



شارل سان برو

الإسلام

مستقبل السلفية بين الثورة والتغريب



سلسلة الأعمال المحكمة (١١٣)

الإسلام

مستقبل السلفية بين الثورة والتغريب

شارل سان برو

ترجمة / وجيه جميل البعيني

قراءة وتعليق

أ.د. عبدالله بن عبدالرحمن الربيعي

د. محمد بن عبدالله الفالح

الرياض ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م

ح مكتبة الملك عبدالعزيز العامة ، ١٤٣١ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

برو ، شارل سان

الإسلام مستقبل السلفية بين الثورة والتغريب . / شارل سان برو ؛ وجيه البعيني . -
الرياض ، ١٤٣١ هـ

٤٨٤ ص ؛ ١٧ × ٢٤ سم .. (سلسلة الأعمال المحكمة ؛ ١١٣).

ردمك : ٩٧٨ - ٦٠٣ - ٨٠١٩ - ٥٥ - ٩

١- الإسلام ٢- الدعوة السلفية- نقد- السعودية أ. البعيني ، وجيه (مترجم)
ب. العنوان ج. السلسلة

١٤٣١ / ٧٥٨١

ديوي ٢١٧

رقم الإيداع : ١٤٣١ / ٧٥٨١

ردمك : ٩٧٨ - ٦٠٣ - ٨٠١٩ - ٥٥ - ٩

ترجمت المكتبة هذا الكتاب إلى اللغتين العربية والإنجليزية من الأصل الفرنسي :

ISLAM

L'AVENIR DE LA TRADITION

ENTRE RÉVOLUTION ET OCCIDENTALISATION

حقوق النشر والطبع للنسخة العربية والإنجليزية محفوظة

ل: مكتبة الملك عبدالعزيز العامة

الرياض ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م

ص.ب: ٨٦٤٨٦ الرياض ١١٦٢٢

هاتف : ٠٠٩٦٦١ ٤٩١١٣٠٠ - فاكس : ٠٠٩٦٦١ ٤٩١١٩٤٩

www.kapl.org.sa

المحتويات

صفحة	الموضوع
٩	تصدير
١١	كلمة المؤلف
١٥	مقدمة
	القسم الأول: السلفية القويمة منذ عصر النبي ﷺ حتى القرن الثامن عشر
٣٩	الفصل الأول: أسس الإسلام
٨٥	الفصل الثاني: توطيد أركان السلفية
١٤٥	الفصل الثالث: صمود السلفية
	القسم الثاني: الشيخ محمد بن عبد الوهاب (أصول الإصلاح)
٢١٥	الفصل الأول: الإسلام في القرن الثامن عشر
٢٣٩	الفصل الثاني: الشيخ محمد بن عبد الوهاب
٢٧٩	الفصل الثالث: انتشار دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب
	القسم الثالث: السلفية وتحديات العالم المعاصر
٣١٧	الفصل الأول: من إصلاح القرن التاسع عشر إلى إلغاء الخلافة
٣٥٧	الفصل الثاني: من الدين إلى الإيديولوجيا
٣٩٩	الفصل الثالث: مستقبل السلفية
٤٦٥	الخلاصة

كلمة شكر

إلى البروفسور جان ايف دو كارا (كلية الحقوق في باريس ديكارت) على إرشاداته القيمة، وإلى الأساتذة: مصطفى شريف (جامعة الجزائر)، وسليم جاهل (جامعة باريس ٢)، وأدمون جوف (كلية الحقوق في باريس ديكارت)، والعميد فرانسوا بولي (جامعة كورسيكا) للدعم الذي قدموه لهذه الدراسة، وإلى الجامعيين والباحثين الإسلاميين في الجزائر، وأبوظبي، وبغداد، وبيروت والقاهرة، ودكار، وجدة، وفاس، ومكة المكرمة، والمدينة المنورة، والرياض وتونس الذين أفادوني بمعارفهم.

وإلى المسؤولين بمكتبة الملك عبدالعزيز العامة، ودارة الملك عبدالعزيز، ومركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في الرياض.

وإلى الأستاذ الخطاط والشاعر العراقي الكبير غاني العلاني الذي زين بأحد إبداعاته غلاف هذا الكتاب، وإلى زينة لدعمها المتواصل والمتبصر.

تصدير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا
ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

تولي مكتبة الملك عبدالعزيز العامة بالرياض اهتماماً كبيراً بنشر الدراسات
والأبحاث العلمية التي تعالج القضايا المختلفة، ويأتي نشر المكتبة لكتاب (الإسلام . .
مستقبل السلفية بين الثورة والتغريب) لمؤلفه الدكتور شارل سان برو، استمراراً لنهجها
الدؤوب في تفعيل دورها الثقافي والعلمي في نشر الأعمال التي تلبى حاجة الباحثين
والمختصين وعموم القراء .

العمل الذي بين أيدينا، جاء في مقدمة وثلاثة أقسام رئيسة، تناول القسم الأول
منها: السلفية القويمة منذ عصر النبي (حتى القرن الثامن عشر الميلادي، وفي القسم
الثاني: تناول مجدد الدعوة السلفية الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله، وانتشار
دعوته الإصلاحية، وتأسيس الدولة السعودية الأولى، وفي القسم الثالث والأخير تناول:
السلفية وتحديات العالم المعاصر، وتناول العمل ماضي السلفية وحاضرها ومستقبلها،
وطبيعة الخلاف بين المذاهب الإسلامية، وناقش وضع أهل السنة والجماعة عبر التاريخ إلى
وقتنا الحاضر، وعرج على الحركات الإسلامية الأصولية، وحلل مواقفها وتوصل إلى
نتائج مهمة، وقد أعطى مؤلف هذا العمل الدعوة الإصلاحية ومجدها الشيخ محمد بن
عبد الوهاب رحمه الله جانباً مهماً من الدراسة والتمحيص، وتناوله بأسلوب علمي
أكاديمي، اعتمد فيه على التحليل الموضوعي للوقائع والمقارنة بين الأحداث، وناقش
النظرة الغربية للإسلام بوصفه دين ودولة، والهجمات غير المبررة ضده .

تبت مكتبة الملك عبدالعزيز العامة ترجمة هذا العمل من الأصل الفرنسي الموسوم

ب (Islam, L'avenir de la Tradition entre Révolution et Occidentalisation) إلى اللغتين العربية والإنجليزية، إسهاماً منها في نشر الدراسات المعمقة التي تتناول مختلف جوانب موضوع الدراسة، وتعرض نتائجه وتحليلاته وفق أسلوب علمي رصين، وقد تم عرض نص الترجمة العربية على الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبدالرحمن الربيعي، أستاذ العلاقات الحضارية بقسم التاريخ والحضارة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، لإبداء التعليقات والحواشي الضرورية، حيث تم وضع حرف (ع) في نهاية كل حاشية أضافها، كذلك تم عرض الترجمة العربية على الدكتور محمد بن عبدالله الفالح، الأستاذ المساعد بقسم القرآن وعلومه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، للتعليق على الجوانب الشرعية الواردة في الكتاب، حيث تم وضع حرف (ف) في نهاية كل حاشية أضافها. ومن المؤمل بإذن الله تعالى أن يقدم هذا العمل خلاصة فكر مفكر فرنسي متخصص في الدراسات الجيوسياسية، ومهتم بالقضايا الحقوقية والقانون الدولي والحضارة الإسلامية.

وإذ تقدم مكتبة الملك عبدالعزيز العامة هذا العمل المتخصص ليحدوها الأمل أن تتحقق به الفائدة المرجوه بإذن الله تعالى.

والله من وراء القصد.

مكتبة الملك عبدالعزيز العامة

كلمة المؤلف

عندما صدر هذا الكتاب في فرنسا، حظي باهتمام بالغ كونه يتناول مسألة الإسلام من زاوية موضوعية، أي بمعزل عن الهوى أو الأفكار المسبقة.

والواقع أن صورة الإسلام في الغرب غالباً ما كانت مشوّهة. ومهما تحدثنا عن هذا الدين، فإننا نبقى دون دراسته بشكل كافٍ بغية فهمه على أكمل وجه. إن أبحاثي وأعمالي الجامعية في كلية الحقوق بجامعة باريس ديكرات أو في مرصد الدراسات الجيوسياسية في باريس، وفي جامعة ستراسبورغ في نطاق الماجستير في العلوم الإسلامية، وفي جامعة كاتالونيا المفتوحة في برشلونة، تستهدف تحديداً تخليص الإسلام من الصور المشوهة والمغلوطة، وذلك كي يتاح للإنسان الغربي التعمق في معرفة الإسلام. وهذه المعرفة هي ضرورة ملحة إذا ما أردنا السير قدماً في حوار الحضارات الذي يشكل الرهان الأكبر في القرن الواحد والعشرين.

وإني أتقدم بجزيل الشكر إلى مكتبة الملك عبدالعزيز العامة الموقرة في الرياض على مبادرتها في ترجمة كتابي إلى الإنجليزية وإلى اللغة العربية أيضاً، حيث ستتيح هذه الترجمة للقارئ العربي تكوين فكرة عن رؤية جامعي فرنسي إلى الإسلام، ويأمل قبل كل شيء في تعزيز التفاهم المتبادل بين الحضارات والتحالف فيما بينها، وخاصة الحضارات الأوروبية والحضارة العربية-الإسلامية، وآملاً أن يسهم هذا العمل ولو بصورة متواضعة، في تحقيق هذا الهدف النبيل.

شارل سان برو

مستقبل السلفية بين الثورة والتغريب

إن الهدف من هذا الكتاب هو تأكيد أن الإسلام الأصيل السني يتميز بامثال العدد الأكبر من المسلمين لسلفية لا تستبعد قطعاً الإصلاح، ولا تتطابق مع التقليد الجامد او التيارات الأقلوية التي فقدت هيبتها جراء تعصبها الثوري او جراء الإرهاب .

استناداً الى تحاليله يتحدث الجامعي الفرنسي الدكتور شارل سان برو عن الثورة الفكرية والسياسية - الاجتماعية والحقوقية في الفكر الإسلامي، منذ القرون الأولى للإسلام حتى اليوم . ويوضح المؤلف أن السلفية الإسلامية تشكل أفضل رد على الانحرافات المتعصبة والمتطرفة وعلى التغريب الذي أدى إلى إنكار الحضارة الإسلامية . وبين الثورة والارتهان، تشكل السلفية التي تنبض بالحياة تعبيراً عن إسلام يجب أن يسعى إلى التوفيق بين الإيمان بالعقيدة الثابتة ومظاهر التطور؛ وذلك عبر ممارسة الاجتهاد الذي يشكل مبدأ الحركة في بنية الإسلام .

هذا الكتاب المرجعي هو بمنزلة عمل مهم يطرح نظرة جديدة إلى الإسلام . وهو يعرض المفاتيح الرئيسة التي تتيح فهم الفكر الإسلامي بصورة موضوعية، والرد على الأضاليل التي طالما وقع الإسلام ضحية لها .

المؤلف الدكتور شارل سان برو، متخصص في العلوم السياسية، ومدير مرصد الدراسات الجيوسياسية في باريس ومجلة دراسات جيوسياسية، ومتخصص في العالمين العربي والإسلامي في كلية الحقوق (باريس - ديكارث)، وأستاذ في جامعة برشلونة المفتوحة . له نحو ثلاثين كتاباً ترجم معظمها إلى العربية والإنجليزية والإسبانية . ويعد الدكتور شارل سان برو من أهم الاختصاصيين الغربيين في الإسلام وعاملاً فعالاً في حوار الحضارات .

هنري كويان

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

بهذه البسملة يستهل القرآن الكريم أولى آياته . إنها عبارات مندرجة في صلب الإسلام . وعلى وقعها ، تنتظم حياة ما يقارب المليار ونصف المليار من الرجال والنساء الذين اعتنقوا الإسلام . رغم ذلك ، ما انفك هذا الدين عصيَّ الفهم ، لا يتعدى كونه مجرد صور سلبية غالباً عدائية ، ويُنظر إليه وكأنه متفوق في سلفية جاهلية عاجزة عن التكيف مع العالم المعاصر .

هذا الجهل ، المصطبغ بالعدائية الذي يتعرض له العالم الإسلامي ، ليس جديداً ، إذ أحيط الإسلام ، على مر العصور ، بنوع من الميتولوجيا . ففي محاضراته الافتتاحية في الكلية الفرنسية ، في شباط / فبراير ١٨٦٢م ، صرح أرست رينان أن " الشعوب الخاضعة لحكم الإسلام محكوم عليها بأن تقبع في التخلف " ^(١) . ويضيف مؤلف حياة يسوع أنه " لم يوجد مفكرون قط في الإسلام " ، وهو يعتقد بإمكانية التنبؤ بأقول الإسلام الذي يراه في مرحلة الاحتضار ! ومنذ رينان ، لم يطرأ أي تغيير ، حيث استمر بعض رجال الكنيسة والمحنكين المذكورين أعلاه الذين غالباً ما يعبرون عن آرائهم الخاصة ، في الحكم على الإسلام ، ورفضه كلياً والترويج بكل وقاحة بـ " حقائق " ينبغي التسليم بها . حتى إن اللاهوتي البروتستانتي جاك ايللول Jacques Ellul ينكر على الإسلام صفة الدين المنزل ، ولم يتردد في تصويره عدواً لدوداً لليهودية - مسيحية مزعومة ومؤمثلة ، وفي جعل نفسه مبشراً بصراع جديد بين الحضارات ^(٢) . بالمقابل ثمة ، مفكرون ذوو نوايا

(١) RENAN, Ernest, de la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation. Leçon unaurale au Collège de France Paris, Michel Lévy frères, 1862.

(٢) ELLUL, Jacques, Islam et Judéo- christianisme, Paris, PUF, 2004 (ouvrage posthume de l'auteur mort en 1994).

خيرة حاولوا فهم الإسلام بصورة أفضل، والدعوة إلى التقارب مع العالم الإسلامي، لكنهم غالباً ما وقعوا ضحية القدح والذم^(١)، بل والاضطهاد، على غرار ما حصل مع جيوم بوسيتيل Guillaume Postel (١٥١٠ - ١٥٨١م)، الإنسانوي الكبير والمستشرق^(٢) والأستاذ في الكلية الملكية (الكلية الفرنسية حالياً) الذي دعا إلى المصالحة بين المسلمين والمسيحيين^(٣). ويوضح هذان المثالان أن الإسلام كان دوماً مثار جدل ونقاش في فرنسا وسائر أوروبا. وعندما قام المستشرق أندريه دوريه^(٤) André Du Ryer، منذ عام ١٦٤٧م، بترجمة معاني القرآن الذي أعيدت طباعته على امتداد أكثر من قرن، قبل أن تحجبه ترجمة كلود اتيان سافاري Claude-Étienne SAVARY^(٥)، كان فولتير ينتقد سوء نوايا من يتهمون على محمد ﷺ قائلاً "كم من أباطيل نسبت إليه"^(٦).

(١) عام ١٩٨٣م، عمد أحد الهجائين إلى تقريع أولئك الذين أبدوا انفتاحاً على العالم الإسلامي متهماً إياهم بأنهم "أتراك أنحاح" (PEROCEL- HUGOZ, Jean- Pierre, Le Radeau de Mahomet, Paris, Lieu com-mun, 1983)

(٢) خلافاً للطروحات السابقة، لم يولد الإمتشراق الفرنسي مع أعمال سيلفستر دو ساسي (١٧٥٨ - ١٨٣٨م)، بل تعود جذوره إلى أبعد من ذلك بكثير. ويمكن عد غليوم بوسيتيل - الذي بعث به فرانسوا الأول مرتين إلى الشرق - الرائد الفعلي للإستشراق.

(٣) Guillaume Postel(1510-1581), Actes du Colloque international d'Avranches (5-9 septembre 1981), Paris, Guy Trédaniel, éd. de la Maisnie, 1985.

(٤) DU RYER, André, L'Alcoran de Mahomet, traduit de l'arabe par André DU RYER, Sieur de la Grande Malezair, Nouvelle Edition, revue, corrigée et augmentée. Des Observations Historiques et Critiques sur le Mohamétisme ou Traduction du Discours préliminaire mis à la tête de la version anglaise de l'Alcoran publiée par Georges Sale, Amsterdam et Leipzig, Arkstée et Merkus, 1770.

(٥) كلود إتيان سافاري: القرآن مترجم من العربية، مسند بملاحظات، وتصدره لمحة موجزة عن حياة محمد مستقاة من مستشرقين بارزين. Paris, Knapen & fils, Onfoy, 1783. وسافاري (١٧٥٠ - ١٧٨٨م) هو أيضاً مؤلف "خلق محمد أو مصنف لأظهر مبادئ القرآن" الصادر عام ١٧٨٤م، حيث ذكر تحت عنوان فرعي: "لن نجد في هذه اللمحة الموجزة سوى أفكار مكرسة للارتقاء بالنفس وتذكير الإنسان بواجباته تجاه الله وتجاه نفسه وتجاه نظرائه".

(٦) VOLTAIRE, Histoire de Charles X!! Préface, 1784.

إن "الإسلام الذي يشكل مصدر قلق بالنسبة إلى بعضهم، ولغزاً حقيقياً بالنسبة إلى بعضهم الآخر"^(١)، ما انفك يثير التساؤل كما العداوة. ومن حين إلى آخر، تُستحضر فكرة "صحوة الإسلام" حيال أي اضطرابات سياسية أو اجتماعية تشهدا بعض البلدان الإسلامية. وكل بدورها، أدت الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م، وبعض الصراعات الإقليمية الناجمة عن أسباب جيوبوليتيكية (أفغانستان والبلقان والقوقاز...)، ورغبة البلدان الإسلامية في أن تصبح فاعلة ومؤثرة على المسرح العالمي، والنشاط التطرفي أو الإرهابي، إلى إيجاد العديد من الاجتهادات المتعلقة بهذه الصحوة المزعومة. وسيان الأمر إذا نُجحت كل هذه الأحداث عن تأثيرات متنوعة^(٢) لا علاقة لها البتة بالإسلام، فذلك كفيل بتغذية شبح تهديد العالم الإسلامي. والحال هذه، وعدا كون الحركة الإسلامية، أينما ظهرت، "لا تشكل ظاهرة اجتماعية متجانسة وموحدة ومتكاتفه"^(٣). فالحديث عن صحوة الإسلام فيه شبهة، وكأنما كان هذا الأخير في سبات عميق أو كأنما كان يحتضر. وإذا كانت معظم البلدان الإسلامية غائبة^(*) عن المسرح الدولي خلال الحقبة الاستعمارية، فهذا لا يعني التأكيد بأن الإسلام، بوصفه عقيدة ونظماً مرجعياً أخلاقياً وروحياً، قد توقف عن كونه ينبض بالحياة. ومن ثم لا يفترض الخلط بين الإسلام والأحداث الاجتماعية-السياسية شديدة البعد عن التوق إلى نهضة روحانية وإلى التأكيد مجدداً على التعاليم المعنوية والأخلاقية المتعلقة بالعقيدة^(٤). بيد أن انحرافات فئة من المسلمين الذين سنيين أنهم على هامش الإسلام، أعطوا زخماً جديداً لفكر معاد للإسلام لا ينقصه دون شك سوى الانبعاث.

اليوم، يتجدد تداول الأباطيل الملقاة في معترك الأفكار بأساليب مختلفة، ويتنافس من لهم مصلحة في نشرها على تضخيمها والتطليل لها. وقد أدت الانزلاقات الخطيرة في

(١) MÉRAD, Ali, L'Islam contemporain, Paris, Puf, Que sais-je? (1984), 2005, 7e édition.

(٢) DU PASQUIER, Roger, Le Réveil de l'Islam, Paris, Le Cerf, 1988.

(٣) MILLWARD, William, "La montée de l'intégrisme islamique" I et II, commentaire no 30 et 31, revue publiée à Ottawa par le Service canadien du renseignement de sécurité, 1993.

(٤) أنظر: BOITIVEAU, Bernard, CÉSARI, Jocelyne, Géopolitique des islams, Paris, Eco-nomica, 1997.

(*) بل مغيبة. (ف)

المعاني إلى " الخلط بطريقة لبقة بين الإسلام والأصولية والإرهاب" ^(١). ويؤكد البروفسور جون اسبوزيتو John Esposito ، الذي يدير المركز من اجل الحوار الإسلامي - المسيحي في جامعة جورج تاون (الولايات المتحدة)، على أنه " بغية فهم طبيعة الحركات الإسلامية المعاصرة، لابد من التمتع بالقدرة على تجاوز الصور السلبية الجامدة والبسيطة. فالتنوع الذي يؤكد وجوده حكام العالم العربي وحكوماته، يتجلى كذلك في مختلف الحركات الإسلامية، بدءاً بالجماعات المعتدلة والبراغماتية المندرجة في صلب النظام وصولاً إلى المتطرفين الراديكاليين الذين يسعون إلى تغيير السلطات القائمة وفرض مفهومهم الخاص حول الإسلام" ^(٢). وفي معظم الأحيان، يصر إلى تصوير الإسلام وكأنه دين متحجر وغير قابل للتكيف، و "موضوع مخاوف وتوهمات وأفكار مرسومة متصلبة" ^(٣). إن عامة الناس، والحق يقال، لا يحملون عن الإسلام سوى فكرة مبهمة، "مشوهة بفعل الأحكام المسبقة أو الصورة المغلوطة التي يعطيها عنه بعض معتقيه" ^(٤). أما موريس بوكاي Maurice Bucaille فيأسف لأن الإسلام دين مُساءً فهمهُ. وهو منذ زمن بعيد عرضة لما نطلق عليه تسمية "تشهير قديم" ^(٥). ويحدونا التساؤل عن المنطق، أو غير المنطق الذي يؤدي إلى الخوف من الإسلام. ومن المثير للدهشة تأكيد الحد الذي توصل معه المفهوم السائد عن الإسلام إلى "جعله" "أغرب الغرائب"، وكأنما لم يكن "بينهم وبيننا" أي قيمة مشتركة علماً بأن الإسلام ليس سوى الفرع الثالث من الأرومة التوحيدية. وعليه، فإن قيم

(١) CÉSARI, Jcelyne, Faut-il avoir peur de l'Islam? Paris, Presses des sciences Po, 1997.

(٢) ESPOSITO, John, "Le fondamentalisme islamique", SIDIC (Bulletin du Service de documentation Judéo-chrétienne de Rome), vol. XXXII, n° 3, 1999. Center for Muslim-Christian understanding: <http://cmcu.georgetown.edu>

(٣) BALTA, Paul, L'Islam. Paris, Le Cavalier Bleu, collection "Idées reçues", 2001.

(٤) فرانسوا حرفوش في "مقدمة رد الإسلام على تحديات عصرنا الراهن، للشيخ صبحي الصالح، بيروت، منشورات ارايل، ١٩٧٩م.

(٥) BUCAILLE, Maurice, La Bible, le Coran et la Science, Paris, Seghers, 1976.

الإسلام مشابهة لقيم الأديان التوحيدية الأخرى. ورغم ذلك، تبرز دائماً النظرة إلى دين مناقض جذرياً لقيمنا "اليهودية-المسيحية ومقاوم لها. ينبغي البحث عن أسباب ذلك في تاريخ صاغته المجابهات بين أوروبا والعالم الإسلامي حين كان المجال المتوسطي ميدانها الأساسي منذ الحقبة القروسطية. وما نعتقد أننا نعرفه عن الإسلام هو في جزء منه نتاج رؤية محورية أوروبية مرتكزة على قرون من المواجهة السياسية كما الدينية" (١).

ومما لا شك فيه أن كل الانتقادات الموجهة إلى الإسلام لا تقتصر على مجرد مؤامرة تهدف إلى توجيه الضربات إلى العالم الإسلامي، حيث ينبغي أيضاً التساؤل حول تنامي حدة رهاب الإسلام (إسلاموفوبيا) الذي تتبناه بعض الأوساط (٢). ومما لا شك فيه بأن بعض المسلمين مارسوا تجاوزات ما، وإنما غالباً ما تستخدم تجاوزات أو جرائم بعض المتعصبين بوصفها ذرائع يتحجج بها الذين يسعون إلى حصر كل الإسلام في ضلالات فردية شاذة عند الطالبان الأفغان أو أتباع أسامة بن لادن المتعصبين بشكل يجعلهم يسقطون الشنار على مئات الملايين من المؤمنين بدين أدى إلى انبعاث حضارات شهد بعضها، بما فيها الحضارة العربية، حقبات من الازدهار الرائع. ومن نافلة القول لدى البحث في الإسلام، بعدم معرفة هذه الحقبات وعدم إسهام العرب-المسلمين في إغناء الحضارات الأخرى. أما بالنسبة إلى أي بحث أو مقال مكرس للحضارة الإسلامية، فثمة عشر أخرى منبثقة من الدعاية المعادية للإسلام، وتدعو القارئ إلى التحرز من دين قد "يتعارض مع قيم الغربيين وأنماط عيشهم وأنظمتهم السياسية" (٣). لا بد كذلك من إبداء الأسف إزاء الثغرات في المعرفة الموضوعية للإسلام. وإذا غضضنا النظر عن بعض المؤلفين الذين أبدوا عداً مبدياً (٤) أو أرادوا أن يكون الإسلام كما يرغبون هم وليس كما هو عليه، فإن مدرسة

(١) CÉSARI, Jocelyne, Faut-il avoir peur de l'Islam. op.cit.

(٢) GEISSER, Vincent, La Nouvelle Islamophobie, Paris, La Découverte, 2003.

(٣) Le Point الأسبوعية، تاريخ ٢٠/١٠/٢٠٠٥م.

(٤) راجع على سبيل المثال مؤلفات اليسوعي Henri Lammens.

المستشرقين المستعربين والعلماء الإسلاميين الكبرى التي تتعلق بالفرنسيين^(١)، تألفت مع جان سوفاجيه Jean Sauvaget (المتوفى عام ١٩٥٠م) ولويس ماسينيون-Louis Massig non (المتوفى عام ١٩٦٢م) وريجى بلاشير Régis Blachère (المتوفى عام ١٩٧٣م) وهنري لاوست Henri Laoust (المتوفى عام ١٩٨٣م) ولويس غارديه Louis Gardet (المتوفى عام ١٩٨٦م) وجاك بيرك Jacques Berque (المتوفى عام ١٩٩٥م) وبيار رونودو Pierrs Rondot (المتوفى عام ٢٠٠٠م) أو اندريه ميكال^(٢) André Miquel، قد أفسحت المجال لجيل جديد، مفتقد إلى المعارف نفسها ونجروا على القول: إلى النزاهة الفكرية نفسها، يتمسك أكثر بنوع من فظاظة اجتماعية-سياسية لا تخلو من الانحياز.

وخلال عقد الثلاثينيات، انتقد لاوست^(٣) "التلميحات ذات النوايا المبيتة" وأكد أنه من الأنسب إجراء "دراسة تاريخية (استناداً إلى) صدقية التوثيق الموضوعي والمهذب"^(٤). ورغم جهود بعض علماء النخبة، لم يطرأ منذئذ سوى النزر اليسير من التقدم. بل وأكثر من ذلك، يبدو أن التبسيطات الكاريكاتورية قد انفرضت. ويبقى الإسلام عالماً متعذر الفهم والدراسة ولا يندرج، أو قلما يندرج، في حقل التعليم، عدا بعض منابر البحث في التعليم العالي. من هنا، تتأتى الخلافات التي تنجم عنها نتائج كارثية. وإذا لم نأخذ عموماً بالحسبان سوى بعض نقاط التناقض، فإننا نجهل مساهمات الإسلام العظيمة، ونجهل كونه يندرج في علاقة تناغمية بين أتباع ديانتين منزلتين مهمتين، وأخلاقيات واحدة، كما يقول الكاتب برنار كارا دو فو Bernard Carra de

(١) بين المؤلفين الأجانب، لا بد من ذكر السير هاملتون جيب (١٨٩٥-١٩٧١م)، وهو أستاذ في جامعات لندن وأوكسفورد وهارفارد، ومدير مركز دراسات الشرق الأوسط من ١٩٥٧م إلى ١٩٦٦م.

(٢) انظر قائمة المراجع.

(٣) كان هنري لاوست (١٩٠٥-١٩٨٣م)، الأستاذ في الكلية الفرنسية، والعضو في المعهد، مديراً للمعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق (الذي أدمج عام ٢٠٠٣م في المعهد الفرنسي للشرق الأدنى)، خلال أربعينيات القرن العشرين. وهو مترجم ابن بطّة وابن تيمية وغيرهما من المفكرين المسلمين. له مؤلفات مهمة وكان له دور ريادي أدى إلى اكتشاف مفكرين تجاهلتهم الدراسات الكلاسيكية.

(٤) LAOUST, Henri, "Le réformisme des Salafiya", Revue des études islamiques, t, VI /2, 1932.

Veaux، "تصل بالإنسان إلى ما وراء مصيره السفلي" (١). وكونه عصي الفهم، شكل الإسلام مصدر قلق، وأفسح المجال لأوهام وتخيلات تدميرية. فالإبهام أمر مؤسف سيما وأنه يهدف إلى إعطاء صورة مغلوطة عن أحد أهم الأديان الإنسانية الذي يشكل وحدة اجتماعية-ثقافية وجيوبوليتيكية ذات أهمية قصوى.

عندما توفي النبي محمد ﷺ عام ٦٣٢م، كان عدد أفراد جماعة المؤمنين قد ارتفع إلى بضع مئة ألف نسمة. وبعد أكثر من نصف قرن، وعشية تأسيس الدولة العباسية الكبرى، كان المسلمون ينتشرون من نهر الهندوس إلى نهر الغارون. وفي بداية القرن الواحد والعشرين، بلغ عدد المسلمين قرابة ١,٥ مليار نسمة، أي بمعدل ٢٠٪ من سكان العالم، معظمهم من السنة؛ أي من الدين القويم، ونحو ١٠٪ من الشيعة (٥٨ مليوناً من أصل ٦٨ هم إيرانيون، ونحو ٦٠٪ من سكان العراق، وأكثر من ١٥٪ في باكستان، و٢٥ مليوناً في الهند، و١٥ مليوناً في تركيا، وأكثر من الثلث في لبنان) (٢). وإذا كان يوجد في القارات الخمس أقليات إسلامية مهمة؛ أي الشتات، وخصوصاً في أوروبا (٤-٥ ملايين في فرنسا، ٣-٤ في ألمانيا، مليونان في بريطانيا)، أو في الولايات المتحدة (٦-٧ ملايين) أو أقليات إسلامية فرعية (نحو ١٥ مليوناً في روسيا؛ أي بنسبة ١٠٪ من جملة السكان)، و١٤٠ مليوناً في الهند؛ أي قرابة ١٥٪ من السكان، وبضع عشرة ملايين في الصين (٣)، إلا أن هناك مسلمين يعيشون في بلدان مسلمة بكاملها، أو في معظمها. ومن المسلم به أن البلدان "المسلمة" هي دول أعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي، إضافة إلى بلدان أخرى "مختلطة" (لبنان مثلاً ليس بلداً مسلماً، رغم أن المسلمين فيه يشكلون أكثرية). وتضم

(١) CARRA, de Veaux, Bernard, Les penseurs de l'Islam, 5 volumes, Paris, Gueuthner, 1921-1926.

(٢) ثمة بلدان أخرى تضم طوائف شيعية.

(٣) يتفاوت عدد المسلمين في الصين وفق المصادر الرسمية التي تخفضه إلى (٢٠ مليوناً) والمصادر الإسلامية التي ترفعه إلى (٥٠ مليوناً). والعدد الأكثر معقولية هو الرقم الثاني.

هذه المنظمة ٥٧ بلداً، إضافة إلى خمسة بلدان أخرى تشارك فيها بصفة مراقب (بينها روسيا). ويبلغ مجموع سكان الوطن العربي (بمشرقه ومغربيه) نحو ٣٣٠ مليوناً نسمة يتوزعون على ٢٢ دولة^(١)، دون الأخذ بالحسبان الأقليات العربية في إيران (عربستان أو خوزستان ومنطقة بندر عباس)^(٢)، وفي إسرائيل وتركيا (سنجق الإسكندرون). أما أندونيسيا فهي أكبر بلد مسلم (٢٤٢ مليون نسمة)، تليها باكستان (٨, ١٦٥ مليوناً)، ثم بنغلاديش (٣, ١٤٧ مليوناً)، ونيجيريا (٨, ١٣١ مليوناً بينهم ٦٠٪ من المسلمين)، ومصر التي تعد أكبر البلدان العربية ديموغرافياً (٨, ٧٨ مليوناً)، وتركيا (٥, ٧٠ مليوناً)، وإيران (٦, ٦٨ مليوناً)^(٣).

وتتميز البلدان المسلمة بنمو ديموغرافي متزايد (٣٪ سنوياً، بحيث انتقل عدد المسلمين إلى الضعف بين ١٩٧٣ و ٢٠٠٣م) وبتنوع جغرافي وثقافي واجتماعي - سياسي، مع هويات قومية بارزة (العرب، والاييرانيون، والأتراك، والملايون، والإفريقيون، والإندونيسيون، إلخ.). كما أن الأنظمة السياسية متباينة هي أيضاً، وهذا ما يحدونا إلى التساؤل حول المعايير التي يمكن الاستناد إليها لتحديد الدولة الإسلامية. وإذا كانت المادة (٨) من ميثاق منظمة المؤتمر الإسلامي تنص على أن لكل دولة إسلامية "الحق بأن تصبح عضواً في المنظمة"، فإنه لا بد من التأكيد أنها لم تقدم أي تحديد للدولة الإسلامية. وعموماً، ثمة معايير ثلاثة مقترحة:

- المعيار الدستوري: تعد مسلمة كل دولة يشكل القرآن قانونها الأساسي - في السعودية مثلاً، ينص النظام الأساسي الذي أقر في الأول من آذار/ مارس ١٩٩٢م، في

(١) هي الأردن، والإمارات العربية المتحدة، والبحرين، وتونس، والجزائر، وجيبوتي، والسودان، وسوريا، والصومال، والعراق، وعمان، وفلسطين، وقطر، والكويت، ولبنان، وليبيا، ومصر، والمغرب، والمملكة العربية السعودية، وموريتانيا واليمن. وليس جميع العرب مسلمين، اذ بينهم نحو ٦ إلى ٧٪ من المسيحيين، وخصوصاً في مصر والسودان ولبنان وسوريا والعراق وفلسطين والأردن.

(٢) إن إيران التي تضم قرابة ١٤٪ من السنة مقابل ٨٥٪ من الشيعة وأقليات صغيرة مسيحية وبهائية وزرادشتية، هي أيضاً سيفساء من ٥٠ عرقاً: الفرس ٥١٪، إضافة إلى الأذريين والعرب والبلوش والتركمان والطاليش .. إلخ.

(٣) المصدر: . (populationdata.net (année 2005)

المادة الأولى منه على " أن المملكة العربية السعودية هي دولة عربية وإسلامية ذات سيادة تامة، دينها الإسلام، ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ أو أي دولة ينص قانونها الأساسي على أن دين الدولة هو الإسلام (كبنغلاديش مثلاً وماليزيا والمغرب وباكستان واليمن...).

- المعيار القانوني: أن الدولة الإسلامية هي تلك التي تطبق فيها الشريعة أو التي تشكل فيها الشريعة مصدراً رئيساً للتشريع (كأفغانستان مثلاً ومصر وسوريا واليمن، إلخ).

- المعيار الشخصي: أن الدولة الإسلامية هي التي يكون كل سكانها، أو معظمهم، مسلمين، حيث يكون رئيس السلطة التنفيذية (ملكاً، أميراً، رئيساً أو رئيس وزراء) مسلماً.

فالدولة الإسلامية، بالنسبة إلى بعضهم، هي التي تطبق الشريعة؛ أي الشرع الإسلامي المستوحى من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وبالنسبة إلى بعضهم الآخر، يكفي أن تأخذ الدولة بقسم من الشريعة، وتلتزم بحماية العقيدة الإسلامية. والواقع إن أيًا من هذه المعايير لم يكن كافياً تماماً. ولا بد من الأخذ بالحسبان أنه لا يوجد نموذج موحد. ذلك أن الإسلام يمنح الأمم والجماعات حرية واسعة في وضع القوانين بما يتناسب والأوضاع المستجدة والتغيرات. فمن الأوفق إذاً الإشارة إلى أنه لا يوجد تناقض بين الأمة بوصفها جماعة المؤمنين والأمة بوصفها وطناً. ومن ثمّ، فالواقع القومي ليس مرفوضاً، وليست الأمة نقيض الوطن^(١). وهكذا، فإن كل أمة تشكل جزءاً من الجماعة الإسلامية، يمكنها إيجاد السبيل الأكثر توافقاً مع هويتها الذاتية وتاريخها وثقافتها من أجل بناء دولتها طبقاً لأهم مبادئ الإسلام. وحدهم بعض من يستبد بهم الحنين إلى الماضي ما زالوا يحلمون بجماعة إسلامية سياسية يحكمها خليفة واحد؛ بالمقابل، هناك جماعة إسلامية أخلاقية. فإذا لم يشكل المسلمون عالماً موحداً متماسكاً، فلا ينبغي تبخيس قيمة عوامل الوحدة: كالعقيدة المشتركة، واللغة العربية - لغة القرآن - التي يتعلمها كثيرون من غير العرب، والشعور التضامني،

(١) إن كلمة أمة قد تعني أيضاً الوطن، كأن يقال أمة عربية بمعنى الوطن العربي.

