلاً: «والله لا يُحِبُّ في الموجودات غيره فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب، وما في الموجود إلا المحب فالعالم كله محب ومحبوب،

1 - أحمد قاسم الطهطاوي: شرح منظومة ابن عاشر في الفقه المالكي، دار الفضيلة، القاهرة، د.ط، 2004، ص 95.

2 - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 01، 2000، ص 32.

3 - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة - بيروت، د.ط، ج: 04، ص 300.

وكل ذلك راجع إليه»¹، فهنا نتبين أن الحب الصوفي لا بد أن يكون كله لله عز وجل وحده، تلك المحبة التي إن امتلأت به الروح الإنسانية فإنها ستكتسب صفات خلقية حسنة قوامها المودة والرحمة والسلام والوئام، مترفعة عن الصفات السلبية الهدامة مثل الكره والبغض والشطط والاحتقار²، فمدار التصوف يبحث في تحقيق التكامل والتوازن على المستوى النفسي والروحي لدى الفرد المسلم، ومن ثمت تحقيق التوازن على المستوى الاجتماعي، ذلك الاستقرار والأمن النفسي والروحي الذي ينعكس على الجانب الاجتماعي فتتعدم معه مظاهر الغلو والتطرف³، إذاً المحبة الصوفية كما يقول عنها أبو المحسن الندوي: «شفاء للأسقام النفسانية والأمراض الخلقية، إن الأمراض التي أعيت الأطباء وتعذر منها الشفاء وقطع منها المصلحون الرجاء تبرأ وتزول بلفتة من هذا الحب»⁴.

وهل يوجد في وقتنا المعاصر من الأمراض الخلقية والأسقام النفسية غير تلك التي تحدث عنها رجال علم التصوف؟، كالكبر والرياء والحسد وحب الرياسة، وحب الظهور، وغيرها من الأمراض الخلقية التي أوصلتنا إلى واقع متدهور، أصبحنا فيه في أمس الحاجة إلى الوئام والسلام وحب الآخرين واحترامهم واحترام معتقداتهم وقناعاتهم واختياراتهم، إن الأخلاق التي دعا إليها أساطين الفكر الصوفي قادرة على تجاوز ذلك كله، من خلال الرجوع إليها والاعتماد عليها كدواء يعالج الأسقام والعلل الروحية للفرد المسلم، لكي يستطيع التخلص من الترسبات الفكرية التي تسربت إلى فكره وأدت به إلى الوقوع في بعض ممارسات العنف والتطرف.

1 - ابن عربي: الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 2006، ج03، ص469.

2 - رشا روابح: الخطاب الصوفي ودوره في مكافحة التطرف وصناعة السلام العالمي، مجلة الإحياء، ع21، جوان2018، ص313.

3 - حسين علي عكاش: علاقة التوازن والتكامل بين الفقه والتصوف، مجلة أصول الدين، د.ع، ص37.

4 - أبو المحسن الندوي: ربانية لا رهبانية، ص37.

وقد وافق جلال الدين الرومي معالم المحبة الصوفية استناداً إلى مذهبه الصوفي من حيث اعتبر محبة الباري سبحانه تعالى كامنة في الناس والعالم بأكمله حيث يقول: «أما محبة الحق فكامنة في العالم كله، وفي الناس كلهم من مجوس ويهود ونصارى... لكن ثمة موانع تحجبها وعندما تزول تلك الموانع تظهر تلك المحبة»¹، ففي خضم هذا الكلام يخبرنا جلال الدين الرومي بأن المحبة بين الناس محبة جبلية وجودية، وهي كفيلة بتحقيق الوئام والسلام فيما بينهم على اختلاف أديانهم وأجناسهم، لكن بشرط أن تزول الموانع التي تحجب ظهورها، أما أصل المحبة فهو كامن في كل إنسان بغض النظر عن الدين الذي ينتمي إليه، وأمر آخر يجدر الإشارة إليه هنا أن تلك الحجب قد ارتبطت بها مناط التكليف الرباني للإنسان وذاك من قول جلال الدين الرومي: «الحق تعالى قد جعلها أسباباً وستوراً حتى لا يقع نظر كل إنسان على جماله»²، مما يدل على أن جمال وكمال الإنسان يتجلى في تسامحه وتعايشه وتقبله لأخيه الإنسان كما هو لا كالصورة التي يريده أن يكون عليها.

ومن هذا المنطلق كان من أبرز قيم التسامح لدى رجال الصوفية النظر إلى الإنسان على أنه خير محض سواء أكان كافراً أو مؤمناً، لأنك إذا نظرت له على أنه شر أصبح مبعوضاً، وكلما مثلت صورته أمامك انتابك شعور العداوة حياله، ومن هنا ينظر الصوفية للناس كلهم بعين المحبة ويعتقدون فيهم خيراً، تحاشياً لكيلا تظهر في أنظارهم تلك الصورة المكروهة والمبعوضة في الإنسان، فيتعاملون معه بغلظة وجفاء³، وفي هذا يعبر التصوف الإسلامي عن الإسلام الحقيقي الداعي إلى تحقيق التسامح والتآلف بين مختلف بني البشر وبين مختلف المعتقدات والأديان⁴.

1 - جلال الدين الرومي: فيه ما فيه، تر: عيسى على العاكوب، دار الفكر، دمشق، د.ط، ص 290.

2 - المرجع نفسه، ص 279.

3 - المرجع نفسه، ص 288.

4 - سويني علي، درقام نادية: التصوف الإسلامي ومشروعية التسامح جلال الدين الرومي نموذجاً، ص 77.

ومن وراء كل هذا الحب الذي تحدث عنه الصوفية من محبة الإنسان لأخيه الإنسان نجد جلال الدين الرومي يحذر من الإفراط في تلك المحبة ويحث على التوسط فقال: «ينبغي على الإنسان عدم الإفراط في محبة شخص ولا يفرط في عداوته، لأن الأمرين كليهما مما يقطع الشرك، لا بد من الاعتدال والتوسط»¹، لأن المحبة المفرطة مثلاً تجاه المخالف لنا في الدين قد تعني الذوبان في عقائده وزوال الخصوصية الدينية للفرد المسلم ومن ثمة الاعتقاد بأن الأديان كلها صحيحة مثلها مثل الإسلام صالحة لكل زمان ومكان، فهي مساوية للإسلام ولا أفضلية له عليها ثم الاعتقاد بأن اتباع تلك الأديان ناجون يوم القيامة.

ذهب جمهور الصوفية إلى أن المحبة أساس التصوف فالمرید والسالك يجب الله ورسوله وشيخه وإخوانه وكل المسلمين والناس كافة، بقلب يطفح بالمحبة وسلوك لا يصدر ما ينافي تلك المحبة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١١﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّقَبِ بِيُسُ الْأَسْمِ الْفُسُوقِ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿١١﴾﴾ [سورة الحجرات: 9-11] ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «ألا أخبركم بأحبكم إلي وأقربكم مني قالوا بلى يا رسول الله، قال أحاسنكم أخلاقاً الموطون أكنافهم الذين يألفون ويؤلفون، ثم قال ألا أخبركم بأبغضكم إلي وأبعدكم مني، قالوا بلى يا رسول الله قال الثرثارون المتشدقون المتفيهقون

1 - جلال الدين الرومي: فيه ما فيه، ص294.

قالوا يا رسول الله قد عرفنا الثرثارون المتشدقون فما المتفهبون قال المتكبرون»¹،² وغير ذلك من الآيات والأحاديث التي تأمر بـ: «المحبة والأخوة والتواضع ولين الجانب والسماحة والرفق والابتعاد عن الآفات الاجتماعية المختلفة، والحفاظ على الشخصية العربية الإسلامية مع الانفتاح على الحياة مما يسمونه التمدن المحمود، إلى غير ذلك من ملازمات التوسط التي تتنافى والتشدد الحاوي صاحبه للتكبر والعداء والكرهية والتفرقة»³.

هذا هو الانفتاح الأخلاقي الائتماني⁴ الذي يتحدث عنه طه عبد الرحمن - في كتاباته الأخيرة - فنبه إلى دوره الأساسي وأكد على ضرورة تأسيس البنيات الفكرية والمجتمعية للإنسان المعاصر على معالمه وأسسها، فيتشكل الوعي الفردي والمجتمعي على المعايير والقيم التي تتماشى وتساير المسار الحضاري المعاش، وفق نموذج التمدن المحمود⁵، الذي يضيف في حياة الفرد والمجتمع انعكاسات إيجابية مردها إلى تفشي المحبة بين بني البشر، ومن هنا تتجسد ملامح البناء الحضاري والمبدأ العمراني⁶، لا كما يظن البعض بأن التصوف منغلق ومنعزل بل العكس تماماً، لاعتباره الالتزام الروحي ثم الالتزام

1 - أخرجه عبد الرزاق في مصنفه: كتاب الجامع للإمام معمر بن راشد الأزدي رواية الإمام عبد الرزاق الصنعاني، باب حسن الأخلاق، الرقم: 2015، 144/11.

2 - علي زيتونة مسعود: دور الطريقة التيجانية في الوسطية ونشر الإسلام وتحقيق الأمن، ص 744.

3- عبد الخالق قسباوي: المنهج التعليمي للمدارس والزوايا الدينية بمحضرة توات، ملتقى الوسطية في الغرب الإسلامي وأثرها في نشر الإسلام في أفريقيا وأوروبا، ديسمبر 2017، معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي، ص 557.

4 - نظرية أخلاقية تتأسس على حقائق الإنسان التي اشتركت فيها الأديان وتتوارثها الحضارات. طه عبد الرحمن: ثغور المرباطة، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، ط 01، 2018، ص 12.

5 - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 158.

6 - موسى بن موسى: ظاهرة التصوف ودورها في صقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، ع 08، سبتمبر 2014، جامعة الوادي، ص 170.