والمؤسسات التعااضدية التي أنشأتها منظمة المؤتمر الإسلامي، وصندوق التضامن الإسلامي، والبنك الإسلامي للتنمية الذي تأسس عام ١٩٧٥م، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة التي ينص ميثاقها على حرص الدول الموقعة على "المحافظة على القيم الروحية والاجتماعية والاقتصادية للإسلام والتي تشكل عاملاً مهماً في تقدم الإنسان".

والتنوع السائد في العالم الإسلامي لا يلغي التماسك الشديد والتمسك الواحد بالعبقيدة المشتركة. إنه تمسك بديانة سلفية ومتسامية يتعذر أن تفهمها المجتمعات المعلمنة الغربية التي بفقدانها لعالمها الروحية الخاصة، تقنع نفسها بأن حيوية الإسلام ليست سوى جهل وظلامية. وقد بلغت هذه الرؤية المزدوجة ذروتها إثر أحداث نيويورك وواشنطن في ١١ ايلول/سبتمبر ٢٠٠١م. ويفعل الاختصارات الموجزة، والإدماجات المضللة بين الدين الإسلامي والإرهاب، أصبح الإسلام العدو اللدود الجديد للغرب، أو "التنين الأخضر الضخم" الذي قد يشكل أخطر التهديدات. والحال هذه، تم ابتكار الفرضية الوهمية عن إسلام متوقع بوصفه خطراً جديداً عالمياً إثر انهيار الكتلة الشيوعية. وقد عمد بعض المتخصصين المدعين الى استخدام، عشوائياً، عبارات إسلامية استطاعوا، قدر الإمكان، تحريف معناها بشكل أصبحت معه هذه العبارات شديدة الإبهام بالنسبة إلى الجمهور الواسع الذي يجهل عموماً كل شيء عن الإسلام وتاريخه وفكره. من هنا، عمدت وسائل الإعلام إلى تبني هذه العبارات وتشويهها لدرجة انتفت معها القدرة على معرفتها حق المعرفة. وكان أن أقيمت في مرمى الرأي العام الغربي. من هذه العبارات نذكر "الحنبلية" و "السلفية" و "الوهابية" التي لاقت رواجاً - أو بالأحرى تعثراً - خاصاً. حتى إن عبارة "وهابية" أصبحت عرضة للشبهات؛ لأنها تستهدف الإيهام بأن الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩٢م) أسس مذهباً. واستناداً إلى حقيقة أن التطرف المعاصر؛ أي الانحراف في الإسلام، استسلم لإغراء إرث موروث؛ وذلك بالرجوع إلى بعض السلفيين (كابن تيمية الحنبلي مثلاً) أو إلى عبارات (كالسلفية) تشوه فكرها أو معناها، أو إلى اجتهادات مضللة أو مسيئة، أوجدت التباساً بين السلفية الإسلامية والتطرفية الثورية.

وهكذا، استطاع أعداء الإسلام إيجاد ارتباطات وهمية لإيجاد إسلام وهمي يستقي من الحنبلية القروسطية، ويفضي إلى راديكالية ثورية مع مروره بمفكرين على غرار ابن تيمية أو محمد بن عبد الوهاب. وهذا يعني أخذ كثير من الحريات مع التاريخ والواقع. كما يعني تجاهل ظهور الجماعات المتطرفة التي تمارس الإرهاب، وتكمد صورة الإسلام، كان صنيعة إما أنصار الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م، تحت ولاية المرشد الروحي الإيراني الشيعي آية الله الخميني، وإما صنيعة أصوليين عزز لإهامهم الفكر الانحرافي عند سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦م)^(١)، وهو مصري منشق عن جماعة الإخوان المسلمين الذين لا يشكلون تنظيمًا لا "وهايبًا" ولا "حنبليًا"، أو نظريات محمد عبد السلام فرج^(٢)، وريث المنشقين الأوائل أي الخوارج الذين يشكل التعصب سمتهم المميزة^(٣). إنما، فيما عدا هذه الارتباطات المسلم بها، من الضروري البحث عن الأسباب العميقة لظاهرة لا يمكن تفسيرها باختلاطات صدفوية بين الإسلام والأعمال المستنكرة البعيدة عن كونها وقفاً على هذا الدين وحده. فالراديكالية المسماة "إسلاموية" هي أولاً سياسية. وما يميزها هو استخدام الديني بوصفها وسيلة من قبل بعض الجماعات المذهبية التي لا يشكل الدين

(١) يقول الكاتب الصحفي في نيويورك تايمز روجر وايت: إنه "إذا كان هناك من يمكن عدّه الأب الروحي لابن لادن، فهو ليس محمد بن عبد الوهاب، إنما الأصولي المصري سيد قطب"، في ('The deep intellectual roots of Islam' (Terror". New York Times, 13 october 2001

(٢) إن الأصولي محمد عبد السلام فرج (١٩٥٤-١٩٨٢م) هو مؤلف كتيب بعنوان "الفريضة الغائبة" الذي يورد فيه نظرية "قطبية - جهادية" للثورة. أسس مجموعة هي "جماعة الجهاد" المسؤولة عن اغتيال الرئيس أنور السادات (١٩٨١م). وقد أعدم عام ١٩٨٢م. ويعد أمين الظواهري القيادي في شبكة القاعدة، ان سيد قطب ومحمد فرج هما معلماء في التفكير راجع:

JANNEN, Johannes, J.G., The Dual Nature of Islamic Fundamentation, Londres, Hurst & Company, 1997, BURGAT, François, L'Islamisme à l'heure d'Al-Quaïda, Paris, La Découverte, 2005.

(٣) ESPOSITO, Jihn, Unholy War: Terror in the Name of Islam, New York, Oxford University Press, 2002. Voir également Ghannoushi, Soummayya, "AL-Qaïda: The wrong Aners", Al Jazeera, 8 août 2005.

بالنسبة إليها سوى أداة دعائية. وهذه الجماعات لا تشكل خطراً كونها " إسلامية أو أصولية، بل لأن بعض أعضائها ميالون إلى استخدام تكتيكات عنفية لبلوغ أهدافهم^(١) وهذه الأخيرة ليست روحانية أو دينية؛ لأن أرضية هذه الراديكالية، والإرهاب، ليست الدين بل " الأزمات الإقليمية المستعصية الحل والمشكلات السياسية والاجتماعية"^(٢). ويشدد مصطفى شريف، المفكر الرائد في الحوار بين الإسلام المتسامح والحضارات الغربية على أن " الإسلاموية ليست الإسلام"^(٣). ومع طرح هذا المبدأ، من الأوفق دراسة الانحراف الذي كان الإسلام ضحية له بفعل الأوساط المتطرفة السياسية- الاجتماعية التي تداولت الدين، وانكبت على اجتهاد مغال حول نصوص بعض السلفيين.

وقد أدى غياب كل علاقة بين التطرف والفكر السلفي إلى دحض الخيار الخاطيء بين السلفية " الأصولية" والحداثة التي في هذه الحال، غالباً ما تعني التفريب- أو التفريخ. والتحدي الذي واجهه الإسلام، في بداية القرن الواحد والعشرين ليس مواجهة مفتعلة بين المحدثين والقدماء، والتقدميين الغربيين والمتعصبين؛ فالمتطرفون المتعصبون والتفريبون، المنكبون منهجياً على إدانة الذين يرفضون إنكار انتمائهم الديني وعلى اتهامهم بأنهم " محافظون" أو " ظلاميون"، ليسوا سوى هامشيين في بلد مسلم بالفعل، متمسك بالاعتدال والسلفية القوية. إن الإسلام المعتدل لا يحتاج إلى من يبتكره؛ لأن الإسلام هو الاعتدال نفسه. كذلك، ليست أساليب الإصلاح بحاجة إلى من يبتكرها؛ لأن السلفية، كما سيتبين معنا لاحقاً، هي في جوهرها إصلاحية. وللاقتناع بذلك، تكفي دراسة الفكر الإسلامي مع استبعاد الأحكام المسبقة والأفكار المعلبة والتسامح المتعجرف المتأتي من

(١) MILLWARD, William, " La Montée de l'intégrisme islamique" I et II, op. cit..

(٢) LABRIVIÈRE, Richard, Les Coulisses de la terreur, Paris, Grasset, 2003.

(٣) CHÉRIF, Mustapha, L'Islam, Tolérant ou intolérant, Paris, Odile Jacob, 2006. .

شريف هو فيلسوف وباحث إسلامي متخصص في حوار الثقافات والأديان والحضارات. وهو أحد الوجوه البارزة من جيل جديد من المثقفين المسلمين الحريصين على الجمع بين الشرع والتقدم. وهو أيضاً أحد الباحثين المقنعين في الحوار الإسلامي- المسيحي، كما كان أستاذاً زائراً في المعهد الفرنسي، ووزيراً وسفيراً للجزائر.

"محورية عرقية متجذرة"^(١). ولا بد من استبعاد هذه الغطرسة الإثنية بغية فهم الإسلام وطموحات العالم الإسلامي بشكل أفضل. ومن ثمّ فالمقصود هو السعي إلى تفهم يأخذ بالحسبان هذه الرؤية التي يطرحها رينيه غينون: René Guénon

"إذا لم يفهم الغربيون شيئاً عن الشرق، فليس مرد ذلك إلى بعض الانحراف الفكري الذي يميز الحضارة الحديثة بشكل خاص. ومن ثمّ لا يوجد لذلك سوى علاج واحد ألا وهو إعادة الغرب إلى العقلانية الحقة التي افتقدت حتى مبادئها. وخارج هذا الشرط لا توجد أي إمكانية للتفاهم مع الشرق. في المقابل، إذا توصل الغربيون إلى معرفة المبادئ الحقيقية، فلسوف يتم التوافق من تلقاء نفسه في كل الميادين. كذلك، لا يمكن أن يحصل التقارب إلا من عل. . والحال هذه، يجب أن يكون صنيعة نخبة غربية من المستبعد جداً أن تتشكل على المدى المنظور"^(٢).

وكما أشار إلى ذلك جاك بيريك Jacques Berque، فإن أي دراسة إستراتيجية علمية في هذا المجال لا يمكن أن تقطع مع الاحترام الذي يفرضه المعتقد: "لا يمكن دراسة الإسلام إلا انطلاقاً من الإيمان بالإسلام، حتى في حال عدم تجربة هذا الإيمان"^(٣). أما بيير روندو Pierre Rondot، فقد حدد القاعدة في هذا الموضوع بقوله: "إن معرفة الإسلام

(١) BOISARD, Marcel, L'humanisme de l'Islam, Paris, Albin Michel, 1979.

(٢) GUÉNON, René, "Les Appels de L'orient", Paris: Les Cahiers du Mois, n°9/10, 1925.

(٣) BERQUE, Jacques, L'Islam au défi, Paris, Gallimard, 1980.

يعد جاك بيريك، المولود عام ١٩١٠م في فراندا في الجزائر، أحد أكبر المتضلعين في الدراسات العربية والإسلامية. وقد دخل هذا المستعرب المميز، عام ١٩٥٧م، إلى المعهد الفرنسي ليشغل طيلة ربع قرن كرسى التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر. توفي عام ١٩٩٥م مخلقاً وراءه إنتاجاً ضخماً: ٤٣ كتاباً وأكثر من ٢٠٠ مقال. ومن أهم أعماله: - Déposses- sion du monde, Seuil, 1964; L'Égypte, impérialisme et révolution, Gallimard, 1967; L'Orient second, Gallimard, 1970; Les Arabes, Sindbad, 1973; Langages arabes du présent, Gallimard, 1974; L'intérieur du Maghreb: XIe-XIXe siècle, Gallimard, 1978; Arabes, Stock, 1978; L'Islam au défi, Gallimard, 1980; Mémoires des deux rives, Seuil, 1989; Le Coran, traduction, Sindbad, 1991; Relire le Coran, Albin Michel, 1993;

وفهم المجتمع الإسلامي يستلزمان أن نخرج نوعاً من منظومة عقلية للتوصل إلى مقارنة عالم آخر من التفكير^(١). ويقوم الخطأ الأكثر شيوعاً على تقويم الإسلام، دون معرفته حق المعرفة، بمقياس القيم والمرجعيات السائدة في البلدان الغربية، دون توخي الدقة في دراسة خصوصياته. ومن المعروف أن المحافظين الجدد ذوي النفوذ القوي في الحياة السياسية للولايات المتحدة، منذ القرن العشرين^(٢) يرجعون، إلى ليوستروس، وهو بلا شك خصم عنيد للنسبوية، لكن فكره يفسر هنا بطريقة مبالغ بها في انتقاد النسبوية الثقافية. فهم يسقطون في نقيصة المحورية الإثنية التي تشجع، في أن معاً، صدام الحضارات والادعاء التسلطي بقوة عظمى إمبريالية تحكم عبر فرض قيمها ومعاييرها على العالم بأسره. وفي الوقت نفسه، ثمة رفض لاحترام التعددية الثقافية^(٣)، ولأحد حقوق الشعوب الرئيسة، كما يقول أدمون جوف^(٤) Edmond Jouve.

وقبل لوسيان ليفي برونول Lucien Lévy- Bruhl (١٨٥٧ - ١٩٣٩م) بقرون عدة، كتب ميشيل دو مونتاني Michel de Montaigne (١٥٥٣ - ١٥٩٢م) أنه يجب التطرق إلى الإنسانية " انطلاقاً من التنوع والتعددية"^(٥) وفي عصرنا الراهن، أصبح مطلوباً التماس بعض

(١) RONDOT, Pierre, L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui, Paris, éd. de l'Orante, 1958,t.I; 1960,t.II; 1965,2e édition, 2 volumes.

خدم الجنرال بيير روندو في الشرق الأدنى أثناء الانتداب الفرنسي في الشرق. ولكونه متخصصاً في العالم العربي- الإسلامي فقد شغل منصب مدير الدراسات العليا حول إفريقيا وآسيا الحديثة (CHEAM) من ١٩٤٥م إلى ١٩٦٧م. وقد تميز روندو بنشاطه بوصفه محللاً وناقداً وتربوياً في كل القضايا التي تمس البلدان العربية والعالم الإسلامي التي كان يمتلك عنها معلومات أكثر من أي إنسان آخر. ونحن مدينون له بمؤلفات ثمينة جداً ما انفكت تشكل مرجعاً لنا.

(٢) ARTAUD, Denise, L'Amérique des néoconservateurs: L'Empire a-t-il un avenir?, Paris, Ellipses, 2004.

(٣) El TIBI, Zeina, La Phrancophonie et le dialogue des cultures, Paris- Lausanne, L'Âge d'homme, 2001.

(٤) JOUVE, Edmond, Le droit des peuples, Paris, PUF, Que sais-je?, n° 2315, 1992, 2è édition.

(٥) LÉVY-BRUHL, Lucien, La Morale et la science des mœurs, Paris, 1903.

النسبوية الثقافية التي ليست احترام التعددية وليس تعظيم الخصوصية الفردية دون أي أفق من الشمولية، إذا أردنا أن ندرس الحضارة الإسلامية بعقلانية. هذا إذا أردنا دراسة الحضارة الإسلامية بعقلانية. والجدير ذكره أنه في غياب أي سعي إلى الفهم، لا يمكن الهروب باتجاه الرسوم الساخرة أو الأحكام المسبقة. ويشير البروفسور أندريه ميكال إلى أنه " يجب دراسة الإسلام وإدراكه، وهذا أمر بدهي، من الداخل وليس بوصفه جزءاً يمتعي، بشكل أو بآخر، إلى أفقنا بوصفنا غربيين"^(١). ولا يمكن لأي بحث حول الإسلام إلا التقيد بهذه التوصية. وهذا أمر ضروري سيما وأن الإسلام هو دين الوحي؛ أي القرآن، أو الرسالة الذي أتى به محمد ﷺ وهو عمل جبار في التفهم والتشريع شيد بنيان السلفية، على امتداد قرون عدة، انطلاقاً من مرتكزات قدمها القرآن الكريم والسنة الشريفة. والحال هذه، ثمة ترابط وثيق بين العقيدة والتاريخ والفكر والشريعة والسياسة. فالإسلام هو نظام شامل، وهو دين ودنيا في آن معاً. وهذا دون شك جانب أساسي أساء الغرب الحديث فهمه.

وعلى المستوى المنهجي، كان من نتيجة هذه الشمولية أن كل دراسة حول الإسلام ينبغي أن تركز على أسس راسخة. فعلى الباحث، بطبيعة الحال، أن يرجع إلى المصادر التاريخية منها وتلك المرتبطة بالعقيدة. ومن ثم كان موضوع القسم الأول من هذه الدراسة إعادة رسم الخطوط العريضة لتاريخ الإسلام وفكره للدلالة على ماهية عقيدته، وكيفية تشكل السلفية القومية، وإلى أي حد يتوافق الإسلام مع الزماني والمكاني في الوقت نفسه^(٢)؛ أي أن يكون قانوناً، وشريعة أيضاً. ولسوف نبين أيضاً كيف كانت السلفية القومية؛ أي سلفية أهل السنة والجماعة، تعارض باستمرار التجديدات المستنكرة والثنية (الشرك) أو الانحرافات المذهبية بقدر ما كان يلزمها مبدأ وحدة الجماعة، وهو انعكاس لمبدأ " توحيد " الله. ويعد المذهب السني أن الانشقاقات داخل الجماعة أحدث شرخاً - أي فتنة). وهذه الفكرة التي يدافع عنها جميع المفكرين الكبار لجدها خصوصاً عند أحمد

(١) MIQUEL, André, L'Islam et sa civilisation, Paris, Armand Colin, 2002.

(٢) BERQUE, Jacques, L'Islam au défi, op.cit.

بن حنبل الذي طرح، في حقبة من الاضطرابات الخطيرة بين ظهراني الجماعة (بداية القرن التاسع الميلادي) وبيقين راسخ، هذا المذهب السلفي الذي بموجبه يشكل الإجماع حول العقيدة والمبادئ المقدسة الشرط الضروري لتجنب أي فتنة؛ لذا من المفيد توضيح أهمية التيار الفكري الحنبلي الذي بعيداً عن كونه التيار الجامد والمحافظ، كما يصوره غالباً المؤرخون الغربيون، هو أحد الركائز السلفية المتينة التي أحدثت في ذاتها دينامية الإصلاح اللازم. وسوف نتناول كذلك تأثير الحنبلية على الحركة الإصلاحية الحديثة.

إن السلفية والإصلاح يسيران جنباً إلى جنب. ونحن هنا في صميم إحدى كبرى المسائل في الإسلام لتبيان أن الخط الفاصل لا يتموضع بين الإصلاح والسلفية. إن الجدل، والحق يقال، ليس بين "القدماء" و "المحدثين". كما أن عبارتي حداثة وسلفية تغذيان المشادات الكلامية حول تحديدهما. والحقيقة إن الحدائثة التي يصار إلى إدغامها مع التقدم والتطور، هي كلمة مطاوعة جداً بشكل يمكن أن نقول عنها أي شيء. إنما من الثابت أنها أصبحت مفهوماً إيديولوجياً ونوعاً من مذهب يتعذر نقده في الوقت نفسه. ومن منطلق بعض التصور للحدائثة، كان لا بد من محو الماضي، وإقصاء السلفية وإرساء المواجهة بين العقلي والروحاني. ولناخذ بالأحرى التحديد الوارد في قاموس الأكاديمية: "إن صفة ما هو، أو ما نحكم عليه بأنه حديث، وما يشهد تحولات وتطورات العصر الراهن، هو ميزة فكر جديد وأذواق جديدة، ويستجيب لمتطلبات الحاضر وتوقعاته". بعد ذلك، سوف نبين أن السلفية لا تعني النزعة المحافظة الجامدة. وإذا كانت تتعارض مع تصور ما للحدائثة التي تعدها عابرة أو مرحلية أو انتقالية، وتستبعد فكرة القطع مع الماضي، إلا أنها لا تلغي العقل ولا التقدم. إنها لا تدين بدين العصر الانتقالي بطبيعته، وهذا ما يؤدي إلى أن تكون الحدائثة في حال انسلاخ عن ذاتها. إن السلفية تهتم بالحاضر والمستقبل. إنها لا تنتمي إلى عصرها فقط، بل إلى كل العصور؛ لأن خصوصيتها تكمن في كونها ناقلاً، وهذا ما يستدعي المحافظة على رأس المال بما فيه من جوهر وجعله يثمر بفضل التجديدات المطلوبة، في آن معاً. إن السلفية هي التبشير بالمستقبل. فمن الضروري إذاً تبيان الصلة القائمة بين التيار الإصلاحي والسلفية.

في هذا السياق، سوف نتفحص، في القسم الثاني، أعمال الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي لا يشكل مصدراً للتطرف "الإسلامي" بل، على العكس من ذلك، هو رائد الإصلاح الحديث؛ لأنه في نقطة تمفصل بين السلفية الحنبلية الجديدة التي كان ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨م) أحد أبرز وجوهها، والمذهب الإصلاحية للسلفيين، حيث ثمة بعض التقارب بين هذا وذاك^(١). إن فكره الذي ينبغي دون شك موضعتة في ظروف زمانية ومكانية محددة، قد استجاب إلى ضرورة التجديد في حين كان نجم الإسلام إلى أفول طيلة الليل العثماني الطويل^(٢). وتهدف دراستنا إلى تبيان كيفية انطواء الشيخ محمد بن عبد الوهاب تحت لواء السلفية القومية التي يشكل احد مفكرها التاريخيين، هذا من جهة، ويوصفه رائداً للحركة الإصلاحية التي بلغت ذروة ازدهارها في القرن التاسع عشر، من جهة أخرى. والواقع إن دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب تضمنت عدداً من "عناصر الحدائث بالنسبة إلى خياراته العقائدية"، منها تجاوز خصوصيات المدارس السلفية الأربع، ونقد التقليد المحافظ، والتماس الاجتهاد، والعودة إلى الأصول للانطلاق مجدداً... وبالنسبة إلى مشاريعه ذات النسق الزمني، وبخاصة الرغبة في نفع المسلمين دينامية اجتماعية ثقافية وسياسية تتناسب مع تفوقهم الماضي. وهذا ما أدى بعلي مراد إلى القول: "بأخلاقيته الإرادية وسياسته الفقهية المساواتية، عمل (محمد بن عبد الوهاب) على استنهاض المجتمع الإسلامي. لقد ركز نضاله ضد الفكر الامثالي المذهبي: كالظلامية المعزوة إلى بعض التنظيمات الدينية (الجماعات الأخوانية... إلخ.)، والاستسلام القدري للسلطات والشعوب أمام الإخفاقات التاريخية للجماعة (الأمة)"^(٣). أخيراً، وصل بنا التحليل الموضوعي الى التأكيد بأن شيخ نجد ليس الرائد السلفي للجماعات الثورية التي تنامت إبان النصف الثاني من القرن العشرين؛ أي تلك الجماعات التي تأثرت بالتيارات الفكرية الأقلوية جداً وشبه المنشقة.

(١) LAOUSTE, Henri, " Le réformisme orthodoxe des Salafiya", op.cit.

(٢) الحكم العثماني ليس ليلاً كله بل على العكس له وعليه مثل غيره من الدول. (ف)

(٣) MERAD, Ali, L'Islam contemporain, op. cit.

ومع طرح مبدأ أن السلفية لا تجمد المفاهيم الإسلامية الجذرية في إطار نوع من الصلابة الهامدة، سنبين أخيراً أن السلفية هي مصدر حياة وتقدم، كما أوضح كبار مفكري " النهضة " الإسلامية من السلفيين في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، مثل: جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧ م)، ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥ م)، وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٢ م)، ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥ م)، ومحمد إقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨ م)، وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ - ١٩٤٠ م)، وعلال الفاسي (١٩٠٦ - ١٩٧٤ م)، وغيرهم كثر. ولدى تحليل أسباب تأخر العالم الإسلامي مقابل تمدد الغرب واصل هؤلاء المفكرون محاولة الإصلاح المرتكزة إلى مرجعيات إسلامية، بما في ذلك السلف الصالح؛ أي الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين، مثل: صحابة النبي ﷺ وتابعيه - بغية صياغة نموذج اجتماعي وسياسي مبتكر وحديث على قاعدة الشريعة الإسلامية. وقد حاول الإصلاحيون السلفيون التوفيق بين الحركات التطورية الحتمية مع عودة إلى قيم الإسلام الأكثر أصالة. أخيراً، ومع البرهنة بأن الإسلام هو في تطور مستمر سعيًا وراء التقدم، استطاع هؤلاء المصلحون التأكيد مجدداً أن السلفية الإصلاحية هي إحدى ثوابت الإسلام. إنها الإسلام بحد ذاته.

وبالقطع مع بعض الصور السلبية، فإننا سنقترح قراءة جديدة للفكر الإسلامي ولفهوم السلفية في الوقت نفسه. ويتيح التحليل الموضوعي التأكيد بأن الحكمة والبراغماتية والأخذ بالحسبان الحركات التطورية الحتمية، هي غالباً الراجحة في الإسلام. ولا يمكن اختزال الجدل إلى مجرد التعارض بين مفهومين مبهمين هما " الحداثة " و" الأصالة "، إذ تتموضع الإشكالية تحديداً في ضرورة " تجديد الرؤية إلى الإسلام، دون القطع مع الماضي " (١)، أي في العلاقة الوثيقة بين الأصالة والأخذ بالحسبان التطورات

(١) IQBAL, Mohammed, The Reconstruction of Religious thought in Islam, Londres, Oxford University Press, 1934. Traduction française par Eva de Meyerovich, Reconstruire la pensée religieuse en Islam, Paris, Adrien Maisonneuve, 1955.

الطبيعية . ثمة انحراف مزدوج يتهدد الإسلام يكمن في : الرغبة في التخلص من القشور مما يذهب أيضاً بالجوهر ، وذلك عبر تقليد الغرب تقليداً أعمى ، حيث يطغى الدنيوي على الروحاني ، هذا من جهة . والمذهبية الثورية التي لا تتعدى كونها رسماً كاريكاتورياً للدين المستخدم لأهداف سياسية . ومع التأكيد بأنه لا يمكن أن تأتي الحلول إلا من الإسلام نفسه ، إذا صح القول بأننا لا يمكن أن نتقدم في حال التخلي عن الهوية ، فإن " تجديد " السلفية الإسلامية ؛ أي الاجتهاد هي التي تتيح توفير كل دينامية الدين الإسلامي وكل حيويته الخلاقة^(١) . وسوف تستهدف دراستنا البرهنة على أنه ينبغي ، في مواجهة الانكفاء التطرفي والذوبان التغريبي الشديد ، أن تكون السلفية الإصلاحية التي يحييها الاجتهاد - وهو ليس ثورة ، بل تطوراً وفق " الصراط المستقيم " - مصدر تجديد إسلامي يواجه تحديات العالم الحديث ليشمل الإنسانية بأسرها .

(١) CHÉRIF, Mustapha, L'Islam, Tolérant et intolérant, op. cit.

القسم الأول

السلفية القويمة منذ عصر

النبي ﷺ حتى القرن الثامن عشر

القسم الاول

السلفية القويمة منذ عصر النبي ﷺ حتى القرن الثامن عشر

إن كل دراسة تتناول الإسلام لابد أن تنطلق من وجوب التنبيه إلى عدم الخلط بين الإسلام والعرب . كذلك من الضروري، إضافة إلى هذه المسلمة، التأكيد أن العرب قد أدوا دوراً حاسماً في ظهور أحد أهم الأديان في تاريخ البشرية وانتشاره . ولطالما حاول بعضهم، ولأسباب مختلفة، الانتقاص من إسهام العرب في هذا المضمرة؛ وذلك بإرجاع الفضل إلى شعوب أخرى (الفرس، والأتراك، . . . إلخ) في الدعوة برسالة الإسلام؛ لذا لابد من استبعاد هذا التفكير التعصبي الانحيازي . والجدير ذكره أن محمداً ﷺ نبي عربي، وأن القرآن الكريم أنزل بالعربية التي أضحت لغة الإسلام، وأن نور الإسلام لم يسطع إلا عندما كان العرب أقوياء . ومن الثابت أن بعض الجمود الذي شهدته الإسلام كان نتيجة تقهقر العرب، في حين ترافقت صحوته مع النهضة العربية . ولا يمكن أن "تفصل ملحمة الإسلام عن إطارها الطبيعي؛ أي الأرض العربية، ولا عن أبطالها وصانعيها؛ أعني بهم كل العرب"⁽¹⁾، وهذا لا يعني أن هذا الدين - الشامل - محصور بالعرب . فلا بد إذاً من العودة إلى الجزيرة العربية قبل تفحص الظروف التي في ظلها ولد الدين الإسلامي وتطور ورسخ عقيدته ليشكل في نهاية المطاف سلفية تنبض بالحياة .

(1) ALTWIJRI, Abdulaziz Othman, Ijtihād et modernité en Islam, Rabat, Isesco, 2007.

AFLAK, Michel, "Comémoration du prophète arabe". Le ba'th et le patrimoine,

الفصل الأول

أسس الإسلام

لم يظهر العرب عبر التاريخ بصورة مفاجئة؛ ففي العصور التي سبقت ولادة الإسلام انتشرت عدة حضارات فيما سيصبح المنطقة العربية. ويعد العرب امتداداً للشعب السامي الذي عاش منذ أقدم العصور في المنطقة التي تضم بلاد ما بين النهرين (العراق) وشبه الجزيرة العربية. حتى إن اللغة العربية نفسها مشتقة من لغات شعوب بلاد الرافدين، ومن الأكادية، وخصوصاً من الآرامية التي أصبحت، منذ منتصف الألفية الأولى، اللغة الشائعة لدى المجموعة الواسعة المستقرة بين بلاد فارس والبحر الأبيض المتوسط. وذلك نظراً لكونها أقل صعوبة من الأكادية. ومن ثمَّ فإنَّ العرب موجودون قبل الإسلام، بيد أن رسالة محمد ﷺ هي التي زودتهم بنفحة جديدة.

العرب قبل الإسلام، اللغة العربية

يطلق الجغرافيون، منذ هيرودوت (القرن الخامس ق. م) اسم العرب على سكان شبه الجزيرة العربية التي تعد الموطن الأصلي للشعب العربي ومهد الإسلام. وهي منطقة مترامية الأطراف تتجاوز مساحتها الثلاثة مليون كلم²، ويحدها من الشمال الصحراء التي تربطها بالهلال الخصيب (العراق، وسوريا، ولبنان وفلسطين)، ومن الغرب البحر الأحمر، ومن الشرق الخليج العربي^(١). وباستثناء بعض مناطق المملكة العربية السعودية الحالية واليمن وإقليم ظفار العُماني، تعد شبه الجزيرة العربية بمنزلة امتداد من الرمل والحجارة، تنتشر فيه الواحات التي يعد بعضها ذا أهمية بالغة. وفي مواجهة تحدي الصحراء، عمد البدو الرحل في البداية إلى ترويض الجمل وتكيفوا مع الظروف الطبيعية القاسية؛ مما أثبت قدرتهم على الصبر والاحتمال.

(١) الذي يعرف كذلك بالخليج العربي-الفارسي.

وكان لهم غمطهم المعيشي وقوانينهم الصارمة . من هنا ولدت ثقافة هي بمنزلة تكيف "بعقلانية ورباطة جأش في أن معاً" للإنسان مع بيئة شديدة القسوة^(١) . وشيئاً فشيئاً ، استقر البدو حول الواحات . وفيما بعد ، ساهم بدو الصحراء ، الحضرة والرحل ، كل بطريقته الخاصة في صياغة هوية شبه الجزيرة العربية . وبخلاف الرأي السائد ، فإنه من الثابت أن الحضرة ، وليس الرحل ، هم الذين صنعوا التاريخ العربي وتاريخ الإسلام^(٢) .

في البداية ، كانت القبائل العربية المستقرة في شبه الجزيرة العربية ، منقسمة إلى مجموعتين رئيسيتين ؛ ففي الجنوب (اليمن الحالية) ، حيث المناخ أكثر اعتدالاً ، شيدت قبائل عرب الجنوب حضارة مشرقة ، وخصوصاً مملكة سبأ منذ القرن العاشر قبل الميلاد . وفي الشمال ، بين الفرات ووسط شبه الجزيرة ، هاجرت قبائل الرحل والحضرة تدريجياً باتجاه بلاد الرافدين وسوريا الكبرى^(٣) . وقد شكل كل أطراف هذه القبائل جزءاً من الشعب السامي ، ويعزى إلى هؤلاء العرب تحدرهم من إسماعيل ابن إبراهيم ، رئيس قبيلة في منطقة أور ، في بلاد الرافدين التي عاش فيها نحو عام ١٨٠٠ ق . م . في عهد المملكة البابلية العظمى التي بلغت ذروة عزها في ظل حكم حمورابي الذي استمر فترة طويلة (١٧٥٠-١٧٩٢ ق . م) . ويعد الإسلام إبراهيم نبياً ، أرسله الله للناس لهديهم إلى الصراط المستقيم . والمعروف أن سارة زوجة إبراهيم الأولى ، طردت زوجته الثانية هاجر وابنها اسماعيل ، حيث لجأت هذه الأخيرة إلى الجزيرة العربية^(*) ، وتحديداً إلى وادي بكة (أو مكة) . ولم تلبث أن وجدت نفسها في طبيعة موحشة وقد استبد بها الظمأ ، فابتهلت إلى العلي القدير ، وفي الحال ، انبجس أمامها نبع أقامت حوله حاجزاً لتجعل منه بئراً هي

(١) HITTIL, Philip.k., History of the Arabs (New York, 1937); Précis d'Histoire des Arabes, Paris, Payot, 1950.

(٢) "L'Arabie préislamique". Encyclopédie générale de l'Islam. Des origins à l'Empire ottoman, (Combridge University Press, 1950); Paris, SIED, 1984. *

(٣) ANTONIUS, Georges, The Arab Awakening. The Story of the Arab National Movement, Londres, Hamish Hamilton, 1938.

(*) الله هو الذي أراد لإبراهيم أن يتوجه إلى مكة . (ف)

بشر زمزم . وكان إسماعيل في الثالثة عشرة من عمره عندما اجتمع شمل إبراهيم بزوجته وابنه . ثم جاءه أمر الله بإقامة البيت الحرام بجوار النبع ، مبني من الحجارة ، وهو بناء مكعب الشكل (من هنا تسميته بالكعبة) ، بسيط وعادي ، لإثبات وحدانية الله . وقد وجهت أركان الكعبة الأربعة نحو الجهات الأربع الرئيسة ، وجاء الملاك جبريل بحجر أسود وركنه في الزاوية الشرقية من الكعبة . وفي حديث للنبي محمد ﷺ : " أنزل الحجر الأسود من الجنة أشد بياضاً من اللبن ، فسودته خطايا بني آدم " (١) وجاء في القرآن أن الله أمر إبراهيم ، بعد الانتهاء من بناء البيت الحرام ، بإقامة شعائر الحج : ﴿ وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴾ (٢) . وفي وقت لاحق ، استقر سكان المنطقة حول النبع والبيت الحرام ليؤسسوا مدينة مكة .

وكان الله قد وعد هاجر بأن يجعل من ابنها أباً لأمة عظيمة . ومن ثمَّ يعد إسماعيل الذي تزوج بامرأة من عرب الجنوب - من قبيلة قحطان - بمنزلة الجد الأول للعرب المتحدرين من قبائل الجنوب ، لناحية زوجته ولناحية هو بالذات - إسماعيل بن إبراهيم من أور؛ أي من الحضارة الرائعة التي ازدهرت بدءاً من الألفية الرابعة في منطقة بلاد الرافدين العظيمة الممتدة ضمن الحدود الحالية للعراق والأردن وسوريا . وقد ورد ذكر العرب ، لأول مرة ، في النص الأشوري عام ٨٥٣ ق.م . في إشارة إلى الملك العربي " جندبو " . وقد تمكن العرب الذين روضوا الجمل ، من تنظيم حركة تجارية واسعة من شبه الجزيرة العربية وصولاً إلى البحر الأبيض المتوسط والخليج . وقد استقر بعضهم وشيدوا المدن ، خصوصاً في الحجاز التي كانت مركزاً تجارياً مهماً تمر عبره القوافل الآتية من جنوبي شبه الجزيرة العربية لتحول اتجاهها إما نحو مرفأ غزة المتوسطي ، وإما نحو مرفأ البصرة في الخليج .

وشيئاً فشيئاً ، استقر عرب شبه الجزيرة في جنوبي بلاد الرافدين وغربي الفرات . ومن ثمَّ استقرت بعض القبائل في فلسطين ، وفي سهل البقاع ، وفي سلسلة جبال لبنان

(١) رواه الترمذي (سنن الترمذي ٨٧٧) وابن حنبل (سند ٤٧٩٢) .

(٢) سورة الحج ، الآية ٢٦ .

الشرقية، وفي شمالي بلاد الرافدين. وبين القرنين الثامن والسادس قبل الميلاد، نشأت ممالك عربية في شمالي شبه الجزيرة، عند طرف الحدود الأردنية-السعودية الحالية (مملكة تيماء) وفي جنوبي العراق (مملكة فيدار). وعلى امتداد ما يقارب الألف سنة، تشكلت ممالك عربية أخرى، كمملكة النبطيين^(١) ومملكة حترا (أو الحضرة)^(٢) ومملكة تدمر^(٣). وفي القرن الخامس ق.م. امتدت مملكة كندة بين حضرموت ونجد، حتى إنها بلغت جنوبي العراق، حيث استولت على مملكة الحيرة العربية المسيحية التي كان يحكمها اللخميون، لكن دولة كندة ارتدت على أعقابها نحو شبه الجزيرة، حيث تفككت إلى عدة إمارات. وفي الغرب، في سوريا، تشكلت في القرن الخامس الميلادي مملكة عربية مسيحية أخرى هي مملكة الغساسنة، نسبة إلى الجد الأول غسان. فقد ظهر الغساسنة مجدداً في منطقة دمشق وكانوا حلفاء البيزنطيين ضد الفرس الذين احتلوا بلاد الرافدين بمساعدة مملكة الحيرة العربية، وهي أيضاً مسيحية نسطورية، في جنوبي الكوفة الحالية. وقد استمر الغساسنة واللخميون، الذين يرجع أصلهم إلى اليمن، على علاقة مع بقية العرب في شبه الجزيرة، وخصوصاً عرب منطقتي نجد والحجاز المفتحتين، اللتين كانتا من أهم محاور عبور القوافل التجارية. والواقع إن سكان شبه الجزيرة كانوا يعتاشون من تجارة القوافل بشكل أساسي.

(١) كان النبطيون قبيلة عربية طاعنة تحولت إلى حضرية وعمرانية. والاسم نباطو في الآرامية-النبطية تحول إلى الفعل نبط في العربية الذي يعني "انتشل الماء من البئر" أو "حفر بئر"، وهذا الأمر يوحى بجانب رئيس في الحضارة النبطية ألا وهو امتلاك المياه. وكانت البتراء عاصمة مملكة العرب النبطيين، في جنوبي البحر الميت. وفي أوج ازدهارها، في القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد، امتدت الدولة النبطية من دمشق إلى شمالي الحجاز، وتحديداً إلى الحجر (مدائن صالح، حيث يعمل فيها فريق من الباحثين الفرنسيين منذ عام ٢٠٠٢). ويعد أن استولى عليها الإمبراطور تراجان (١٠٦ ق.م.)، شكلت المملكة النبطية الإقليم الروماني في الجزيرة العربية، وعاصمتها الجديدة بصرى. كما كان الإمبراطور الروماني فيليب العربي (٢٤٤-٢٤٩) نبطياً.

(٢) في شمالي العراق، وخلال القرنين الأول والثاني الميلاديين، كانت مدينة حضر، الواقعة بالقرب من مدينة الموصل الحالية، خاضعة لحكم سلالة الأمراء العرب الذين حاربوا الرومان وانتصروا عليهم (من سنة ١١٦ إلى ١٩٩م) قبل أن يجتاحها الفرس الساسانيون عام ٢٤٠م.

(٣) في القرن الثاني الميلادي، تأسست مملكة تدمر العربية (سوريا الحالية). وشهدت قمة ازدهارها نحو عام ٢٥٠م قبل أن يجتاحها أورليانوس رغم مقاومة الملكة زنوبيا (٢٧٤م).

وكانت هناك طريق تربط بين المتوسط وممالك سبأ وقتبان وحضرموت في جنوبي الجزيرة العربية التي تشكل اليمن حالياً. وكانوا يتاجرون أيضاً مع الحبشة وبلاد فارس والهند. وعلى امتداد هذه الطريق التجارية التاريخية المهمة، انتشرت المدن المأهولة بالسكان الحضريين. وسرعان ما أصبحت يثرب (المدينة المنورة حالياً) ومكة وعكاظ^(*) مدناً تجارية غنية ومراكز ثقافية وفكرية ذات شهرة. وفي هذه المدن ولد الإسلام وليس في الصحراء، كما يزعم العديد من "المستشرقين" الغربيين.

وعشية ظهور الإسلام، كانت شبه الجزيرة العربية تحافظ على استقلالها في حين كان عرب الشمال تابعين، بشكل أو بآخر، لأحدى الإمبراطوريتين البيزنطية أو الفارسية. هذا الانقسام بين العرب جعلهم يعرفون بعضهم بعضاً أكثر من كونهم متفاهمين. والواقع أن السمة الأساسية المميزة للعرب هي اللغة؛ ففي الفترة التي سبقت الإسلام (الجاهلية)، ازدهرت اللغة العربية، الأكثر فتوة بين اللغات السامية (الأكادية، الآشورية-البابلية، الآرامية) التي تشتق كتابتها من الآرامية كون العربية قريبة منها. وتعد الكتابة المنقوشة العائدة إلى القرن الرابع الميلادي التي اكتشفت في النّمارة في الصحراء السورية، واحدة من أقدم النصوص المكتوبة باللغة العربية. وفي أواسط سنة ٥٠٠م، بدأت العربية تحل محل الآرامية، ومن ثمّ أدى تطورها إلى ولادة أدب شعري انتشر بوساطة شعراء غنائيين كانوا يقيمون لقاءات شعرية في مدائن نجد والحجاز: كعكاظ، ومكة، ويثرب، والطائف. وأشهر ناظمي الشعر العربي في عصره الذهبي هم شعراء المعلقات السبع^(١)، وهي ملاحم تروي حياة العرب. ومع الأخذ بالحسبان أهمية مكة بوصفها مركزاً ثقافياً وتجارياً ودينياً (مع الكعبة)، كان هؤلاء الشعراء يقرضون الشعر بعربية قبيلة قريش. وهي الأكثر نفوذاً بين

(*) ذكر المؤلف أن عكاظاً مدينة تجارية في حين كانت سوقاً من أسواق العرب، وذكر أن المدينة كانت تشهد لقاءات أدبية قبل الإسلام والواقع أن اسمها قبل الهجرة "يثرب". (ع)

(١) SCHMIDT, Jean-Jacques, Les Mou'allaqât, poésie arabe pré-islamique, présentation et traduction, Paris, Seghers, 1978.

وتعود هذه القصائد الغنائية إلى امرئ القيس وطرفة وزهير ولييد وعنترة الفارس الشهير آنذاك، النجدي الأصل - وعمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة.

سائر قبائل شبه الجزيرة، التي كان أحد أجدادها - قصي بن كلاب - سيد مكة في بداية القرن السادس الميلادي . إذ أثمرت لغة عربية فرضت نفسها تدريجياً لترسي بذلك قواعد " توحّد ثقافي سوف يؤدي دوراً جوهرياً في دعوة محمد ﷺ إلى الإسلام" (١) .

ورغم الوحدة الثقافية واللسانية (٢) ، كانت المعارك والنزاعات شائعة بين القبائل ؛ مما أدى إلى إيجاد أحقاد وضغائن راسخة . وفحوى ذلك أن كل قبيلة كانت تسعى إلى غزو المزيد من الأراضي ومواقع المياه لتؤمن قوام معيشتها بشكل أفضل ، هذا إضافة إلى أن القبائل الكبرى كانت تسعى إلى السيطرة على القبائل الصغيرة ؛ وهذا ما أدى إلى تحالفات ، مع إتحدات بين قبائل ، وانشقاقات بين أخرى . والواقع إن الانقسامات العقيمة والغزوات قد أنهكت العرب واستنفدت قواهم . ولم يكن لدى الرجل أو الحضرة أي فكرة عن الوحدة ، بل كانوا يعيشون في ظل إمبراطوريتين كبيرتين ، الفارسية والبيزنطية . وكان العرب يفتقدون إلى مشروع مشترك ، وينقصهم الطموح في القيام معاً بأمر ذات شأن . لكن الإسلام هو الذي وحد العرب .

فمع الإسلام ، أحجمت القبائل عن القتال ، وحلت علاقات الصداقة والتعاون محل الصراعات ، وانقطع دابر الغزوات الخارجية (الحبشية والفارسية وغيرها) . وقبل أن يصبح أحد أهم الأديان في تاريخ البشرية ، شكّل الإسلام بالنسبة إلى العرب ثورة حقيقية أتاحت لهم الانتقال من الظلمة إلى النور .

بل وأكثر من ذلك ، جاء الإسلام بقانون إصلاحى . فقبل رسالة محمد ﷺ ، كانت تسود الفوضى الأخلاقية . لقد كانت منطقة مكة ، منذ أقدم العصور ، مكاناً للعبادة ، لكن الأمور آلت إلى التشوش والإبهام ، وفي ذلك يقول مارتن لينغز "Mortin lings : ظلت الطقوس ، لفترة طويلة ، تمارس بإيمان وتقوى وفق القواعد التي أرساها إبراهيم وإسماعيل

(١) SCHMIDT, Jean-Jacques, Les Mou'allaqât, poésie arabe pré-islamique, présentation et traduction, Paris, Seghers, 1978.

(٢) كانت الفروقات واهبة بين اللهجات المختلفة .

... وعلى مر الزمن، فقدت عبادة الله الواحد تدريجياً نقاءها... تحت تأثير بعض القبائل الوثنية المجاورة. فقد انضافت الأصنام إلى الحجارة وانتهى الحجاج بعبادة الأوثان في مكة^(١). وفي فجر الإسلام؛ أي بين القرنين الرابع والسابع الميلاديين، ازدادت الأوضاع سوءاً، حيث طغت الوثنية في سائر أنحاء الجزيرة العربية، وأصبح لكل فريق معتقداته الخاصة وأوثانه ومقدساته؛ ففي مكة التي كانت تسيطر عليها قبيلة قريش القوية، المسؤولة عن حماية مكة، كان كثيرون يقدسون الصنم هبل - إله المؤابيين في سورية (الجنوبية) في حين كانت مرجعية بعضهم آلهة أولمب الإغريقية، وبعضهم الآخر يعبدون أوثاناً بربرية أو يدينون بأديان شرقية أو فارسية (كالمانوية مثلاً). باختصار، تشكل حول الكعبة سقط متاع ديني، حيث كانت تتم عبادة نحو ثلاثمئة صنم وآلهة مختلفة! ولم يكن الوضع أفضل في المدن الأخرى؛ ففي يثرب، كانت عبادة مناة، وفي الطائف، كان اللات هو المفضل.

من جهة أخرى، استمر بعض الناس في الإيمان برسالة الله الواحد الأحد. تلك كانت حال بعض القبائل التي انضوت تحت لواء اليهود الذين هربوا من فلسطين خوفاً من انتقام الإمبراطور تيتوس إثر تمرد يهود أورشليم (القدس) (٦٨ - ٧٠ م). غير أن تلك القبائل، المقتنعة بالانتماء إلى "الشعب المختار"، كانت تعيش منظوية على نفسها، تخضع لطقوس معقدة وغامضة، وقليلة الانفتاح على الدعوة الدينية. كذلك كانت المناظرات معقدة بين المسيحيين. فقد بدأت هذه الحروب الكلامية في القرن الثالث الميلادي بخلافات بين الأريوسيين والأورثوذكس، لتتفاقم بعد قرن من الزمن بسبب مناظرات بين النسطوريين والقائلين بوحدة طبيعة المسيح. ورغم وجود طوائف مسيحية في جنوبي (اليمن) شبه الجزيرة العربية وشمالها (في سوريا)، إلا أن تأثير المسيحية كان محدوداً في شبه الجزيرة العربية؛ لأنها كانت مفككة وغير متماسكة. مع ذلك، كان للمسيحيين حضورهم في المنطقة، ويترددون إلى الكعبة حيث رسم فيها أحدهم أيقونة تمثل مريم وعيسى (عليهما

(١) LINGS, Martin, Muhammad, his life based on the aerlist sources, Londres, George Allen and unwin, 1983 (trad. française, paris, le seuil, 1986)

السلام)، أضف إلى ذلك أن إتباع كلتا الديانتين التوحيديتين لم يشكلوا قدوة حسنة، فقد كانوا يتقاتلون بلا هوادة، خصوصاً في منطقة اليمن، حيث ارتكبت، عام ٥٢١م، مجزرة رهيبة بحق مسيحيي نجران على أيدي القبائل اليهودية، أدت إلى كشف حقيقة النوايا.

أخيراً، استمر العديد من العرب محافظين على نقاء العقيدة الإبراهيمية. فقد حرم الأحناف العبادات الوثنية، ولم يكونوا يهوداً أو مسيحيين، وحاذروا أي علاقة مع الأوثان التي كانوا يرون أن وجودها في مكة هو بمنزلة دنس ورجس. وكان هؤلاء "المؤمنون الصالحون" على دين إبراهيم واثقين من ظهور وشيك لنبي سوف يضع حداً للكفر وعدم الإيمان. وبخلاف اليهود الذين كانوا كذلك ينتظرون مجيء نبي يكون "مثل الشعب المختار" (١)، لم يفكر الأحناف في لماذا لا يكون النبي الجديد عربياً. ويذكر جاك بيرك أن الدين الذي كان دين محمد ﷺ رسوله "اندرج ضد التقديس الذي كان يهيمن على بلاد العرب: معبودات نخرة...، والتزامات (رهبانية) شاذة، ومحرمات ومحللات، وتنبؤات، وإجراء القرعة بالسهام في الهواء لمعرفة المصير... ومن شأن كل ذلك أنه يشوه عقول الناس ويضعفها ويشلها" (٢)

وهكذا، كان العرب بحاجة إلى نبي يخلصهم من عبادة آلهة مزيفة. كانوا بحاجة إليه لوضع حد للضلال العام، وللنزاعات القاتلة في بعض الأحيان وللقلق العام. كانوا إذا يلتمسون رسالة واضحة مطمئنة ومهدئة. وهذا تحديداً ما قام الإسلام بتقديمه. لقد كتب إدوار دنيسون E. Denison، في مقدمة الطبعة الجديدة للترجمة الإنجليزية لمعاني القرآن لجورج سايل George Sale، الصادرة عام ١٧٣٤م:

"بخلاف العرب الذي كانوا في عصره يعبدون النجوم، والفرس الذين يعبدون هرمز وأهريمان، والهنود الذين كانوا يعبدون الأوثان، والأتراك الذين كانوا يفتقدون إلى

(١) المرجع السابق LINGS, Martin

(٢) BERQUE, Jacques, L'Islam au défi, paris, Gallimard, 1980 .

عبادة محددة، بشر محمد بوحدانية الله، وربما كانت بساطة شريعة الإسلام عاملاً أكثر تأثيراً في انتشاره من سيف المحاربين" (١).

محمد ﷺ والوحي (٢)

في هذا السياق، شكل عام ٥٧٠م محطة رئيسة في تاريخ العرب، بل وتاريخ البشرية جمعاء. وهو العام الذي عرف بعام الفيل بسبب حدث لا ينسى.

لم تكن مكة مدينة تجارية غنية فقط، بل كانت كذلك مركزاً دينياً من الطراز الأول، تستقبل كل سنة حجاجاً يفدون إليها للتعبد حول الكعبة. وكان حاكم اليمن الحبشي أبرهة قد قرر تحويل العرب بالقوة إلى المسيحية وتدمير الكعبة. وعندما وصل إلى أبواب المدينة، كان عبد المطلب قد كلف من قبل مواطنيه بمفاوضة أبرهة. في البداية، طلب عبد المطلب من هذا الأخير أن يعيد إليه قطعاً من الجمال سلبه رجال أبرهة، ومن ثم حذره بأنه "يوجد في المدينة سيد سيدافع عنها وعن كعبتها. وهذا السيد أقوى من الجميع." وقفل عبد المطلب راجعاً إلى الكعبة، حيث التمس رعاية الله وحمايته. وفي اليوم التالي، تقدم أبرهة نحو المدينة. وكان في مقدمة جيوشه فيل مهمته فتح الطرق وترويع الخصوم. وكان هناك دليل عربي، تم تجنيده عنوة، قد اطلع على الأوامر التي يأتمر بها الفيل. فهمس له كي يجثو. إثر ذلك، رفض الفيل النهوض إلا ليأخذ طريق العودة* (٣). علاوة على ذلك، هاجم الغزاة طيور أباييل؛ مما أدى إلى انكفاء أبرهة وجيوشه، بعد أن روعهم ما اعتقدوا أنه دلالة على جود الله. "ومنذ ذلك اليوم، يقول مارتن لنغز، أطلق العرب على القرشيين تسمية "قوم الله" وأبدوا إزاءهم بالغ الاحترام؛ لأن الله استجاب لابتهالات عبد المطلب" (٣).

(١) SALE, George, The Coran : Translate into English from the Original Arabie , Introduction by sir Edward Denison Rose, London, 1872.

(٢) HAMIDULLAH , Muhammad, Le prophète del' Islam. 1- savie 2- son oeuvre, paris, vrin, 1959, 2 vol, GHEORGHIU, virgil, La Vie de Mahomet (1962). Traduit du roumain, paris, le Rocher, 1999. STETIE,

Sahah, Mahomet, paris, pygmalion. 2000. HUSSEIN, mahmoud, Al Sîra, LE Prophète de l'ISLAM raconté par ses Compagnons, paris , Grasset , 2005 (vol .1) et 2007 (vol. 2).

(*) كون الفيل يأتمر بأمر هذا الرجل غير صحيح فجميع مصادر السيرة والسنة والتفسير لم تذكر ذلك وإنما بقدره الله حصل من الفيل ما حصل وهو عدم السير إذا وجه إلى مكة، أما إذا وجهه إلى غيرها سار (ف).

(٣) مرجع سابق. LINGS, MOUTIN.

وهكذا كان عبد المطلب ذا حظوة ونفوذ. وهو ابن هاشم، رئيس إحدى العشائر الأكثر مهابة في اتحاد قريش الواسع. وقد تزوج عبد المطلب بسلمي، المنتمية إلى الخزرج، إحدى أهم قبيلتين في يثرب^(١). ورزق عبد المطلب عدة أبناء، أبرزهم أبو طالب والد الخليفة علي، والعباس - وهو عالم معروف أسس أحد أعقابه السلالة العباسية في بغداد - وعبد الله الذي كان يُكنى له عاطفة خاصة. وعام ٥٦٩م، تزوج عبدالله بأمنة بنت وهب التي رأت في منامها (سمعت) هاتفاً يهتف بها: "سوف تلدين سيد هذا القوم. سوف تضعينه في عهدة الله وتسمينه محمداً". ففي عام الفيل^(٢) هذا، وتحديداً اليوم الثاني عشر من شهر ربيع الأول، الموافق ٢٠ آب / أغسطس ٥٧٠م، وضعت أمنة ابنها في البيت العائلي في مكة، في حين توفي عبدالله أثناء عودته من رحلة إلى فلسطين. فسمته محمداً. وقد قيض لهذا الطفل ان يحدث ثورة نقلت العرب الذين جمعهم الإيمان الواحد والحماس الواحد، من الظلمة إلى المجد وجعلتهم يدخلون التاريخ.

وك "محصلة لكل الطموحات العربية"^(٢)، كان محمد النبي ﷺ المنتظر الذي غير مجرى التاريخ البشري عبر إحيائه ديانة التوحيد.

إثر ولادة ابنها بسنوات عدة، توفيت أمنة. فترى الفتى محمد ﷺ في كنف جده الذي أحبه حباً جماً. فكان يصطحبه كل يوم إلى الكعبة، بل وإلى إجتماعات عليّة القوم. وإزاء دهشة بعضهم، كان الرجل العجوز يردد باستمرار: "أمام هذا الصبي مستقبل عظيم". ومن المؤسف أن الموت غيَّب الجد أيضاً، فتولى أمر محمد عمه أبو طالب الذي قام بتربيته بين أولاده. وكان طالب، الولد البكر، في سن محمد ﷺ نفسها، أما الابن الأصغر، جعفر، فكان شديد التعلق به، وكان أحد أوائل من اعتنقوا الإسلام^(*). ورغم كونه ينتمي إلى عائلة معروفة، كان أبو طالب فقيراً؛ مما اضطر الجميع إلى العمل. ومن

(١) أما القبيلة الأخرى فهي الأوس. وكان في يثرب أيضاً عدة قبائل أخرى تدين باليهودية.

(٢) BENOIST - MECHIN, Jacques, Ibn Séoud, paris, Allin Michel, 1955. (طبعات عديدة)

(*) قتل في السنة الهجرية الثامنة وهو يحارب البيزنطيين. استشهد في معركة مؤتة في جمادى الأولى سنة ٨هـ، ٦٢٩م. (ع)

ثمّ، بدأ الفتى محمد يواكب القوافل بعد أن تعلم استخدام السلاح^(*). وخلال أول رحلة له إلى الشام، التقى محمد في بصرى راهباً عربياً مسيحياً نسطورياً اسمه بحير الذي تبين في محمد ملامح النبوة.

ولم يلبث أن ذاع صيت ابن شقيقا أبي طالب بين بني قومه، في الأمانة التي استقطبت انتباه امرأة أعمال كريمة النسب وثرية. وكان محمد في العشرينيات من عمره عندما عرضت عليه خديجة بنت خويلد الاهتمام بتجارها وتحمل مسؤولية القوافل المتجهة إلى سوريا. ومن ثمّ أصبحت خديجة زوج محمد، ورفيقة دربه المخلصة، وسنده الدائم طيلة حياته. وقد رزق الزوجان ستة أولاد؛ بينهم صبيان توفيا في مقتبل عمرهما، وأربع بنات هنّ: زينب، ورقية، وأم كلثوم، وفاطمة. كذلك قرر الزوجان أن يأخذا على عاتقهما الاهتمام بالفتى علي بن ابي طالب، وهو ابن العم الذي تولى تربية محمد. والواقع أن أبا طالب، رغم المنزلة الرفيعة التي كان يحتلها بين القرشيين، كان بالكاد قادراً على توفير قوام معيشة عائلته الكبيرة. وقد ازداد وضعه سوءاً إثر موجة جفاف قاسية، فقرّر محمد تولي أمر ابن عمه علي^{(1)(**)}. الذي تزوج فيما بعد بفاطمة، ابنة محمد وخديجة.

كان محمد يعيش حياة هادئة ومنتظمة قوامها العمل والحياة العائلية. وبحسب شهادات معاصريه، كان إنساناً خيراً ومحسناً للفقراء والمساكين، وصبوراً ومتفانياً في سبيل الخير العام، هذا إضافة إلى كونه زوجاً مخلصاً ودوداً. وقد جعلته توجهاته الروحانية غير راض عن الأوضاع في مكة، حيث كانت تسيطر عبادة الأصنام وفردانية تشجع عليها النزعة التجارية. ونجم عن انهيار القيم القديمة آثار اجتماعية مهمة؛ فقد تفكك التضامن

(*) ذكر المؤلف أن محمداً ﷺ كان في صباه قد تعلم استخدام السلاح والحقيقة أنه لم يكن بدعاً في ذلك بين أقرانه الذين كانوا يتعلمون السباحة والرماية وركوب الخيل. (ع)

(١) بخلاف ما يروجه بعض المؤلفين، نزلت في زيد بن حارثة الذي كان يسمى زيد بن محمد، ذلك أن الإسلام ينكر التبني كونه قد يؤثر سلباً على حماية النبوة التي تعد إحدى الأولويات التي توجه التشريع الإسلامي (القرآن سورة الأحزاب، الآية ٥ و٦). بالمقابل، يشجع الدين الإسلامي الرجل والمرأة على الاهتمام باليتيم أو بالذي لا سند له.

(**) الآيتين ٥ و٦ من سورة الأحزاب اللتين نزلتا في زيد بن حارثة الذي كان يسمى يزيد بن محمد وليس للآيتين علاقة بتبني النبي عليه السلام وزوجه خديجة لعلي بن أبي طالب. (ع)

الاجتماعي، وانحدرت الأخلاق، وتراجعت النزعة الإنسانية، ولم يعد بمقدور النخب أن تؤدي دورها؛ لأن " كبار التجار كانوا يضعون مصالح أعمالهم فوق كل حسابان " (١). وانطلاقاً من رفضه لعبادة الأوثان، كان محمد في معظم الأحيان يعتكف في غار حراء - في ضواحي مكة، مستسلماً للتأمل. وكان في الأربعين من عمره عندما هبط عليه أول وحي من الملاك جبريل. وكان ذلك سنة ٦١٠ م. ليلة السابع والعشرين من شهر رمضان - وهي المسماة في القرآن بـ "ليلة القدر" (٢). قال له جبريل: " اقرأ. أجاب نبي الله: " ما أنا بقارئ". كرر الملاك الأمر وعاود محمد الإجابة نفسها. عندئذ، قال جبريل: ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق ﴾ (١) ﴿ خلق الإنسان من علق ﴾ (٢) ﴿ اقرأ وربك الأكرم ﴾ (٣) الذي علم بالقلم ﴾ (٤) علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ (٥) " (٣).

عاد محمد ﷺ إلى منزله مضطرباً ومرتجفاً، وسارع إلى إخبار خديجة بهذا الحدث، إذ كان يخشى تعرضه لروح شريرة ويذا عليه القلق الشديد، لكن خديجة طمأنته. وكانت أول من آمن بالرسالة الإلهية، ومن ثم كان أول مسلم هو امرأة. أما الإيحاءات اللاحقة فتناولت أركان الشعائر الدينية وبخاصة الصلاة. وهكذا شرع محمد وخديجة بالصلاة معاً، ومن ثم آمن بعض أقربائه بالوحي، كابن عمه علي، وخادمه زيد وصديقه أبي بكر، وهو تاجر مكّي ميسور نسبياً، ويصغر محمداً بستين. ولم يلبث أن تتابع المؤمنون (٤). كما تواصل نزول الوحي حتى وفاة النبي عام ٦٣٢ م. ولأنها أنزلت بالعربية (لهجة أهل قريش) التي أصبحت اللغة المقدسة في الإسلام، استطاع محمد وأقرباؤه أن يحفظوا هذا القرآن غيباً، وأن يقوموا بتلاوته أثناء إقامة الشعائر الدينية الجماعية. ويذكر مونتغمري وات (٥) Montgomery Watt أن الرسالة الإلهية - التي أصبحت القرآن - نقلت في بداية

(١) WATT مرجع سابق.

(٢) ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾، سورة القدر، الآية ١.

(٣) سورة العلق، الآيات (١ - ٥).

(٤) إن كلام الله الذي أنزل في مكة والمدينة أو إبان انتقاله أو سفره موزع في ١١٤ سورة في القرآن، ومتسلسلة (بحسب حجمها) دون الأخذ بالحسبان التسلسل الزمني للوحي.

(٥) Watt, Montgomery, Muhammad, Prophet and Statesman, Londres, Oxford University Press, 1961.

الأمر من الفم إلى الأذن. وكان أوائل المهتدين شباناً ينتمون إلى ثلاث فئات اجتماعية: الأولى تتكون من شبان يقل عمرهم عن ثلاثين سنة " ينتمون إلى أكثر العائلات نفوذاً بين العشائر ذات النفوذ"؛ أي أنهم أقرباء أولئك الذين يمارسون السلطة في مكة والذين سيواجهون محمداً، وتضم الفئة الثانية أعضاء من بعض العائلات والعشائر الأقل نفوذاً، في حين تشكل الثالثة من عرب غير مكيين أو من أعاجم. أما الغالبية فتنتهي إلى الطبقة الوسطى الأعلى مستوى. فمن الخطأ " القول إن أنصار محمد كانوا من العامة أو من طبقات اجتماعية دنيا كما يؤكد بعضهم أحياناً" (١).

كان المسلمون في بداية الأمر يجتمعون سرّاً للصلاة، لكنهم ظهروا علانية، عام ٦١٣م، عندما أخذ النبي يبشر برسالته في المدينة. في أول الأمر، لم يلتق دين محمد أي معارضة، لكنه ما لبث فيما بعد أن أثار عداوة عليّة قريش الذين رفضوا أن تخترق عبادة الله الواحد أعرفهم وتقاليدهم. وقد كان الوحي موضوع السورة القرآنية ١٠٩ التي شكلت نقطة فاصلة: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ﴿٤﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾﴾ (٢).

عندئذ، أدرك زعماء مكة أن ذلك يستهدف إزالة الأوثان. والحال هذه، لم يكن الأمر مرتبطاً فقط بكون هؤلاء الوجهاء متمسكين بما لا يمكن تغييره، بل أيضاً لأنهم كانوا يحصلون على مكاسب مادية هائلة من الحج الذي يجتذب سنوياً العرب من سائر أنحاء شبه الجزيرة الذين يأتون لتقبيل آلهة الكعبة وأوثانها وتقديسها. وهكذا كان الهم الأكبر لدى التجار المكيين هو الخشية من أن تؤدي دعوة محمد إلى إبعاد الحجاج عن مكة، أضف إلى ذلك أن محمداً كان يدعو إلى المحبة والتضامن، وإلى التوزيع العادل للثروات. ولم يكن كل ذلك ليصب في مصلحة التجار الأثرياء. يمكن التكهن أيضاً أن الوجهاء كانوا يخشون من أن يؤدي ذبوع صيت محمد إلى أن يختاره الناس زعيماً سياسياً. فمن جهة

(١) المصدر السابق.

(٢) سورة الكافرون (الآيات ١-٦).

كانت هناك عشائر مدنية تجارية تتمسك بمظاهر مادية وبالحفاظ على امتيازاتها المالية أو السياسية، ومن جهة أخرى هناك أناس يحركهم مثال أعلى وإيمان فرضاً سلوكاً اجتماعياً، ومن ثمّ سياسياً، جديداً. ولا مجال للشك في نتيجة الصراع الذي نشب بين الفريقين: لقد ثبت عجز قوة التجار المادية في مواجهة عزم المؤمنين.

ففي نحو عام ٦١٠م، ومع تزايد أعداد المؤمنين، بدأ توجيه التهديدات ضد أتباع دين محمد، بل ضد محمد أيضاً الذي حظي بحماية أبي طالب، كون هذا الأخير ذا منزلة رفيعة في التراتبية الاجتماعية. مجمل القول إن عشيرة بني هاشم بدأت تتعرض للعزل من قبل العشائر الأخرى، وبخاصة عشيرة بني أمية. وفي حدود الفترة ٦١٨-٦١٩م، تفاقمت الأوضاع. فعندما توفي أبو طالب، في السنة نفسها التي توفيت فيها خديجة، خلفه في زعامة العشيرة العائلية أبو لهب، أحد أعمام محمد الذي يُكنّى للنبي العداوة والبغضاء. فقد عمد هذا الرجل الثري، المرتبط بعلاقات مع عشائر التجار القريشيين الذين يديرون شؤون المدينة، إلى إذكاء الأحقاد ضد الدين الجديد. منذئذ، بدأ زعماء قريش يضطهدون المسلمين، وحث محمد صحابته على الهجرة إلى الحبشة، حيث استقبلهم ملكها المسيحي النجاشي بكل ترحاب ومن ثمّ رفض تسليمهم للمكيين^(١). وكان يخشى أن يزداد تردي الأوضاع، لكن محمداً نجح في هداية أناس من مدن أخرى، وبخاصة جماعة صغيرة من قبيلة الخزرج القوية في يثرب. وقد استطاع هؤلاء المهتدون-الذين سموهم بـ"الأنصار" أن يضموا إليهم أناساً آخرين من مدينتهم. وفي ٢٣ حزيران/يونيو ٦٢٢م، وقع ممثلو أهم عشائر يثرب، في العقبة^(٢) قرب مكة، ميثاق تحالف مع النبي ووافقوا على استقبال أنصاره المكيين. أخيراً، وهرباً من المضايقات، غادر محمد مكة، في ١٦ تموز/يوليو ٦٢٢م، متوجهاً نحو يثرب. وقد اتخذت هذه الهجرة مفهوماً مزدوجاً. فهي أولاً: هجرة عامة غادر فيها منطقة باتجاه أخرى، ومن ثمّ هي هجرة رمزية وجوهريّة

(١) عندما استمع النجاشي إلى المسلمين، أدرك أن دينهم ينطلق من نفس ينبوع دين يسوع المسيح.

(٢) في مشعر منى.

منطلقها الابتعاد عن الجهل والخرافات . وتعد الهجرة حدثاً بالغ الأهمية؛ لأنها تشكل منطلق التاريخ الإسلامي أو التاريخ الهجري^(١) . وهكذا تجلى الدين الجديد؛ أي الإسلام، فعلياً في يثرب التي أصبحت فيما بعد مدينة النبي، أو المدينة فقط . وبموجب الآية: ﴿يَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٢)، أطلقت على أنصار محمد تسمية "المسلمون"، أي أتباع الإسلام .

والجددير ذكره أن دين محمد لا يتعلق بإله جديد . فالله^(٣) هو نفسه عند سائر الأديان السماوية :

﴿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﴾^(٤) .

بهذا الصدد، أكد الكاتب الإسلامي الإفريقي (المالي) المعروف أمادو همباطي با (١٩٠١-١٩٩١م)، الذي عمل بحماس على التقريب بين الإسلام والمسيحية، أنه لا يوجد أي تعارض بين المسيحية والدين الإسلامي، وأن لا إله إلا الله الواحد الأحد^(٥) . ويذكر القرآن: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرُهُمْ﴾^(٦) . إن نبي الإسلام لم يبتكر شيئاً أو يبتدعه، كما ورد في الآية الكريمة: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يَفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِن أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾^(٧) .

(١) شكلت سنة ٦٢٢م بداية التاريخ الهجري . فالسنة الهجرية قمرية وتعد ٣٥٤ يوماً . وهذا يعني أن كل ١٠٢ سنوات في التقويم الإسلامي تعادل ١٠٠ سنة في التقويم الغريغوري .

(٢) سورة المائدة، الآية ٣ .

(٣) حتى أن العرب المسيحين يستذكرون الله .

(٤) إن الرسائل السابقة تحمل المعنى نفسه لله عز وجل، ولكن اليهود والنصارى حرفوا هذا المفهوم إلى مفاهيم فلسفية: كالتثليث، والتجسيم؛ أما نصارى العرب فكانوا، مثل: غيرهم يعرفون الله الخالق؛ أي فيما يتعلق بتوحيد الربوبية . واستشهاد المؤلف بالآية رقم ٤٦ من سورة العنكبوت ليس صحيحاً؛ لأن الآية تعني في ﴿وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ﴾ الله الواحد الأحد الذي نصت عليه الكتب السماوية الصحيحة . (ع)

(٥) سورة العنكبوت، الآية ٤٦ .

(٦) BÂ, Amadou Hampâté, Jésus vu par un musulman, Dakar, NEAS, "Études et documents", 1975, Paris, stock, 1994.

(٧) سورة النساء، الآية ١٥٢ .

(٨) سورة الأحقاف، الآية ٩ .

فمحمد هو إنسان كسائر الناس ، هو إنسان عادي لم يتميز بأني الوهية ، كما جاء في الآية : ﴿ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾^(١) . لقد أرسل بوصفه خاتم الأنبياء " لإتمام الدين " ^(٢) . إن محمداً هو رسول الله ، وخاتم الأنبياء في كون الدين الذي يمثل هو استمرار لسائر الديانات السماوية وذرورة تمامها . ورسالة الإسلام هي ذكر وإثبات وإصلاح فيما يقدمه من تعليمات إلهية جديدة . فمحمد هو إذاً نبي ورسول . إنه نبي مبلغ ورسول مشرع^(٣) . وقد حرص الإسلام -آخر الأديان- على إعطاء أهل الكتاب -المسيحيين واليهود - مكانة في الدولة الإسلامية تهدف إلى ضمان أمنهم وحرمتهم الدينية^(٤) . فقد دعا الإسلام إلى التسامح كما في الآية : ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾^(٥) و أيضاً ﴿ وَلَا تَجَادَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾^(٦) . فانطلاقاً من عدمهم أهل كتاب ، حظي المسيحيون واليهود بحق الذمة - أي حماية المسلمين لهم- . وهذا يعني أن الذين يفيدون من هذه الحماية المفروضة - أي الذميون- هم مصانون من أي تعدد ، داخلي أو خارجي . وفي حال عدم قدرة المسلمين على حمايتهم ؛ يُعفى الذميون من دفع الجزية . وهذه الجزية ليست بمنزلة تمييز ، بل هي ليست أكثر من بديل لكون غير المسلمين ليسوا ملزمين بالخدمة العسكرية ولا بالزكاة ؛ أي الضريبة المفروضة دينياً التي يجب أن يدفعها المسلمون الميسورون لمساعدة الفقراء والمحتاجين . فمن باب الإنصاف إذاً أن يدفع الذميون بالمقابل جزية تعويضية^(٧) .

(١) سورة الأعراف ، الآية ١٨٨ .

(٢) الشيخ حسن خالد ، رسالة تلقين الإسلام ، بيروت ، المكتب الإسلامي ، ١٩٨١م .

(٣) كل رسول نبي ، إنما ليس كل نبي رسولا . ومن كانوا أنبياء ورسلاً في آن معاً هم : نوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، في نطاق كونهم تلقوا الوحي الإلهي المرسل للناس كي يعلموا بأن لا إله إلا الله الواحد الأحد ، وفي كونهم أيضاً تلقوا رسالة وأوامر إلهية المصدر كي يتقيد الناس بها .

(٤) صالح بن حسين العايد : حقوق غير المسلمين في أرض الإسلام ، الرياض ، دار كنوز إشبيلية ، ٢٠٠٥م .

(٥) سورة البقرة ، الآية ٢٥٦ .

(٦) سورة العنكبوت ، الآية ٤٦ .

(٧) راجع MICHOT, Jean Yahya, Lettre à un roi croisé, وهو ترجمة عن العربية للرسالة القبرصية لابن تيمية :

مقدمة ، ملاحظات ومصطلحات ، Louvain-la-Neuve, Bruyant-Acadelia, 1995، كذلك : أنطوان فتال ،

الوضع القانوني لغير المسلمين في بلاد الإسلام ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٨م .