السلوكي المنفتح على الآخرين من خلال دعوته إلى المحبة والحوار والتعايش معهم، وغيرها من القواسم المشتركة مع الآخرين التي تنطوي تحت المظلة الإنسانية¹.

ويعرض الإمام أبو حامد الغزالي أهمية المحبة والألفة في الفكر الصوفي ويُذكر بكونها من ثمار حسن الخلق -الذي عليه مدار الفكر الصوفي-، بعكس التفرق التشرذم الذي يعد من ثمار سوء الخلق فيرى بأن حسن الخلق يحمل الإنسان على التوافق والتآلف والأخوة، أما سوء الخلق فينتج عنه التناكر والتدابير والتباغض المؤدي إلى القطيعة والتصارع².

علماً أن هذه المحبة والأخوة ليست حكراً فقط على المسلمين مع بعضهم البعض لما يفهم من

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

﴿١٠﴾ [سورة الحجرات:10]، بل تشمل الأخوة الإنسانية بين جميع بني سيدنا آدم عليه السلام ولا

بجال لإنكارها بدليل الكثير من الآيات والأحاديث عن سير الرسل والأنبياء مع أقوامهم من علامات

المحبة والرأفة والرحمة بهم وخير مثال لذلك قول الله عز وجل لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿فِيمَا

رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لَئِن لَّهٗمَّ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِن حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ

وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

﴿١٥٩﴾ [سورة آل عمران:159]، فلا ريب في هذا لأن المعرض للشقاوه والهلاك أحوج إلى الرحمة والرأفة

والمودة والدعوة بالتي هي أحسن³.

¹ - بركات عمار: دور التجربة الصوفية في تأسيس الأبعاد الإنسانية الأمير عبد القادر ومهاتما غاندين كأنموذجين، ص 449-450.

² - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج:02، ص 157.

³ - محمد سعيد رمضان البوطي: الحب في القرآن ودور الحب في حياة الإنسان، ص 82.

أما مسألة التحابب والتوادد فيما بين المسلمين أنفسهم فمن شأنها أن تشكل رحماً دينياً من أجل التلاقي على خدمة الإنسانية في شتى جوانبها: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية التي تساهم في بناء المجتمع الإنساني على الوجه الأكمل الذي أمر به الباري عز وجل وتتجاوز منغصات الأمن والاستقرار والسلام بين بني البشر¹.

فالحلحلة مما سبق من أقوال في هذا المبحث أن الأزمة الفكرية الدينية التي نعيشها في عالمنا الإسلامي اليوم هي وليدة الأزمة الروحية لدى الفرد المسلم، والتي هي بدورها وليدة النزعة المادية التي يشهدها العالم، النزعة التي جردت الإنسان من إنسانيته ومن كل المعايير والثوابت والقيم التي كان يمتاز بها، ومن هنا وجدنا أنفسنا أمام جملة من العقائد الجافة التي لا أثر لها في حياة الإنسان، ومنه غدا من الضروري الرجوع إلى التربية الروحية التي نادى بها الصوفية قديماً وحديثاً، تلك التربية التي تعرف انسجاماً وتناسقاً وتزامناً مع ما يعاينه الإنسان اليوم، لما تحمل من قيم التسامح والمحبة وقبول الاختلاف واحترام الآخر وغيرها من القيم الأخلاقية، التي إن استطعنا الانتقال بها من المستوى التربوي الأخلاقي إلى المستوى العقدي الإيماني، فستتغير معها العديد من التصورات والأفكار وتترسخ معها قناعات عقدية جديدة تمضي بالمجتمع إلى سبل الأمن والسلام والوئام.

خلاصة الفصل:

فهذه الأسس والمنطلقات وغيرها مما يمكن أن يندرج في فلكها، يجب أن تدرج في سلم أولويات التكوين العقدي المعاصر، لأن الساحة الفكرية الإسلامية في حاجة ماسة إليها، من أجل يكون لها الأثر المرجو في حياة الفرد المسلم وفي حياة الإنسانية بشكل عام وقد تم تلخيصها في مجموعة من النتائج هي كالتالي:

1 - محمد سعيد رمضان البوطي: الحب في القرآن ودور الحب في حياة الإنسان، ص 79.

- مبدأ حرية الاعتقاد الذي جاء به الإسلام يكسب الفرد القدرة على استيعاب الاختلاف وتقبله، واعتباره ضرورة وجودية اقتضتها الإرادة الإلهية التكوينية، التي جعلت الوجود الإنساني محكوماً بالاختلاف والتنوع، كشرط أساسي لاستمرار العمارة في هذه المعمورة.

- المنهج العقدي المعتدل الذي يرفض جميع أصناف الجبر والإكراه، وينتصر لمذهب الاقناع والبيان، لأن الدين الإسلامي جاء ليخاطب الإدراك البشري، وكذا يخاطب الفطرة البشرية، فيعرض حججه وبراهينه ويترك للآخر حرية الاختيار.

- إن الخلافات والتباينات الفكرية الكبيرة بين أرباب وأتباع الفرق والمذاهب الإسلامية، جعلت من التعايش فيما بينها عسيرا جدا، وحتى يمكن تحقيق هذا المسعى لا بد من العودة إلى الحوار الجاد بين كافة الفرق والمذاهب الإسلامية دون استثناء، وبعد الطرف الراض للحوار المسؤول المباشر جراء ما يحدث من تجاوزات ونزاعات.

- بسط جسور الحوار بين الأنا مع الذات أو الأنا مع الآخر لا يعني فتح باب الحوار على مصراعيه دون ضوابط ولا قيود، ولو كان على حساب الذوبان في معتقدات المخالف، وتجنباً لذلك جاءت الدعوة إلى الحوار مضبوطة بالعديد من الضوابط التي تحدد مسار الحوار مع المسلم وغير المسلم معاً، من أجل أن لا يصل الحوار إلى نقيض أهدافه المرجوة.

- الخصومات الكلامية والطائفية بين المسلمين أغفلت النظر في المشترك العقدي الذي يجمعها، نتيجة انخيازها في جماعات صغيرة منغلقة على ذاتها، متمسكة بمقولاتها الضيقة، وكأن القضايا العقدية تنحصر في الكليات ولا مكان للحزبيات فيها، وفي هذا الإطار جاء تأكيد الدرس العقدي على ضرورة الوعي بأن العقيدة الإسلامية تنقسم إلى أصول وفروع، والخلاف في معظمه لم يتعد المسائل الفرعية، التي يظل الخلاف فيها غير مخرج من الملة.

- إنّ الواقع الفكر الإسلامي الذي طغت فيه النزعة العقلية والنصية في الآن نفسه أحوج ما يكون للرجوع إلى القيم الدينية والروحية، وتحديدًا إلى التصوف، من خلال مزج عقلانية القضايا العقدية

بروحانية التصوف، تقليلاً من النظرة الحدّية الكلامية التي طغت على الكثير من القضايا العقدية، بموجب تفعيل دور التربية الروحية الداعية لتحلي بقيم التسامح والعفو والمحبة والأخوة الإنسانية.

- يحمل الفكر الصوفي المعتدل جملة من القيم تهدف إلى استيعاب الآخر والمخالف الديني بمختلف خصوصياته، بالبحث عن القواسم المشتركة التي تجتمع حولها مختلف المذاهب والأديان، بدلاً من البحث الخلافات والعداءات التي تشكلها قضايا كثيرة عقدية وفقهية.

- السبيل الأفضل لتجاوز الأزمة الأخلاقية التي عمت الجميع ومن دون استثناء، والتي عم فيها الهرج والهرج والاضطرابات، التأكيد على ضرورة قيمة مقام المحبة الصوفية، فمعها تنتفي مظاهر الاختلاف الذي تسبّب في العداء والاقتتال بين أتباع الديانات المختلفة وبين أتباع الدين الواحد أيضاً.

الختام

خاتمة:

وفي الختام فإن محاولة البحث أفضت بي إلى جملة من النتائج والتوصيات هي كالاتي:

- الغلو والتطرف يحمل دلالة التعصب للرأي تعصباً لا يعترف معه للآخرين بوجود، وجموداً لا يسمح برؤية واضحة لمصالح الخلق، ولا مقاصد الشرع، ولا ظروف العصر، ولا يفتح نافذة للحوار مع الآخرين، لذلك فالشخصية القاسية والمستبدة والعنيفة المنتهية إلى القوة الدامية ليست بالبعيدة عنه.

- ظاهرة التطرف والإرهاب ظاهرة متداخلة ساهمت فيها مجموعة من العوامل، صحيح قد يرجع منشأها أحياناً إلى الفهم السقيم لبعض النصوص الدينية، لكن هذا ليس هو السبب الوحيد، فقد يكون نتيجة الظلم والاستبداد واحتكار السلطة من طرف الحكام.

- يعد طمع الأنظمة الغربية في ثروات ومقدرات دول العالم الثالث، من بين أهم أسباب وجود الإرهاب والتطرف في تلك الدول، كغطاء سياسي يبيح لهم التدخل السياسي والعسكري هناك.

- إن علم العقيدة كباقي العلوم الشرعية الأخرى، رغم إشعاعه العلمي والفكري، قد أدى إلى ظهور الكثير من الانحيازات والتمذهبات التي آلت فيما بعد، إلى تكوين فرق عقائدية مغلقة، وهو تحول خطير أثر على مردوده العلمي والفكري.

- العوائق العقيدية لبعض الفرق أفقدت الدرس العقدي التقليدي فعاليته الجامعة والموحدة للمسلمين، بسبب الخلل المنهجي الذي وقعت فيه تلك الفرق حينما وضعت مسائل وقضايا الفكر العقدي بين حدود الكفر والإيمان، مع تغييب الحدود العقيدية الأخرى.