رسالة الإسلام مبسطة وواضحة . فالإسلام يعد أن للإنسان طبيعة أولية فطرية - الفطرة-، وقد وجدت هذه الطبيعة الأولية لتتلقى هبة الحياة، وتحتضن الله بين حناياها: ﴿ فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾^(١) فالفطرة هي إذا عبادة الله، لكن ذلك لا يلغي فكرة الحرية، بل بكاملها مع فكرة المسؤولية: " المقصود بذلك تناول كل ما هو مندرج في الطبيعة"^(٢). في البدء ثمة شعور ديني مشترك، وهو تطلع نحو الكائن المفارق. ولم " يرسل الأنبياء لينشروا فوق الأرض فسيفساء دينية، إنما كي يذكروا من ينسى من الناس بهذا الدين الفطري الشامل المولود بالفطرة"^(٣). إن محمداً ليس نبي شعب خاص أو " مختار"، بل هو موجه إلى كل البشر. وقد كتب محمد عبده أن " التوراة والإنجيل والقرآن هي ثلاثة كتب منسجمة"؛ مما يعني أن النبي محمداً لم يبشر بدين جديد، لكنه أكد أن البشر يشكلون كتلة واحدة خاضعة لإله واحد. وأوضح أن الدين قد تشوه أو أثقل أو حرّف؛ فاليهودية لم تهتم إلا بمصير جماعة خاصة وغرّب عن بالها أن الله الواحد هو إله سائر الناس؛ أما المسيحية، وهي طبعاً أكثر شمولية كونها لا تقصر العناية الإلهية على عرقية واحدة، فقد تصورت نظرية معقدة وانغلقت في إطار الصراعات الكنسية. لهذا، وبمناى عن الانحرافات والخلافات بين مختلف المدارس والمذاهب، سعى الإسلام إلى التطهير والإحياء؛ وذلك بالعودة إلى الدين التوحيدي؛ أي " دين الكلمات الأولى التي تلقاها؛ آدم من الله ﴿ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾^(٤) [سورة البقرة: ٣٧] من هذا المنطلق، يعد القرآن قول الله الفصل.

لقد اتخذ الإسلام، منذ البداية، طابعاً إصلاحياً؛ ففي أساس كلمة الإسلام، نجد الأحرف الثلاثة "س" و"ل" و"م"، أي كلمة "سلم" التي تشتق منها عبارتان: السلامة؛

(١) سورة الروم، الآية ٣٠.

(٢) BERGUE, Jaques, Quel Islam? Paris, Actes Sud Sindbad, 2003 (texte paru précédemment dans le temps stratégique, Genève, Juin 1995, n°64).

(٣) Cheikh Soubhi SALEH, La vie future selon le coram, Paris, Vrin, 1971.

(٤) BERQUE, Jaques, L'Islam au deficit, مرجع سابق.

(*) سورة البقرة: ٣٧، فتلقى آدم بالقبول كلمات ألهمه إياها توبة واستغفار، وهي قوله تعالى: ﴿ ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم نغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ﴾. (ف)

أي النجاة، و "سلام" . ومن ثمَّ يمكن تعريف الإسلام بأنه " الطاعة الطوعية المطمئنة لمشيئة الله . ويؤكد بيار روندو Pierre Rondat أن الرضوخ لمشيئة الله، بالمعنى الإسلامي، يعني الجهاد في سبيله" ^(١) . هذه الطاعة - أو هذه الطمأنينة - لاتعني الاستسلام للقدر، بل هي طاعة واعية، وعقلانية وإرادية . حول هذه النقطة، ينبغي استبعاد الفكرة المسبقة التي ترى أن الإسلام يعني القدرية ^(*)، بل إنه بالعكس يدعو إلى الجهاد المستمر، وإلى حرية الناس وتحملهم المسؤولية . فالإسلام ليس رضوخاً أعمى؛ لأن القرآن يخاطب عقل الإنسان كي يفهم الإشارات الموجهة إلى "أولي الألباب" . ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى المنزلة التي يوليها الإسلام للعقل الذي يرد ذكره أربعاً وأربعين مرة في القرآن، وللمعرفة والعلم والحكمة، والجهاد والقراءة: ﴿ اقرأ باسم ربك . . . ﴾ . ولا تتدخل الطاعة إلا لإرشاد الإنسان إلى الصراط المستقيم وكي يعيش حياة سعيدة وهادئة، ومن ثمَّ فطاعة الله ليست سلبية . لقد خلق الإنسان، كما يقول دليل بو بكر، كـ "وكيل" لله . وأعطى القرآن للإنسان "الفطرة"؛ مما يهيئه بمقتضى المشيئة الإلهية ليكون "رسول إيمان ومعرفة" ^(٢) . وعلى الإنسان أن يتحمل مسؤولية ما أوكله الله به، وأن يكتشف، عبر تلاوة القرآن، قوانين الكون لاستثمار كل إمكاناته بالصورة الأفضل . والقرآن ليس مجموعة من التعاليم والأوامر التي يجب تلاوتها ألياً، بل هو كتاب يهدف إلى بناء النفوس والأقوام والحضارات، ويدعو إلى الفكر التحليلي، وإلى الجهاد العقلاني:

﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ ^(٣) .

ومقابل ممارسات بعض الصوفيين القريبة من الرهينة في المسيحية الإنجيلية، فإن الإسلام لا يدعو إلى التخلي عن الحياة والعمل ولا إلى التطرف المفرط . ففيما يتعلق بالزهد، يقول محمد الغزالي ^(٤):

(١) Rondot, Pierre, L'Islam, Paris, Prismes, 1965.

(*) يعني الاحتجاج بالقدر . (ف)

(٢) BOUBAKEUR, Dalil, les defis de l'Islam, Paris, Flammarion, 2002.

(٣) سورة ص، الآية ٢٩ .

(٤) الغزالي: محمد أبو حامد: دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين . القاهرة، مطبوعات نهضة مصر، ١٩٩٧،

الطبعة الثانية (مترجم إلى الفرنسية على موقع www.islamophile.org)

" ليس الزهد جهلاً بأمور الحياة، ولا تخلياً عن ممارسة هذه المهنة أو تلك، ولا ابتعاداً أيضاً عن متاع الحياة، إما لأننا لا نتوصل إلى بلوغها، وإما لأننا من الغباء لدرجة لا نتذوق معها الجمال الذي وضعه الله فيها، إن تنقية المبادئ من أي هدف تكسبي هو الدلالة على هذا الزهد. ولا يقوم الزهد على مقايضة المثل العليا بكل كنوز العالم، في حال خيرنا بين هذه وتلك. وجميعنا نعرف قصة الرجال الثلاثة الذين أرادوا الاستزادة في شعائر العبادة^(٥)."

ونحن نعلم أن النبي ﷺ نبذ هذا النمط من الحياة المتكشفة، واعتبرها مناقضة لتعاليم دينه، ومخالفة لصراطه وشرائعه، ومن ثمَّ فهو يرد عليهم: إني والله، أخشى الله حتماً أكثر منكم، وإني أكثر منكم إخلاصاً له، لكنني أصوم وأكل، وأصلي وأنام، وأتزوج من النساء. ومن ينحرف عن ديننا فليس منا".

إن الإسلام يدعو الإنسان إلى أن يصبح ما هو عليه، وإلى تجاوز الذات في كل المجالات، بما في ذلك مجال المعرفة والعلوم. وهو لا يرجع السعادة إلى الآخرة مع إهمال الخيرات الدنيوية. كما أنه في الوقت نفسه يحث الناس على التعرف إلى المعنى الحقيقي للرسالة التوحيدية بما يجدد الصورة الأصلية للدين الجامع الذي شهد انحرافاً واتخذ اشكالاً لا منطقية. ويقوم الدين الإسلامي، حسب العالم النباتي والمستشرق الفرنسي جوزيف بيتون دو تورنפור Joseph piton de Tournefort (1656 - 1708)، "على معرفة حقيقة الله، الخالق لكل شيء، وعلى محبة الغريب، وعلى نظافة الجسد، وعلى الحياة الهادئة. فيه يبغضون الأصنام، وعبادتها محرمة تماماً"^(١). وفي محاولة منه لإعادة قراءة

(٥) كما ورد "في الصحيحين أن نقرأ من أصحاب النبي ﷺ قال أحدهم: أما أنا فأصوم ولا أفطر، وقال الآخر: أما أنا فأقوم ولا أنام، وقال الآخر: أما أنا فلا أتزوج النساء ولا أكل اللحم. فقام النبي ﷺ فقال: ما بال رجال يقول أحدهم كذا وكذا، لكنني أصوم وأفطر وأقوم وأنام، وأتزوج النساء، وأكل اللحم فمن رغب عن سنتي فليس مني" [رواه البخاري، ٥٦٣ من حديث أنس]. (ع)

(١) PITTON de TOURNEFORT, Joseph, Relation d'un voyage du Levant fait par ordre du roi, Paris, L'imprimerie royale, 1717, vol.2, p. 54-56.

الإسلام ومدى علاقته مع المسيحية، يرى هنري دو بولانفيليه Henri de Boulainvilliers في محمد "مثلاً للعقلانية أو البساطة" والعقائد المسيحية ليست، في رأيه، سوى إضافة مبهمة وغير مجدية إلى الدين العقلاني^(١).

إن الوحي الذي نقله محمد والمندرج في القرآن (وهو كلام الله)، يؤكد الوحدة المصدرية لكل الكتب المقدسة التي أضحت مع الزمن ضحية تفسيرات زائفة وانحرافات وضلالات. محمد هو آخر نبي كلف بأن ينقل للناس كلمة الله الأخيرة الموجهة إليهم. وكونه شكل خاتمة الديانات السابقة، فإن الإسلام وصل بهذه الأخيرة إلى قمة التحصيل^(٢). فقد انبعث لتقوم التطور العالمي من خلال مبادئ أخلاقية وسلوكية.

أسس الإسلام: العقيدة والعبادة

يمكن اختصار العقيدة، والمبدأ الإيماني الإسلامي فيما معناه: أن الله قد خلق العالم المنظم والمتناسك، وأعطى كل شيء قدراً موزوناً، وأن الله واحد، علي قدير، لكنه "رحمن رحيم"، كما جاء في فاتحة الكتاب. والإيمان هو الشهادة: "كما ورد في الصحيحين^(*) من حديث وفد بني عبد القيس^(**)".

"هل تعلمون ما معنى الإيمان بالله؟ إنه الشهادة بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. والشهادة بهذه الأمور مردها أيضاً إلى القول بالإيمان بما جاء به النبي، والالتزام بعقيدة الإسلام. والإيمان هو بطبيعة الحال جوهرى. فهو من جهة يفرض على الإنسان أن يجعل أفعاله متطابقة مع إيمانه. مما يؤدي بالإسلام إلى عدم التفريق بين الإيمان والأفعال. إن فكرة (Sola fide) أي الإيمان وحده^(***)، هي غريبة عن الإسلام. والعمل في سبيل الخير. ومن

(١) BOU LAINVILLIERS (de) Henri, La vie de mahomet, Londres, 1732.

(٢) BERQUE, Jaques, L'Islam au défit., مرجع سابق.

(*) البخاري (المتوفى عام ٨٧٠م) ومسلم (المتوفى عام ٨٧٥م) هما من أهم جامعي الحديث الشريف في مصنفيهما: صحيح البخاري وصحيح مسلم، رواه البخاري. (ع)

(**) قال رسول ﷺ: أتدرون ما الإيمان قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان. [رواه البخاري برقم: ٥٣، ولمسلم بنحوه رقم: ١٢٤]، وكذلك الحديث القدسي

المشهور عند سؤال جبريل نبينا ﷺ (أخبرني ما الإيمان؟...)، [رواه البخاري رقم: ٥٠، ومسلم رقم: ١٠٢]. (ح)

(***) الإيمان مجرداً عن العمل هذه عقيدة الإرجاء الذي هو تأخير العمل عن مسمى الإيمان. (ف)

آمن، من جهة أخرى، سوف ينجو مهما كانت خطاياها، إذ يكفي أن يتمتع بذرة من الإيمان لينجو: كما ورد في حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه (*).

وإننا لنجد هنا أحد المواقف الرئيسة في الإسلام الا وهو التسامح - الذي يسير جنباً إلى جنب مع الذرائعية واليسر - والرحمة . هذا وقد أتى القرآن الكريم على ذكر العقيدة:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴾ (١).

وهكذا، تركز هذه العقيدة على ستة مبادئ رئيسة:

- الإيمان بالله، الواحد الأحد (التوحيد) . فليس في الإسلام سوى إله واحد، لا شريك له، ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾ (٢) ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ (٣).

- الإيمان بالنبي محمد وبكل الأنبياء والرسل الذين أرسلهم الله .

- الإيمان بالكتب المقدسة التي أنزلها الله، وخصوصاً القرآن الذي أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم.

- الإيمان بالملائكة .

- الإيمان باليوم الآخر وبيوم القيامة .

- الإيمان بالقدر : يؤمن المسلمون بالقدر، وهو من أمر الله : لكن هذا الإيمان بالقدر الإلهي لا يعني أنه ليس للبشر حرية الاختيار، بل إن المسلمين يؤمنون بأن الله أعطى للبشر هذه الحرية، بحيث يمكنهم أن يختاروا بين الخير والشر وهم مسؤولون عن خياراتهم وأفعالهم .

فالتوحيد إذاً هو المبدأ الجوهرى . والإسلام هو " مطلق ولا تشوبه شائبة " . والله لا شريك له من شيء أو بشر، إذ في ذلك شرك: ﴿ لَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ ﴾ (٤) . فالشرك يقوم على

(*) قال: " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من إيمان، ولا يدخل الجنة من كان في قلبه حبة من كبر " . رواه الإمام أحمد: رقم ٣٨١٩ . (ع)

(١) سورة النساء، الآية ١٣٦ .

(٢) سورة الإخلاص، الآيات ٣ - ٤ .

(٣) سورة النحل، الآية ٧٤ .

وضع الأشياء (شجرة مثلاً أو حجر أو نجم . . .) أو الاشخاص (الولي أو الخليفة أو النبي . . .) على قدم المساواة مع الله، وعبادتهم مثله. إنه إذا فعل مذموم. إن محمداً هو رسول الله وخاتم الأنبياء لجهة أن الوحي الذي يمثل هو استمرار لكل الأديان المنزلة سابقاً وذروتها.

والمبدأ الجوهرى الثانى هو نبوة محمد؛ ففي المدينة، كان محمد معروفاً بأنه نبي الله. وقد عمد إلى تنظيم جماعة المؤمنين وياشر ببناء المسجد، فكان التقاء جماعة المؤمنين. وامثالاً للآية الكريمة: . . . ﴿قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾^(١)، جعل مكة قبلة الصلاة إذ إن هذه المدينة حسب القرآن، هي "أم القرى"، وفيها أنزل على إبراهيم الوحي بأن يبني مع ابنه إسماعيل، البيت المحرم. ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ ﴿٦٦﴾ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾^(٢).

وفي المدينة أيضاً، ترسخت أسس العبادة - أي "تطبيق العقيدة عبر شعائر تمارسها الجماعة"^(٣) - بصيغتها النهائية. وثمة فرائض خمس تشكل أركان الإسلام؛ كما جاء في الحديث النبوي الشريف^(٤).

- المجاهرة بالإيمان؛ أي الشهادة بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. ومن ثمَّ أنها التأكيد على الإيمان بالله الواحد الأحد الذي يشكل ركيزة الإسلام.

- أداء الصلاة.

- صوم رمضان، وهو فعل جمعي ذو أهمية "يأتي ليعزز تماسك الأمة، ويؤكد وحدتها"^(٤).

(١) سورة البقرة، الآية ١٤٤.

(٢) سورة آل عمران، الآيات ٩٦-٩٧.

(٣) MACHELON, Jean- Pierre, Les Relations des cultes avec les pouvoirs publics, Paris, La Documentation française, 2006.

(٤) قال رسول ﷺ: "بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان" رواه البخاري برقم: ٨ ومسلم برقم: ١٢٠. (ع)

(٤) الشيخ صبحي الصالح: "المسلمون على تحديات عصرنا، بيروت، منشورات أرابيل، ١٩٧٩ م.

- إيتاء الزكاة، لصالح المحتاجين التي يجب أن يؤديها المؤمن المقتدر الذي يبرهن عن حرصه على صون كرامة الإنسان؛ وذلك بعدم التخلي عن أي إنسان محتاج.
- الحج إلى مكة لمن استطاع إليه سبيلاً.

وقد أوجدت هذه الأركان الخمسة بين المؤمنين عرى وثيقة واجتماعية تعزز تماسكهم بوصفهم جماعة فكرية في المجاهرة بالإيمان، وفي صلاة الجماعة، والتلاقي مع مؤمنين أثناء الحج الذي يقوم خلاله المؤمنون بالطواف، والإفطار الجماعي أثناء رمضان المبارك، والتكافل بفضل الزكاة. وتهدف كل هذه الأفعال إلى التوصل إلى موقف مشترك. والواقع أن ما يمنح الإسلام قوة هو روح التضامن الجماعية التي تبعث فيه الحياة وروح الجماعة التي "تقتضى درجة من التجانس الذهني في الجماعة" (١). وهذا التجانس يكمن في الفرائض الكبرى المقدسة في العبادة. وعلاوة على المجاهرة بالإيمان المشترك والزكاة، المكرسة للمعوزين، فإن صلاة الجماعة تجعل الناس قريبين بعضهم من بعض؛ لأن جميع المسلمين يولون وجوههم باتجاه واحد أثناء تأدية الصلاة، مشكلين بذلك جسماً واحداً. كذلك يشير محمد أسد (٢) إلى أن شهر الصوم يؤدي بكل فرد إلى الشعور بالفقير، حيث إن الحس بالمسؤولية الاجتماعية منطبع في الضمير الإنساني بوصفه مُسلمة دينية (٣). فالوحدة إذاً هي مطلب الإسلام الأسمى. لهذا السبب، تعد السلفية الإسلامية أن الانقسامات والفتن من أسوأ الكوارث، وتستنكر الحركات المذهبية المتطرفة.

(١) المرجع السابق.

(٢) كان محمد أسد شخصاً يغرد خارج سربه. وفي أثناء إقامته في فلسطين تعلم المثقف اليهودي النمساوي ليوبولد فايس العربية هناك واهتدى إلى الإسلام في الثامنة والعشرين من عمره، متخذاً لنفسه اسم L.Weiss (1900-1992) محمد أسد، وأصبح مستشاراً له كلمته لدى الملك عبد العزيز بن سعود، وصديقاً للملك العتيد فيصل، ومن ثم أحد مؤسسي باكستان (في فترة الانفصال عن الهند)، ليشترك في صياغة أسس البلاد الدستورية، حيث أوصى بأن تكون مطابقة تماماً لمبادئ الشريعة. وبعد تأسيس باكستان، عين سفيراً في منظمة الأمم المتحدة. وفي أواسط الخمسينيات، تخلى عن كل مهامه ليتفرغ للكتابة. فعلاوة على مؤلفه الشهير (الطريق إلى مكة، ١٩٥٤م)، ألف عدة كتب عن الإسلام وقدم ترجمة إنجليزية لمعاني القرآن بوشر بنشرها منذ عام ١٩٦٠م بفضل دعم الملك فيصل، عاهل المملكة العربية السعودية.

انظر: HEYMMAN, Florance, un juif pour l'Islam, Paris, Stock, 2005.

(٣) ASSAD, Muhammad, Le Chemin de la Mecque, Paris, Fayard, 1976 (trad. De l'anglais)

من ذلك نخلص إلى أن وحدة الإيمان هي "السبب الجوهرى . لوجود الجماعة الإسلامية"^(١)؛ أي الأمة .

الإسلام هو الدين

ليس الإسلام عقيدة وإيماناً فقط ، بل هو كل متكامل كما تشير إليه كلمة دين التي تعني الإسلام كما يؤكد القرآن : ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٢) . وعبرة دين التي نجدها في أكثر من مئة آية تقريباً هي في غاية الأهمية ، فهي تتطابق مع مفاهيم ثلاثة هي : الدين بالمفهوم الشائع الملة ، والمحاسبة ، والشريعة . وعندما يؤكد القرآن أن الدين هو الإسلام ، فهذا يعني أن الإسلام هو في الوقت نفسه دين ، وملة ، وشريعة ؛ أي أنه يتعلق بالروحاني ، والديني ، والتنظيم الاجتماعي - السياسي^(٣) (الدولة) . إنه دين ودنيا ، وهذا ما يفترض تمفصلاً وتنسيقاً وشرعية تكافلية أكثر منها تشابكاً وتداخلاً^(٤) . وهذا لا يعني تصوراً نظرياً ، بل توفيقاً بين الجوانب الروحانية والمادية في حياة البشر . ويتضمن القرآن تعاليم حول السلوكيات الاجتماعية . هو ذا الاجتهاد المشترك في كل العالم الإسلامي "مهتما كانت تشعباته المذهبية"^(٥) . ويقدر ما لا يشكل الإسلام جماعة من المؤمنين ، بل هو "مجتمع كلي" يقدر ما يستحيل فهم التطور السياسي للبلدان الإسلامية التي تحكم مجمل حياة المؤمن في جوانبها المادية والروحية .

إنه إذاً دين ومجتمع ؛ فالروح الجماعية تستمد جذورها من انتماء الجميع إلى الدين المنزل نفسه . ومجموع المؤمنين يشكل الأمة ، وهي عبارة مشتقة من كلمة أم ؛ أي الانطلاق

(١) الشيخ صبحي الصالح : مرجع سابق .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٩ .

(٣) محمد عبد الرازق : الدين ، الوحي والإسلام ، القاهرة ، ١٩٤٥ .

(٤) BERQUE, Jacques, l'Islam au défi, op.cit. "En relisant le Coran". Le Coran, essai de traduction, Paris, Albin Michel, 1995, édition revue et corrigée.

(٥) حسن قبلان : مبادئ من سوسيولوجيا إسلامية . حلقة دراسة في جامعة القديس يوسف في بيروت ، ١٩-٥١ ، جمع ابن حسن قبلان .

من فكرة وجود أم واحدة. إنها الجماعة الدينية والاجتماعية التي تتشكل من مجموعة الأشخاص " المتكافلين بعضهم مع بعض في معظم شؤون الحياة " (١)، ومتحددين عبر الإيمان بالوحي القرآني. وخلافاً للعصبية القديمة التي تتميز بها القبلية والإنقسامات العشائرية، فإن الأمة هي مجتمع يسوده التعامل والأخوة والمساواة، ولا يقيم وزناً للفروقات العرقية أو الاجتماعية (٢). وتطابقاً مع فكرة الوحدة والشمولية التي شجع عليها الإسلام، فإن الأمة هي التعبير عن وحدة المسلمين وتكافلهم وأخوتهم. وبإيلائه الأولوية للمصلحة العامة للجماعة، وضع الإسلام آلية لمواجهة الفقر والظلم الاجتماعي؛ فالزكاة المكرسة للمسلمين " هي في الوقت نفسه فريضة مالية وعمل ديني (عبادة)، وأمر من الله. فهي تؤدي دوراً رئيساً في النظام الاقتصادي الإسلامي من أجل بناء مجتمع عادل في كونها مؤسسة لتوزيع الخيرات وحماية الفئات الأكثر حرماناً (٣). إن الزكاة ليست صدقة متروكة لتقدير كل فرد، وليست ضريبة بحصر المعنى بقدر ما هي متروكة لتقدير كل فرد، وليست ضريبة بحصر المعنى بقدر ما هي فريضة دينية وشرعية. إنها حصّة الفقير المكرسة، في آن معاً، لتطهير الأغنياء ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ (٤) وتأمين الحد الأدنى من التوازن الاجتماعي من خلال إعادة توزيع الخيرات. وليست قواعد التوزيع متروكة لتقدير الدولة، بل هي مثبتة في القرآن: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (٥).

(١) WATT, Montgomery, Muhammad, Prophet and Statesman, op.cit.

(٢) يقول المشرع الكبير جان بودان (في القرن السادس عشر) في مؤلفه " ستة كتب عن الجمهورية " (١٥٧٦): إن (شريعة محمد حررت كل الذين التزموا بالإيمان).

(٣) بو عالم بن جيلاني ومحمد علامي (إشراف): الزكاة: الجوانب الشرعية والاقتصادية والاجتماعية، جدة، البنك الإسلامي للتنمية والمعهد الإسلامي للبحوث والإعداد، أعمال المؤتمر ٢١، (١٩٩٥-٢٠٠٢)، ٢ ط.

(٤) سورة التوبة، الآية ١٠٣.

(٥) سورة التوبة، الآية ٦٠.

ولأسباب اجتماعية أيضاً أنشئ الوقف ، طبقاً لسنة نبوية تحث المؤمنين على تقديم العطاءات ذات النفع الدائم . وكلمة وقف في العربية هي اسم فعل يدل على إيقاف حركة شيء ما ، وتجميدها . وتأتي بوصفها مرادفاً لكلمة حبس (جمعها حبوس) . وقد حدد كبار مشرعي القرن التاسع المفهوم الشرعي للوقف : بأنه فعل يتيح للمالك أن يجمد ملكية ما ؛ أي جزءاً من أملاكه العقارية أو غير المنقولة ، أو كلها ، ووضعها تحت رعاية الشرع الإسلامي وبإدارة مؤسسة مختصة ، بغية تخصيص موارد هذه الأملاك الموقوفة للبر والإحسان ، كالتعليم والتربية ، وتشجيع العلم والثقافة ، وخدمات الإغاثة والصحة . . إلخ . ويعود مردود هذه الأملاك إلى المستفيدين المكرسة لهم : كالفقراء ، والمرضى ، والأيتام ، والطلاب . . . وبموجب الشريعة الإسلامية ، يصبح الملك غير قابل للتصرف به ، ولا يحق لمؤسس الوقف العودة عن قراره^(١) . وإضافة إلى تميزها بالخاصية الدينية ، فإن غاية الزكاة والوقف هي السعي إلى ترسيخ التكافل الاجتماعي في قلب الأمة بشكل يؤمن المزيد من العدالة وتقليص أسباب الاضطرابات والفوضى الناجمة عن الفقر .

دين ومجتمع ، فإن دين الإسلام هو أيضاً سياسي بكل معنى الكلمة . فلا يمكن أن تكتمل الأمة الإسلامية إن لم تكن دولة أيضاً . ويؤكد الشيخ صبحي الصالح أن صفحة جديدة من تاريخ الإسلام قد انفتحت في المدينة : " لقد استطاع المهاجرون وأنصار النبي أن يتلمسوا عن قرب واقع المشكلات التي انطرحت على المدينة الجديدة ، والتي عكفوا جدياً على إيجاد حل لها . " ^(٢) . وطيلة حقبة المدينة ، عمد النبي وخلفاؤه إلى نشر مبادئ الشريعة الإسلامية " بمقدار ما تطلبه المشكلات العملية التي كانت مطروحة على الأمة الإسلامية " ^(٣) . إن محمداً ، نبي مكة ، وأصبح أيضاً نبي المدينة ، بل وكذلك نبياً - مشرعاً

(١) أحمد ريسوني : الوقف الإسلامي ، مجالات تدخله وأهميته ، الرباط ، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ٢٠٠١ .

(٢) صبحي الصالح ، مرجع سابق .

(٣) COULSON, Noël, Histoire du droit islamique. Traduit de l'anglais (A History of Islamic Law, Edinberg, 1964), Paris, PUF, 1995.

ورسولاً للتعالم الجديدة ورئيس دولة . لقد أسس، بوصفه زعيماً سياسياً، وانطلاقاً من النصوص المنزلة، المبادئ الأساسية وقوانين أول دولة إسلامية بغية توطيد إرهاباتها . لهذا السبب، اقترح، عام ٦٢٤م، ميثاقاً بين الأنصار الذين يمثلون قبائل المدينة الثماني المنطوية تحت لواء الإسلام وجماعة المرافقين لمحمد أثناء الهجرة . هذا العمل الذي سمي " صحيفة أو عهد المدينة " أو " ميثاق المدينة " ، والمكرس لتنظيم حياة المسلمين طبقاً للشرائع المستقاة من القرآن، ولتوضيح علاقاتهم مع الملل الأخرى، وبخاصة القبائل اليهودية الثلاث الموجودة في المدينة، تبناه ووقعه كل أهل المدينة^(١) . آنذاك ولدت أول دولة إسلامية منبثقة عن ميثاق مؤسس لوحدة مجتمع سياسي جديد . فمنذ البداية، اكتسبت السلطة الإسلامية سمة تمثيلية وتعاقدية . فهي نتاج تكافل جمعي، أو إجماع . وفي الوقت نفسه، تقرر أن يستوحى تنظيم المدينة السياسي، من أهم مبادئ الدين .

لقد تكون " ميثاق المدينة " من مجموعة من البنود التي يمكن توزيعها إلى أبواب . وكان أن تحقق وجوب وحدة المواطنين، حيث " انصهرت الجماعات غير المتجانسة، التي كانت حتى ذلك الحين متنافرة، في كل موحد " ^(٢) . وكان أحد المبادئ الرئيسة هو أولوية مفهوم الأمة لدى أولئك الذين يمتلكون خيراً مشتركاً يجب أن يدافعوا عنه . وقد تم التطرق بالتفصيل إلى أحكام إقامة العلاقة التي تربط أعضاء الأمة، وبخاصة ما يتعلق بأولوية مفهومي المساواة والعدل . ومن نافلة القول إنكار السمة الاجتماعية لهذا النص . وقد دعي المواطنين إلى التعاون وتبادل المساعدة في كل المناسبات . ووضع مبدأ دولة الحق، مع التأكيد أن الحق مرده إلى تطبيق شرائع ومبادئ الإسلام . كما دعي الناس الى عدم ارتكاب المظالم، وأنذروا بالعقاب في حال الجريمة أو التعدي أو الإفساد، مهما يكن مركزهم الاجتماعي . وإذا حدث خلاف بين الأفراد المعنيين بهذا الميثاق، يدعى هؤلاء إلى العودة إلى الله ومحمد، إلى الدولة المخولة وحدها بصلاحيه تطبيق العدالة ؛ مما يلغي تسوية

(١) هذا النص نقله المؤرخ ابن هشام، في القرن التاسع، " السيرة النبوية " .

(٢) STTI?, Salah, Mahomet, Paris, Pygmalion, 2000.

الحسابات الشخصية . وقد ورد ذكر أحكام عدّة تتعلق بالحرب التي ينبغي أن يتحمل الجميع نفقاتها . كذلك كفل الميثاق احترام الجماعات الدينية الأخرى ، حيث حدد حقوق الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي . أما غير المسلمين ، وهم عموماً اليهود ، فكانت توحدهم المسؤولية المتبادلة ، وشكلوا أجزاءً من المجتمع (" يشكل اليهود مع المؤمنين مجتمعاً : لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ") ، وهذه ، برعاية الله (الذمة الممنوحة لأهل الكتاب) . وقد أنشئت لليهود في يثرب منطقة محرمة بغية توفير الأمن لهم . بهذا الصدد ، يمكن الإشارة إلى سمة الليبرالية والطلائعية لهذا النص الذي أعد في القرن السابع الميلادي . فالمجتمع السياسي ، واستتاجاً للنظام السياسي للدولة الإسلامية ، هو فدرالي النمط . وكما يشير إلى ذلك العميد ياد بن عاشور :

" لقد أدمجت صحيفة المدينة في هذه الفدرالية القبائل اليهودية ، مثل : بني قينقاع ، وبني النضير وبني قريظة . إن السلطة السياسية تنبثق حتماً من جماعة المؤمنين وتمثلها ، لكن توجهها الوحيد يمتد إلى كلية المجتمع السياسي الفدرالي . وقد نجم عن هذه الفكرة انعكاسات مهمة على واجبات السلطة السياسية نفسها ومهامها في نظرية الحكومة الإسلامية التي تشكلت فيما بعد . فقد تبنت السلطة أولاً المهمة " المقدسة " في الدفاع عن الإسلام وجماعة المؤمنين ، ومن ناحية أخرى المهمة الدنيوية في السهر على المصالح العامة للمجتمع السياسي . ومن ثمّ فإن المحافظة على مصالح الجماعات الأقلوية في بلاد الإسلام هي مهمة الدولة الإسلامية " (١) .

الخلفاء وولادة السنة النبوية الشريفة

بعد أن توطدت دعائم الدولة الإسلامية ، كان لابد من نشر رسالة الإسلام ومقاومة ضغوط الأعداء ؛ فقد وضع تجار مكة نصب أعينهم هدفاً واحداً ألا وهو الإساءة إلى الدولة

(١) BENACHOUR, Yadh, "La theorie constitutionnelle dans la tradition Sunnite", constitution et religion, Presses de l'Université des sciences sociales de Taulousse, 1996.

الجديدة التي تهدد مصالحهم التجارية وهيمنتهم على المنطقة . فبعد أن طالبوا عبثاً بتسليمهم النبي ، نظموا نوعاً من حصار يستهدف التضييق على أهل المدينة . ولم يكن "أمام محمد ﷺ سوى امتشاق الحسام"^(١) . إذ يعد نفسه في حال الدفاع المشروع ، دعا إلى القتال في سبيل الله للدفاع عن الدين وجماعة المؤمنين . وهكذا ولد مفهوم جديد للقتال . فقبل الإسلام ، كان الغزو إحدى عادات الحياة القبلية ، أو "نوعاً من رياضة أكثر منها حرباً" ، كما يقول مونتغمري وات^(٢) مؤكداً أنه فعل تقوم به قبيلة ضد قبيلة أخرى بهدف الاستيلاء على بعض الخيرات ، وبخاصة الإبل . وإثر الأعمال العدوانية التي ارتكبتها المكيون ، التمس محمد من ربه أن يأذن له بالقتال إذا ما أصاب المسلمين أذى . ويؤكد م . وات أن تحول الغزو إلى جهاد لم يكن مجرد تغير في الاسم ، بل هو تحول تام من حيث إن المقصود ليس القتال من أجل الحصول على الغنائم أو حباً بالقتال فقط ، إنما القتال ضد المعتدين ووفق قواعد دقيقة حددها المشرعون^(٣) .

وفي آذار عام ٦٢٤ م ، كرس معركة بدر أول انتصار للمسلمين على الوثنيين . فإثر سلسلة من المعارك بين المسلمين ووثنيي مكة المتحالفين مع عشائر يهودية نقضت وثيقة المدينة ، قرر الوجهاء المكيون التفاوض ، سيما وأن العباس الذي خلف أبا لهب ، كان مستعداً لإجراء تنازلات . من جهته ، كان محمد حريصاً على إعادة ترسيخ الوحدة والعفو عما مضى . وعام ٦٢٨ م ، أدى صلح الحديبية إلى الاتفاق على السماح للمسلمين بممارسة شعائر الحج في مكة . وهذا ما قام به محمد ﷺ عام ٦٢٩ م وفي نهاية المطاف ، اهتدى العديد من المكيين إلى الإسلام ، وبخاصة بعض القياديين : كالعباس وأبي سفيان . وفي كانون الثاني ٦٢٠ م (في رمضان السنة الثامنة للهجرة) ، دخل المسلمون سلمياً إلى مكة ،

(١) GUORGIU, Virgil, la vie de Mahomet(1962, en langue roumaine), Paris, Le Rocher, 1999.

(٢) WATT, Montgomery, Muhammad, Prophet and Statesman, op.cit.

(٣) انظر لاحقاً: الشريعة في أحضان الإسلام .

فحطموا الأصنام ونصبوا الإسلام في موقع البيت الحرام . وبعد تنصيب إدارة جديدة للمدينة ومنطقتها، قفل النبي راجعاً إلى المدينة .

وخلال فترة زمنية قصيرة، تمددت الدولة الإسلامية في شبه الجزيرة، وأعطى انضمام اليمن، سنة ٦٢٨م، دعماً متزايداً للإسلام بفضل أهمية المحاربين القادمين من اليمن السعيد وعددهم . وفي هذا العام ذاته، أحرز العرب النصر ضد البيزنطيين في معركة " مؤتة " حيث سطع نجم من أصبح أحد أكبر القادة في الإسلام، وأعني به خالد بن الوليد، الذي لقب بـ " سيف الله " . ورغم بعض المقاومة في الأوساط البدوية من قبل أولئك الذين أرادوا، وبأي ثمن، ترسيخ النظام القبلي القديم ودعم الحركة العابرة لنبي مزيف هو مسيلمة، فإن القسم الأكبر من شبه الجزيرة العربية تحول إلى الإسلام مع وفاة النبي في الثامن من حزيران ٦٣٢م، وقد بلغ الثالثة والستين من عمره . وقد ووري الثرى قرب مسكنه في المدينة، حيث بني مسجد النبي الذي يضم قبره^(*) .

ويذكر أندريه ميكال أن العقيدة القرآنية والنبي قد "نجحاً فيما كان مستحيلًا حتى ذلك الحين، ونعني بذلك توحيد القبائل عبر تثقيف القيم البدوية التقليدية في ضوء الإيمان الجديد، ومن خلال فتح آفاق جديدة وغير محدودة تقريباً أمام حركة البدوي الفطرية . . . ولولا إيمان المؤمنين وحماسهم، الأقوياء بعون الله، لما أمكن لهذا الدين أن يتحرك"^(١) . وهو الذي لم يتوقف عند حدود العالم العربي .