- ولعل من أخطر عوامل الفرقة والشقاق في الأمة الفهم المقلوب لحديث الفرقة الناجية، نتيجة الاعتقاد بأن الفرق كلها في النار إلا واحدة، فانتشرت عوامل التكفير والتبديع والتضليل وما إلى ذلك، مع أن المقصود في الحديث: افتراق أمة الدعوة لا أمة الاستجابة، ومنه فأمة الاستجابة التي يمثلها المسلمون، جميعهم يحتكمون إلى منطق العمل بمقتضى الشهادتين ليدخلوا ضمن عموم الأمة الناجية.

-الدور المنوط بالدرس العقدي المعاصر يتمثل في التأصيل لأمن أرواح الناس من منطلقات إيمانية، مفنداً جميع مبررات الواقعيين في ممارسة التطرف والإرهاب، منتهجاً منهج الاعتدال والوسطية والاعتراف بالمخالف، بدل منهج التبديع والتكفير.

-من منطلقات الأمن الفكري النظر إلى القضايا العقدية على أنها تنقسم إلى نوعين: قضايا عقدية قطعية لا يجوز الخلاف حولها، وقضايا عقدية فرعية خاضعة للتأويل والاجتهاد، فإذا وجد هذا النوع فإنه لا يوجد داعي للمنازعة والفرقة، أو حمل أحد المختلفين على تكفير مخالفه أو تضليله.

- إن الاهتمام بالجانب الروحي في الإسلام يعد من أهم الطرق التي تخدم مسار تحقيق الأمن الفكري، بحجة أن القيم الروحية التي يبني عليها الفكر الصوفي الإسلامي، بإمكانها تجاوز الكثير من عوامل الغلو والتطرف الناتج عن بعض المواقف والتصورات العقدية المتطرفة.

- إن الحوار النقدي الذي يسلك مسلك إقناع الآخرين من غير تعسف ولا إكراه، يعد وسيلة ناجحة في التأثير والإقناع، وأسلوباً مهماً للنصح والإرشاد، ومنطلقاً ضرورياً من أجل التأسيس للانفتاح والتواصل والتعايش والائتلاف.

- سعى الدرس العقدي المعاصر إلى توضيح العوامل والملازمات التي أحاطت بمختلف القضايا الفقهية: الجهاد والحاكمية والولاء والبراء والردة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإمامة، من خلال الإشارة إلى أن الأحكام والدلالات التي تحملها مثل هذه القضايا هي أحكام فقهية بالأساس لا عقدية، ومنه فهي بعيدة عن ثنائية الكفر والإيمان، ومن ينتج إثرها من أحكام إجرائية وواقعية.

التوصيات:

-إن الدراسة المحيطة بموضوع الغلو والتطرف وعلاقته بالجانب العقدي، هو في الحقيقة عمل فرق بحثية ومخابر، لا عمل باحث مستقل، إذ يتطلب فريقاً من العمل، ذو كفاءة عالية في البحث، تكشف عن شبهات الغلو والتطرف وأغاليطه في الجانب العقدي، لأن الجهود الفردية تحتاج إلى جهد مضاعف، وقد لا يوفق الباحث نظراً لترامي أطراف الموضوع وتشعبها.

- ينبغي عدم بقاء هذا الوعي بعوامل الغلو والتطرف وسبل علاجه حبيس المستويات العلمية، بل يجب نقله إلى الأوساط الأخرى، وذلك عن طريق إقحام تلك الحلول الجذرية للظاهرة، وإرشاد الناس إليها عبر مختلف وسائل الإعلام المتاحة.

- من أجل الاستفادة من الجهود المبذولة في مثل هاته المواضيع على الصعيد الأكاديمي أو التعليمي، فإنه ينبغي إدراج بعض مناهج ومنطلقات التكوين العقدي السليم، ضمن مقاييس المنهجية المعتمدة في البرامج التعليمية.

- كما لا يفوتني أن اقترح على الباحثين في الفكر العقدي وكذا قضايا الغلو والتطرف، البحث في بعض الموضوعات الأخرى التي لها صلة بموضوع الدراسة، منها بحث بعض الفرق العقديّة مثل الأشاعرة والمعتزلة وعلاقتها بالغلو والتطرف، وكذا بحث سير بعض الأعلام الإسلامية أمثال: ابن حزم وابن تيمية، وعلاقتهم بظاهرة الغلو والتطرف سلباً أو إيجاباً، لأن مثل هاته البحوث تكتسي أهميتها من منطلق اندراجها ضمن المشروع الفكري الإسلامي المعاصر الموسوم بعنوان نقد الذات.

الفهارس

أولاً: فهرس الآيات:

| الصفحة | رقمها | طرف الآية |
|--------|-------|-----------|
|--------|-------|-----------|

سورة البقرة

| | | |
|---------|-----|--|
| 274 | 127 | { وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ } |
| 163 | 191 | { وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ } |
| 166 | 193 | { وَقَتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ } |
| 158 | 216 | { كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ } |
| 276,258 | 251 | { وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ } |
| 260,248 | 256 | { لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ } |
| 267 | 269 | { يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ } ٢٦٩ |

سورة آل عمران

| | | |
|---------|-----|--|
| 191 | 28 | { لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ } |
| 268,258 | 64 | { قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا } |
| 271 | 103 | { وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا } |
| 280 | 105 | { وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا } |
| 263 | 110 | { كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ } |
| 253 | 139 | { وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ } |
| 98 | 144 | { وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ } |
| 265 | 159 | { وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ } |

سورة النساء

| | | |
|-------|-----|--|
| 73,71 | 35 | { وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا } |
| 165 | 75 | { وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ } |
| 17 | 92 | { وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا } |
| 13 | 93 | { وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا } |
| 159 | 95 | { لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ } |
| 281 | 136 | { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ } |
| 201 | 141 | { وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ } |
| 22 | 171 | { يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ } |

سورة المائدة

| | | |
|----------|----|--|
| 3 | 1 | { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ } |
| 214 | 2 | { وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى } |
| 50 | 18 | { وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصْرَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّؤُهُ } |
| 76، 17 | 32 | { مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ } |
| 186 | 44 | { وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾ } |
| 17 | 45 | { وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ } |
| 187 | 45 | { وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾ } |
| 187 | 47 | { وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤٧﴾ } |
| 276 | 48 | { لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا } |
| 191، 173 | 51 | { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا } |
| 43 | 73 | { لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ } |
| 24 | 77 | { وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا } |
| 24 | 77 | { قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ } |

| | | |
|----|----|---|
| 52 | 79 | { كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ } |
| 3 | 89 | { لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ } |

سورة الأنعام

| | | |
|----|----|---|
| 71 | 57 | { قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي } |
|----|----|---|

سورة الأعراف

| | | |
|----|----|---------------------------------------|
| 73 | 32 | { قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ } |
|----|----|---------------------------------------|

سورة الأنفال

| | | |
|----|----|---|
| 28 | 60 | { وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ } |
|----|----|---|

سورة التوبة

| | | |
|--------|-------|--|
| 159,80 | 36 | { وَقَتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقْتَلُونَكُم } |
| 169 | 39-38 | { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ } |
| 160 | 122 | { وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً } |

سورة يوسف

| | | |
|-----|-----|---|
| 246 | 103 | { وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٣٦﴾ } |
|-----|-----|---|

سورة الحجر

| | | |
|----|-------|---|
| 12 | 42-39 | { قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ } |
|----|-------|---|

سورة النحل

| | | |
|-----|----|--|
| 97 | 78 | { وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا } |
| 243 | 92 | { وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ } |
| 13 | 97 | { مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنَّى } |

سورة الكهف

| | | |
|---------|-------|---|
| 253 | 37 | { قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ } سورة الحج |
| 250 | 69-68 | { وَإِنْ جَدَلُواكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٦٨﴾ } سورة العنكبوت |
| 257,253 | 46 | { وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ } سورة سبأ |
| 267 | 24 | { قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ } سورة الزمر |
| 232 | 65 | { لَيْنِ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ } سورة غافر |
| 253 | 5 | { وَجَادِلُوا بِالْبَطْلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ } سورة فصلت |
| 257 | 34 | { وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ } سورة الشورى |
| 242 | 53 | { سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ } سورة الزخرف |
| 222 | 21 | { أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ } سورة الزخرف |
| 265 | 38 | { وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣٨﴾ } سورة الزخرف |
| 121 | 56 | { فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ ﴿٥٦﴾ } سورة الفتح |

| | | |
|----|----|-------------------------------|
| 13 | 29 | { مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ } |
|----|----|-------------------------------|

سورة الحجرات

| | | |
|---------|---|--|
| 214، 70 | 9 | { وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا } |
|---------|---|--|

| | | |
|----------|----|--|
| 259، 275 | 13 | { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى } |
|----------|----|--|

سورة الذاريات

| | | |
|-----|----|--|
| 242 | 21 | { وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ } |
|-----|----|--|

سورة المجادلة

| | | |
|-----|---|--|
| 262 | 1 | { قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا } |
|-----|---|--|

| | | |
|-----|----|---|
| 192 | 22 | { لَا تَحْجِدْ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ } |
|-----|----|---|

سورة الممتحنة

| | | |
|-----|---|---|
| 194 | 1 | { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ } |
|-----|---|---|

| | | |
|-----|---|---|
| 192 | 8 | { لَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتِلُواكُمْ } |
|-----|---|---|

سورة الأعلى

| | | |
|-----|-------|---------------------------------|
| 290 | 19-13 | { قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى } |
|-----|-------|---------------------------------|

سورة الغاشية

| | | |
|-----|-------|---|
| 249 | 22-21 | { فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ } |
|-----|-------|---|