فإثر غياب محمد، انطرحت مسألة الخلافة في قيادة الأمة الإسلامية . وبالطبع، لم يكن المقصود خلافة النبي بصفة رسول الله إنما الخلافة السياسية المكرسة لتأمين الحفاظ على بقاء الأمة والدين فقط . كانت المسؤولية كبيرة لأن محمداً أبدى مؤهلات عظيمة بوصفه رجل دولة، وتبصراً وحكمة قل نظيرهما . فقد كان دائماً يتصرف بحصافة لتسوية الخلافات أو حل الصعوبات لخير المصلحة العامة .

(*) ذكر المؤلف أن الرسول ﷺ دفن في القبر الذي يضمه المسجد والواقع أن قبر الرسول ﷺ كان في حجرة عائشة خارج المسجد خلال القرون الأولى وبسبب التوسعات المتتالية دخل القبر ضمن المسجد . (ع)

(١) MIQUEL, André, l'Islam et sa civilisation, op.cit.

كان الرهان كبيراً، إذا كان يقوم على المحافظة على وحدة الأمة الفتية والدولة الجديدة - التي مازالت هشة- وشهد الجدل حول كيفية انتقال السلطة معارضة بين الذين -على غرار علي عليه السلام - يميلون نحو نظام وراثي من داخل آل النبي (أهل البيت)، وبين الذين يؤيدون تعيين قائد للأمة من بين الصحابة "المهاجرين"؛ أي أنصار الحقبة الأولى الذين التحقوا بالنبي في زمن الهجرة؛ أي المهاجرين. وتكمن أهمية هذا الجدل في كون الخلافات حول مبدأ انتقال السلطة قد انتهت بإحداث شقاق، خصوصاً بين الشيعة والخوارج فيما بعد كانت الأولوية لعمر، لكنه دان بالولاء لأبي بكر كونه الأقدم؛ أي أحد أوائل المؤمنين ومن صحابة النبي عليه السلام. والواقع أن أبا بكر كان يحوز، بالإجماع، على الاحترام ويتمتع بنفوذ واسع. ومن ثمّ، تم الإجماع عليه ونال بيعة المؤمنين. وفي ظل هذه الظروف، أصبح أبو بكر أول خلفاء^(١) محمد عليه السلام ولم يكن الخليفة أو الإمام وريثاً إلا لجزء من مهمات محمد عليه السلام وبخاصة السلطات السياسية والقضائية؛ لأن المذهب السني السلفي لا يرى كبير فرق بين هذين اللقبين^(٢). لقد كانت مهمته السهر على المصالح الروحية والزمنية للدولة الإسلامية، الضامنة لوحدة الأمة. والخليفة هو الذي يترأس الصلاة. وباسمه تتلى خطبة الجمعة في كل الجوامع. وهو الذي يرعى تطبيق الشريعة الإسلامية التي عليه الحرص على الدفاع عنها. كما أنه يحث على احترام العدالة والانتصار للخير، ويحافظ على الدين الحنيف. فإذا تم هذه الواجبات، فعلى الأمة أن تدين له بالطاعة. وقد ترسخت هذه الأسس في معاهدة أبرمت عبر يمين البيعة لتعبر بذلك عن إجماع الأمة. ومفهوم الإجماع، المرتكز على حديث للنبي عليه السلام ^(*) "قد اكتسب صفة دينية وسرعان ما أصبح" "إحدى أبرز

(١) إن الخليفة هو تحديداً من يخلف النبي عليه السلام (خليفة النبي)، وليس "وكيل الله"، كما كان يدعي السلاطين العثمانيون، زوراً وبهتاناً.

(٢) "إن الخلافة والإمامة السنية وإمارة المؤمنين هي، حسب رشيد رضا، تعابير ثلاثة تحمل معنى واحداً، وهي تنطبق على رئيس الدولة الإسلامية". RIDA, Rachid, Le Califat, trad Henri Laoust, Damas, 1938, réédi- tion: Paris, Adrien Maisonneuve, 1986.

(*) "عن أنس رضي الله عنه قال: إن رسول الله عليه السلام قال: "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم" رواه ابن ماجه (٣٩٤٠). (ع)

السمات المذهبية التي تميز أهل السنة والجماعة عن المذاهب والحركات المنشقة^(١). ومن ثمّ، فإنّ الإجماع الذي يعبر عن الحاجة المشتركة إلى السلطة الجماعية، مقابل التأويلات والتأملات الفردية، يبرره الحرص على النظام العام والحاجة إلى سلطة جماعية^(٢).

وبعد أن تولى أبو بكر الصديق الخلافة وحظي بمبايعة الصحابة، سار على خطى النبي ﷺ. وقد ظل تماسك الأمة قائماً في مواجهة العصاة وحالات التمرد القبلية التي تم إخضاعها. وأمر الخليفة الأول بإرسال الحملة التي أعدها النبي ﷺ ضد البيزنطيين. ومن أهم إنجازات أبي بكر تكليفه "أمراء" (وبخاصة زيد بن ثابت) بتدوين القرآن كي يتسنى للعموم قراءته بكامله، وهذا ما أقره النبي ﷺ قبل وفاته بقليل. وبطبيعة الحال، كان جميع المؤمنين قادرين على تلاوة القرآن غيباً عن ظهر قلب، إنمّا، على مر السنين، تفاقم الخطر في أن يصبح هذا الأخير محرفاً، خصوصاً بسبب اختلاف لهجات العرب. وإذ يحذوه الحرص نفسه على التماسك، قرر الخليفة عمر بن الخطاب وخلفه عثمان بن عفان اعتماد نسخة موحدة، وفق لغة قريش التي ينتمي إليها النبي ﷺ، وتبعاً لنموذج المخطوطة الأصلية التي كتبت بعد سنتين من وفاة النبي ﷺ، والتي كانت تحتفظ بها حفصة بنت عمر، زوج محمد ﷺ، ولم يتخذ المشروع شكله النهائي إلا في عهد الخليفة عثمان بن عفان (٦٤٤-٦٥٢)، الذي أمر بإتلاف جميع النسخ غير المطابقة للنسخة الأصلية. وفي الوقت نفسه، أدى نسخ القرآن إلى ازدهار فن الخط. ولا بد من التذكير بأن القرآن الذي أمر به عثمان ليس نصاً جديداً، بل هو ترسيم نهائي للنص الذي أقره محمد ﷺ، والمدون في عهد أبي بكر. ويتألف القرآن الكريم من ١١٤ سورة تضم ٦٢٣٦ آية، موزعة وفق النظام التنازلي المتعلق بطول السور. وقد أعيد ترتيبه فيما بعد حسب التسلسل الزمني لنزول الوحي^(*). . . . وفي كل سورة، لا تنتمي -بالضرورة- كل آياتها إلى مكان وزمان

(١) HALLAQ Wael "On the Authoritativeness of Sunni Consensus". International journal of Middle Eastern Studies, 18, 1986, pp.427,454.

(٢) RAMADAN, Saïd, La Shari'. Traduit de l'arabe, Paris, Al Qalam, 1997.

(*) الذي يظهر من أمر القرآن أن الأصل فيه النقل في كل أموره في ترتيب سورة وآياته وأسماء سورة وآياته وفضائل سورة وآياته، ليس لأحد في هذه الأمور اجتهاد. وإنما ظهر الاجتهاد فيما بعد فيما يتعلق برسمه و ضبطه وترقيم آياته . . . الخ مما أدخله العلماء وتلقى بالقبول. ينظر المحرر في أصول التفسير، د. مساعد الطيار، ص ٢١٢. (ف)

نزولها. فبعض هذه الآيات مكية نقلها النبي ﷺ وأدرجها في هذه أو تلك من السور المدنية، والعكس صحيح (*).

وبعد جمع القرآن بصورة رسمية ونهائية؛ مما جعل كلام الله بمنأى عن أي تحريف، أن أو أن جمع السيرة النبوية الشريفة. فخلال القرن الأول الذي أعقب وفاة محمد ﷺ، شرع المسلمون بجمع التفاصيل المتعلقة بسيرة النبي ﷺ وتعهدها بجمع أحاديثه وأفعاله ومآثره؛ أي مجموع ما شكل السنة أو السيرة النبوية. فالسنة؛ أي "السيرة والطريقة في الأمة الإسلامية السالفة"^(١)، تنطوي خصوصاً على السيرة وأحاديث النبي. وحسب أحمد بن حنبل "تقوم السنة على الأحاديث المنقولة عن رسول الله وهي تفسير القرآن وتعاليمه"^(٢).

فالحديث الذي يعني "الإبلاغ" أو "الإعلام"، وهو تواصل شفهي قام به النبي فيما يتعلق بالسلوك الديني أو الشرعي. وهو يعني بميادين متنوعة: كإقامة الفرائض الدينية، أو يتناول الحياة اليومية والعلاقات الاجتماعية. والجدير بالذكر أن بعض التقيّمات بحضور النبي نفسه: كالخطبة التي ألقاها يوم مكة، والتدوينات الشخصية التي قام بها عبدالله بن عمرو بن العاص، ومدونات أنس بن مالك، خادم محمد ﷺ. وكذلك الصحابة؛ أي الرجال والنساء (وبخاصة عائشة^(٣)، زوج النبي)، الذين عرفوا النبي ﷺ وسمعوه وشاهدوه، كان لهم الفضل في نقل أقوال رسول الإسلام وتعاليمه. وقد بلغ عدد أبرزهم نحو ٦٠ شخصاً، منهم الخلفاء الأربعة (الراشدون). وقد توفي آخر الصحابة في بداية القرن الثامن. كما عمد العديد من ذوي القربي^(٤) إلى جمع أقوال محمد كتابة أو إلى

(* في الأصل الفرنسي استعرض المؤلف سور القرآن المجيد وعدد آيات كل سورة ولعدم حاجة القارئ بالعربية إلى هذه المسلمات تجاوزناها. (ع)

(١) GOLDZIHNER, Ignaz, Muhammedanische Studien, Leipzig, 1888-1890.

(**) ذكر المؤلف أن السنة هي الطريقة المتبعة في الأمة الإسلامية السالفة، والصواب أن السنة هي ما كان عليه النبي ﷺ قولاً وعملاً وإقراراً دينياً ودنياً. (ع)

(٢) Ibn HANBAL, Kitab al Sunna.

(٣) CHAUVEL, Geneviève, Aïcha, La bien-aimée du prophète, Paris, Téliémaque, 2007.

(٤) إن الذين نقلوا أكبر عدد من الأحاديث هم أبو هريرة، وعائشة، زوج النبي، وعمر، وعبد الله بن عمر، وعلي، وعبد الله بن عباس وزيد ابن ثابت. أما الذين نقلوا العدد الأقل فهم أم سلمة، وأبو بكر، وأنس بن مالك، وأبو هريرة، إلخ.

روايتها شفاهة للتابعين الذين شكلوا الجيلين اللاحقين للسلف . إنما كان لابد من أخذ بالحسبان البدع والإضافات ، واللجوء إلى التدقيق والتحقيق . والواقع أن بعض الأحداث السياسية ، وبخاصة مسألة الخلافة الناجمة عن الصراع بين الخليفة علي ابن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان ، ثم تشكل الشيعة السياسية ، قد أدت إلى اختلاق روايات ، وتحريف نصوص ، وتلفيق أحاديث بهدف دعم هذه القضية أو تلك . وهكذا أصبحت السيرة النبوية رهينة صراعات الشيع والأحزاب . في ظل هذه الظروف ، كان من الضروري استبعاد الأحاديث المختلفة والملفقة لأسباب حزبية أو عقائدية أو سياسية .

كان ذلك موضوع عمل ضخم ، باشرت به ، خلال القرن الأول الهجري ، " كوكبة من السلفيين البارزين ، في أهم المراكز الثقافية في الإمبراطورية . هذا الجيل من كبار السلفيين هو الذي استصلح الأرض وأعد المواد اللازمة لصياغة مدونات مهمة أبصرت النور بين منتصف القرن الثالث الهجري ونهايته " (١) . ويذكر علي مراد أن الخليفة عمر (٥) (٧١٧-٧٢٠م) كلف الفقيه عمرو بن حزم (المتوفى عام ٧٣٨م ، ١٢٠هـ) (٢) بالقيام بما يراه مناسباً لجمع أحاديث النبي وسنته وتدوينها : " إذا لم تفض مبادرة عمر فعلياً إلى وضع مدونة للسيرة النبوية ، إلا أنها أثارت على الأقل الحركة الفكرية والدينية المكرسة لجمع المواد المكونة للسيرة النبوية وصياغتها نصوصاً " (٣) . من هنا ، نشأ علم الحديث . أما المعيار الموضوع للتأكد من الصحة التاريخية للوقائع فكان صارماً جداً . وقد نقلت الأحاديث عبر الإسناد الذي حافظ على السيرة الأصلية . ولابد أن يكون الراوي الأول في الإسناد ، المؤلف من كل الذين نقلوا النص المنطوق للسيرة منذ عهد النبي محمد ﷺ حتى الكاتب الذي قام بتدوينه ، حتماً وشاهد العيان على الحديث الذي نقله . كما كان لابد من التدقيق عن كذب في إيجاد كل رواية الإسناد وسوابقهم قبل تأكيد صحة المتن . وقد تحقق العلماء ،

(١) MERAD, Ali, La Tradition musulmane, Paris, Puf, Que sait-je? 2001.

(٥) المقصود بعمر هنا ليس عمر بن الخطاب إنما عمر بن عبدالعزيز الخليفة الأموي . وعمرو بن حزم واليآله على المدينة . (ف)

(٢) كان قاضياً في المدينة ثم أميراً عليها .

(٣) MERAD, Ali, l'Islam contemporain, op.cit.

في آن معاً، من الإسناد، بدءاً من الصحابي الذي كان أول راو، ومن صحة المتون قبل جمعها في مصنفات. وثمة نوع من التراتبية في الأحاديث، وفقاً لدرجة صحتها. فتميز، بداية، الأحاديث القدسية التي يسندها النبي ﷺ إلى الله تعالى، والأحاديث النبوية، وهي التي يوضح فيها النبي أفكاره. ويكون الحديث مرفوعاً حين يتناول ما صدر عن النبي من قول أو فعل أو تقرير. من ناحية أخرى، أجري تصنيف وفق عدد الرواة. فهناك الحديث المتواتر، وهو لا يشك بصحته؛ لأنه متكرر ومتقول على السنة رواة ثقة. والحديث المشهور، وهو الذي رواه صحابي أو أكثر إلى الآخرين؛ مما يجعله مشهوراً أو الحديث (أو الخبر) الأحاد، وهو الذي رواه صحابي واحد، ونقله إلى الأجيال اللاحقة شخص واحد. ثمة أيضاً تمييز يتعلق بجدية الرواة وذاكرتهم. فهناك الحديث الصحيح، وهو الموثوق والراسخ؛ لأن كل راو هو موضع ثقة ومشهود له بمصداقيته في نقل الخبر. والحديث الحسن هو ما عرف مصدره وكان رواه موضع ثقة. والحديث الضعيف، وهو الذي لا يكون إسناده مطرداً، أو الذي تظهر لدى أحد رواه شبهة بسبب أخطائه أو تناقضه مع المصادر الموثوقة.

وفي القرن الثالث الهجري، (الموافق للقرن التاسع الميلادي)، وهو "قرن السلفية العظيم"، تجسد العمل البحثي في صياغة عدة مصنفات للأحاديث حظيت بشهرة واسعة. وقد بذل مؤلفوها طاقة هائلة للتحقق من مصادرها، والتفرغ لتحقيق دققة، وإجراء كل التقصيات اللازمة بغية تأكيد صحة الأحاديث المنقولة عن النبي ﷺ. ونذكر على سبيل المثال أن البخاري أمضى أكثر من ١٦ سنة وهو يعمل لإنجاز عمله. ومن المعلوم أن هذا العالم الذي كان مريضاً، قام برحلة قوامها بضع مئة كيلومتر بهدف التحقق بنفسه من صحة الحديث. وبعد أن تم تدوين كل هذه الروايات، بوشر كذلك بكتابة سيرة حياة جميع الرواة أو الأشخاص الآخرين الذين كان لهم بعض العلاقة مع السنة النبوية الشريفة هذه، مما شكل مآثرة لا مثيل لها في العمل التاريخي. ثمة ستة مصنفات^(*) أصبحت تعد حجة. ففي المقام الأول، تأتي الصحاح التي لا تقبل الجدل، وهي صحيح^(٢) البخاري (المتوفى

(*) الكتب الستة هي صحيح البخاري وصحيح مسلم وسنن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، وليس من بينها مسند أحمد ولا موطأ مالك. (ف)

(٢) الصحيح هو جامع الأحاديث، حسب الموضوعات، التي ثبتت صحتها.

سنة ٨٧٠) وصحيح مسلم (المتوفى سنة ٨٧٥)، يلي ذلك كتاب السنن لأبي داود (المتوفى سنة ٨٩٢)، والنسائي (المتوفى سنة ٩١٤)، وابن ماجه (المتوفى سنة ٨٨٧). من جهة أخرى، يندرج كذلك موطأ مالك بن أنس (المتوفى سنة ٨٩٥) ومسنده (١) أحمد بن حنبل (المتوفى سنة ٨٥٥) بين المراجع الشرعية. وقد أصبح علم الحديث الذي يمارسه المحدث، أحد أهم العلوم الشرعية والدينية في الإسلام. وهو يشمل على معرفة تامة لنص الأحاديث، وتسلسل نقلها وصولاً إلى النبي ﷺ مع معرفة الشواهد المحتملة أو الاقتطاعات في إسناد الخبر وأيضاً درجة صحة كل الحديث.

وهكذا، فإن السنة التي تشمل على الحديث، تشكل السيرة النبوية التي تتناقض مع البدعة العقائدية أو المسلكية. ومن منطلق الحذر العربي القديم تجاه البدع التي يخشى أن "تفسد التوازنات الحياتية القائمة" (٢). أنكر النبي محمد ﷺ البدعة كونها تؤدي إلى الشقاق الديني أو السياسي. ويعد بمنزلة بدعة كل تجديد عقائدي لا يستند إلى المصدر السلفي ويخالف تعاليم القرآن وروح السنة. فالبدعة بحصر المعنى هي هرطقة. وقد منعت خشية خطر الانقسام الذي قد يصيب الأمة الإسلامية جراء الإضافات، لأهداف فئوية، والأحاديث المختلفة وكل أنواع التزوير والتلفيق. ولا بد من التمييز بين هذه البدعة غير المحمودة وبين التكيفات التي أضحت ضرورية نتيجة التطور الاجتماعي. بهذا الصدد، ميز الإمام الشافعي في رسالته، بين التجديد المذموم أو الهرطقي والتجديد المحمود الذي يعد ثمرة الاجتهاد وضمن احترام المصادر الأساسية.

وفي موازاة إعداد الحديث الشريف، واستناداً إليه، انتشر الإسلام في العالم محرراً نصراً بعد نصر، رغم الصراعات الداخلية التي لم تلبث أن أبصرت النور.

(١) المسند هو مصنف الأحاديث المجموعة حسب إسناداتها والتي قام بجمعها أحد الرواة.

(٢) SCHACHT, Joseph, Introduction au droit musulman, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999.

انتشار الإسلام والفتنة الأولى

قبيل وفاته عام ٦٣٤ م، حرص أبو بكر على اختيار عمر خلفاً له. ورغم ادعاءات علي^(*)، لم يواجه هذا الاختيار صعوبات كثيرة، نظراً لمؤهلات عمر العظيمة. وبتشجيع منه، واصل مجاهدو الإسلام "أروع ملحمة في تاريخ البشرية"^(١) لينتصروا على الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية اللتين كانتا تسيطران على الشرق الأدنى. فإثر انتصارهم في معركة اليرموك، (أغسطس/ آب ٦٣٦ م) وفلسطين (فتح القدس عام ٦٣٨ م)، طردوا البيزنطيين من الشام. وعام ٦٣٩ م، ودخل العرب- المسلمون إلى مصر، فهزموا القوات البيزنطية في ممفيس واستولوا عام ٦٤٠ م على الإسكندرية فيما بعد. في كامل هذه المنطقة، حدث التعريب بصورة أسرع مما بدأه قبل مجيء الإسلام.

كان اعتناق الدين الإسلامي كثيفاً، لكن بعض الأقليات المسيحية واليهودية بقيت على حالها، من جهة أخرى، كانت الطوائف المسيحية في الشام جد متنوعة، بحيث نجم عن ذلك انقسامات عقائدية داخل الإمبراطورية الرومانية في الشرق بين بطيركية القسطنطينية والمونوفيزيين^(**) في الشرق الأدنى. وقد شجع الانشقاق بين الكنائس المتخاصمة على انضواء عدد من المسيحيين تحت راية الإسلام. أما الآخرون فقد بقوا على دينهم، ولم يحاول المسلمون إجبارهم على تغيير معتقدتهم. ومن ثم لم يتعرضوا إلى أي اضطهاد. ذلك أن حسن تصرف العرب "قد أمن لهم تعاون السكان المحليين فبدوا في نظرهم بوصفهم محررين وليس بوصفهم فاتحين"^(٢). أضف إلى ذلك أن مسيحيي الشرق

(*) تؤكد المصادر الأصلية لتاريخ الخلفاء الراشدين أن ثمة علاقة نسب وصهر بين عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، فكلاهما ير نسبه بكعب بن لؤي، وإحدى زوجات عمر أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب (أم ولديه زيد ورقية)، ولازم علي عمر مستشاراً له طيلة خلافته وكان علي ضمن الستة الذين رشحهم عمر لخلافته بعد طعنه، وعندما مات بكاه علي وقال: "ما خلفت أحداً أحب إلي أن ألقى الله بمثل عمله منك" (ع)

(١) WIET, Gaston, Grandeur de l'Islam, Paris, La Table Ronde, 1961.

(**) Monophistes هم النصارى الشرقيون القائلون بطبيعة واحدة للمسيح؛ حيث وصفت الكنائس الخلقيدونية (الأرثوذكسية والرومانية) بأنها مونوفيزية، أي "القائلة بالطبيعة الواحدة". (ع)

(٢) HOVEIDA, Fereydown, L'Islam bloqué, Paris, Robert Laffont 1992.

الأدنى كانوا من العرب . والجدير ذكره أن عدداً كبيراً من الجنود المسيحيين في جيش الإمبراطور البيزنطي هرقل ، فروا منه ، أثناء معركة اليرموك ، للانضمام إلى العرب ؛ مما عجل في هزيمة البيزنطيين . وفي أعقاب الفتح الإسلامي ، حظيت المذاهب المسيحية التي كانت تتعرض للإضطهاد بتهمة الهرطقة في السلطة البيزنطية ، بالكثير من الحريات تحت لواء الشريعة الإسلامية . أما بعضها الآخر ، وخصوصاً النساطرة ، فقد رحبوا بالدولة الإسلامية . وطبقاً للالتزام بواجب الذمة ، عُوِّمِلَ أهل الكتاب ؛ أي المسيحيون واليهود بتسامح لقاء احترامهم لسلطة الدولة . وقد أُجيزَ لهم التقييد بشرائعهم الدينية والاحتفاظ بأماكن عبادتهم . حتى أن برنارد لويس الذي كان شديد العداء للعرب ، قد اعترف بأن المجتمعات العربية- الإسلامية كانت متسامحة : " كان الاضطهاد . . . نادراً ولا يشكل قاعدة متبعة . فاليهود والمسيحيون الذين كانوا يعيشون في ظل السلطة الإسلامية ، لم يطلبوا للاستشهاد في سبيل الدين ، ولم يتعرضوا لأي استبعاد من أملاكهم ومهنتهم " (١) . . . وأثناء الحملة الأولى على الشام ، أوصى أبو بكر المسلمين بأصول السلوك الذي يجب اتباعه حيال السكان : " كونوا عادلين . لا تخالفوا تعاليم الدين . لا تمثلوا بأحد . لا تقتلوا النساء والأطفال والشيوخ . لا تخربوا الغلال ولا تذبحوا المواشي . . . ولا تزعجوا الرهبان بأي شكل من الأشكال في أديرتهم " (٢) . وبعد فتح دمشق ، عام ٦٣٥ ، تعهد القائد الشهير خالد بن الوليد (٥٨٦-٦٤٢) بما يأتي : " بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما أعطى خالد بن الوليد أهل دمشق إذا دخلها : أعطاهم أماناً على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم . وسور مدينتهم لا يهدم ويسكن شيء من دورهم ؛ لهم بذلك عهد الله وذمة رسوله ﷺ والخلفاء والمؤمنين " (٣) . وما قام به الخليفة عمر بن الخطاب أثناء فتح القدس ، في فبراير/ شباط

(١) LEWIS, Bernard, Comment l'Islam a découvert l'Europe, Paris, Gallimard, 1992.

(٢) TABARI, Les Quatres Premiers Califes, trad française, Paris, Sindbad, 1980.

قد أورد ابن الأثير في الكامل " هذه الوصية الموجهة إلى قائد جيشه على الشكل الآتي : " إنك ستجد قوماً حبسوا أنفسهم لله ، فدعهم وما حبسوا أنفسهم له- الرهبان . . ثم قال له : أوصيك بعشر : لا تغدر ، ولا تمثل ، ولا تقتل هرماً ولا امرأة ولا وليداً ، ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا ما أكلتم ، ولا تحرقن نخلاً ، ولا تخربن عامراً ولا نخل ولا تبخس (الترجم) .

(٣) مرجع سابق . . . TABARI.

٦٣٨ م، يشكل مثلاً آخر على احترام المسلمين لأديان أهل الكتاب: "ذاك اليوم، دخل عمر فوق ظهر ناقته البيضاء الشهيرة، في حين كان بطريك المدينة الأرثوذكسي يتقدم للقائه. أخذ الخليفة يطمئنه بأن حياته وممتلكات جميع السكان ستكون مصانة، قبل أن يطلب منه زيارة الأماكن المقدسة المسيحية. وبينما هما في كنيسة القيامة، حان وقت الصلاة، فسأل عمر مضيفه أين يمكنه أن يصلي. فدعاه البطريرك إلى البقاء حيث هو. فجاء جواب عمر: "إذا فعلت ذلك، أخشى أن يأتي يوم يقول فيه المسلمون: إن عمر صلى هنا، فيقتطعون من الكنيسة مسجداً لهم". فانتقل ليصلي في الخارج. كانت نظراته ثابتة، إذ في هذا المكان ذاته، شُيد فيما بعد المسجد الذي يحمل اسمه"^(١).

وبموازاة فتوحات المناطق الغربية، بسط العرب نفوذهم على ما تبقى من الشرق الأدنى، بحيث جعلوا الفرس ينكفثون من بلاد الرافدين (معركة القادسية سنة ٦٣٧ م)، بعد أن شيدوا فيها البصرة عام ٦٣٦ م^(٢). وهكذا كتبت الهزيمة للفرس نهائياً، بعد أن انكفؤوا داخل إيران، وقضي على آخر ملوك السلالة الساسانية عام ٦٥١ م. وفي منتصف القرن السابع، توسعت رقعة الدولة العربية - الإسلامية. وقد كان تصرف العرب، بالنسبة إلى غيرهم من الفاتحين، مثالياً ويتميز بالحلم والتسامح. إن القدرة على الإقناع - تأثير الرسالة - بزت السيف. فعندما هزمت القوة المسلحة للإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية، اعتنقت شعوبهما الإسلام بكثافة يحدوها إلى ذلك الاقتناع، وليس ضغط السلاح. ففي المناطق العربية (العراق، والشام وفلسطين)، شعر الناس وكأن هزيمة الروم والفرس هي نوع من التحرير والإفراج. أما في المناطق الأخرى، فقد شعر الناس بالطمأنينة مع الدين الفتى الذي جمعهم في أمة واحدة ومتماسكة، بعد أن أرهقتهم صراعات الإمبراطوريات والنزاعات المذهبية والتقلبات الدينية، وكل أنواع الانقسامات. وقد ترجمت سهولة الاختراق الإسلامي وسرعته بأن الفتح "لم يتمخض عن عمليات تدمير. فلم تكن هناك

(١) MAALOUF, Amin, Les Croisades vues par les Arabes, Paris, Jean-Claude Lattes, 1983.

(٢) تأسست مدينة الكوفة عام ٦٣٧ م.

مدن محروقة أو أعمل فيها السلب والنهب" (١). ولأنه لم تحدث أي مجازر، خصوصاً فغالباً ما كان السكان يرحبون بسقوط الإمبراطوريات القديمة التي كانت تضطهد الأديان، كالفرس الذين حاولوا تغليب دينهم الرسمي، المزدكية، والبيزنطيين الذين اضطهدوا مختلف مذاهب النسطورية أو المونوفيزية. وهكذا، واتت العرب-المسلمين "كل الفرص كي يرحب بهم محررين" (٢) من قبل قدامى الساميين من الشام وبلاد الرافدين ومن قبل المصريين (٣). حتى إن سحر هذا الدين الجديد قد وصل إلى المناطق القصية، كالصين مثلاً (٤) حيث شيد التجار العرب أول مسجد في كانتون عام ٦٢٧ م.

لقد كتب أندريه ميكال أن الفتح الإسلامي لم يتم دون مواجهات ومعارك وسفك دماء، "إلا أن ذلك أقل، بل أقل بكثير، ولا بد من التأكيد على ذلك، من كل تلك الفتوحات المرادفة، بالنسبة إلينا نحن الغربيين، للغزوات والهيمنات. فقبل أن يكون غازياً، أعد الإسلام نفسه لما يكفل له أن يلقي القبول به والتوافق عليه" (٥). إن التاريخ، حسب غوستاف فون غرونوبوم، منح الإسلام البراءة: "كتبت الغلبة، بصورة قطعية، للحقيقة. بلدان عديدة مفتوحة شعرت بتحررها من الضغوطات الأجنبية والهرطقية. لقد رسخ الانتصار وتثبيتته من قبل الإدارة السياسية، وبصورة جدية، انصهار الأمة الديني والسياسي" (٦). وهذا الانصهار الذي تميز أيضاً بانفتاح الناس وتحرك المال والأفكار، تسارع بفضل اللغة العربية التي انتشرت سريعاً في البلدان المفتوحة. فيما يسمى اليوم بالعالم العربي، لم يطرح الاندماج أي مشكلة،

(١) LOMBARD, Maurice; L'Islam dans sa première grandeur, Paris, Flammarion, 197.

(٢) RIZK, Charles, Le Régime politique libanais, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1966, p.8.

(٣) مرجع سابق. LOMBARD, Maurice.

(٤) منذ نهاية القرن الخامس ق.م.، أقام العرب علاقات تجارية مع الصين. وقد استقر بعضهم في منطقة كانتون.

(٥) MIQUEL, André, L'Islam et sa civilisation, مرجع سابق.

(٦) VON GRUNBAUM, "Les origines de la civilisation islamique", Encyclopédie générale de l'islam. Des origines à l'empire ottoman (Cambridge University Press, 1970), Paris, SIED, 1984, pour l'édition française.

وحلت اللغة العربية بصورة طبيعية محل الآرامية التي اشتقت العربية منها، في حين اندثرت لغتا المحتلين (اليونانية والفارسية) اللتان قلما كان يتداولهما سكان البلاد الأصليون. عدا ذلك، احتلت العربية موقعها بوصفها لغة الإسلام وعاملاً فعالاً في تضامن أمة المؤمنين. وباعتناقهم الإسلام، اعتمد أهالي هذه المناطق اللغة الرسمية للدولة الإسلامية. هذا وقد اتخذت العربية وحدها لغة الشعائر الدينية، كونها وحدها لغة القرآن. لهذا السبب، أسهم المسلمون، من عرب وغيرهم، في نشرها وتألقها^(١).

ويهدف إدارة الدولة الجديدة التي تنامت بشكل هائل، عمد عمر إلى تعزيز المؤسسات العامة. فعين عمالاً على الولايات الجديدة، ونظم ديوان الخراج، وأعاد تنظيم الجيش. وعين أول قاض، إذ لم يعد ممكناً تحقيق العدالة بقرار تحكيمي يصدره الخليفة في دولة مترامية الأطراف. وفي العراق، أسس البصرة والكوفة اللتين أصبحتا من المراكز المدنية المهمة. وهو أيضاً الذي أوجد التقويم الإسلامي الذي بدأ يوم هجرة النبي محمد ﷺ إلى المدينة (التقويم الهجري)، أي يوم ١٦ يوليو / تموز ٦٢٢^(٢). بيد أن الهزائم التي مني بها الفرس أيقظت العداء الفارسي القديم ضد العرب. ففي نوفمبر / تشرين الثاني ٦٤٤، اغتيل عمر، وهو في الثالثة والخمسين^(**) من عمره، على يد عميل فارسي. وفيما هو على فراش الموت، عين مجلساً من ست أعضاء، جميعهم من الصحابة القرشيين، وكلفه باختيار الخليفة التالي. وكان هناك مرشحان يطالبان بالخلافة الموضوعة في عهدة شورى المجلس وهما علي، ابن عم النبي وصهره، وعثمان، المنتمي إلى بني أمية المنتفذة، وهي إحدى عشائر قريش والخصم التقليدي

(١) SALEH, Soubhi, Réponse de l'Islam aux défis de notre temps, Beyrouth, éd. Arabelle, 1979.

(٢) هو تقويم قمري تتكون سنته من ١٢ شهراً قمرياً، وهي أقصر من السنة الشمسية (تقصر ١١ يوماً عن السنة الشمسية في التقويم القريقروري).

فالقمر هو رمز النور، ولهذا السبب يتخذ المسلمون من الهلال شعاراً (أضف إلى أن اللون الأخضر هو لون الجنة). وأول أشهر التقويم الإسلامي هو محرم، يليه صفر، ثم ربيع الأول، ثم ربيع الآخر، ثم جمادى الأولى، ثم جمادى الآخرة، ثم رجب، ثم شعبان، رمضان، شوال، ذو القعدة وذو الحجة.

(*) ظن المؤلف أن العرب اختاروا السنة القمرية لأن القمر رمز النور والحقيقة أن العرب في الجاهلية كانوا يعتمدون على القمر في تحديد شهورهم لأن الشهر يبدأ بالهلال وينتهي بالهلال وعندما جاء الإسلام أقر الشهور العربية (الاثني عشر) وحرّم النسيء، وأصبحت المواسم الدينية كدخول رمضان وخروجه، ويوم عرفة مرتبطة بالهلال. قال تعالى: "هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب" (يونس: ٥)(ع)

(**) الصواب ٦٣. (ف)

لبنى هاشم . ويبدو أن كفة بني أمية قد رجحت في تسمية عثمان . وإذا كان الإسلام مديناً لعثمان بالعمل على جمع النسخة النهائية للقرآن الكريم ، وبمتابعة الفتوحات وتطوير دبلوماسية دولة المسلمين^(١) ، فلا بد من التأكيد بأن عثمان لم يكن في مقدرة عمر . وكونه أحد أفراد عشيرة متنفذة ، مال إلى مساعدة أقربائه ، خصوصاً أولئك الذين تنقصهم الكفاءة في إدارة الولايات فكثرت الساخطون ، خصوصاً في العراق ومصر . فقررُوا إرسال وفد قوامه بضع مئة شخص للاعتراض لدى الخليفة . وفي خضم الجدل ، عمدت مجموعة من هؤلاء الساخطين ، ومنهم أحد أبناء أبي بكر (*) ، إلى اغتيال عثمان ، وذلك في يونيو / حزيران ٦٥٦ م .

إثر مقتل عثمان ، بويع بالخلافة ابن عم محمد ﷺ وصهره ، علي بن أبي طالب ، الذي كان دوماً يطالب بأيلولة الخلافة الى المتحدرين مباشرة من سلالة النبي تحنباً لأي صراع . وكان علي رجلاً تقياً ، و متمسكاً بالمبادئ ، ومحترماً للترف والأبهة ، ومقتنعاً بأنه أكثر صحابة نبي الإسلام إيماناً . كان مثالياً اعتنق الإسلام منذ طفولته ، ولم يتوقف عن النضال لنصرة الإيمان . ولكونه حريصاً على عمل الخير ، قام الخليفة الرابع بعدد من الاصلاحات ، من ذلك إلغاء مبدأ المحسوبية في توزيع البلدان واستبداله بمبدأ العدل بين جميع المسلمين ، في الواجبات كما في الحقوق . وتوزيع الأملاك العامة ، وعزل الولاة الذين أثبتوا فشلهم ، وترسيخ الأعمال الهادفة إلى منهجة قواعد اللغة العربية ، والعلوم الجوهرية التي تتيح فهم النص القرآني بصورة أفضل . كان لعلي خصوم أقوياء . فقد أشاع بعضهم أنه كان متورطاً في اغتيال سلفه . أضف إلى أن أعداء الإسلام الذين كانوا يهدفون إلى تمزيق المسلمين لم يفقدوا الأمل في بلوغ أربهم . ولا بد هنا من ذكر الدور الذي قامت به زمرة نظمها عبدالله بن سبأ ، وهو يهودي اعتنق الإسلام في عهد الخليفة عثمان^(٢) . فقد كان هذا الرجل يتظاهر

(١) نذكر على سبيل المثال انه ارسل سفيراً ، عام ٦٥١ ، الى شنگان لدى الامبراطور الصين يونغ واي من سلالة تانغ .
(*) منهج أهل السنة والجماعة الكف والإمسك عما شجر بين الصحابة من خلاف . ينظر الواسطية لابن تيمية ، وشرح الطحاوية لابن أبي العز . (ف)

(**) ذكر ابن كثير في البداية والنهاية (ج ١٠ ، ص ٢٧١ وما بعدها) أن طائفة من أبناء الصحابة أخذوا يؤلبون الناس في مصر على عثمان بن عفان رَضِيَهُ وَمِنْهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الَّذِي قِيلَ بِأَنَّهُ شَارَكَ فِي قَتْلِ عُثْمَانَ (ضحى يوم الجمعة الثامن عشر من ذي الحجة عام ٣٥هـ) ؛ لأن الخليفة أهدر دمه بخطاب كتبه مروان بن الحكم دون علم عثمان وقد أجاب ابن كثير عن السؤال : كيف وقع قتل عثمان " : انظر (ص ٣٤٤) . (ع) .