سورة الشمس

| | | |
|-----|---|----------------------------------|
| 289 | 9 | { قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا } |
|-----|---|----------------------------------|

سورة الكافرون

| | | |
|-----|---|-----------------------------------|
| 276 | 6 | { لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ } |
|-----|---|-----------------------------------|

ثانياً: فهرس الأحاديث:

| | |
|--------------|---|
| رقم الصفحة | طرف الحديث..... |
| 157..... | أتيتم من الجهاد الأصغر |
| 131..... | إِذَا كُنْتَ بَيْنَ الْأَخْشَبَيْنِ مِنْ مَنِيَّ، |
| 167..... | اغزوا باسم الله في سبيل الله |
| 300..... | ألا أخبركم بأحبكم إلي وأقربكم مني |
| 226..... | أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا |
| 257..... | إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبْيَةَ الْجَاهِلِيَّةِ |
| 74..... | أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَضَعَ يَدَهُ عَلَى كَتِفِي ، |
| 18..... | أَنَّ قَتِيلًا قُتِلَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ |
| 274..... | أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ |
| 207..... | إِنَّكُمْ سَتَرُونَ بَعْدِي أَثَرَةً وَأُمُورًا |
| 215..... | إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أَمْرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ |
| 207-215..... | بَايَعَنَا النَّبِيُّ (صلى الله عليه وسلم) عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعِ |
| 225..... | بَعَثْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سِرِّيَّةٍ، |
| 194..... | بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ |
| 159..... | جاهدوا المشركين بأيديكم |
| 159..... | الْجِهَادُ وَاجِبٌ عَلَيْكُمْ مَعَ كُلِّ أَمِيرٍ |
| 120..... | خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي |
| 202..... | رفع القلم عن ثلاثة عن |
| 262..... | قَالَ رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ لِأَصْحَابِهِ: |

| | |
|--------------|--|
| 25..... | الْقَطْطُ لِي حَصَى " فَلَقَطْتُ لَهُ سَبْعَ |
| 207..... | قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا بَشَرًا |
| 214..... | كَلَامًا وَاللَّهِ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ |
| 18..... | لَزَوَالِ الدُّنْيَا أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ |
| 140..... | لَيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي مَا أَنَى عَلَى |
| 214..... | مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي |
| 207..... | مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ |
| 214،168..... | مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُعَيِّرْهُ |
| 144..... | مَنْ كَانَ آخِرُ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ |
| 160..... | مَنْ مَاتَ وَمَمْ يَعْزُ وَمَمْ يُحَدِّثْ |
| 73..... | هَذَا مَا كَاتَبَ عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ |
| 26..... | هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ |
| 24..... | هَلَكُ فِي رَجُلَانِ |
| 247..... | وَإِنَّهُ مَنْ أَسْلَمَ مِنْ يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ إِسْلَامًا |
| 246..... | وَلنَجْرَانٍ وَحَاشِيَتِهَا جَوَارِ اللَّهِ وَذِمَّةٌ |

ثالثاً: فهرس الأعلام المترجم لهم:

| | |
|--------------------------|------------|
| اسم العَلم..... | رقم الصفحة |
| أيمن الظواهري | 173 |
| أبو القاسم الخوئي | 99 |
| أبو بكر البغدادي..... | 172 |
| البحراني..... | 100 |
| الجواهري..... | 99 |
| الخميني | 91 |
| الرنيتسي | 56 |
| غوريون | 54 |
| الكشاني | 96 |
| الكفعمي | 88 |
| الكليني | 97 |
| المجلسي | 89 |
| محمد الجولاني | 173 |
| محمد بن عبد الوهاب | 108 |
| محمد رضا المظفر | 98 |
| المفيد | 101 |
| هرتزل | 53 |
| ويلكونسون | 30 |

رابعاً: قائمة المصادر والمراجع:

• القرآن الكريم برواية حفص.

1. إبراهيم الكفعمي: محاسبة النفس، تح: الشيخ فارس الحسون، مؤسسة قائم آل محمد، إيران، ط01، د.ت.
2. ابن الأثير: الكامل في التاريخ، تح: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1417هـ - 1997.
3. ابن بطلال: شرح صحيح البخارى، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد، الرياض، ط02، 1423هـ - 2003م.
4. ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دار الفرقان، د.ط، د.ت.
5. ابن تيمية: الرد على البكري، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط1، 1417.
6. ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، دط، 1391.
7. ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تح: أنور الباز عامر الجزائر، دار الوفاء، ط3، 1426 هـ / 2005م.
8. ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، تح محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، د.م، ط1، د.ت.
9. ابن جرير الطبري: تاريخ الطبري، دار المعارف، مصر، ط02، د.ت.
10. ابن حبان: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط02، 1414 - 1993.
11. ابن حجر العسقلاني: المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، دار العاصمة، دار الغيث - السعودية، ط01، 1419هـ.
12. ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.م، ط1، 1404 هـ 1984م.
13. ابن حجر الهيتمي: الإعلام بقواطع الإسلام، دار التقوى، دمشق، ط1، 2008.
14. ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تح أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت.

15. ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط. د.ت، ج4.
16. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1408 هـ-1988 م.
17. ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تح: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة، ط1، 1426-2005.
18. ابن رجب الحنبلي: ذيل طبقات الحنابلة، تح: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1425 هـ 2005 م.
19. ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، د.ط، 1387 هـ.
20. ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، مؤسسة القرطبة، د.م، د.ط، د.ت.
21. ابن عجيبة: إيقاظ الهمم شرح متن الحكم، دار الخير، دمشق، ط02، 2015.
22. ابن عطية الأندلسي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1422 هـ.
23. ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ-1997 م.
24. ابن كثير: البداية والنهاية: تح: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط01، 1988 م.
25. ابن ماجه: سنن ابن ماجه، تح: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، ط01، 1430-2009.
26. ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة-مصر، ط01، د.ت.
27. أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، دار ابن عفان، السعودية، ط01، 1412 هـ-1992 م.
28. أبو الأعلى المودودي: الجهاد في سبيل الله، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، د.ت.
29. أبو الأعلى المودودي: المصطلحات الأربعة في القرآن، دار القلم، الكويت، ط5، 1971.
30. أبو الأعلى المودودي: موجز تاريخ تحديد الدين، دار الفكر الحديث، لبنان، ط2، 1967.
31. أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1967.

32. أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهدية في السياسية والقانون والدستور، د.د، د.ط، 1967.
33. أبو البركات أحمد الدردير: الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، تح: عبد الباقي آل الشيخ مبارك، دار ابن حزم، لبنان، ط01، 2013.
34. أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: هلموت ريتز، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، د.ت.
35. أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، د.ط، د.ت.
36. أبو الحسن الندوي: ربانية لا رهبانية، دار الفتح، بيروت، ط01، 1966.
37. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، دط، 1979.
38. أبو العباس القراني: الفروق، تح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1998م.
39. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار طيبة، ط:02، 1420هـ-1999م.
40. أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد الجوزي: تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 1421هـ-2001م.
41. أبو المظفر الإسفرائيني: التبصير في الدين، تح: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1983.
42. أبو المعالي الجويني: غياث الأمم والتهياث الظلم، تح: د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمي، دار الدعوة، الاسكندري، د.ط، 1979.
43. أبو اليزيد أبو زيد العجمي: العقائد الإسلامية عند الفقهاء الأربعة، دار السلام، القاهرة، ط2، 2008.
44. أبو بكر الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1997.
45. أبو بكر البيهقي: سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا عبد العزيز، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، 1414 - 1994.

46. أبو بكر الرازي الجصاص: أحكام القرآن للجصاص، تح: محمد الصادق قمحاوي، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1405 هـ.
47. أبو بكر الرازي الجصاص: أحكام القرآن للجصاص، دار احياء التراث العربي، بيروت، دط، 1405 هـ، ج01.
48. أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم، مكتبة الأنصار، القاهرة، ط1، 2006.
49. أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة-بيروت، د.ط.
50. أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الحكمة، دمشق، ط01، 1994.
51. أبو حامد الغزالي: المستصفى، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413.
52. أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، المكتبة الثقافية بيروت، دط.
53. أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، تح: محمد علي قطب، مكتبة العصرية، بيروت، د.ط، 1422 هـ.
54. أبو حامد الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، دار المنهاج، جدة السعودية، ط:1، 2017.
55. أبو داود السجستاني: سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، د.ط.
56. أبو زكريا النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: تح: يحيى بن شرف بن مري، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
57. أبو زكريا محيي الدين النووي: المجموع شرح المذهب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط.
58. أبو زكريا محيي الدين النووي: منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تح: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، ط1، 1425 هـ-2005 م.
59. أبو زكريا يحيى النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:02، 1392.
60. أبو سلمان عبد الله بن محمد الغليفي: ثُماسية الجهاد كيف تكون مجاهداً سُنياً في سبيل الله الإرشاد إلى طريق الجهاد، دار القرآن، مكة المكرمة، ط01، 1429.