(٢) Mahmoud Isma'il SIENY, Heroes of Islam, Riyad, Darussalam, 2000.

بمساندته لعلي، وراح ينسب إليه كلاماً لم يتلفظ قطعاً به. ويبدو أنه كان أحد أبرز المسؤولين عن الاعتقاد الذي ساد لدى بعضهم بأن علياً قد شارك في مقتل عثمان. ومن منطلق تأثرهم بهذه الشائعة العارية تماماً عن الصحة، أعلن بعض المنشقين تمردهم، ونشبت أول معركة قرب البصرة، عام ٦٥٦ م. وقد شاركت في المعركة عائشة، ابنة أبي بكر، وإحدى زوجات النبي، وهي تعتلي ظهر الجمل. من هنا جاءت تسمية هذه المعركة بـ "معركة الجمل". والجدير ذكره أن علياً أمر ألا تتعرض عائشة لأي أذى، وكلف أحد ملازميه، وهو محمد شقيق عائشة، بالحرص على تنفيذ أمره حرفياً. وإثر انتصاره، أمر علي بمرافقة عائشة إلى المدينة برعاية تامة. من جهتها، صرحت عائشة، بعد أن اكتشفت أنها كانت ضحية فتنة: "ليس لي أي مأخذ على علي. إنه بالنسبة لي واحد من أفضل الرجال" (١).

ما إن انطوت صفحة هذه الحادثة، حتى وجد علي نفسه في مواجهة خصم جديد. فقد رفض والي الشام، وهو أموي ينتمي إلى عائلة عثمان، الانصياع لسلطة الخليفة. ومرد هذا العصيان إلى أحقاد عشائرية دفينه وإلى الصراعات القديمة على النفوذ بين كبرى عائلات قريش (*). ورغم التثبت من أن علياً غير ضالع في مقتل عثمان، إلا أن الدمشقي شن معركته تحت شعار الانتقام لمقتل عثمان الذي أصبح رمز طموحات الأمويين الذي عرف حزبهم أيضاً باسم "العثماني". وهكذا وجد علي نفسه يخوض حرباً ضد معاوية الذي تمرد على سلطته. وخلال معركة صفين (يونيو - يوليو/حزيران - تموز ٦٥٧م)، على ضفاف الفرات في العراق، قبل علي تحكيمياً بهدف تجنب المؤمنين الغرق في حمام من الدم. بيد أن ممثل علي عليه السلام خانة (***) ورجحت كفة التحكيم إلى جانب معاوية الذي رفض عندئذ الانصياع

(١) Mahmoud Isma'il SIENY, Heroes of Islam, Riyad, Darussalam, 2000.

(*) تبرير الخلاف بين علي ومعاوية رضي الله عنهما بأحقاد عشائرية قديمة، لا يلقى بصحابين كريمين، لكن العواطف كانت وراء مقتل عثمان وهي التي أدت إلى مقتل علي بن أبي طالب، وتداخلت عوامل كثيرة ألقت بضبابها على الفتنة والأسلم عدم الخوض فيما شجر بين صحابة رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم جميعاً. (ع)

(**) قول المؤلف إن ممثل علي وهو أبو موسى الأشعري خان الخليفة في التحكيم أمر غير صحيح؛ لأنه ظن أن خلع علي سيقابل بخلع معاوية ليختار المسلمون ما يرونه مجمعاً عليه ولكن سارت الأمور خلاف قصده. (ع)

للخليفة . وأولى تداعيات هذا التحكيم كانت حدوث انشقاق في صفوف جيش الخليفة . وقد أخذت عليه جماعة من الأنصار قبوله بالتحكيم بدلاً من الدفاع عن سلطته بقوة السلاح ، مستبدلة بذلك حكماً بشرياً بحكم الله وسيادته المطلقة وكان أن خرج هؤلاء المعارضون على علي ، ومن هنا جاءت تسميتهم بالخوارج . وبسبب هذا التمرد على الإجماع ورفض الاعتدال ، تعرض الإسلام لأول فتنة . وفي هذه الظروف أيضاً ، ولد أول مذهب متطرف في الإسلام تهيأ ، كما سنرى ، لمستقبل متفرد^(١) . بالمقابل ، بدا واضحاً أن الخصومة السياسية بين علي ومعاوية لم تؤد في البداية إلى انشقاق ديني بين الفريقين اللذين كانا يناديان بالتمسك بالدين القويم . والواقع أن أنصار علي ، (الشيعة المستقبلين) ، لم يشككوا في بداية الأمر جماعة مستقلة ومعارضة للسلفية ؛ لأنهم كانوا يدعون أنهم الأكثر إيماناً بالسلفية . في تلك المرحلة ، حيث المعارضة النسبية لفكرة أن السيادة في الدولة الإسلامية يجب أن تكون للمتحدريين من سلالة النبي ، كان الجدل لا يزال سياسياً . إلا أنه فيما بعد ، وخصوصاً إثر مقتل الحسين في كربلاء ، أسس المؤمنون بالعلوية تياراً دينياً نوعياً سمي بالتيار العلوي المعارض لتيار الأكثرية المتمسكة بالسلفية التي تسمى بالسنة .

وحين أراد علي التوجه إلى الشام لمقاتلة معاوية ، كان عليه أن يواجه العصيان المسلح للخوارج الذين انكفروا نحو النهروان^(٢) . وامتثالاً لتعاليم الإسلام التي تدعو إلى هداية الضالين إلى الصراط المستقيم ، أوفد الخليفة إلى العصاة رسول صلح ، هو ابن العباس . فوافق عدة آلاف منهم على الرجوع إلى التحكيم ، في حين أصمت الغالبية أذنانها عن سماع أي شيء . وفي يوليو/ تموز ٦٥٨ م ، نشبت في النهروان معركة بين جيش علي والخوارج الذين منوا بالهزيمة . وبعد هذا الانتصار ، التمس جيش الخليفة استراحة في الكوفة قبل معاودة القتال^(٣) . وهكذا بقي علي في الكوفة ، حيث واصل حكم الولايات تحت رقبته . فهو ، من الناحية الشرعية ، ما انفك الخليفة . في المقابل ، استمر معاوية

(١) LAOUST, Henri, Les Schimes dans l'Islam, Paris, Payot, 1965.

(٢) بالقرب من بغداد .

(٣) TABARI, Les Quatres premiers califes, trad. Française, Paris, Sinbad, 1980.

يطالب بالخلافة. بكل حال، لقد تراجع نفوذ علي بشكل كبير جراء انفصال الشام وانشقاق الخوارج. والواقع أن الخوارج، رغم هزيمتهم في النهروان، لم يختفوا نهائياً. فانطلاقاً من حلمهم بتأسيس دولة تيوقراطية كليانية، انتظم هؤلاء المتطرفون في جماعات سرية تحت قيادة زعماء متعصبين، وخصوصاً عبد الله بن وهب. وفي ٢٤ يناير/ كانون الثاني ٦٦١م، قامت مجموعة من الخوارج باغتيال علي أمام جامع الكوفة.

ومع مذهب الخوارج - وليس المذهب الشيعي المرتبط أساساً بمسألة سياسية تماماً تتعلق بمن يتبوأ الحكم - ظهرت أول ملة في الإسلام. ولا بد، في الواقع، من القبول بأنه لا يمكن في الإسلام، عدّ بعض الجماعات مللاً حقيقية. ونعني بها تلك الجماعات التي "انحرف أتباعها عن السنة، عن شكل الإسلام الذي أقره التاريخ، والذين عارضوا الإجماع في المسائل الجوهرية التي تحمل دلالة عميقة، بالنسبة إلى غالبية المسلمين. هذا النوع من الانشقاقات الذي ما زال قائماً في بنية الإسلام الحالية، يعود إلى أقدم عصوره"^(١). وشيئاً فشيئاً، سعى الخوارج - الذين أباحوا إهراق دماء المسلمين الذين ارتكبوا، في نظرهم معصية - إلى بث أفكارهم بوسائل شتى، وهم الذين انقسموا إلى ١٥ فرقة أكثرها أصولية هي فرقة الأزارقة^(٢) التي أسسها الفارسي نافع بن الأزرق المحرض على تمرد البصرة عام ٦٨٤م. فانطلاقاً من إيديولوجيا جديدة، تتقاطع تماماً مع السنة السلفية، كان الأزرق يعد أن جميع المسلمين الذين لا ينتمون إلى مذهبه هم كفار، ويؤكد أن أية منطقة يشغلها غير المسلمين هي دار كفر، ومن ثمَّ يجوز محاربة الناس فيها والممتلكات بل وأكثر من ذلك قام بأعمال إرهابية تمثلت في اغتيلات استهدفت الرجال والنساء والأطفال دون تمييز^(٣). كذلك، ابتدع الخوارج الأزارقة "امتحاناً اختبارياً" يقوم

(١) مرجع سابق. Ignaz. GOLDIZIHER

(٢) عدا الأزارقة، كانت أهم فرق الخوارج هي البيهسية، والنجدات، والفرقتان الأكثر اعتدالاً المشكلتان من الصفرية (فرقة أسسها زياد بن الأصفر) والإباضية (أسسها عبد الله بن إباض). . . . وإذا كان مذهب الخوارج الرسمي غير موجود اليوم إلا في جناح معتدل من الإباضية (خصوصاً في الجزائر، وجزيرة جربا التونسية، وفي سوريا وسلطنة عُمان) فما زالت إيديولوجيا الخوارج المتعصبة تؤثر في عدد من الجماعات الإرهابية.

(٣) مثال ذلك، معجزة مسجد الكوفة عام ٦٩٥.

على الطلب من أي متهم جديد بنحر خصم أسير، بوصفه دليلاً على صدق وإيمانه. أضف إلى ذلك اعتقادهم بالاستعراض، أي القتل الديني الذي يبيح قتل الرجال^١ بل أيضاً قتل نساءهم وأولادهم، حتى القاصرين منهم. وكانوا يعدون أن أي منطقة يشغلها غير المسلمين هي دار كفر، ومن ثمَّ يجوز محاربة الناس فيها والممتلكات^(١).

ويتضح لنا هنا أن الإرهاب كان، في وقت من الأوقات، صنيع زمر صغيرة مهرطقة ومنشقة عن الإسلام، بعيدة جداً عن الغالبية السنية والأقلية الشيعية، على علاقة تواصلية مع مذهب الخوارج الثوري.

(١) DELCAMBRE, Anne-Marie. "Les Kharidjites, les protestants de l'Islam". <http://www.clio.fr/BIBLIDTHEQUE/les-Kharidjites-les-protestants-de-l-islam.asp>.

Voir également LAOUST, Henri, Les Schismes dans l'Islam, Paris, Tayot, 1965.

الفصل الثاني

توطيد أركان السلفية

يعد اغتيال الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، عام ٦٦١م، على يد الخوارج، نهاية عهد الخلفاء الراشدين؛ الأمر الذي أفقد المدينة دورها بوصفها عاصمة وأعلن معاوية نفسه خليفة في دمشق، بعد أن نال من الحسن بن علي رضي الله عنه، تعهداً بالتخلي عن حقوقه في الخلافة. وكان ذلك بداية عهد الأمويين. وخلال أقل من قرن، استطاع الأمويون تأسيس دولة عربية - إسلامية مترامية الأطراف تمتد من نهر الهندوس وبحر آرال حتى الأطلسي وشبه جزيرة إيبيريا. هذه الدولة لم تكن إمبراطورية، على غرار ما كانت عليه الإمبراطورية الرومانية فهي لم تستهدف استعباد الشعوب، ولا ترسيخ هيمنة بعضهم على بعضهم الآخر، ولا تشكيل وحدة مصطنعة تضامنت بالقوة. بل كانت تتمتع بروح جماعية، على عكس الإمبراطوريات المتشكلة من تكتلات بشرية يكتنفها الغموض، وتفتقر إلى التضامن الحقيقي. مجمل القول إنها كانت حضارة، وتجمعاً روحياً، وأمة متماسكة، لا تفسح في المجال لأي تمييز عنصري أو عرقي^(١).

إنما رغم انتصاراته وتآلقه، فإن الخليفة معاوية بن أبي سفيان الذي كرس نفسه لتوطيد أركان الإسلام، لم يعرف الهدوء والاستقرار، إذ كان عليه أن يواجه خصومات داخلية متواصلة.

الأمويون والانفصال الشيعي

تميز عهد الأمويين، بادئ ذي بدء، بمتابعة الفتوحات. فبعد المغرب، حيث أسس القائد العربي عقبة بن نافع القيروان عام ٦٧٠م، جاء دور إسبانيا وآسيا الوسطى؛ ففي

(١) ASAD, Muhammad, l'Islam à la croisée des chemins.(Islam at the cross-roads, 1934)
Trad. En français, Bruxelles, éd. Renaissance, 2004.

٦٩٨م، تمكن العرب بقيادة موسى بن نصير، من طرد آخر فلول البيزنطيين من المغرب. وعام ٧١١م، اجتازوا المضيق الذي حمل فيما بعد اسم طارق بن زياد (مضيق جبل طارق). وبعد أن هزموا جيوش الملك رودريك، استقبلوا بحفاوة بالغة من قبل السكان الرومان - الإيبيريين الذين ذاقوا الأمرين من معاملة الأمراء القوطيين، ومن ثم نشر المسلمون في الأندلس حضارة مزدهرة شكلت، بين القرنين الثامن والثاني عشر الميلاديين، نموذجاً للتعايش والانسجام بين المسلمين واليهود والمسيحيين^(١). بموازاة ذلك، فتحت أفواج القائد العربي محمد بن القاسم بلاد السند؛ أي باكستان حالياً، حيث شيد أول مسجد في بنهور، بالقرب من مدينة كراتشي الحالية. وقد اعتنق السكان الدين الإسلامي، وأصبحت السند أحد أقوى مراكز الإسلام^(٢).

وبعد أن بلغوا الهند في آسيا، ووصلوا إلى أبواب بوتايه في فرنسا، عام ٦٢٣م، أصبح الفاتحون العرب على رأس مملكة مترامية الأطراف وذات نفوذ تطبق فيها الشريعة الإسلامية. وانتشرت اللغة العربية مشكلة أداة فعالة في إرساء الوحدة والتكافل، إضافة إلى ذلك عمل الخليفة على بناء أسطول قوي أتاح له تهديد المواقع البيزنطية في قبرص، ورودس وكريت. أما على الصعيد الداخلي فقد اتبع معاوية سياسة حكيمة في المصالحة والتفاهم وفرض نفسه بوصفه حاكماً عادلاً وحريصاً على المصلحة العامة. وإثر وفاة معاوية، عام ٦٨٠م، خلفه ابنه يزيد بعد أن تمت له البيعة. والواقع أن الأمويين قد أرسوا نظاماً ملكياً، رأى بعضهم أنهم استوحوه من النظامين البيزنطي والفارسي. إنما من المحتمل أن يكون معاوية قد قرر اختيار النظام الملكي الذي يؤمن له أكبر قدر من الاستقرار وذلك بوضع قاعدة ثابتة للخلافة، خصوصاً وأنه أخذ العبرة من مشكلات الخلافة التي فرقت بين المسلمين. والحقيقة أنه لا يوجد في القرآن ما يحدد نوع النظام الذي يجب

(١) MENCAL, Maria-Rosa. L'Andalousie arabe. Une culture de la tolerance, VIIIè-XVè siècle.

(٢) في القرن الثاني عشر الميلادي، استقر قطب الدين أيك في دلهي تحت لقب سلطان وحظي باعتراف خليفة بغداد. وقد أصبح القسم الأكبر من الهند يدين بالإسلام. منذئذ، انتشر الإسلام ليلبغ ماليزيا وأندونيسيا (سومطرة وجاوة). من جهة أخرى، ومنذ القرن الثالث عشر الميلادي، أصبحت البنغال تحت السيطرة المباشرة لسلطنة دلهي. ومن ثم تحت سيطرة السلاطين الأتراك والأفغان المستقلين.

تطبيقه، بل يفرض على الحكام فقط " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " (*) وإرساء العدالة مع الالتزام بمبادئ الشريعة الإسلامية. أضف إلى ذلك أن الأمويين كانوا يحترمون أصول إجراءات البيعة التي ترمز إلى إجماع الأمة.

ومهما يكن من أمر، فقد كان الإجماع أبعد من أن يتحقق. لقد اشترأبت أعناق مناوئي الأمويين. وراح بعضهم يأخذون على الأسرة الأموية تأخر بعضهم في اعتناق الإسلام. فقد ثار أهل المدينة الذين أسخطهم أن تفقد مدينتهم دورها بوصفها عاصمة. وكان لابد من قمع الخوارج. وعمد أنصار علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى التآمر. فإثر وفاة معاوية، عام ٦٨٠م، حاول الحسين بن علي رضي الله عنه، أن يستعيد السلطة، فتوجه نحو الكوفة حيث أكد له المخلصون لأبيه أنه يستطيع الاعتماد على العديد من الأنصار، لكن أنصار أبيه علي تخلفوا عن الوصول في الموعد المحدد، في حين كان جند الخليفة الجديد في دمشق، يزيد، تنتظره على أهبة الاستعداد. ولم يلبث جنود الحاكم الأموي أن حاصروا الحسين وقتلوه مع جميع أصحابه في جنوبي العراق، قرب كربلاء في العاشر من شهر محرم (١٠ أكتوبر تشرين الأول ٦٨٠م). ورغم أن الخليفة يزيد لم يتسرع في إصدار الأمر بقتل الحسين الذي تم بقرار من الوالي المحلي، إلا أنه كان لمأساة كربلاء وقع هائل على أتباع علي الذين عدوا الحسين شهيداً^(١)، واتخذوا لأنفسهم اسم الشيعة^(٢)، وراحوا يلعنون الأمويين، ومن ثم شكّلوا، تدريجياً، فرقة منشقة عن الغالبية المسلمة؛ أي السنة المؤمنين بالسلفية. تجدر الإشارة إلى أن تسمية أهل السنة التي تطلق على جماعة الأكثرية، لا تعني مطلقاً أن الشيعة قد تخلوا عن سنة رسول الله صلى الله عليه وآله؛ ففي البداية، كان الخلاف مقتصرأ على مسألة الخلافة السياسية. إنما تحت تأثير ظروف تاريخية- وفي معظم الأحيان تأثير

(*) قال المؤلف: إن القرآن الكريم لم يحدد نوع النظام الذي يجب تطبيقه بل يفرض فقط على الحكام " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر "؛ والواقع أن ثمة حقوقاً وواجبات لولي أمر المسلمين تناولتها مراجع في السياسة الشرعية وفق الكتاب والسنة. ويمكن الرجوع إلى مؤلفات ابن تيمية مثلاً. (ع)

(١) كل عام، يحيى الشيعة ذكرى مقتل الحسين في كربلاء خلال الاحتفال بذكرى عاشوراء.

(٢) شيعة علي، أي حزب علي (من تشيع، أي إنحاز إلى جانب أحد).

الأوساط الفارسية المعادية للعرب، أصبح هذا الحزب السياسي "الشرعي"؛ أي المدافع عن مبدأ الخلافة الموروثة، حركة دينية منشقة، محدثة بذلك فتنة جديدة بين ظهراني الإسلام. ومع الإمام الشيعي السادس، جعفر الصادق (المتوفى عام ٧٦٥م)، تشكلت الشيعة بوصفها مذهباً ومدرسة قائمة بذاتها. ومن ثم، فإن الشيعة هي فرع متميز عن الأكثرية الإسلامية (السنة)، لكنه يبقى "فرعاً من أرومة الإسلام كأبي اتجاه عقائدي أو شعائري آخر"^(١)، دون إمكانية الحديث بوصفه قاعدة عامة - باستثناء بعض التيارات المتطرفة - عن فرقة منشقة، أو عن ملة. وتقوم الاختلافات الجوهرية بين الشيعة والسنة الأكثرية حول المبالغة في تقديس علي (الذي يعترف به أهل السنة بوصفه رابع الخلفاء الراشدين) والحسين (خصوصاً أثناء الاحتفالات بذكرى عاشوراء "العشر المقدسة"، وهي ذكرى مقتل الحسين)، ونظرية الإمامية وتقديس الأئمة (الإمام "معصوم" في تأويله للمعنى "الخفي" في القرآن)^(٢)، وتشكيل "نظام" كهنوتي مركزي وترابي غير موجود عند السنة، وانتظار المهدي في حين أن محمداً ﷺ هو خاتم الأنبياء عند أهل السنة.

ومن المناسب أيضاً التمييز ليس بين الشيعة الدينية والشيعة السياسية، المتطرفة والمتمردة فقط، بل بين الشيعة "العربية" (وخصوصاً في العراق) التي تتميز بتعلقها بالإمام علي وابنه الحسين، وشيعة بلاد فارس التي توظف لخدمة المصلحة القومية الفارسية المعادية للعرب. ففي بعض الأوساط الأقلوية الفعالة، كان هناك فرس لم يتقبلوا قطعاً انتصار

(١) مرجع سابق. GOLDIZHEIR, Ignaz.

(٢) حسب المذهب الشيعي، يحظى الإمام، الذي لا بد وأن يكون من سلالة علي، باحترام قدسي بوصفه مثلاً معصوماً لاهل الأرض وحافظاً للمعنى الكامن للوصي الديني. والشيعة أنفسهم منقسمون على بعضهم. ويعترف التيار الشيعي باثني عشر إماماً (من هنا جاءت تسميتهم بالاثني عشرية) وهم الأكثرية فبعد الأئمة الأحد عشر، اختفى الإمام الثاني عشر، منذ طفولته، محتجباً (٨٧٤). ويتنظر الاثنا عشرية عودة هذا الإمام المحتجب من غيبة في آخر الزمان بهدف إرساء العدالة الإلهية في الأرض. ويرى الإسماعيليون الذين انشقوا حول مسألة خلافة الإمام السادس، عام ٧٦٥، أن الإمام السابع هو محمد بن إسماعيل بدلاً من موسى الكاظم الذين يعترف به الشيعة الاثني عشرية، ولا يعترفون سوى بسبعة أئمة. من هنا تسميتهم بالسبعين. أما الزيديون، أتباع زيد بن علي (المتوفى عام ٧٤٠) ابن الإمام الشيعي الرابع، فيقفون عند خمسة أئمة وينكرون نظرية الإمام الغائب.

الخليفة عمر على الإمبراطورية الساسانية القديمة . وإذا كان قدوم الإسلام يمثل في إيران ، كما في غيرها ، " تطوراً اجتماعياً هائلاً " ، إلا أن بعض الشوفينية والحنين إلى الزرادشتية قد أديا ببعض الفرس إلى إضمار بغضاء ترجمت بنوع من التعويض المفرط . فقد أخذ بعض الفرس يعدون الدين الذين جاء به الفاتحون العرب وكأنه شيء يعود إليهم هم أنفسهم . وحسب محمد أسد :

" لقد قاموا بذلك عبر تحويلهم ، وبمهارة ، المعرفة العقلانية عن الله ، وليس المعرفة الدينية التي كان يحملها العرب ، إلى نقيضها تماماً: تعصب ديني وانفعالية قائمة . فالإيمان ، الذي كان يشكل بالنسبة إلى العرب حضوراً وواقعاً ومصدر طمأنينة روحية ، تحول - حسب المزاج الإيراني - إلى نوع من تطلع نحو ما هو رمزي يتجاوز الطبيعة . وفي سبيل هكذا رغبة ، أتاح اعتناق المذهب الشيعي وسيلة تعبير جد ملائمة ، ذلك أنه قد لا يوجد شك بأن تعظيم ، بل وتأليه علي وسلالته ، يخفي نواة فكرة تجسد الله ، وتجدد تجسده ، وهي فكرة غريبة تماماً عن الإسلام ، لكنها قريبة جداً من الروح الإيرانية " (١) .

وعليه ، قدم العديد من الفرس من " ذوي المشاعر القومية المتأصلة " دعمهم للشيعية مستغلين في ذلك " روحهم الانتقامية " (٢) . وفي معرض الحديث عن الزرادشتية ، وبشكل خاص عن الكراهية حيال الفتح العربي ، فإن اعتناق المذهب الشيعي ، ومن ثم تقاقمه ، أوجد وسيلة للتعبير عن ثأر فارسي شكّل الشعوبية - عدا الكراهية الموجهة إلى الخليفة عمر - أحد أهم مظاهرها . هذه العبارة ، التي تعني في الأصل الشعب أو العرق ، هي الصفة المقرونة بالتيارات الانحرافية العرقية ، بل العنصرية أو العرقية الهادفة إلى إنكار تفوق العرب التاريخي ودورهم في تأسيس الحضارة الإسلامية (٣) . وكونها تعبيراً عن

(١) مرجع سابق. ASAD, Muhammad, Le Chemin de la Mecque.

(٢) HOVEIDA, Fereydoone, l'Islam bloqué, Paris, Robert Lafont, 1992.

(٣) حول الشعوبية ، انظر :

GIBB, H.A.R. The Social Significance of the Shu'ubiya. Studies on the Civilization of Islam, Boston, Beacon Press, 1962.

MUIR, Sir William, The Caliphate: Its Rise, Decline, and Fall, Revised edition by T.H. Weir Edinburgh, John Grant, 1924.

عنصرية معادية للعرب، كان من نتيجة الشعوبية تشويه الإسلام لصالح القومية الفارسية، التي أرادت أن تنسب إلى نفسها، بشكل أو بآخر، أفضل ما قدمه العرب، ونعني به الإسلام. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الشعور استمر راسخاً عبر القرون. بل إنه تفاقم إلى حد أن أقلية هم الذين تشيعوا، خلال القرون الإسلامية الأولى، وأسهم العديد من العلماء في الفكر والحضارة العربيين- الإسلاميين. وفي بداية القرن السادس عشر، أصبحت الشيعة دين الدولة في بلاد فارس؛ مما دفع رينان لأن يكتب أن الفرس "هم شيعة أكثر من كونهم مسلمين"^(١). إن الشعوبية هي، بكل الأحوال، عامل أساسي في قياس مدى العداء العربي- الفارسي المعن في القدم في فهم أفضل للأحداث السياسية المعاصرة، وخصوصاً الحرب العراقية- الإيرانية (١٩٨٠-١٩٨٨م) وتصرف طهران المعقد بعد احتلال الولايات المتحدة للعراق عام ٢٠٠٣م.

وبالعودة إلى أحداث نهاية القرن السابع الميلادي، فإن الصراع السياسي البحث والمتعلق بوراة الخلافة الذي انتهى بمقتل الحسين المأساوي، لم يؤد، في حينه، إلى نتائج ذات أهمية. فبعد موقعة كربلاء، توطدت الخلافة الأموية في سياق انتصارات كبرى على الصعيد الخارجي وتطور فني رائع، وخصوصاً في فن العمارة، والخط القرآني والفنون الموازية التي انبثقت عنها (زخرفة، وتجليد، تذهيب)^(٢). من ناحية أخرى، تعززت المؤسسات ضمن احترام مبادئ الإسلام. والواقع أنه مهما قيل عن الخلافة الأموية، فإنها كانت مخلصة تماماً لمبادئ الإسلام الأساسية. أما عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز (٧١٧-٧٢٠م) فكان مثمراً. فقد أراد هذا الرجل التقي والزاهد الذي كان يحظى باحترام الناس، أن يوفق بين جميع المسلمين ويعزز القيم الإسلامية. فوضع حداً للتقليد الذي أطلقه أوائل الخلفاء الأمويين، والذي يقوم على لعن اسم علي في نهاية خطبة صلاة الجمعة. وعمل

(١) RENAN, Ernest, "l'Islam et la science". Conférence publiée dans Le journal des débats, 30 mars 1883.

(٢) ALANI, Ghani, l'écriture de l'écriture: Traité de calligraphie arabo-musulmane, Paris, éd. Derry, 2002.

على فرض حسن تطبيق مبادئ الشريعة، وبدأ بتنظيم القضاء بمعية القضاة الذين عيّنهم السلطة. وطبقاً للقيم الإسلامية، أعطى دفعاً جديداً لبرامج التكافل الاجتماعي، وفرض برامج خاصة من أجل الأيتام والمعوزين. وكان لعمر الفضل كذلك في تشجيعه جهود العلماء والمشرعين وفي إصدار أوامره بجمع سنن الرسول ﷺ وأحاديثه. وهذه الحركة التي حث عليها تابعها خلفاؤه يزيد بن عبد الملك وهشام بن عبد الملك (المتوفى عام ٧٤٣) الذي شجع الفنون والتربية وذلك بتشجيعه العديد من المؤسسات بما فيها جامع الزيتونة الكبير في تونس، نحو عام ٧٣٢م.

بيد أن الخلافة الأموية لم تعرف الاستقرار. فقد كان علي خلفاء دمشق أن يواجهوا عصيان أتباع علي شبه الدائم، وخصوصاً غلاة الخوارج. ففي عام ٦٩٥م، اندلع عصيان خارجي جديد، بقيادة شبيب، حيث تمكن الخوارج من دخول الكوفة، وقتلوا عدداً كبيراً من السكان الذين لا ذوا بالمسجد، في حين راح زعيمهم يحرضهم من أعلى المحراب^(١). وبعد فترة من الهدوء في ظل عمر بن عبد العزيز، تجدد العصيان بفعل دسائس فرق الخوارج (٧٣٠-٧٤٠م). ومنذ عام ٧٤٠م، تفاقم العصيان في العراق. ففي عام ٧٣٦م، قام زيد بن علي، أحد أحفاد الحسين، بحركة انفصالية في الكوفة حيث طالب بإمارة مستقلة كان جنود الخليفة قد استرجعوها عام ٧٤٠م. وبعد سنوات عدة، جاء دور أبي العباس السفاح في الالتحاق بالانفصال. فبدعم من الساخطين - وكانوا أكثر في العراق^(٢) - جمع حوله الشيعة وكل فئات المنشقين وأوفد إلى خراسان أبا مسلم الخراساني وكلفه بمهمة إعداد جيش مدعياً أنه موفد من قبل "سليمان النبي" الذي يريد محاربة "زندقة حكام دمشق". وكان أبو مسلم هذا متهوساً، لكنه يعرف كيف يمارس تأثيره. فأعد جيشاً ضخماً وأطلق أولى عملياته ضد الأمويين عام ٧٤٨م. وفي ربيع ٧٥٠م، تمكن أتباع أبي العباس من سحق جيش الأمويين في معركة الزاب الصغير، شمالي العراق. وبعد عدة

(١) مرجع سابق. TABARI.

(٢) BOSSI, Pierre, L'Irak des révoltes, Paris, Le Seuil, 1962.

أسابيع، انهزم آخر فلول الخليفة مروان بن محمد وسقطت دمشق. ولجأ مروان إلى مصر حيث تعقبه جيش الخراساني، حيث قبض عليه وحز رأسه وحُمل إلى السفاح في الكوفة. ولم ينج من البيت الأموي سوى شخص واحد هو عبد الرحمن الداخل الذي تمكن من الفرار واللجوء إلى الأندلس، حيث أسس، عام ٧٥٦م، إمارة أموية في قرطبة. ويجدر ذكره أن أمراء الأندلس ظلوا، طيلة أكثر من قرن ونصف، يعترفون بالسلطة الروحية للخليفة العباسي الذي كان يتردد اسمه في الخطبة أثناء الصلاة. حتى عام ٩٢٩م، حيث اتخذ الأمير عبد الرحمن الثالث لنفسه لقب خليفة كي يؤكد استقلاله عن بغداد، وكي يواجه أيضاً الخلافة الانفصالية للشيعة الفاطميين في مصر.

عصر العباسيين الذهبي

إثر سقوط دولة الأمويين في دمشق، سارع أبو العباس إلى التخلص من الداهية أبي مسلم (*) واستبعاد الشيعة الأكثر مغالاة. في الوقت نفسه، أكد رغبة الحكم الجديد في العودة إلى "القيم الإسلامية الحقيقية". وإذا كان الصراع مع حكام دمشق سياسياً من حيث المبدأ، فلا بد من التذكير بأن العصيان العباسي قد برر بالحرص على الإصلاح الديني والأخلاقي. وهكذا، أسس أبو العباس السلالة العباسية الجديدة التي جعلت عاصمتها الكوفة في البداية، ومن ثمّ انتقلت في عهد أبي جعفر المنصور إلى بغداد التي تأسست عام ٧٥٨م. وقد عرفت هذه المدينة، في عهد الخليفة هارون الرشيد (٧٨٦-٨٠٩م) ازدهاراً مذهلاً، حيث كانت تعد أكثر من مليون نسمة. وهكذا، بلغت الدولة العربية-الإسلامية، الممتدة من ضفاف نهر الغارون إلى ضفاف نهر الهندوس، أوج عزها.

ففي العهد العباسي ازدهرت العلوم والفنون والآداب. بهذا الصدد، لا بد من التذكير بأن الإسلام شجع على قيام حركة ثقافية مذهلة تهدف إلى تطوير المعرفة العلمية،

(*) رغم أن العباسيين اعتمدوا على العنصر الفارسي في القضاء على الدولة العربية الأموية، إلا أن أبا العباس وأبا جعفر المنصور وهارون الرشيد تخلصوا من هيمنة زعمائهم وللمزيد: انظر: علي عبدالرحمن العمرو أثر الفرس السياسي في العصر العباسي الأول. (ع)

تاركاً للعلماء الحرية التامة في ميادينهم . ويذكر المؤرخون أن العرب والمسلمين كانوا في ذروة الحضارة عندما كان الغرب يمر بفترة من الظلامية والتخلف^(١) . وكان فولتير قد أوضح أن العالم الغربي تلقى كل شيء من العرب (علم الفلك، والكيمياء، والرياضيات، والطب، الخ)^(٢)، عندما كان يقبع في نوع من "التخلف والجهل . ويشير العالم المصري أحمد زويل، الحائز على جائزة نوبل في الكيمياء لعام ١٩٩٩، إلى إسهام الإسلام في الفكر العلمي بقوله: "لولا أعمال العلماء العرب بدءاً من ترجمتهم للفلاسفة اليونان وصولاً إلى اكتشافاتهم في علم الفلك، والرياضيات، وفن العمارة، والطب والكيمياء، وفي جميع الميادين العلمية، لتأخر تطور أوروبا عدة قرون"^(٣) .

وقد ذكر فولتير أنه "في قروننا المتصفة بالتخلف والجهل، إثر انهيار الإمبراطورية الرومانية، تلقينا من العرب كل شيء تقريباً: علم الفلك، والكيمياء، والطب، وخصوصاً الأدوية الأكثر اعتدالاً وشفاء من تلك التي عرفت أيام اليونان والرومان . كما أن الجبر هو من ابتكار هؤلاء العرب . حتى أنهم حملوا إلينا علم الحساب الذي نستخدمه . . . ومنذ القرن الثاني الهجري، كان على المسيحيين أن يتلقوا علومهم عند المسلمين"^(٤) . ويذكر سيغريد هونكه أن شمس الإسلام قد أضاءت الغرب حاملة إلى أوروبا كل العلوم المهمة التي أتاحت لها، بدورها أن تزدهر^(٥) . كذلك، يرى محمد أركون أن الفكر الإسلامي الذي تمرس وازدهر خلال القرون الهجرية الأولى قد "أسهم في تشكيل الحضارة الغربية . وكانت بعض مظاهر ما نسميه اليوم بالحدائثة وقف على الحضارة

(١) MIQUEL, André, l'Islam et sa civilisation, op.cit.

(٢) VOLTAIRE, Histoire de Charles XII, Préface, 1748.

(٣) من مقابلة مع Nouvel Observateur، بتاريخ ٢٤/٧/٢٠٠٣، عدد ٢٠٢٠ .

(٤) VOLTAIRE, Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs, 1754.

(٥) HUNKE, Sigrid, Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident, trad. Française, Paris, Albim Michel, 1963.

التي ازدهرت في الفكر الإسلامي خلال القرون الأولى للهجرة^(١). وقد راجع الفلكيون العرب-المسلمون (الفرغاني) النظريات القديمة وصححوها، وعرفوا حركة دورة الشمس، وتقدير ميل ملك البروج وتناقضه التدريجي، والتقدير الدقيق لدوام السنة. كما درسوا سفع الشمس، والكسوف والخسوف، وظهور المذنبات. وقبل كوبرنيكوس وكبلر، طرحوا مسألة ثبات الأرض. وهم أول من عرف المرصد. كذلك أسهم العلماء المسلمون مساهمة فعّالة في الرياضيات، خصوصاً فيما يتعلق بحساب المثلثات والجبر (الخوارزمي، والحيام). وفي ميدان الطب، كان العلماء المسلمون رواداً أيضاً. وجميعنا يعلم أن كتاب القانون في الطب لابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م) استمر بوصفه مرجعاً في أوربا حتى القرن السابع عشر الميلادي. أما كتاب الرازي (القرن العاشر) في الجديري والحصبة فقد استمر تدريسه في أوربا حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي. وفي القرن الحادي عشر الميلادي، أجرى أحد الجراحين^(٢) أبحاثاً حول مرض السل الذي يصيب فقرات الظهر، وكان ذلك قبل برسيفال بوت بسبعة قرون. كذلك أجرى أحد أطباء العيون في بغداد عملية الماء الزرقاء^(٣)، قبل ثمانئة سنة من عملية بلانشيه. وثمة طبيب آخر اكتشف الدورة الدموية الصغرى^(٤)، قبل ميشال سيرفيه بثلاثمئة سنة. ويعود الفضل إلى العرب في تأسيس البيمارستان؛ أي المستشفى بالمفهوم الحديث، بوصفه مكاناً للعلاج ومركزاً للتعليم. وطيلة العصر القروسطي، كان يستدعى الأطباء العرب لمعالجة الحالات الخطيرة. كما حدث عام ١١٣٧م مع ملك فرنسا لويس السادس الذي أصيب بالتسمم. وبالإمكان تقديم أمثلة عديدة حول الإسهام العلمي للعلماء العرب-المسلمين في ميادين أخرى: كالكيمياء، والفيزياء، والجغرافية والرياضيات^(٥)...

(١) ARKOUN, Mohammed, GARDET, Louis, Islam, hier demain, Paris, Buchet-Chatel, 1978.

(٢) هو أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوي الأندلسي (المتوفى عام ١٠١٣م)، (الترجم).

(٣) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (المتوفى سنة ٩٢٥م)، (الترجم).

(٤) هو علاء الدين بن الحزم القرشي الدمشقي المعروف بابن النفيس (المتوفى عام ١٢٨٨م)، (الترجم).

(٥) CARRA de Vaux, Bernard, Les penseurs de l'Islam, T.2, Les Géographies, les sciences mathématiques et naturelles, Paris, Geuthner, 1921.

ويجدر ذكره أن التعطش إلى المعرفة لم يفض إلا نادراً جداً إلى مجابهة الدين - للإسلام، بعكس ما يدعي رينان، لم يمنع تابعيه عن العلوم المضبوطة^(١)، إذ إن البحث عن المعرفة في الإسلام هو فريضة دينية. فالحق في المعرفة ورد في أول آية أنزلت على محمد ﷺ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: ١]. وعندما كتب يوسف القرضاوي أن الإسلام "لم يعرف، عبر تاريخه، أي صراع بين العلم والدين؛ لأن هذه الفكرة هي غريبة تماماً عن روح تعاليمه ونصها، فإنه يشير بذلك إلى أن القرآن وسنة الرسول ﷺ يدعوان باستمرار إلى بذل الجهد في سبيل العلم والمعرفة. "فالإسلام لم يفرض أي قيود على العلوم الاختبارية. بل إنه، بالعكس، يحترمها ويشجع عليها، ويوجد المناخ النفسي والفكري الخاص الذي يتيح لها أن تزدهر. وتؤكد دراسة السنة أن الإسلام قد وضع القواعد والمبادئ الخاصة بالتعلم والتعليم^(٢). كذلك، أكد محمد أسد أن المعرفة والعلم من الإيمان: "لقد قال النبي العربي إن البحث عن المعرفة هو فريضة مقدسة جداً على كل مسلم، رجلاً كان أم امرأة... ولم يقم (العلماء المسلمون) إلا باتباع تعاليم نبيهم: "من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله به طريقاً إلى الجنة". العالم يسلك طريق الله. إن أفضلية العالم على الإنسان المتدين فقط كأفضلية البدر التمام على سائر الكواكب. إن مداد العلماء أعلى من دماء الشهداء"^(٣).

إن مداد العلماء أعلى من دماء الشهداء! هذا الحديث النبوي الشريف يؤكد، دون شك، أن الإسلام قال: نعم للعقل وليس للظلامية؛ أي: نعم للعمل وليس للخمول. إن المصالحة الدائمة، حسب الشيخ صبحي الصالح، بين الدين والعلم تبقى إحدى أجمل مميزات الفكر الإسلامي: "لم يطرح الإسلام نفسه قطعاً كمذهب مغلق وجامد. لقد ورد في القرآن

(١) MONTEIL, Vincent, La pensée arabe, Paris, Sghers, 1974. Seyyed, Hossein, NASR, Sciences et savoir en Islam, Paris, Sindbad, 1979, AL QARADAWI, Youssef, Le prophète et le savoir, Paris, Arrissala, 2001.

(٢) المرجع السابق.

(٣) ASAD, Muhammed, Le chemin de la Mecque, Paris, Fayard, 1976.

(*) رواه أبو مسلم برقم: ٥٧٨٨، وأبو داود برقم: ٣٦٤٣. (ف)

(**) قال ابن باز عن هذا الأثر لا نعلم له صحة والظاهر أنه ضمن الموضوعات في الموقع الرسمي لسماحة الشيخ ابن باز. (ف)

﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن، الآية: ٢٩]. وهذا كاف لتأكيد دينامية التغيير الجديدة والمؤاتية في الوقت نفسه. فالنظام الإسلامي قادر على إجراء هكذا تحول شامل^(١).

وبموازاة تطور العلوم، أعيد بناء الجيش وتنظيم الإدارة. فقد أرسى العباسيون قواعد دولة قوية أعادت تأكيد مبادئ الأمة وأدمجتها في مؤسسات مملكة^(٢) شاملة تحكمها الشريعة وتساوي بين جميع المؤمنين. وقد أعاد الحكام تشكيل القضاء مع مستحدثات منصب قاضي القضاة وتأسيس ديوان المظالم، الشبيه بالقضاء الإداري الذي تأسس في ظل الأمويين. كما نظموا الشرطة، مع تعيين قائد لها مكلف بالنظام العام وملاحقة الجريمة. وأصدروا أوامرههم بتشكيل هيئة من الموظفين (الأمناء) - بينهم العديد من المسيحيين النساطرة ذوي العلاقة مع المذهب السني - وبتأسيس دواوين متعددة، منها: ديوان البريد، وديوان الجيش، وديوان الشؤون المالية والضريبة. وبين جميع المؤسسات التي أوجدها الخلفاء، لا بد من التوقف عند استحداث وظيفة مفتش مسؤول عن شرطة الأسواق (المحتسب)^(٣) في ظل خلافة المهدي (٧٧٥-٧٨٥م). المكلف بالحسبة^(٤)؛ أي بمراقبة الأوزان والمقاييس وضبطها، وشرعية المعاملات، والأسعار، والصحة العامة، وحسن التعامل التجاري بغية حماية المواطنين من المشعوذين والأطباء الدجالين والنصابين. وقد توسعت فيما بعد صلاحيات هذا الموظف رفيع المستوى إلى تحقيق حسن الانضباط الاجتماعي والأخلاقي والنظام العام بموجب الامتثال للقواعد الدينية الهادفة إلى تغليب الخير ومنع ما هو قبيح ومذموم؛ أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (آل عمران، ١٠٤، ١١٠ - الأعراف، ١٥٧، - التوبة، ٧١). والواقع أن المحتسب هو أقرب ما يكون إلى القاضي.

ومع الأهمية المعطاة إلى تحقيق الفريضة القرآنية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

(١) SALEH, Soubhi, Réponse de l'Islam aux défis de notre temps, Beyrouth, Arabelle, 1979.

(٢) استعملنا عبارة مملكة بمعناها 'الكابتي' (نسبة إلى أسرة آل كاييه في فرنسا القديمة) مقابل فكرة الإمبراطورية لأن الدولة العباسية، القائمة على العدل بين المؤمنين لم تكن إمبراطورية يسيطر فيها شعب، أو جماعة عرقية، على الآخرين.

(٣) منذ فجر الإسلام، كان يصار إلى تعيين مفتش للسوق (صاحب السوق) في المدن الكبرى (مكة، المدينة، البصرة، الكوفة...).

(٤) كانت الحسبة تعني المحاسبة، بمعنى واجب كل مسلم الحرص على الإتيان بما هو مقبول والإمتناع عما هو محظور، إضافة إلى أنها مهمة المحتسب.

أثبت العباسيون الطابع السياسي - الديني لدولتهم . والواقع أن السلطة العباسية كانت تتباين بشكل واضح عن السلطة الأموية^(١) من حيث طابعها الديني البحت . . وكان العباسيون دائمياً الحرص على إبراز صفتهم بوصفهم متحدرين من سلالة النبي ﷺ وجعل أنفسهم على تواصل مع الدولة الإسلامية الأولى ، وإضافة إلى صولجان الدولة وخاتمها ، وهما رمز السلطة الدنيوية ، كانوا يتوارثون عبادة النبي^(*) ؛ ففي المناسبات الكبيرة ، كانوا يرتدون البردة التي تشرع لهم صفتهم بوصفهم خلفاء شرعيين . وعلى صعيد المؤسسات السياسية ، عمدوا إلى الامتثال شكلياً لأهم مبادئ الدولة الإسلامية : كالشورى والإجماع والبيعة . وبما أنه لم يؤخذ بفكرة الخلافة المتوارثة التي أوصى بها علي ، رجحت كفة التسمية عن طريق شورى أولئك الذين يمسكون بزمام الحل والعقد^(٢) في سيرورة السعي وراء إجماع الأمة .

ويرى هنري لاوست^(٣) أن عبارتي أمة وإجماع ليستا مترادفتين . والواقع أن مفهوم الأمة يشمل كل المؤمنين ؛ أي مجموع المسلمين - بما في ذلك البعيدون عن السلفية - في حين أن الإجماع يعبر عن توافق الجماعة السلفية الغالبة يكمن مصدر الإجماع الذي يعبر عن فكرة توافق الجماعة وعملها المشترك ، في حديث للنبي ﷺ عن أن أمته لا تجتمع على ضلالة^(**) . وهي الفكرة - القوة في الإسلام السلفي في كل الميادين . والهدف من ذلك هو تجنب مخاطر الصراعات والانقسامات المؤدية إلى مأساة الفتنة . أما أنياس غولدزهر فيوضح أن الإجماع

(١) توجد بعض الاستثناءات كما رأينا مع الخليفة المتدين عمر بن عبد العزيز .

(*) ذكر المؤلف أن الخلفاء العباسيين كانوا يتوارثون عبادة النبي ﷺ والحقيقة أن هذه فرية ردها أكثر من مؤرخ ويدعون بأن من يلبسها يتنصر . ومن هؤلاء القائد الأرمني سمباد : انظر : عبدالله بن عبدالرحمن الربيعي ، العلاقات السياسية بين زعماء المسلمين والصليبيين من خلال المؤرخة المنسوبة إلى القائد الأرمني سمباد ، مجلة دار الملك عبدالعزيز ، ع٣ ، ص ٢١ / ١٤١٦هـ . (ص ٦٢ - ٩٦) . (ع)

(٢) وفق المذهب التقليدي الذي تمت صياغته بين القرنين التاسع والرابع عشر الميلاديين ، تقوم الخلافة على الأمة المؤهلة شرعياً لاختيار الحاكم التي تعبر عن خيارها من خلال المجموعة الأوسع ؛ أي الجماعة ، التي تمثل الأمة بواسطة " الرموز ؛ أي ممثلها النموذجيين ، أهل الحل والعقد ، وهم العلماء والوجهاء الأكثر تميزاً . ويتفاوت اتساع نطاق تحديد " الرموز " الذين يمثلون الأمة حسب المؤلفين . بيد أن هذه الفئة اشتملت ، حسب العادة المتبعة ، على الفقهاء وعلماء الدين ، والجماعات المهنية ، وضباط الجيش وزعماء المدن . إلخ . . .

(٣) LAOUST, Henri, "comment définir le sunnisme et chiisme" in pluralisme dans l'Islam, Geuthner, 1983.

(**) عن أنس - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : أن رسول الله ﷺ قال : " إن أمتي لا تجتمع على ضلالة ، فإذا رأيتم اختلافاً فليكنم بالسواد الأعظم " رواه ابن ماجه (٣٩٤٠) (ع)

وحده، حسب الإسلام السلفي، هو " الذي يؤخذ بالحسبان لإضفاء الشرعية على الحاكم . أن الإمام الذي يقره إجماع الأمة هو الإمام الشرعي . تبعاً لذلك، يعد العصيان ضد السلطة القائمة فتنة، ويكون بهذا المعنى، مخالفاً للسنة"^(١). ويكون اعتراف الأمة مهوراً بميثاق البيعة التي تصبح مبرمة عبر يمين مزدوجة بالولاء يلتزم الحاكم في نهايتها بالامتنال للقرآن والسنة، وتطبيق العدالة ونصرة الخير، كما وتلتزم الأمة بالوفاء تجاهه . وقد استطاع العباسيون أن يوفقوا، ببراعة، بين مبدأ الإجماع الرضائي واختيار خلف متفق عليه من أسرته في إطار نظام ملكي يضمن الوحدة ويمنع، مبدئياً، النزاعات الجماعية والصراع على السلطة . ومن ثمّ، لم يكن مبدأ الوراثة هو الذي منح الدولة العباسية شرعيتها، بل لأن إجماع الأمة كان يعترف بالخليفة بوصفه إماماً، ولأن هذا الأخير قد أقسم يمين البيعة .

كذلك، وطيلة القرون الأولى للخلافة العباسية، شهد العلم الديني والشرعية الإسلامية تطوراً هائلاً . فقد أراد العباسيون أن يعيدوا للإسلام قوته ونفوذه، وتطبيق الشريعة المقدسة بحذافيرها . وهذا ما أوجب تعزيز المبادئ الشرعية التي بوشر بصياغتها منذ القرن الأول للهجرة . ومن ثمّ تشكل تقليد متبع هو التعليم، وذلك لدعم الحضارة الإسلامية .

مسألة الفقه^(٢)

المبدأ الجوهري هو أن الإسلام كل لا يتجزأ . وبمقدار كون الإسلام، في الوقت

(١) مرجع سابق. GOLDZIHHER, Igaz, Muhammedanische studien.

(٢) حول الفقه الإسلامي، انظر: Al ALWANI, Taha Jaber, Fondements du droit musulman, Paris, 3èè., 2005. BLEUCHOT, Hervé, Droit musulman: essai d'approche anthropologique. Torne, Histoire. Torne2, Fondement, culte, droit public et mixte, Aix-en-Provence, Presse universitaire d'Aix-Marseille, 2000-2002. COULSON, Noël, Histoire du droit islamique, Paris, PUF, 1995. GIBB, Hamilton Alexander, Mohammedanism, Londres, Oxford University Press, 1950. HALLAQ, Wael B, A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1997. HALLAK, Wael B, The Origins and Evolution of Islamic Law, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2004. Abd al Wahab KHALAF, Les Fondements du droit musulman. Traduit de l'arabe, Paris al Qalam, 1997. LI-NANT de BELLEFONDS, yves, Traité de droit musulman comparé, La Haye-Paris, Mouton, 3 tomes, 1965-1973. MAKDISI, George, Religion, Law and Learning in Classical Islam, Londres, Variorum, 1991. MILLIOT, Louis, Introduction à L'étude du droit musulman, Paris, Al Qalam, 1997. SCACHT, Joseph, Introduction au droit musulman, Traduit de l'anglais, Paris, Maison-neuve et Larose, 1999. WAÉI(de), Henri, Le Droit musulman.

نفسه، إيماناً ونهجاً منظماً لحياة الناس على الأرض بموجب الشريعة، تكون مكانة الفقه - أي الاجتهاد وتطبيق الشريعة والتنظيم الاجتماعي - أكثر أهمية في المجتمع الإسلامي. وقد شكل الفقه، تاريخياً، أحد أوائل العلوم الإسلامية. والواقع أن الفقه الإسلامي قد نشأ إبان تأسيس أول دولة إسلامية في المدينة: فالدولة الإسلامية هي التي أسست دولة الفقه. ففي "المدينة، كما يقول الشيخ صبحي الصالح، ترسخ المنطق الفقهي في فكر صحابة النبي ﷺ، وهناك رأينا محمداً ﷺ يهتم شخصياً بقضايا الساعة كي يأتيها بالحلول المستوحاة من القرآن" (١). وهكذا، نشأ الفقه مع رسالة محمد ﷺ الذي اجتهد هو نفسه لفهم الشريعة المنزلة والذي راح يفسر تعاليم القرآن: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٤٤].

فالفقه الإسلامي هو أحد أهم المناهج الشرعية في العالم. إنه والمناهج التشريعية ومجموع القانون الروماني - الجرمانى والقانون العرفى الأنجلو - ساكسونى، أحد أروع الإنجازات في هذا الميدان (٢). إنه منهج تشريعى مميز، بل شريعة مستقلة عن كل التشريعات الأخرى التي لا تنتمى إلى المصدر ذاته (٣)، وهو جملة تشريعات نوعية "لها سماتها الخاصة" (٤). والواقع أن الشريعة الإسلامية هي ظاهرة متميزة عن سائر التشريعات الأخرى، رغم تطابقها معها في جوانب عدة. وكأى تشريع تهدف الشريعة الإسلامية إلى تنظيم حياة الناس في المجتمع "وذلك بمنحهم، قدر الإمكان، الحد الأقصى من الأمن والعدل" (٥)، لكنها أيضاً لا تنفصل عن الرؤية الشاملة التي يقدمها القرآن الكريم. فالشريعة لا تنفصل بهذا المعنى، عن العدل. ويتشكل حجر الزاوية في القيم الإسلامية

(١) SALEH, Sabhi، مرجع سابق.

(٢) DAVID, René, JALLFFRET-SPINOSI, Carnille, Les Grands Systèmes de droit contemporains, Paris, Dalloz, 11è éd, 2002.

(٣) DAVID et JAUFFRET-SPINOSI، مرجع سابق.

(٤) JAHEL, Sélim, "Les principes généraux du droit dans les systèmes arabo-musulmans au regard de la technique juridique contemporaine", Revue internationale de droit comparé, 2003, vol.55, n°1, pp. 105-122.

(٥) MACHELON, Jean-Pierre, Les Relations des cultes avec les pouvoirs publics, Paris, La Documentation française, 2006.

السائدة من الحق - وهي عبارة لا نظير لها في المناهج الشرعية الأخرى ، ويمكن التعبير عنها تقريبياً بالحق ؛ أي العادل الأسمى وهي من صفات الله تعالى ؛ أي الحق - بالمعنى الموضوعي والمعنى الذاتي - ، والعدل^(١) ، المطابق للحق ، وهو القسطاس والقسط ، المرتكز على إعطاء كل امرئ ما يستحقه . فالحق إذاً يجمع بين العدل والقسط . والعدل في الإسلام هو الموضوع الجوهرى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ . [المائدة : ٨] فالعدل يمثل مشيئة الله : فالعدل يشكل إذاً أحد قواعد المقاصد الإلهية في صون الكرامة الإنسانية ومصالح الناس . وأول واجبات المسؤول السياسي هو العمل على تطبيق العدل ، وهي العبارة التي ينبغي فهمها بالمعنى الواسع ؛ أي كل ما هو مطابق لتعاليم الشريعة .

فالنقطة الأساسية إذاً هي عدم وجود انفصال بين الدين والدولة . ويتخذ الفقه مكانة ذات أولوية في الإسلام ، حيث العلاقة الوثيقة بين الروحي والزمانى . ويرى لويس غارديه أن هذه العلاقة ناجمة عن دعوة مزدوجة في الإسلام : " دعوة دينية - محورها الله الواحد الأحد ورفض عبادة الأوثان - ودعوة جماعية (من الأمة) . إلى هنا ينبغي التوصل من أجل إدراك نوعية هذا الانصهار الروحي - الزمنى الذي يختص به الإسلام - . إن الإسلام على حق ، وكان عبر التاريخ ، ودون أن يغير مساره ، ديناً وأمة وحضارة وثقافة " ^(٢) . وحسب الباحث البريطانى في شؤون الإسلام هاملتون حبيب : " أن نموذج المجتمع الذي بنته الأمة لنفسها مرتبط تماماً بمفهومها عن الطبيعة وغاية الكون والمكانة التي تحتلها فيه النفس البشرية . . . وقد يكون الإسلام الدين الوحيد الذي طالما وضع نصب عينيه بناء مجتمع وفق هذا المبدأ . وأولى أدوات هذا الهدف هي الفقه " ^(٣) .

(١) جمال البنا : نحو فقه جديد ، القاهرة ، دار الفكر الإسلامى ، ١٩٩٩م .

(٢) GARDET, Louis, La cité musulmane, Paris, vrin, 1954.

(٣) GIBB, Hamilton, Modern trends in Islam, Chicago, 1984.

أما جوزيف شاخ (المتوفى عام ١٩٦٩م) فيرى أن شريعة الإسلام المقدسة هي "جوهر الروح الإسلامية الحقيقية، والتجربة الأكثر اكتمالاً للفكر الإسلامي، بل وجوهر الإسلام بالذات" (١).

وقد كتب الفرد فونكرير أن "ما من شعب غير العرب، باستثناء الرومان، استطاع أن يبين لنفسه نظاماً تشريعياً مصاعاً بهكذا دقة متناهية" (٢). فالشريعة الإسلامية تشكل نظاماً تشريعياً مميزاً له مميزات الخاصة. ويشدد لوي ميو على ضرورة الاجتهاد من أجل فهم أفضل لهذا النظام: "على الفكر الغربي الذي خرج من ذاته، واجتاز العتبة التي تفصله عن التيار الإسلامي المتماهي بعض الشيء مع الإسلام، عبر ولوجه معجم مفرداته ومنهجه، أن يعرف الخيط الموصل للمنطق الإسلامي، وأن يتبعه بصبر وتؤدة، كي يدخل إليه، ويترجمه وينقله إلى مستوى الغرب، بدل أن ينقل إلى الإسلام المفاهيم المألوفة لدينا. ومن ثم نلاحظ أن أحكام القانون الوصفي في الإسلام ليست منافية للعقل لأن أساس القانون هو نفسه أينما كان، ويعبر - بالعكس - ضمن نظام تشريعي متكامل، متين البناء ومتناسق، ومتكيف تماماً مع النظام الاجتماعي الذي يطمح إلى تنظيمه، عن حاجات البيئة الإسلامية" (٣).

هذا الفقه الذي انبثق عنه الدين الإسلامي الحنيف، هو نتاج تطور طويل استمر طيلة قرنين ونصف، منذ وفاة النبي ﷺ حتى نهاية القرن التاسع الميلادي، وقد ارتكزت المرحلة الأولى على تسهيل الوصول إلى كل المصادر الأساسية: القرآن الكريم والسيرة النبوية الشريفة. وخلال السنوات الأولى للإسلام، تم تنظيم الدولة الجديدة في نطاق ضيق نسبياً

(١) SCHACHT, Joseph, "pre-Islamic Background and Early Developpement of Jurisprudence". Law in the Middle East, dir. Majid KHADDURI et H.Z. LIBESNY, Washington, M.E.institute, vol. 1, 1955.

(٢) VONKREMER, Alfred, Geschichte der herrschenden Islam, Leipzig, 1968.

(٣) MILLIOT, Louis, Introduction à l'étude du droit musulman, Paris, Sirey, 1953, Rééd avec François-Paul Blanc, Dalloz, 2001.

يضم عدداً محدوداً من السكان. وكان المؤمنون يحفظون القرآن عن ظهر قلب، والفقهاء شفهياً ومستظهراً. ومع توسع الدولة العربية- الإسلامية، بدأ الشعور بالحاجة إلى تدوين كتاب الله والانتقال من حال الفقه الشفهي إلى حال الفقه المكتوب. وإثر وفاة النبي ﷺ سنة ٦٣٢م، كلف الخليفة الأول، أبو بكر الصديق، فريقاً من الفقهاء^(*) الحافظين للقرآن بالحرص على إعداد نسخة مكتوبة من القرآن الكريم^(١)، ومن ثم أمر الخليفة عثمان بن عفان بإتلاف سائر النسخ الأخرى. بموازاة ذلك، كان لا بد من القيام بجمع أحاديث نبي الإسلام ﷺ. وقد تم هذا العمل في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (٧١٧-٧٢٠م) الذي بادر إلى صون السنة النبوية الشريفة، المهددة بالضياع نتيجة الغياب التدريجي للصحابة. ولم يلبث علم الحديث أن تطور وصولاً إلى صياغة مصنفات كبرى تقليدية في القرن التاسع الميلادي، وبخاصة صحيح البخاري وصحيح مسلم...

واستناداً إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة اللذين كانا أساس الشريعة، استطاع العلماء والفقهاء فيما بعد، وخصوصاً في كبرى المراكز الثقافية في الجزيرة العربية، أن ينخرطوا في أضخم عملية فهم وتفكير واجتهاد بهدف تطبيق أحكام الشريعة؛ أي الفقه. وقد اعتقد بعض المؤرخين أنه بالإمكان التأكيد أن الفقه الذي تشكل خلال قرنين إثر وفاة الرسول ﷺ، جاء نتيجة الممارسات المحلية القديمة أو أنه تأثر بالتشريع الروماني^(٢). وتندر الحالات التي "يتناقض فيها الشرع الإسلامي مع التشريع الروماني على مستوى القيم الأخلاقية والاجتماعية، في حين يختلف معه، وعلى نطاق واسع، على صعيد مفهومه للإنسان وللحياة عموماً"^(٣). وهذا يعني أيضاً إغفال العقيدة الأساسية التي تطرح مبدأ أن الفقه منبثق من أحكام الشريعة؛ أي من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

(١) Abd al Wahab KHALLAF, les Fondements du droit musulman Paris, al Qalam, 1997.

(٢) GOLDZIER, Ignaz, Le Dogme et la Loi de l'Islam, traduit de l'allemand (1910), Paris, Librairie Geuthner, 1920. SCHACHT, Joseph, Introduction au droit musulman, مرجع سابق.

(٣) Al GHAZALI, Mohammed, "Défense du dogme et de la loi de l'Islam contre les atteintes des orientalistes" sur le site islamophile.org, traduction de l'arabe d'un texte publié en 1988.

(*) المصطلح الشائع كتاب الوحي، القراء من الصحابة. (ف)

فالفقه، والحق يقال، هو نتيجة جهد خلاق ضخم. لقد كتب أرنت رينان، رغم عدم إنصافه للإسلام، أن الفقه الإسلامي هو عمل إبداعي "منبتق من العبقرية العربية"^(١). وإثر وفاة النبي ﷺ والانقسامات التي حدثت بعد الصراع بين الإمام علي ومعاوية (رضي الله عنهما) هيمن "مناخ من الارتجال غير المنظم"^(٢). لقد جاء الخلفاء الراشدون بعد النبي محمد ﷺ، لكنهم لم يظطلعوا بالرسالة النبوية نفسها، ولم يحظوا بذات العصمة ولم يعدوا بوصفهم مبلغين لكلام الله. لقد كانت مهمتهم تكمن في المحافظة على الرسالة الإسلامية وتطبيقها فقط. ومن ثم، لم يتمتعوا بسلطة النبي ﷺ بنفسها شكل يتيح لهم وضع قواعد شرعية، ويمكنهم من التدخل في التنظيم الاجتماعي والسياسي (المعاملات) عن طريق التشريع. في هذه الظروف، بوشر بصياغة الفقه بالأسلوب التجريبي في القرن الأول للهجرة، إنما "كان الوضع فوضوياً"^{(٣)*}؛ أي متروكاً لمبادرات كل قاضٍ، أو عالم أو فقيه. وما هو إلا وقت قصير حتى "برزت الاتجاهات المختلفة"^(٤).

عندئذ، بدأ الشعور بالحاجة إلى التكافل والحزم. في ظل هذه الظروف، وطيلة القرن الثالث للهجرة (القرن التاسع الميلادي) - "عصر السلفية العظيم" - تحققت المعرفة الإسلامية، وأنجبت فقهاً إسلامياً تقليدياً تشكل من المذاهب الشرعية الأربعة المستوحاة من أعمال الفقهاء الذين سميت هذه المذاهب بأسمائهم^(٥). من جهة أخرى، ينبغي ألا ننسى كذلك المذاهب الشيعية المتعددة آنذاك، وخصوصاً المذهب الجعفري^(٦) للشيعنة الاثني

(١) RENAN, Ernest, Histoires générales et systèmes comparés des langues sémitiques, Paris, 1845.

(٢) مرجع سابق، SOURDEL, Dominique, l'Islam médiéval.

(٣) المرجع السابق.

(*) لم يكن الوضع فوضوياً كما وصف المؤلف بدليل أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: بم تحكم، قال: بكتاب الله.. إلى أن قال فإن لم أجد اجتهد رأي، فقال النبي: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله، فالقضاة الذين جاؤوا بعد ذلك على جانب من العلم ولديهم القدرة على الاجتهاد والرجوع فيما أشكل إلى من هو أعلم. (ف)

(٤) SCHACHT, Joseph, Introduction au droit musulman, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.

(٥) مرجع سابق، RAMADAN, Saïd.

(٦) نسبة إلى جعفر الصادق (٧٠٢-٧٩٥م)، الإمام الشيعي السادس الذي يعد حجة في الفقه، وتالياً المؤسس الحقيقي للمذهب الشيعي الذي سمي لاحقاً بالاثني عشرية (لأنه يؤمن بوجود اثني عشر إماماً، احتجب آخرهم، عند وفاة الإمام الحادي عشر (نحو عام ٨٧٤م) ليعيش في عالم محجوب. وقد وضع جعفر الصادق أيضاً نظرية التقية التي تعني السماح للشيعي، الذي يعيش في وسط يعد معادياً، أن يظهر عكس ما يؤمن به. والمعروف أن هذا السلوك قد أرسى حاجزاً من الحذر مع أهل السنة.

عشرية الذي قال عنه المفكر الشيعي - الإسماعيلي عساف فيزي (١٨٩٩-١٩٨١م)^(١) " باستثناء الاعتقاد بالإمامة، ليس ثمة من كبير فرق بين المذاهب السنية والمذهب الشيعي الجعفري^(٢) "، طالما أن " الاعتقاد الوحيد الضروري هو الإيمان بالله الواحد الأحد وبرسالة محمد النبوية^(٣) ". وهذا صحيح طبعاً إذا لم نأخذ بالحسبان الشيعة السياسية أو الانفصالية وإذا عددنا أن السيادة المطلقة للقرآن الكريم والسنة هي صلة الوصل بين سائر المسلمين. بكل حال، ومن خلال المذاهب الفقهية السنية، يمكننا أن نحصر مفهوم السلفية، حيث إن " السلفية الوحيدة التي أثبتها في الإسلام إجماع الأمة هي السلفية السنية الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية. ولا توجد قطعاً أي سلفية أخرى اعترفت بها غالبية المسلمين، وليس ذلك بمفاجئ: " كل شيء في مجال الدين، لا بد وأن يصبح شرعياً على يد المذاهب الفقهية^(٤) ".

المذاهب الأربعة

تعد المذاهب الفقهية في الإسلام مستوحاة على التوالي من أعمال: أبي حنيفة (المذهب الحنفي)، ومالك بن أنس (المذهب المالكي)، ومحمد بن إدريس الشافعي (المذهب الشافعي)، وأحمد بن حنبل (المذهب الحنبلية) وهذان الأخيران هما صاحباً النظرية التقليدية التي أصبحت السلفية التقليدية. ولا بد من الإشارة إلى أن هؤلاء الفقهاء لم يتناقضوا، بل أكمل بعضهم بعضاً، حسب ظهورهم الزمني. فبعد ١٥ عاماً من وفاة أبي حنيفة (سنة ٧٦٦م)، ظهر أحمد بن حنبل (سنة ٧٨٠م) الذي كان من تلامذة الشافعي. وفي الغالب، تقتصر التباينات بينهم في التفاصيل أو الاجتهادات الفقهية على نقاط محددة. فهي تركز بشكل أساسي على " الدقة في تعريف مبادئ التفكير الفقهي

(١) FYSEE, Asaf, *Outlines of Muhammadan Law*, Oxford University Press, 1999, 4 éd.

(٢) ثمة نقاط تباعد أخرى، متفاوتة الأهمية، لها علاقة، على الأخص بزواج المتعة والتقية، المسموح بهما (بل إن التقية مأمور بها) عند الشيعة.

(٣) GOLDZIHNER, Ignaz, *Outlines of Muhammadan Law*, Oxford University Press, 1955.

(٤) MAKDISI, Georges, *l'Islam hanbalisant*, Paris, Geuthner, 1983.

وأهميته النسبية^(١)؛ أي مصادر الفقه وأصوله أو "المنهج الفقهي الإسلامي"^(٢)، فالفقه يقوم على أصول هي بمنزلة مرجعيات شرعية ينبثق عنها. ومن ثم، كانت أول مسألة طرحها الفقهاء هي معرفة الأصول، انطلاقاً من كونهم يتفقون على أن القرآن والسنة هما المصدران الأساسيان والثابتان. والجدير بالذكر أن مرحلة المناظرات الكبرى تلك بين المفكرين الإسلاميين قد تميزت بمنح ملفت من حرية التفكير والتعبير. ويذكر المفكر الباكستاني فضل الرحمن (المتوفى عام ١٩٨٨م) أن السلفية قد ظهرت في أعقاب المناظرات التي أفضت أخيراً، في نهاية القرن التاسع (القرن الثالث للهجرة) إلى "الاعتراف بالمواقف والآراء المشتركة"^(٣)؛ أي السلفية الإسلامية.

وفي بداية القرن الثاني للإسلام، تكاثرت الفتاوى بصورة غير منتظمة. وبرز التعارض بين اتجاهين أساسيين: أولهما، وهو السائد في شبه الجزيرة العربية وخصوصاً في صميم المذهب السائد في المدينة، يرى ضرورة الالتزام التام بالامثال للقرآن والسنة، في حين برهن الثاني الذي انتشر في العراق، حيث تكاثرت الإيديولوجيات والفلسفات المتنوعة، على أهمية دور التفكير الفردي في استخلاص الفتاوى بطريق الاستنباط. وقد تجلّى هذا التباين عند صاحبي أول مذهبين تقليديين.

ففي تشريعه الفقهي، شدد النعمان بن ثابت - المعروف بأبي حنيفة (٦٩٨-٧٦٦م)، العالم الكوفي^(٤) - الأفغاني أو الفارسي الأصل^(٥)، على الرأي والتقويم

(١) HOURANI, Albert, A history of the Arab Peoples, Londres, Faber and Faber, 1991.

(٢) Abdel. Majid TURKI, préface de: Abd al Wahab KHALLAF, Les fondement du droit musulman, Paris, al Qalam, 1997.

(٣) RAHMAN, Fazlur, "Les mouvements de renouveau et de réforme de l'Islam". Encyclopédie générale de l'Islam. Trad. De The Cambridge History of Islam(1970), Paris, Sied, 1984.

(٤) من هنا تسمية هذا المذهب أحياناً بالمذهب الكوفي.

(٥) كتبت آن ماري دلكامبر أن المذهب الحنفي، أو مذهب الرأي الحر، "سرعان ما اتصف بمذهب غير العرب. والواقع أنه انتشر في أفغانستان وباكستان والهند والصين والاتحاد السوفيتي. وأصبح مع الأتراك المذهب الرسمي للإمبراطورية العثمانية".

DELCAMBRE, Anne-Marie, l'Islam. Paris: la Découverte, 2001.

الشخصي؛ أي الاستحسان أو الاستحباب، وهو الرأي الشخصي الناجم عن اختيار اعتباطي يقوم به الفقيه. وحسب طه جابر العلواني، فإن أبا حنيفة قد حصر تعليمه في "المسائل الفرعية، والعناصر الملحقة والتفاصيل دون الالتفات إلى القواعد والأصول" (١). والأهمية التي اكتسبها الرأي مردها إلى أسباب عديدة. ففي المقام الأول، لم يكن علم الحديث قد تطور في ذلك الحين - كان العديد من الأحاديث لا يزال مجهولاً، ومنذ بداية النصف الثاني للقرن الثاني الهجري أدت الأبحاث التي قام بها السلفيون في كل البقاع الإسلامية إلى جمع كل الأحاديث ونشرها - كما أن العلماء، ونظراً لافتقارهم إلى معرفة سنة النبي ﷺ معرفة حققة، كانوا ميالين إلى استخدام نوع من الذرائعية التجريبية. وفي المقام الثاني، فوجد تعليم أبي حنيفة في السياق التاريخي لأفول السلطة الأموية، وحركات التمرد في العراق والثورة العباسية. وفي نهاية التمرد في العراق، سعى المذهب الحنفي إلى التكيف مع الوقائع الاجتماعية وإعطائها حلولاً ذرائعية (٢). من جهة أخرى، كان أبو حنيفة أحد أوائل الذين التزموا بإعطاء الشريعة قوتها وتماسكها. وقد تبين أن للمذهب الحنفي رأياً في قضايا الذمة (٣). وعلى كلٍّ فإن الفكر الفقهي عند أبي حنيفة الذي لم يضع "أي كتاب في الفقه الإسلامي بحصر المعنى" (٤) وعند تلاميذه، خصوصاً محمد الشيباني (المتوفى عام ٨٠٤م) ويعقوب أبو يوسف "قاضي القضاة" (المتوفى عام ٧٩٨م)، قد فتح أول جدل حول دور الرأي الفردي والسلفية. وإذا كان أبو حنيفة حريصاً على بقاء الرأي صائباً ومحترماً، ومصدراً لأي عمل "متبصر"، إلا أنه كان يخشى أن يؤدي الأمر إلى مواقف اعتباطية توجهها خيارات الفقيه وفق تصوره لما هو مستحسن. وربما أدى ذلك إلى

(١) AL ALWANI, Taha Jabir, Fondements du droit musulman, traduit de l'arabe, Paris, IIIT (Institut international de la pensée islamique), 2005.