61. أبو محمد المقدسي: الديمقراطية دين، إصدارات غرفة الفجر، د.ط، د.ت.
62. أبو محمد المقدسي: الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية، منبر التوحيد والجهاد، ط02، 1423.
63. أبو محمد المقدسي: إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر، إصدارات غرفة الفجر الإسلامية، ط02، 1420.
64. أبو محمد المقدسي: كشف شبهات المجادلين عن عساكر الشرك وأنصار القوانين، إصدارات غرفة الفجر الإسلامية، د.ط، ت.ت.
65. أبو محمد المقدسي: هذه عقيدتنا، منبر التوحيد والجهاد، د.ط، 1418.
66. أبو منصور الماتريدي: التوحيد، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت.
67. أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، تح: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2، 1421 هـ 2000 م.
68. إحسان إلهي ظهير: الشيعة والتشيع فرق وتاريخ، دار ترجمان السنة، ط01، 1404 هـ 1984 م.
69. أحمد الريسوني: الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، القاهرة، ط01، 2013.
70. أحمد الريسوني: الكليات الأساسية، دار الأمة، جدة، ط01، 2010.
71. أحمد الفراك: فلسفة المشترك الإنساني بين المسلمين والغرب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د.ط، 2016.
72. أحمد القادري: الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته، دار المنارة، جدة، ط02، 1992.
73. أحمد الواسطي: سيرة حياة الإمام الخوئي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ط01، 2013 م - 1434.
74. أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العهد الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
75. أحمد أمين: ضحى الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007.
76. أحمد أمين: ظهر الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007.
77. أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2006.

78. أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة- بيروت، دط، 1379.
79. أحمد بن محمد بن عبد الملك القسطلاني: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط07، 1323 هـ.
80. أحمد بن محمد بن علي الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الحديث، القاهرة، دط، 2003.
81. أحمد خليفة: المتشددون المحدثون دراسة لحركات إسلامية معاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ط، 2013.
82. أحمد زغلول شلاطة وآخرون: بين السلفية وإرهاب التكفير أفكار في التفسير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2016.
83. أحمد سالم: جدل الدين والسياسة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2015.
84. أحمد قاسم الطهطاوي: شرح منظومة ابن عاشر في الفقه المالكي، دار الفضيلة، القاهرة، د.ط، 2004.
85. السيد الخوئي: مصباح الفقاهة، تح: جواد القيومي الأصفهاني، مكتبة الداوري، ط1، دت.
86. أماني غازي جرار: إرهاب الفكر وفكر الإرهاب، دروب ثقافية، عمان الأردن، ط01، 2016.
87. الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تح بكري علاء الدين، دار نينوى، د.ط، 2014.
88. أيمن الظواهري: الربيع الإسلامي، بيت المقدس، د.ط، 2018.
89. أيمن الظواهري: الصبح والقنديل رسالة حول زعم إسلامية دستور باكستان، السحاب للإنتاج الإعلامي، د.ط، 2008.
90. أيمن الظواهري: فرسان تحت راية النبي صلى الله عليه وسلم، د.د، د.ت، ط01، ص200.
91. بشير موسى نافع وآخرون: الظاهرة السلفية، مركز الجزيرة، قطر، ط1، 2014.

92. بلقاسم سلاطنية-أسماء بن تركي: التطرف الفكري والممارسة السياسية في المغرب العربي، مجلة الإحياء، ع15، جامعة باتنة، 2012.
93. بن عثمان التويجي: الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، ط01، 1998.
94. الترمذي: سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي- مصر، ط02، 1395 هـ - 1975 م.
95. جلال الدين الدواني: شرح العقائد العضدية، دار الرسالة، د.ط، د.ت.
96. جلال الدين الرومي: رباعيات، دار الأحمدي، القاهرة، ط01، 1998.
97. جلال الدين الرومي: فيه ما فيه، تر: عيسى على العاكوب، دار الفكر، دمشق، د.ط.
98. جلال الدين محمد صلاح: الإرهاب الفكري أشكاله وممارسته، دار الحامد، عمان- الأردن، ط01، 2014.
99. جلال العالم عبد الودود يوسف: قادة الغرب يقولون «دمروا الإسلام أبيدوا أهله»، دط، 1395 هـ-1974 م.
100. جمال الحسيني أبو فرحة: الخروج على الحاكم في الفكر الإسلامي، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط01، 2004.
101. جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده: العروة الوثقى، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د.ط، 2012.
102. جميل حمداوي: الحركات الإسلامية وسلاح التكفير، د.د، ط1، 2016.
103. جودت سعيد: كن كابن آدم، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط01، 1996.
104. جودت سعيد: لا إكراه في الدين، مركز العلم والسلام للدراسات والنشر، دمشق، ط01، 1997.
105. جودت سعيد: لا إكراه في الدين، مركز العلم والسلام، دمشق، ط1، 1997.
106. جورج مقدسي: الإسلام الحنبلي، تر: سعود المولى، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1، 2017.

107. الحاج دواق وآخرون: التطرف الديني في فكر الجماعات الإسلامية، مؤمنون بلا حدود، القاهرة-مصر، ط:01، 2018.
108. الحاج دواق: الإنسان المستعاد في علم الكلام الجديد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط.
109. حسن أبو هنية، محمد أبو رمان: تنظيم الدولة الإسلامية، مؤسسة فريدريش ايبرت، عمان، ط1، 2015.
110. حسن البنا: العقائد، دار الكتاب العربي، مصر-القاهرة، د.ط، 1951.
111. حسن بن علي السقاف، السلفية الوهابية أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية، دار الميزان، بيروت، ط3، 2009.
112. حسن بن موسى الصفار: التعددية والحرية في الإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط04، 2010.
113. حسن غريب: الردة في الإسلام، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1999.
114. حسن موسى الصفار: الحوار والانفتاح على الآخر، دار الهادي، بيروت، ط1، 2008.
115. حسن موسى الصفار، التعددية والحرية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط04، 2010.
116. حسين أحمد الخشن: العقل التكفيري قراءة في المنهج الإقصائي، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، بيروت، ط02، 2015.
117. حسين الخشن: أصول الاجتهاد الكلامي، المركز الإسلامي الثقافي، لبنان، ط1، 2015.
118. الحسين بن غنام: تاريخ نجد، تح: ناصر الدين الأسد، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1994
1415هـ.
119. حسين علي عكاش: علاقة التوازن والتكامل بين الفقه والتصوف، مجلة أصول الدين، د.ع.
120. خالد الدخيل: الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط01، 2013.
121. الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية - بيروت، دط، دت.

122. درقام نادية: منظومة القيم في التراث الصوفي، مجلة آفاق علمية، مجلد 12، ع10، 2020.
123. الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، د. م، د. ط، د. ت.
124. دلائل النبوة للبيهقي: باب قدوم ضمام بن ثعلبة على رسول الله، د. ر.
125. رائد السمهوري: الوهابية والسلفية الأفكار والآثار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016.
126. ربيع بن هادي المدخلي: صد عدوان الملحدين وحكم الاستعانة على قتالهم بغير المسلمين، دار الفرقان، الرياض، ط01، 1411.
127. روجيه جارودي: الإرهاب الغربي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط03، 2004.
128. روح الله الخميني: الحكومة الإسلامية، شبكة الفكر، د. م، ط3، 1389 هـ.
129. روح الله الخميني: تحرير الوسيلة، مطبعة الآداب، النجف، د. ط، د. ت.
130. زكرياء بوغرارة: القصة الكاملة للإمارة الإسلامية في شمال مالي، مؤسسة وإسلاماه للإعلام، ط02، 2014.
131. زكي الميلاد: الفكر الإسلامي وتطورات، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001.
132. سالم البهنساوي: شبهات حول الفكر الإسلامي المعاصر، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط3، 1990.
133. سالم محمد أبو الفتح البياتوني: الوسائل الدعوية بين الثبات والتطور، دار أقرأ، الكويت، ط1، 2006.
134. سامي العريدي: رسائل ونصائح شذية في العقيدة القتالية من رسالة (نظرية المنهج والعقيدة القتالية لدعوة المقاومة الإسلامية العالمية)، سلسلة الرسائل والنصائح من كلام أهل العلم والدعاة، نخبة الفكر، 2015.
135. سعد الدين التفتازاني: شرح القعائد النسفية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1987.
136. سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط01، 1401 هـ - 1981 م.

137. سفير أحمد الجراد: ظاهرة التطرف الديني الواقع والتطبيق، دار العصماء، سورية-دمشق، ط1، 01، 1434-2014.
138. سلمان العودة: كيف نختلف، دار السلام، القاهرة، ط1، 2014.
139. سليمان بن عبد الوهاب: حجة فصل الخطاب في إبطال مذهب محمد بن عبد الوهاب، تر: عبد الله خضراوي، المكتبة الفلسفية الصوفية، الجزائر، ط1، 2018.
140. سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، د.ط، د.ت.
141. سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، ط6، 1979.
142. السيد محسن الأمين: أعيان الشيعة، تح: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، د.ط، 1983.
143. الشاطبي: الاعتصام، تح: محمد بن عبد الرحمن الشقير وآخرون، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1429-2008.
144. شمس الدين ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415هـ-1994م.
145. شمس الدين الجزائري: جذور البلاء، دار المعرفة، الجزائر، د.ط، 2016.
146. شمس الدين القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ-1964م.
147. شمس الدين بن قدامة: الشرح الكبير، دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت.
148. شهاب الدين القرافي: الذخيرة، دار الغرب، بيروت، د.ط، 1994م.
149. الشهرستاني: الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، 1404.
150. شوفي أبو خليل، التسامح في الإسلام، دار الفكر، دمشق، ط01، 1993.
151. الشوكاني: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، تح: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط:01، 1413هـ-1993م.
152. الشيخ الجواهري: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تح: عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية، دط، دت.

153. الشيخ المفيد: في أوائل المقالات، تح: الشيخ إبراهيم الأنصاري، د.د، ط2، 1993.
154. صالح المازقي: اسلاموفيليا، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط01، 2016.
155. صلاح الصاوي: التطرف الديني الرأي الآخر، الآفاق الدولية للإعلام، د.ط، د.ت.
156. صلاح الصاوي: الوجيز في فقه الخلافة، دار الإعلام الدولي، د.ط، د.ت.
157. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط:02، 1997.
158. طه عبد الرحمن: ثغور المراقبة، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، ط01، 2018.
159. طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط01، 2006.
160. طه عبد الرحمن: روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط01، 2012.
161. طه عبد الرحمن: سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017.
162. طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط02، 2000.
163. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط02، 2006.
164. طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط:02، 2012.
165. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط01، 2000.
166. الطيب بوعزة وآخرون: العنف قضايا وإشكالات، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، د.ط، 2018.

167. عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2004.
168. عبد الجبار الرفاعي: علم الكلام الجديد، دار التنوير، بيروت-القاهرة، ط01، 2016.
169. عبد الحميد بن باديس: العقائد الإسلامية، مكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر، ط02، 1966.
170. عبد الخالق قسباوي: المنهج التعليمي للمدارس والزوايا الدينية بحضارة توات، ملتقى الوسطية في الغرب الإسلامي وأثرها في نشر الإسلام في أفريقيا وأوروبا، ديسمبر 2017، معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي.
171. عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مؤسسة هنداوي، القاهرة، د.ط، 2012.
172. عبد الرحمن بن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار صادر، بيروت، ط1، 1358هـ.
173. عبد الرحمن بن عبد الخالق: المسلمون والعمل السياسي، د.د، د.ط، 1985م.
174. عبد الرحمن بن محمد النجدي: الدرر السنية في الأجوبة النجدية، د.د، ط06، 1996.
175. عبد الرحمن بن معلا اللويحيق: الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1412هـ.
176. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: بصائر للمسلم المعاصر، دار القلم، دمشق، ط3، 2000.
177. عبد الرحمن حسن حبنكة: العقيدة الإسلامية وأسسها، دار القلم، دمشق، ط12، 2004.
178. عبد الرزاق عمار: السلطة والعنف والجنس، نقوش عربية، تونس، ط1، 2014.
179. عبد العزيز التويجري: الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، ط01، 1998.
180. عبد العزيز عزت الخياط: النظام السياسي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط01، 1999.
181. عبد الغني عماد: السلفية والسلفيون الهوية والمغايرة: قراءة في التجربة اللبنانية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2016.
182. عبد الفتاح بن صالح اليافعي: المنهجية العامة في العقيدة والفقه والسلوك والإعلام بأن الأشعرية والماتريدية من أهل السنة، مؤسسة الرسالة، سوريا، ط01، 1430هـ.

183. عبد القادر الجيلاني: فتوح الغيث، تح: جمال الدين الكيلاني، مركز الإعلام العالمي، دكا بنغلادش، ط01، 2014.
184. عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977.
185. عبد الكريم بليل: الثقافة النقدية وأثرها في لحم الإرهاب الفكري من منظور قرآني، جامعة الشاذلي بن جديد بالطارف.
186. عبد الكريم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، دط.
187. عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ: مشاهير علماء نجد وغيرهم، دار الإمامة للبحث والترجمة والنشر، ط01، 1392هـ-1972م.
188. عبد الله أحمد اليوسف: شرعية الاختلاف دراسة تأصيلية منهجية للرأي الآخر في الفكر الإسلامي، د.د، ط2، 2004.
189. عبد الله البصائري الهروي، منازل السائرين، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1988.
190. عبد الله بن بية: الإرهاب التشخيص والحلول، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2008.
191. عبد الله سرور: الشيخ محمد سرور بن نايف زين العابدين: سيرة ومواقف، دار الأصول العلمية، 2018.
192. عبد الله عزام: آيات الرحمن في جهاد الأفغان، دار المجتمع، جدة، ط05، 1985.
193. عبد الملك بن هشام: السيرة النبوية لابن هشام، دار الجيل، بيروت، ط:01، 1411.
194. عبد الودود يوسف: قادة الغرب يقولون «دمّروا الإسلام أبيضوا أهله»، د.ط، 1395هـ-1974م.
195. عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط02، 2005.
196. عبد الوهاب المسيري، العلمانية تحت المجهر (حوار بين المسيري وعزيز العظمة)، دار الفكر، بيروت، ط01، 1421هـ-2000م.

197. عثمان بن جمعة: أثر العقيدة الإسلامية في اختفاء الجريمة، دار الأندلس، جدة، ط01، 2000.
198. عثمان بن عبد الله بن بشر: عنوان المجد في تاريخ نجد، دار الملك ابن عبد العزيز، الرياض، ط4، 1982.
199. عدنان إبراهيم: حرية الاعتقاد في الإسلام ومعارضاتها، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه بقسم الدراسات العليا بمعهد الاستشراق بجامعة فيينا، 2014.
200. عضد الدين الإيجي، الموقف، دار الجليل، بيروت، ط01، 1997.
201. عطية فتحي الويشي، الخوف الإسلامي بين الحقيقة والتضليل، مجلة دعوة الحق رابطة العالم الإسلامي، إدارة قسم الدعوة والتعليم، ع:23، 2008.
202. علاء الدين المرادوي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان، ط01، 1419هـ.
203. علي أحمد الديري: إله التوحش التكفير والسياسة الوهابية، مركز أوال للدراسات والتوثيق، بيروت، ط1، 2017.
204. علي زيتونة مسعود: دور الطريقة التيجانية في الوسطية ونشر الإسلام وتحقيق الأمن، ملتقى الوسطية في الغرب الإسلامي وأثرها في نشر الإسلام في أفريقيا وأوروبا، ديسمبر 2017، معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي.
205. علي قابوسة-بلعيد أحمد الزرقاني: جذور الإرهاب دراسة تحليلية لأسبابه وأثره في العالم الإسلامي، دار الحامد، عمان الأردن، ط01، 2018.
206. علي محمد الصلابي: الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، دار التوزيع والنشر الإسلامية، الثانية، القاهرة، ط01، 2006.
207. علي محمد الصلابي: سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مؤسسة اقرأ، القاهرة، ط1، 2005.
208. علي محمد صالح عبد الله: الحوار الديني الإبراهيمي في ميزان القرآن، دار السلام، القاهرة، ط01، 2007.

209. علي يحيى معمر: الإباضية بين الفرق الإسلامية، نشر جمعية التراث، غرداية الجزائر، ط4، 2018.
210. عليوان اسعيد: الفرق الإسلامية والحركات الهدامة المعاصرة، مطبوعة موجهة لطلبة ل م د، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر، 2013-2014.
211. عمار بنحمودة: أصول العنف وسؤال الشرعية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث، قسم الدراسات الدينية، الرباط-المملكة المغربية.
212. عمر عبد الله كامل: التحذير من المجازفة بالتكفير، دار غريب، القاهرة، د.ط، 2003.
213. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط01، 1972.
214. غوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتز، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، د.ط، 2000، ص128.
215. الفارابي: إحصاء العلوم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 3، 1968.
216. فاروق طيفور: هل خرجت داعش من رحم الإخوان المسلمين، دار الأمة، الجزائر، د.ط، 2016.
217. فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط01، 2015.
218. فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 1421هـ-2000م.
219. فكرة رفيق سيد: إشكالية مفهوم الردة بين الدين والسياسة، مجلة كركوك للدراسات الإنسانية، كلية الإدارة والاقتصاد، ع1، 2010.
220. فهمي هويدي: المفكرون خطاب التطرف العلماني في الميزان، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1999.
221. فؤاد إبراهيم: السلفية الجهادية في السعودية، دار الساقى، بيروت، ط1، 2009.
222. الفيض الكاشاني: التفسير الصافي، د.د، ط2، 1416، ج1.

223. كمال الدين البياضي: إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 2007.
224. كمال الدين نور الدين مرجوني: العقيدة الإسلامية والقضايا الخلافية عند علماء الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2014.
225. لؤي الصافي: العقيدة والسياسة، دار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1992.
226. ماجد الغرباوي: التسامح ومنابع اللاتسامح، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ط1، 2008.
227. ماجد عرسان الكيلاني: هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، الإمارات العربية المتحدة، دبي، ط03، 2002.
228. مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق، ط03، 1988.
229. مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط01، 1986.
230. المجلسي، بحار الأنوار: مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، ط2، 1983.
231. مجموعة من الباحثين: أعمال ملتقى تعزيز السلم في المجتمعات الإسلامية، منتدى تعزيز السلم في المجتمعات الإسلامية، أبوظبي، 2014.
232. محب الدين الخطيب: الخطوط العريضة، مطبوعات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، د.ط، 1401.
233. محماد بن محمد رفيع: النظر الشرعي في بناء الائتلاف وتدابير الاختلاف، دار السلام، القاهرة، ط1، 2012.
234. محمد أبو القاسم حاج حمد: الحاكمية، تح: محمد العاني، دار الساقى، بيروت، د.ط، د.ت.
235. محمد أبو رمان: الصراع على السلفية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016.
236. محمد أبو رمان: أنا سلفي، مؤسسة فريدريش إيبيرت، عمان، د.ط، 2014.
237. محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره آراؤه وفقهه، درا الفكر العربي، القاهرة، 1998.
238. محمد أبو زهرة: أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، 1958.

239. محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط.
240. محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، د.ت.
241. محمد أبو زهرة: زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، القاهرة، 1987.
242. محمد إقبال: أخلاقية الحرب في الإسلام، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية، الرباط، د.ط، 2015.
243. محمد الأمين بن المختار الشنقيطي: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت - لبنان، د.ط، 1415 هـ-1995 م.
244. محمد الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411 - 1990.
245. محمد الشحات الجندي: الأمة بين آفة التطرف وتحديات الواقع، مطابع الهيئة المصرية، القاهرة، ط01، 2017.
246. محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت-لبنان، ط01، 1420 هـ-2000 م.
247. محمد الغزالي: الحق المر، نهضة مصر، القاهرة، ط4، 2005.
248. محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان حقوق الأمم المتحدة، نهضة مصر، القاهرة، ط04.
249. محمد الغزالي: عقيدة المسلم، دار الدعوة، الإسكندرية، ط03، 1990.
250. محمد الغزالي: مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، دار عالم الأفكار، المحمدية-الجزائر، د.ط.
251. محمد الغزالي: من هنا نعلم، نهضة مصر، القاهرة، ط5، 2005.
252. محمد الغزالي: هموم داعية: نهضة مصر، القاهرة، ط06، 2006.
253. محمد الغزالي، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار الشروق، القاهرة.
254. محمد المختار الشنقيطي: الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة-قطر، ط01، 2018.
255. محمد المرعشلي: الخلاف يمنع الاختلاف، دار النفائس، بيروت، ط1، 2009.

256. محمد أمان بن علي جامي: العقيدة الإسلامية وتاريخها، دار المنهاج، القاهرة، ط1، 01، 2004.
257. محمد بن أبي بكر الشهرستاني: الملل والنحل، تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404.
258. محمد بن آمان الجامي: حقيقة الشورى في الإسلام، دار التقوى، المدينة المنورة، ط01، 1993.
259. محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1407.
260. محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، ط1، 1422 هـ-2001 م.
261. محمد بن رسول البرزنجي: الإشاعة لأشراط الساعة، دار المنهاج، جدة، ط2، 1997.
262. محمد بن سالم بن واصل: مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تح: جمال الدين الشيال، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، دط، 1377 هـ-1957 م.
263. محمد بن عبد الوهاب: الرسائل الشخصية، تح: صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، محمد بن صالح العليقي، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، دط، دت.
264. محمد بن عبد الوهاب: الكبائر، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، د.ط، 1420 هـ.
265. محمد بن عبد الوهاب: رسالة لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب يجب فيها عن سؤال حول معنى لا إله إلا الله، الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف، السعودية، دط، دت.
266. محمد بن عبد الوهاب: مؤلفات الإمام محمد بن عبد الوهاب، جمع وتصنيف عبد العزيز بن زيد الرومي وآخرون، المركز الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، د.ت.
267. محمد بن علي بن محمد الشوكاني: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار ابن حزم، د.م، ط1، د.ت.
268. محمد بن علي بن محمد الشوكاني: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، تح: محمد منير الدمشقي، إدارة الطباعة المنيرية، د.ط، د.ت.

269. محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم الأصول، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، تح: طه جابر فياض العلواني، الرياض، ط1، 1400.
270. محمد بن مسعود العياشي: تفسير العياشي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، دط، دت.
271. محمد بن يزيد المبرد: الكامل في اللغة والأدب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ط03، 1417 هـ - 1997 م.
272. محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط08، 2005.
273. محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني: الروضة من الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط2، 1389 هـ.
274. محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1990.
275. محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، إيران، دط، دت
276. محمد سعيد رمضان البوطي: الإسلام ملاذ كل المجتمعات، دار الفكر، دمشق - سوريا، ط1، 1984 م.
277. محمد سعيد رمضان البوطي: التعرف على الذات، دار الفكر، دمشق سوريا، د.ط، د.ت.
278. محمد سعيد رمضان البوطي: الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1994.
279. محمد سعيد رمضان البوطي: الحب في القرآن ودور الحب في حياة الإنسان، دار الفكر، دمشق سوريا، ط4، 2011 م.
280. محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1988.
281. محمد سعيد رمضان البوطي: المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، دار الفكر، بيروت، ط3، 2012.
282. محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر، دمشق، ط08، 1982.

283. محمد سعيد رمضان البوطي: من الفكر والقلب، دار الفقيه، ط 2، د.ت.
284. محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دار الفكر، دمشق، د.ط.
285. محمد سعيد رمضان البوطي: هذه مشكلاتهم، دار الفكر، دمشق، ط3، 1994.
286. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2006.
287. محمد سليمان: سير الجاذبية داعش الدعاية والتجنيد، مؤسسة فريدريش ايبرت، عمان، د.ط.
288. محمد سيد طنطاوي: أدب الحوار في الإسلام، دار نَهضة مصر، القاهرة، د.ط، 1997.
289. محمد صادق محمد الكرياسي: مع الكليني في رحلته العلمية، بيت العلم للناخبين، بيروت- لبنان، د.ط، 2014.
290. محمد صديق خان القنوجي: التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط01، 1428 هـ-2007م.
291. محمد عبد السلام فرج: الجهاد الفريضة الغائبة، د.د، د.ط، 1981.
292. محمد عمارة: الفريضة الغائبة، نَهضة مصر، القاهرة، ط1، 2009.
293. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1997.
294. محمد عمارة: هل الإسلام هو الحل لماذا وكيف؟، دار الشروق، القاهرة، ط01، 1995.
295. محمد متولي الشعراوي: تفسير الشعراوي، دت، دط.
296. محمد متولي الشعراوي: اتبعوا ولا تبتدعوا، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2007.
297. محمد ناصر الدين الألباني: فتنة التكفير، تح: علي بن حسين أبو لوز أبو علي دار ابن خزيمة، د.م، ط2، 1418 - 1997.
298. محمد ناصر الدين الألباني: موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدين الألباني، جمع: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء - اليمن، ط01، 1431 هـ-2010 م.
299. محمد ندا محمد لبدّة: التطرف الفكري بين حرية المعتقد وصناعة الإرهاب، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ط01، 2017.
300. محمد نعيم ياسين: حقيقة الجهاد في الإسلام، دار الأرقم، ط1، 1984.

301. محمد يسري إبراهيم: الاحتساب على الغلو والتطرف، دار المحتسب، الدوحة، د.ط، 2015.
302. محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 2006.
303. محيي الدين بن عربي: ديوان ترجمان الأشواق، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2005.
304. محيي الدين بن عربي: فصوص الحكم، تح أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، دت.
305. مركز الإمام الخميني الثقافي: لمحات من حياة الإمام الخميني قدس سره، مركز الإمام الخميني الثقافي، ط01، 1999.
306. المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح: أسعد داغر، دار الهجرة، 1409هـ.
307. مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط11، 1996.
308. مصطفى غالب: جلال الدين الرومي، مؤسسة عز الدين، بيروت، د.ط، 1982.
309. منقذ بن محمود السقار: التكفير وضوابطه، دار الهدى، د.ط، 2016.
310. مؤسسة صرح الخلافة الإعلامية: الجامع لكلمات أمير المؤمنين الشيخ المجاهد أبي بكر البغدادي، مؤسسة صرح الخلافة، د.ط، 1441.
311. الموسوعة الفقهية الكويتية، دار السلاسل، الكويت، ط02، 1427هـ.
312. ناصر بن عبد الرحمن الجديع: التبرك أنواعه وأحكامه، مكتبة الرشد، الرياض، ط05، 2000.
313. الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف: مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية، د.ط.
314. نور الدين تويهي: من وحي الربيع العربي، دار صبحي، غرداية-الجزائر، ط01، 2016.
315. هاني نسيرة: متاهة الحاكمية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2015.
316. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت: الموسوعة الفقهية الكويتية، دار السلاسل - الكويت، ط02، 1404-1427هـ.
317. وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط4، 1992.
318. ياقوت الحموي: معجم الأدباء، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1414 هـ 1993.

319. يوسف البحراني: الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم
المشرفة (إيران)، دط، دت.
320. يوسف القرضاوي: الصحة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، دار الشروق،
القاهرة، ط1، 2001.
321. يوسف القرضاوي: الصحة الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشروق، القاهرة-مصر،
ط01، 2001.
322. يوسف القرضاوي: الصحة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد، دار الشروق، القاهرة، ط3،
2008.
323. يوسف القرضاوي: فقه الجهاد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط01، 2009.
324. يوسف القرضاوي: كلمات في الوسطية ومعالمها، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2011.
- * الرسائل العلمية:**
325. السيد رحمانى: ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي المعاصر، رسالة دكتوراه، كلية العلوم
الإسلامية جامعة الجزائر، 2007.
326. عباس شافعة: الظاهرة الإرهابية بين القانون الدولي والمنظور الديني، أطروحة دكتوراه، كلية
الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2011.
327. عمار طسطاس: البعد الاجتماعي والسياسي لعقيدة التوحيد، أطروحة دكتوراه، قسم العقيدة
ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2006/05/07.
328. محمد عبد الحليم بيشي: الردة بين حرية المعتقد والمواثيق الدولية الحديثة لحقوق الإنسان،
أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، كلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر، 2007.
329. ملياني عمر: الخروج عن الحاكم في الفقه السياسي المعاصر، رسالة ماجستير، كلية العلوم
الإسلامية، جامعة الجزائر، 2004.
- * المجالات العلمية:**
330. أحسن برامة: وحدة الأمة الإسلامية في ظل الخلاف العقدي والسياسي، مجلة المعيار، جامعة
قسنطينة، ع24، 2010.

331. أحمد حماني: الإمامة وأهميتها وشروط من ينتخب لها، مجلة الأصالة، الجزائر، ع28.
332. بركات عمار: دور التجربة الصوفية في تأسيس الأبعاد الإنسانية الأمير عبد القادر ومهاتما غاندين كأنموذجين، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، مجلد 10، ع02، ديسمبر 2019، جامعة معسكر.
333. ثامر علي الحلاق: ضوابط التكفير في الفكر الإسلامي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، ط1، 2012.
334. جاسم عبد الواحد راهي: مصطلح الإرهاب بين الدلالة القرآنية والانحراف العقدي، مجلة آل البيت، ع17.
335. رشا روابح: الخطاب الصوفي ودوره في مكافحة التطرف وصناعة السلام العالمي، مجلة الإحياء، ع21، جوان 2018.
336. سويني علي، درقام نادية: التصوف الإسلامي ومشروعية التسامح جلال الدين الرومي نموذجاً، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، مجلد 10، ع01، سنة 2019، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر.
337. عائشة الحمامي: في مواجهة ظاهرة التطرف، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، ع44_45، أبريل 2018.
338. عبد الكامل جويبة: تاريخية ظاهرة التكفير بين الغرب الاوربي والشرق الاسلامي، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، ع:08، جانفي 2015.
339. مصطفى وينتن: دور تدريس العلوم الاسلامية في ترسيخ وحدة الأمة الإسلامية الدرس العقدي نموذجاً، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، ع01، جانفي 2016.
340. موسى بن موسى: ظاهرة التصوف ودورها في صقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، ع08، سبتمبر 2014، جامعة الوادي.
341. مولاي إدريس غازي: التدين والتفاعل نحو رؤية تعارفية: مجلة الغنية، ملف العدد: العقيدة الأشعرية وسؤال التقريب، ع07.08، جوان 2018، دار الأمان، الرباط.

342. مولاي إدريس غازي: نحو رؤية تعارفية، مجلة الغنية، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، 2018، ع78.

*الموقع الإلكتروني:

343. فريد الأنصاري: مفهوم الولاء والبراء في الإسلام، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية.

344. الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ علي فركوس: تسليط الأضواء على أن مذهب أهل السنة لا يتنسب إليه أهل الأهواء.

345. الموقع الرسمي للعلامة عبد الله بن بيه: حكم التبرك بالصالحين،

346. موقع الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين: الفرقة الناجية.

347. موقع العالمي: المذابح الإسرائيلية.

348. موقع بوابة الحركات الإسلامية: علم الكلام الجديد.

349. موقع مؤسسة هندراوي: غوستاف لوبون.

350. موقع نسيم الشام: محمد سعيد رمضان البوطي: من هي الملة الناجية. الموقع الرسمي لفضيلة

351. ويكيبيديا: حزب البعث العربي الاشتراكي

352. <http://binothameen.net/content/10725>

353. <http://www.islamistmovements.com>

354. <http://www.minshawi.com/vb/showthread.php?t=66>

355. https://ar.vvikipedla.com/Juan_Antonio

356. <https://ferkous.com/home/?q=artmois125>

357. <https://foulabook.com/ar/author>

358. <https://naseemalsham.cos/view/20006>

359. <https://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/cb5e80b>

360. <https://www.hespress.com/international/236494.htm>

361. <https://www.hindawi.org/contributors>

خامساً: فهرس الموضوعات:

الموضوع.....الصفحة

الإهداء

شكر وتقدير

أ مقدمة

1 الفصل الأول: المفاهيم الأساسية والمنحى العام لبواعث التطرف

3 أولاً: ماهية العقيدة.

3 1- العقيدة:

7 2- ماهية علم الكلام:

10 3- تجديد علم الكلام:

20 ثانياً: ماهية الغلو والتطرف.

20 1- تعريف الغلو والتطرف لغة:

21 2- تعريف الغلو والتطرف اصطلاحاً:

24 3- تعريف الغلو والتطرف في القرآن والسنة:

26 4- بين التطرف والإرهاب:

34 5- ثنائية التطرف والاستبداد:

40 ثالثاً: شرعنة الإرهاب بين الأديان المحرفة والأيديولوجيات الغربية.

40 1- التعصب والتطرف المسيحي:

49 2- العنصرية والإرهاب اليهودي:

| | |
|----------|---|
| 56..... | 3- الهيمنة والإرهاب الغربي: |
| 65..... | الفصل الثاني: العوائق العقدية وآفة التطرف |
| 67..... | أولاً: العوائق العقدية لدى الخوارج. |
| 68..... | 1- نشأة فرقة الخوارج وتطورها: |
| 76..... | 2- المبادئ العقدية عند الخوارج: |
| 84..... | ثانياً: العوائق العقدية لدى الشيعة. |
| 84..... | 1- التكون التاريخي للشيعة: |
| 88..... | 2- موقف الشيعة من الصحابة: |
| 90..... | 3- سؤال عصمة الأئمة: |
| 93..... | 4- موقف المدرسة الشيعية من المخالفين: |
| 100..... | 5- ازدواجية العمل الاعتقادي والسياسي الشيعي: |
| 106..... | ثالثاً: العوائق العقدية لدى السلفية. |
| 106..... | 1- مراحل تشكل الفكر السلفي: |
| 108..... | 2- المدرسة الحنبلية: |
| 114..... | 3- ابن تيمية والحنابلة: |
| 124..... | 4- الدعوة الوهابية: |
| 138..... | 5- السلفية المعاصرة: |
| 154..... | الفصل الثالث: إعادة ضبط مفاهيم ملتبسة في الدرس الفقهي العقدي. |
| 156..... | أولاً: مفهوم الجهاد. |

- 1-وسطية الجهاد فقهاً وتنزيلاً: 156
- 2-مقاصد وشروط الجهاد: 161
- 3-فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: 167
- 4-الجماعات الجهادية داعش أنموذجاً: 170
- ثانياً: مفهوم الحاكمية. 178**
- 1-الحاكمية والعنف: 178
- 2-جاهلية الجمع الإسلامي: 182
- 3-الحاكمية ووسطية الفهم: 186
- 4-الولاء والبراء وغلو المفهوم: 191
- ثالثاً: مفهوم الخروج عن الحاكم. 198**
- 1-مفهوم الإمامة وأهم شروطها: 199
- 2-الخروج على الحاكم بين الوجوب والمنع: 204
- رابعاً: مفهوم الكفر والردة. 220**
- 1-الفهم المتطرف للتكفير: 220
- 2-الفهم الوسطي للتكفير: 222
- 3-ضوابط ومناطق التكفير: 227
- 4-سؤال مفهوم الردة بين الدين والسياسة: 233
- الفصل الرابع: أسس ومنطلقات التكوين العقدي السليم. 240**
- أولاً: حرية الاعتقاد. 242**

| | |
|-----|---|
| 242 | 1- حرية العقيدة: |
| 245 | 2- لا إكراه في الدين: |
| 252 | ثانياً: الحوار. |
| 252 | 1- الحوار وأبعاد دلالاته: |
| 256 | 2- حوار الأنا مع الآخر. |
| 261 | 3- حوار الأنا مع الذات: |
| 266 | 4- أسس ومقومات الحوار: |
| 273 | ثالثاً: الوحدة والتعدد في الفكر العقدي. |
| 273 | 1- الوحدة العقدية الملية: |
| 278 | 2- الوحدة والثبات العقدي: |
| 282 | 3- العقيدة وسؤال التنوع والاختلاف: |
| 287 | رابعاً: التكامل بين الدرس العقدي والتصوف. |
| 287 | 1- الأزمة الروحية ودور التصوف: |
| 291 | 2- الاختلاف وضرورة التسامح: |
| 297 | 3- المحبة في الممارسة الصوفية: |
| 306 | الخاتمة. |
| 310 | الفهارس |
| 311 | أولاً: فهرس الآيات: |
| 316 | ثانياً: فهرس الأحاديث: |

| | | |
|-------|-------|-----------------------------------|
| 318 | | ثالثاً: فهرس الأعلام المترجم لهم: |
| 319 | | رابعاً: قائمة المصادر والمراجع: |
| 343 | | خامساً: فهرس الموضوعات: |
| 3488 | | الملخصات |
| 3499 | | الملخص: |
| 35050 | | :Summary |

الملخص

الملخص:

تتناول هذه الدراسة بحث دور التكوين العقدي في التأصيل للمشترك الإسلامي والإنساني المتعالي عن الإفراط أو التفريط، من خلال تقديم مقترحات لتجديد الدرس العقدي وفق منهجية ترجع له الفاعلية التي كان يمتاز بها، بالتركيز على بعض القضايا نذكر منها مثلاً: قضية الحرية والوحدة والحوار والتعايش العقدي والاختلاف والتسامح والتزكية، أما بالنسبة للقضايا المزدوجة الانتماء بين الفقه والعقيدة فنذكر منها: قضية الجهاد والحاكمية والولاء والبراء والردة والتكفير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإمامة، فهذه القضايا وما يتفرع عنها، يدعو الدرس العقدي المعاصر تجديد النظر في أحكامها وتأصيل أبعادها، من أجل تجاوز مظاهر الانحياز والتحيز التي غيرت مسار بعض الفرق الإسلامية، فأدت بها إلى الغلو والتطرف بنوعيه النظري والتطبيقي، وحتى يعيد الدرس العقدي المعاصر توازن الأمة اتبع منهجية جديدة تتماشى مع مضمون القضايا العقدية الجديدة والتي يمكن الاصطلاح عليها بـ: "أسس ومنطلقات التكوين العقدي السليم"، كأسس قوامها إعادة التوافق والتعاون والتعايش بين المسلمين مع بعضهم البعض ومع غيرهم من الشعوب الأخرى.

Summary:

This study take up the research on the role of doctrinal information in Islamic and human common legitimacy without régulation and compromising, by making proposals To renew the doctrinal lesson with effective méthodology like cases of freedom, unity, dialogue, and doctrinal coexistence, for dual cases between juricprudence and doctrine we mention: jihad, magistracy, imamate propagation of virtue and the prévention of vice, Imamate.

This cases call the doctrinal contemporary lesson to renew here verdicts and rooting here dimensions in order to overcome the prejudices that changed Some of islamic teams paths, it has led to theoritical and practical fanatisism and extremism, and until it come back the balance, the contemporary doctrinal lesson follows a new methodology in line with the content of the new nodal cases as : «fondations and platforms of sound doctrinal formation" they are foundations of harmony, cooperation and coexistence among muslims with each other and with other people.