(٢) MERAD, Ali, La Tradition musulman. مرجع سابق

(٣) MACDONALD, Duncan B., Developpement of muslem Thology, Jurispudence and constitutional theory, New York, 1903.

(٤) MERVIN, Sabrina, Histoire de l'Islam, Fondements et doctrines, Paris, Flammarion, 2000.

إعطاء الأفضلية لرؤى الفكر، ولتنظيرات مبتكرة عرضة للشبهة، وأخيراً إلى منازعات بين الفقهاء، وفي نهاية المطاف إلى التفكك داخل الأمة.

أما الإمام مالك بن أنس (٧١٦-٧٩٦م) فقد عاش في بيئة مختلفة تماماً؛ فقد كان يعود في أصله إلى المدينة (من هنا تسمية مذهبه بمذهب المدينة) حيث كانت السنة النبوية أكثر حضوراً وأفضل معرفة. ويتتمي مالك إلى مجموعة فقهاء مذهب المدينة. وكردة فعل على بعض المبالغات " الليبرالية" من قبل الفقهاء العراقيين، أوضح أن المصدر الأول هو القرآن الكريم، تليه السنة، وأخيراً، نماذج التشريع المتبع في المدينة في عهد النبي ﷺ، والآراء الفقهية التي حظيت بإجماع الصحابة والخلفاء والعلماء في المدينة، كما وأن ممارسات أهل المدينة التي عدت تطبيقاً للسنة. والواقع أن الإمام مالكا قد أدخل مفهوم الفقه إلى الشريعة. من ناحية أخرى، ونظراً لعدم ثقته بالرأي الشخصي النظري البحت، طرح مبدأ أن كل تجديد فقهي " يجب أن يحظى بمشروعيته المعقولة بطريق القياس، مع المعايير والقيم التي أثبتها الدين أو تعاليم النبي ﷺ^(١)". لكن الإمام مالكا كان أبعد من أن يكون بمنأى عن أي مجهود فكري، فرجع إلى مفهوم الاستصلاح، والبحث عن المصلحة العامة، مؤكداً أن أي حكم ينبغي أن يأخذ بالحسبان المصالح المطلقة للأمة جمعاء مع التقيد بالصادر. وقد أكد أحد أشهر الفقهاء المالكيين وهو أبو إسحق الشاطبي (المتوفى عام ٧٩٠- نحو ١٣٨٨م) أن مصدر الإسلام: هما القرآن الكريم والسنة الشريفة " اللذان تأسسا على المصلحة"^(٢). وقد ألف الإمام مالك " كتاب الموطأ"، وهو أول كتاب فقهي في الإسلام، ظهر بوصفه موجزاً في منهجية الفقه الشرعي وأول مصنف للحديث النبوي الشريف يتضمن مجمل مواضيع العقيدة والشريعة.

ويجب التحرز من المبالغة في تقويم الخلاف بين أتباع مذهب أبي حنيفة (" أهل الرأي") وأتباع مالك (" أهل الحديث"). وقد أكد أبو حنيفة نفسه: " من الافتراء القول أننا

(١) MERAD, Ali, La tradition musulmane. مرجع سابق

(٢) أبو إسحق الشاطبي: الاعتصام، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥. انظر أيضاً: الموافقات في أصول الشريعة.

نعطي رأينا أولوية على الشريعة. فلا حاجة إلى إبداء الرأي حيثما يوجد نص من القرآن والسنة الصحيحة^(١). " وقال لتلاميذه: " إذا تفوهت بكلام يخالف القرآن وحديث النبي ﷺ، تخلوا عن هذا القول الصادر عني " أو أيضاً " لما كان الحديث صحيحاً، فإن رأبي لا يخرج عما يقوله ". وقد عد طه جابر العلواني أن " أهل الرأي انفقوا مع باقي المسلمين على أنه لا مجال لإحلال أي قول محل الحديث الشريف إذا ما تبين أن هذا الحديث صحيح^(٢) ". من جهتهم، لجأ السلفيون بطبيعة الحال إلى العقل بالنسبة إلى الاستصلاح، لكنهم حرصوا على التقييد بفرائض النص بحذافيرها. ومما لا شك فيه أن الخلافات قد نجمت، في تلك الحقبة من الابتداع والتأمل، عن الظروف الاجتماعية- السياسية المتنوعة وغياب سلطة مركزية قوية. رغم ذلك، كانت الصراعات عنيفة بين أتباع كلا المعلمين.

كان الجدل جدياً بين أهل الرأي وأهل الحديث. وقد شكلت الشريعة خلاصة الفكر الإسلامي، والمظهر الأكثر تمثيلاً للحياة الإسلامية، ولصميم الإسلام وجوهره^(٣). ومن ثمَّ هذه الشريعة ليست مجموع القواعد التي تحكم الحياة المجتمعية فقط، بل إنها تعبر أيضاً عن القيم المشتركة لدى الأمة الإسلامية. هناك عدل وجور، حلال وحرام أثبتته الشريعة الإسلامية المقدسة (الواردة في القرآن الكريم) التي يعترف الجميع بها. والمقصود بذلك القواعد الثابتة التي لا تتغير مع الزمان والمكان، والأسمى من تلك التي يسنها البشر وفق ما تملبه عليهم تصوراتهم. عندئذ، لا يمكن أن تنشأ الشريعة عن مجرد الرأي أو التقدير الشخصي لهذا الفقيه أو ذاك، ولا يمكن تصورها بوصفها نوعاً من خدمة ذاتية يغترف منها أي شخص كي يلغي حالة شرعية خاصة مع أقرها غيره. بل يجب، على العكس، أن تشكل التعبير عن وحدة الأمة في إيمانها بالمبادئ الأساسية للعقيدة الإسلامية. كذلك، سرعان ما تبين أنه من الأوفق البحث عن أصول الفقه في الشريعة الإسلامية المقدسة، في

(١) RAMADAN, Saïd, La Shari'a . مرجع سابق

(٢) Al ALWANI, Taha Jaber, Fondements du droit musulman . مرجع سابق .

(٣) SCHACHT, Joseph . مرجع سابق

القرآن والسنة، بشكل تتطابق فيه مع السلفية، وتحفظ وحدة الأمة، وترتكز على أسس يقبلها السواد الأعظم وليس على جملة من الآراء المتناثرة والمتنافرة. وهذا لا يعني استبعاد العقل في إطار ما تكون الشريعة تفسيراً عقلياً ومنهجياً للسلفية تحديداً. وتنتمي كل الأسس العقلية التي تم استنباطها انطلاقاً من قراءة تفسيرية، إلى ميدان علم أصول الشريعة الذي يعد "أحد أهم العلوم في الإسلام"^(١). ويعد جوزيف شاخ أن العقل "لا ينفصل عن الشريعة". كذلك كتب هاملتون جيب، أحد أبرز المتخصصين في الإسلام، أن "الفقه الإسلامي هو أحد ألمع تجارب العقل البشري"^(٢). تبعاً، لذلك، أصبح بالإمكان أن نفهم، بشكل أفضل، كيف أسس الفقهاء، شيئاً فشيئاً، منهجاً متماسكاً.

ومع الفلستيني محمد بن إدريس الشافعي الذي ولد في غزة (٧٦٧-٨٢٠م)، وكان معلماً في المدينة، حيث كان من تلاميذ مالك، ومن هنا كان تأثير مذهبه في مصر، ثم توفي في القاهرة^(٣)، ظهر فكر كان بمنزلة توليف نقدي لسابقه وأرجع الفقه إلى سلفية النبي ﷺ مع توضيح دور العقل. وكان "معلماً ببناء"^(٤) في الفكر الفقهي الإسلامي، حيث جمع بين العقل والنقل، وعمل على التوفيق بين الأفكار القائمة وأعطى دفعا هائلاً في مجال علم المنهج. والواقع أنه لم يكن أحد السابقين في علم منهجية الحديث فقط، بل باشر أيضاً، في "رسالته"، وبشكل منهجي، بتمييز أصول الفقه التي أصبحت المفهوم التقليدي في المعرفة الإسلامية. وبالفعل، كان الشافعي، الذي جمع أعماله في كتابين رئيسيين هما الرسالة^(٥) والأم، أول أكبر باعث على علم أصول الفقه التي أوضحها العلماء اللاحقون. وكان "هدفه الأسمى توحيد الفقه ومنهجه بغية إزالة عوامل التفكك؛ أي تقديم نظرية متينة حول الأصول التي يفترض أن ينبثق الفقه منها"^(٦). هذه الأصول

(١) Al ALWANI, Taha Jaber, Fondements du droit musulman مرجع سابق.

(٢) GIBB, Hamilton, Muhammadanisme, New York, American Library, 1955.

(٣) COULSON, Noël, Histoire du droit islamique مرجع سابق.

(٤) CHAFTI, Al Rissâla, Les Fondements du droit musulman, Paris, Sindbad, Acte sud, 1997.

(٥) COULSON, Noël, Histoire du droit islamique مرجع سابق.

(٦) الرسالة.

يجب أن تكون، في رأيه، القرآن، الأصل المنزل، والسنة، الأصل النبوي، وبخاصة الحديث؛ أي ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير. ويؤكد: "لم أعرف قط عالماً أنكر الوجوه الثلاثة التي تتضمنها سنة النبي ﷺ. ففي البداية ما أمر الله به في كتابه الكريم وما أمر به أيضاً رسوله ﷺ. والوجه الثاني هو ما جاء معناه شاملاً في الكتاب الكريم وفسره النبي ﷺ. والثالث هو ما أمر به النبي ﷺ والمتعلق بالمسائل التي لم يأت القرآن الكريم على ذكرها^(١)".

وبموجب الشريعة، فإن القرآن الكريم والسنة الشريفة هما الأصلان الرئيسان اللذان يمكن أن تنضم إليهما الأصول الفرعية في حال لم يقدم الأصلان الأولان من الشريعة أي إجابة عن مسألة معينة أو جديدة. فهناك الإجماع. وهو أصل مصدره الأمة، والاجتهاد، وهو الجهد الفكري الذي يبذله الفقيه أو المفكر المؤهل. وفيما يتعلق بالإجماع، ترى الشريعة أن إجماع العلماء ليس حلاً كافياً، ذلك أن دائماً ثمة علماء يتبعون آراء مختلفة، ومن ثم هو يفهم الإجماع على أنه إجماع الأمة حول أمور جوهرية.

من جهة أخرى، يطرح الشافعي مبدأ أن لا شيء يمكنه تجاوز سلطة سلفية دامغة صادرة عن النبي (الحديث)، فإنه بذلك يتعد عن مفهوم الرأي ليضع في المقدمة التفكير بالقياس والاستنباط اللذين يعدان أداتي الاجتهاد، مع الأخذ بالحسبان، حسب رأيه، بأن القياس والاجتهاد مترادفان: "الاجتهاد هو القياس^(٢)". ومع الشافعي الذي وافق عمله العصر العباسي المزدهر، تحدد الفقه في الإسلام الحنيف بطريقة متماسكة وتعززت السلفية على أسس متينة^(٣).

أما بالنسبة إلى العراقي الإمام أحمد بن حنبل (٧٨٠-٨٥٥م)، الذي علم في بغداد ("مدرسة بغداد")، فيعود إليه تعزيز التيار السلفي في فترة انتشر فيها الإبهام الفكري

(١) الرسالة.

(٢) مرجع سابق، SCHACHT, Joseph.

(٣) كان بعض كبار المفكرين، من أمثال الماوردي (المتوفى عام ١٠٥٧م) أو الغزالي (المتوفى عام ١١١١م) من أتباع المذهب الشافعي.

والانحرافات على نطاق واسع . وتوضح أن ماري دلكامبر أن المذهب الحنبلي " هو حقاً المذهب الديني للسنة . . . والوحيد الذي ظل مرتبطاً تماماً بالسيرة النبوية ، في جميع المجالات " (١) ، والذي تخطى تأثيره - وهذا ما أكده العديد من أبرز المفكرين - البقعة الجغرافية المحدودة ، حيث كان أتباعه كثيراً (شبه الجزيرة العربية ، والعراق ، والشام) . وقد دعا الإمام ابن حنبل إلى التمسك قدر المستطاع بالقرآن والسنة بشكل يحفظ وحدة الأمة ؛ لذا أعطى أهمية كبرى لتعليم علم الحديث . ووافق على التفكير بالقياس في حال الضرورة . وفي تمييزه لفروع فقه العبادات ، غير الواقعية في رأيه ، عن فروع فقه المعاملات ، فإنه إنما يشجع الاجتهاد في إطار أخذ المصلحة العامة بالحسبان كما قدم البرهان في هذا المجال على ذرائعية* مهمة مشيراً إلى أنه يقع على عاتق العلماء الإجابة في حال الضرورة ، خصوصاً عندما لا تأتي النصوص على ذكر موقف ما محدد ، سعياً وراء المصالح المرسلة ، من خلال صياغة حل فقهي مع بذل أقصى الجهد ليقوموا مؤمنين بتعاليم القرآن والسنة وبروحهما . كذلك وحرصاً على الواقعية أبدى تحفظات على تفسير الشافعي للإجماع . فقد عد أن توافق سائر الأمة خاضع لإتاحة البت بمسألة ما بموجب القوة العددية ، البعيدة عن كونها معصومة ، حيث إن العدد الأكبر قد يقع في الخطأ ويتوافق على الخطأ . وإذا كان من المتعذر تحقيق إجماع العلماء بسبب تباعد وجهات النظر التي يمكن أن تنشأ ، فإن إجماع العدد الأكبر مازال بعيد الاحتمال ، ويخشى من أن يؤدي هكذا مسار إلى كثير من الاضطرابات . في هذه الظروف ، ينبغي بالأحرى أن يكون الإجماع صنعة أولئك الذين يمسون بزمام المعرفة . ويوضح مسألة أن عملية الإجماع ، في موضوع الفقه ، لا يمكن أن يلائم إلا جماعات معدودة ومستنيرة في حين لا تنحو المداولات ، أو التعبير عن رأي الغالبية ، في الاتجاه السديد نفسه . أضف إلى أن الإجماع ليس تعبيراً عن مشيئة العدد الأكبر في موضوع الفقه . إن الشرع هو التعبير عن المشيئة ، بيد أن السؤال هو معرفة مكمن السيادة . والحقيقة أن الله ، بالنسبة إلى الإسلام ، هو وحده الرب المهيمن . فالله هو إذأ ما

(١) مرجع سابق ، DELCAMBRE, Anne-Marie .

(*) الذرائعية : هو مذهب فلسفي يعني أن معيار الآراء والأفكار يكمن في واقع نتائجها . (ع)

يسميه جان بودان القدرة المطلقة^(١). ومن ثمَّ فالشرع هو التعبير عن المشيئة الإلهية. وإذا عدنا إلى التمييز الذي وضعه جان بودان بين الشرع والفقہ مما ينجم عنه أن الفقہ خاضع للشرع، فمن الواضح أن الإجماع، بوصفه مصدراً اجتهادياً للفقہ، لا بد وأن يخضع للشرع، وتالياً للمشيئة الإلهية، ولا يمكن أن يتأتى من "مشيئة عامة" نظرية.

وهكذا، وفي ختام عمل فكري رائع، رسخ علماء الإسلام قواعد فقہ متين. ومن الأهمية بمكان التأكيد أن أصحاب التيارات السنية الأربعة لم يدعوا تأسيس مذاهب، حيث إن هذه الأخيرة لم تتشكل إلا عبر الزمن. هذه المذاهب - وقد تحدث بعضهم بصورة خاطئة عن "شعائر"^(٢) - لم تنجم عن مبادرة شخص واحد، بل عن سلسلة مجموعات متتالية من العلماء والمفكرين الذين انتموا إلى أحد الأسلاف المشهورين، وذلك برجعهم إلى هذا أو ذاك من المؤسسين الأربعة، وانتهوا بتشكيل مذاهب^(٣). وفي تفكير المؤسسين الأربعة، منشئي السلفية القويمة، فإن هذه السلفية لا يمكن أن تكون جامدة. وهم لم يرغبوا قط في وضع عقيدة فقہية نهائية مع وجوب أن تصبح موضوع تقليد أعمى. ومع التذكير بأن المفكرين قد اختلفوا، داخل هذه المذاهب ذاتها، حول بعض النقاط وبأنه لا يوجد مذهب أحادي الرؤية، فإنه من المستحسن التأكيد بأن المذاهب الأربعة - وهي جميعها سلفية - ليست متنافسة بحصر المعنى، والفروقات بينها نعد ثانوية. فهناك "تطابق جوهرى" في المعطيات الأساسية^(٤)، وغالباً ما وقعت الخلافات حول تفاصيل التطبيق العملي. ففيما يتعلق مثلاً بعقد الزواج، أوضح بعض المذاهب (الشافعية والحنبلية) أن العقد بالمراسلة غير مشروع، في حين أقره الحنفيون. وبالنسبة إلى الوصية، طرحت بعض

(١) BODIN, Jean, Six livres de la république, 1576.

(٢) مرجع سابق. MILLOT, LOUIS, Introduction à l'étude du droit musulman (1953).

(٣) ثمة ظروف أدت إلى تفاوت تأثير كل من هذه المذاهب في بعض مناطق الأمة الإسلامية: فقد انتشر المذهب الحنفي في تركيا وباكستان وفي المناطق الآسيوية وفي شرقي إيران وصولاً إلى الصين. وكان المذهب المالكي حاضراً بشكل خاص في المغرب وإفريقيا السمراء. والشافعية ذات تأثير في مصر واليمن (في موازاة الزيدية؛ أي الشيعة المعتدلة). وفي العراق وبعض إمارات الخليج العربي، وفي القرن الإفريقي وإندونيسيا وماليزيا. أما الحنبلية فتشكل الأكثرية في شبه الجزيرة العربية (خصوصاً المملكة العربية السعودية وقطر) ولها تأثيرها لدى العديد من الطوائف الإسلامية في العالم.

(٤) De WAËL, Henri, Le Droit musulman, Paris, CHEAM, 1989 (2è éd., 1993).

المذاهب إمكانية الإيصال لصالح من ليس موجوداً وبعضها أنكر ذلك . إضافة إلى اختلاف التقديرات المتعلقة بمدة تربص (العدة) النساء المطلقات . . إلخ .

وبإمكان كل مسلم الرجوع، دون تمييز، إلى أي من هذه المذاهب، بل والانتقال من أحدها إلى الآخر، حتى ولو نصح بالعدول عن ذلك إذا كان الهدف انتهازياً، بحثاً عن الحل الأفضل لنزاع معين . أما العدل فيؤمنه القاضي المزود بصلاحيه مطلقة الذي يمكنه، في إطار المبدأ العام للشورى، أن يلجأ إلى المفتي في حال مواجهة صعوبات في الاجتهاد الفقهي بغية إصدار حكمه . ويطبق القاضي الفقه الخاص بالمذهب الذي يشكل مرجعيته^(١)، إنما يجب على كل واحد أن يخضع لعدد من القواعد الإجرائية الضامنة للصفة الضدية في القضية، وقرينة البراءة^(٢)(*) أو حياد الشاهدين .

وهكذا، فإن المذاهب السنية الأربعة تتساوى في الشرعية وفي تأسيس الفقه . وهي في أساس مذهب سلفي فيما يتعلق بأصول الفقه .

الشرعية، أصول الفقه والاجتهاد

للفقه "مصادره" ، على غرار سائر التشريعات . وقد انبثقت أصول الفقه من مصدرين رئيسيين هما : القرآن الكريم والسنة الشريفة اللذان يشكلان جوهر الشريعة .

القرآن الكريم والسنة الشريفة

يعد الفقه منهجاً مذهبياً " مستنداً إلى قوة المصادر المنزلة " ^(٣) . فالقرآن يتبوأ القمة ، والإسلام " متمحور في هذا الكتاب " ^(٤) . وتدور حياة المسلمين في فلك الكتاب الكريم الموجود

(١) يعود اختيار المذهب إلى المدعى عليه .

(٢) تقع على عاتق المدعي مهمة الإثبات بالقرينة .

(*) قال ﷺ : " البينة على المدعي واليمين على من أنكر " وهذا اللفظ - لفظ البيهقي - صححه جماعة من أهل العلم ، وجعل منه بعضهم قاعدة . (ع)

(٣) David, René, JAFFRET-SPINOZI Camille, les grands systèmes de droit contemporains

مرجع سابق .

(٤) GARDET, Louis, L'Islam, religion et société, Paris, Desclés de Brouwer, 1967.

في صميم الإسلام، والذي "يقدم رؤية للعالم" ^(١). إن الله بالنسبة إلى سائر المسلمين قد بعث برسالته إلى محمد ﷺ بوساطة الملك جبريل. وهذه الرسالة يحتضنها القرآن الكريم الذي يشكل كلام الله الحقيقي والأزلي الأبدي الذي أنزل على محمد ﷺ وبموجب هذه الشروط، اكتسى القرآن سلطة مطلقة "انبثق منها مفهوم الشرعية وكل فريضة شرعية" ^(٢). "إن الله على المستوى الشرعي هو الشارع الوحيد. والقرآن هو بطبيعة الحال نهائي وثابت، كونه يعبر عن مشيئة الله. ويتم الكشف عن معانيه بوساطة علم خاص هو علم التفسير الذي يهدف بصورة خاصة إلى إبراز المبادئ التي تنطوي عليها أحكام النص وإيضاحها. ولا يمكن تقليص القرآن إلى مجرد جانب تشريعي، بل هو قبل كل شيء كتاب تعليم ديني، ودعوة إلى الإيمان، ورؤية شاملة للعالم وللتطور الحضاري. وهو يقدم كذلك فرائض وأحكاماً على علاقة بالعبادة - كأركان الإسلام الخمسة مثلاً- وأحكاماً شرعية، وقانوناً وضعياً إلهي النسق، يتعلق بالتنظيم الاجتماعي والحقوق والمؤسساتي (المعاملات). وتشكل الأحكام ذات السمة الحقوقية موضوع ما بين ٣٠٠ إلى ٦٠٠ آية ^(٣) تغطي كل ميادين الحقوق:

- الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية (عقد الزواج، وحقوق الأسرة)، وهي الأكثر عدداً.
- الأحكام المتعلقة بالحقوق المدنية (الجرائم والعقوبات).
- الإجراءات القانونية (الدعوى، والدفاع، وإصدار الحكم).
- السياسة الشرعية من خلال أكثر من ١٢ آية أسست القانون العام الإسلامي (سياسة الشريعة).
- اثنتا عشرة آية أخرى أوجت بقانون الأعمال والمال.

(١) ESACK, Farid, Coran, mode d'emploi, Paris, Albin Michel, 2004, trad. De l'anglais (sud-africain).

(٢) RAMADAN, Saïd (٢) مرجع سابق.

(٣) يصل العدد إلى ٦٠٠ تقريباً إذا حسبنا التكرارات. ويبلغ عدد القواعد الشرعية المستخلصة من هذه الآيات ٢٨٨ : Abdel Wahab KHALLAF, (Les Fondements du droit musulman) مرجع سابق.

- القانون الدولي المنبثق عن ٢٥ آية^(١).

ولا بد من التأكيد أن الفقه الإسلامي لا يقيم تمييزاً دقيقاً بين مختلف الفروع القانونية (القانون الخاص، وقانون العقوبات، وقانون الواجبات . . إلخ) ولكل قاض صلاحية مطلقة في كل ما من شأنه تطبيق الشريعة. تجدر الملاحظة أيضاً إلى أن هذه الأحكام القرآنية هي أحكام فقهية قطعية. فالزواج مثلاً ليس سرّاً دينياً مقدساً، بل إنه عقد يصدق على اتفاق متبادل بين الأشخاص المعنيين. والآيات التي تسمى آيات الأحكام لا ترد بوصفها مواد قانونية ويمكن دراسة كل منها من زوايا مختلفة: اجتماعية أو تربوية أو ثقافية أو علمية أو روحانية. ويكمن دور الفقهاء في إبراز الأصل الشرعي الذي تنطوي عليه أحكام النص وإيضاحه.

وقد تبدي بعض الآيات نوعاً من الإبهام بعضها حيال بعض أو قد تستلزم تصحيحاً ودقة. فموجب نظرية النسخ^(*) التي صاغها الشافعي، اتضح أن الآية المنزلة أخيراً تنسخ الآية

(١) مرجع سابق. Abdel Wahab KHALLAF.

انظر أيضاً. Le Commentaire du Coram du Cheikh Jawhari Tantāwī (1862-1940).

(*) النسخ هو رفع الحكم الشرعي بخطاب شرعي. وعلى هذا فلا يكون النسخ بالعقل والاجتهاد. ومجال النسخ هو الأوامر والنواهي الشرعية فحسب، أما الاعتقادات والأخلاق وأصول العبادات والأخبار الصريحة التي ليس فيها معنى الأمر والنهي، فلا يدخلها النسخ بحال. والنسخ على أنواع، فمنها نسخ القرآن بالقرآن، ومثاله نسخ قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩]، فقد نسختها آية ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] وهذا النوع من النسخ جائز بالاتفاق. ويأتي النسخ في القرآن على ثلاثة أنحاء:

الأول: نسخ التلاوة والحكم معاً، ومثاله حديث عائشة قالت: (كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات يُحرّم من ثم نسخن بخمس رضعات معلومات) رواه مسلم وغيره.

الثاني: نسخ الحكم وبقاء التلاوة، ومثاله قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾، [الأنفال: ٦٦] فهذه الآية نسخت حكم الآية السابقة لها مع بقاء تلاوتها، وهي قوله تعالى: ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾، [الأنفال: ٦٥].

الثالث: نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، ومنه ما سبق في حديث عائشة رضي الله عنها: (ثم نسخن بخمس رضعات معلومات) فإن تحديد الرضاع المحرّم بخمس رضعات، ثابت حكماً لا تلاوة. ووجود النسخ في الشريعة له حكمٌ عديدة، منها مراعاة مصالح العباد، ولا شك فإن بعض مصالح الدعوة الإسلامية في بداية أمرها، تختلف عنها بعد تكوينها واستقرارها، فافتضى ذلك الحال تغير بعض الأحكام؛ مراعاة لتلك المصالح، وهذا واضح في بعض أحكام المرحلة المكية والمرحلة المدنية، وكذلك عند بداية العهد المدني وعند وفاة الرسول ﷺ، ومن حكم النسخ أيضاً ابتلاء المكلفين واختبارهم بالامتنال وعدمه، ومنها كذلك إرادة الخير لهذه الأمة والتيسير عليها؛ لأن النسخ إن كان إلى أشق فففيه زيادة ثواب، وإن كان إلى أخف فففيه سهولة ويسر. (ع).

المنزلة أولاً وفق التسلسل الزمني الناجم عن أعمال علماء الإسلام . بكل حال ، إن كل آية منسوخة هي تابعة للآية الناسخة التي تعد وكأنها وافية . وقد ورد مبدأ النسخ في القرآن الكريم : ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مُنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة : ١٠٦] . والواقع أن النسخ - الذي يتعلق كذلك بالحديث - ناجم عن الجهد الذي بذله العلماء في إطار الاجتهاد لاكتشاف الأصل الذي أراده الله حيال مسألة معينة واستخلاص قانون أو حكم مصدره الكتاب الكريم .

أما المصدر الثاني الأساسي فهو السنة النبوية الشريفة . إن السنة " تشرح القرآن وتفسره ، وتحدد معناه وتوضحه ^(١) " . وهي تستمد قوتها ، التي أكدها القرآن الكريم - ﴿ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾ ، [النساء ، ٨٠] ^(٢) - ، من رسالة محمد ﷺ النبوية . وعليه ، فإن السنة لا تعني السلفية التي صاغتها الأمة الإسلامية ، بل سنة النبي محمد ﷺ الذي فسر الوحي الإلهي المدرج في القرآن الكريم . والسنة تتضمن السيرة ؛ أي حياة النبي ﷺ ، والحديث ؛ أي كل ما صدر عن النبي من قول أو فعل أو تقرير . ويشتمل الحديث على كل المواضيع ذات الصلة بالإيمان والعقيدة والشعائر والحياة الاجتماعية والقانون والفقه . نذكر على سبيل المثال أن الإمام مالك انتقى في كتابه " الموطأ " بضع مئة حديث ذات قيمة معيارية وتتضمن أسساً فقهية :

- الفقه الخاص (مسائل تتعلق بالزواج أو الميراث . . الخ) : وعدد الأحاديث ٢٠٥ .

- المعاملات (عقود ، ووصايا ، ونزاعات) : ٢٥٧ حديثاً .

- فقه العقوبات : ٨٥ حديثاً .

- فقه دستوري ، قانون دولي وغير ذلك : ٢٥٦ حديثاً .

فمن المسلم به عادة أن ٢ إلى ٢٠٠٠ حديث أفسحت في المجال لصياغة نظام فقهي . وكما بالنسبة إلى القرآن الكريم ، استلزم الأمر استخلاص النظام الفقهي من النص . فقد

(١) Ibn TAYMIYA, Aqida al Wassitiyya. Trad, et commentaire de Henri Laoust: La profession de foi d'Ibn Taymiya, La Wassitiyya, Paris, Geuthner, 1986.

(٢) كذلك ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ ، [الأحزاب ، ٣٦] .

ورد مثلاً في الحديث الشريف أن الدين الإسلامي الخفيف لا يجيز تعذيب المتهم لكي يقر بما ارتكب من مخالفات؛ لأن الإسلام لا يقر أصلاً الإقرار والاعتراف الناجم عن التعذيب والإكراه، لقوله ﷺ: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" (١). مما ينتج منه أن أي واقع لن يكون مقبولاً، في فقه العقوبات الإسلامي، إلا إذا أثبت هذا الواقع ببراهين قاطعة، كالدليل بالبينّة أو الاعتراف، أو اليمين. أما الاعترافات المأخوذة بالإكراه أو التعذيب فلا قيمة لها (٢). وفي الفقه التجاري، يؤكد الحديث الشريف أن النبي ﷺ "نهى عن بيع الثمرة حتى تزهو وعن بيع العنب حتى يسودّ وعن بيع الحب حتى يشتد" (٣) والعلة من هذه النواهي الثلاث أنه قد تقع في هذه المحاصيل الآفات والأمراض وتصيبها بالتلف، فيقع النزاع بين البائع والمشتري.

ومنذ القرن الثامن (الثاني للهجرة)، عد القرآن والسنة وكأنهما يتمتعان بالقوة نفسها. وفي القرن التاسع، أوضح الإمام الشافعي أن سنة النبي هي إفصاح واضح عن مشيئة الله: القرآن والسنة معصومان. ومن ثمّ، فإن القرآن الذي نقل ما أنزله الوحي، والسنة، وهي تفسير النبي له وتطبيقه، يشكلان جوهر الشريعة والأصول الضرورية للفقهاء في الإسلام. هذا ويعود أصل كلمة شريعة في اللغة العربية إلى نبع الماء والسييل المؤدي إلى النبع؛ بمعنى الطريق المستحسن سلوكها من أجل حسن التصرف؛ أي "الصراط المستقيم" الذي أمر به الوحي الإلهي. إن اتباع الشريعة يعني قبل كل شيء اختيار أسس الحياة العادلة والمنصفة، واتباع سبيل الخير ضمن روحية القرآن الشاملة التي تتناول سائر جوانب الحياة الروحية أو المادية وإدراك الكون. وبناء عليه، ليست الشريعة سجلاً جامداً من قوانين حصرية تقدم لكل حالة خاصة حلاً نوعياً، بل إنها تصدر أحكاماً عامة أو بالأحرى أصولاً أساسية يقع على عاتق الفقهاء فهمها وتطبيقها من أجل تنظيم الحياة لما فيه خير الإنسانية. وكون الشريعة صراطاً يجب اتباعه، فإنها تشتمل على دينامية العقل

(١) سنن ابن ماجه، ج ١، حديث ٢٠٠٥، ص: ٣٧٨.

(٢) هذا غير مسلم به. (ف)

(٣) رواه ابن ماجه رقم: ٢٢١٣ من حديث أنس. (ف)

وممارسته وفق الأصل القرآني: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٩] ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤] .

أما الفروع فهي مستنبطة من الشريعة المرتكزة على الإرادة الإلهية . والفقهاء هو كلمة مشتقة من فعل فقه ؛ أي فهم ؛ أي أنه بشكل أكثر تحديداً " معرفة الشريعة وفهمها" (١) . إنه ، بصورة أشمل ، ما نسميه الشريعة الإسلامية ، علماً إنه بالإمكان التأكيد بأنه ليس الشريعة بحصر المعنى ، بل " معرفة يمكن أن نستخلص منها الشريعة" (٢) ، إنه علم الشريعة الإسلامية . ينبغي التمييز إذاً بين الشريعة ؛ أي الاتجاه الذي يجب اتخاذه ، والفقهاء ؛ أي الجهد التكيفي الذي يقوم به الفقيه ، في ضوء القرآن الكريم والسنة الشريفة ، عن طريق التفكير والاستدلال مع الأخذ بالحسبان الوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . فالشريعة هي السلطة العليا ، والفقهاء يهدف إلى فهم هذه السلطة . إنه علم ينحو إلى استنباط الأحكام انطلاقاً من الشريعة . إنه علم معرفة أحكام الشريعة كما أوضحها الفقهاء . والنقطة الجوهرية هي الجانب الاجتهادي في الفقه (٣) : فبعيداً عن أي عقديّة جامدة ، يرتكز الفقه على اجتهاد - مرتبط بسياق النص ووثيق الصلة بالموضوع - يتناول الأصول العامة الكبرى - والثابتة - التي تعرضها الشريعة ، دون أن يكون (الفقه) أسير " طبقة كثيفة من الاجتهادات التوافقية المتراكمة عبر الأجيال" (٤) ، بل ببذل الجهد للإجابة على مستلزمات الحياة بطريقة ذرائعية . إن الشريعة إلهية المصدر ، في حين الفقه هو نتاج جهود العلماء بأسلوب علمي . بهذا ، يمكنه ، بل ويجب ، أن يتطور . وكنا ذكرنا أن القرآن يدعو إلى عدم تلاوته بصورة عمياء ، بل يدعو أيضاً إلى التفكير والفهم . أضف إلى أنه إذا

(١) الغزالي ، أبو حامد : المصطفى من علم الأصول ، بيروت ، دار بولاق ، جزءان ، ٩٤٩ .

(٢) LAOUST, Henri, Comment définir le sunnisme et le chiisme. مرجع سابق .

(٣) BERQUE, Jaques, "En relisant le Coran", Le Coran, essai de traduction, Paris, Albin Michel, 1995, éd, revue et corrigée.

(٤) ASAD, Muhammad, L'Islam à la croisée des chemins مرجع سابق .

كانت الشريعة قد أخرجت للأمة بوساطة الوحي، يبقى أن "فهم" هذه الشريعة يبدو ضرورياً كي يتمكن أبناء الأمة من الإمتثال لها بالممارسة. ويشير جوزيف شاخت إلى أن هذه الشريعة المقدسة "قد توضحت بوساطة اجتهاد عقلائي ومنهجي وأن المعايير الفقهية أو الأصول الأخلاقية التي أدرجت في المضمون الفقهي شكلت إطار تماسكها الداخلي... إن الشريعة هي حق للفقهاء. فقد صاغها اختصاصيون لا يخضعون لأية قيود". والصياغة الفقهية هي صنعة الفكر الإنساني انطلاقاً من الأصول؛ أي القرآن والسنة. وكما كتب محمد إقبال: "بالنسبة إلى شبكة الأصول المدرجة في القرآن، من الواضح تماماً، وبعيداً عن تقييد حرية الفكر الإنساني والنشاط التشريعي، أن الطبيعة المبهمة لهذه الأصول تؤدي بها عملياً إلى إثارة النشاط الذهني الإنساني. لقد صاغ فقهاؤنا السابقون عدداً من المناهج الفقهية، مستلهمين ذلك بشكل أساسي من هذه الشبكة^(١)".

إن الفقه هو بكل بساطة مناط بالشريعة. وهو ليس غاية بل وسيلة. وينقسم الفقه إلى علمين: الأول هو علم الأصول؛ أي أصول الفقه، والأصول المنهجية كما حددتها المذاهب السلفية؛ ففي المقام الأول، تتناول أصول الفقه الجانب النظري من الفقه. والمقصود هو إدراك أين توجد الشريعة؟ وكيف يمكن إدراكها؟ أما في المقام الثاني، فإن هدف علم أصول الفقه هو الأصول النظرية، أي الإجتهد في النصوص الأساسية للخروج منها بمعايير وأحكام شرعية وتعيين الحدود. فالفقه هو القدرة على توضيح الأصل المدرج في النص لصياغة فروع اجتهادية وفروع فقهية مجردة يمكن تطبيقها على عدد كبير من الحالات. أن مقصد الفقه هو منهجة إمكانية تطبيق هذه الفروع.

أما العلم الثاني في الفقه فيتعلق بالفروع الثانوية. وتعنى فروع الفقه بالفروع الإضافية في الشريعة وما يلحقها من تطور، لمعرفة كل حالات التطبيق العملي، والتنظيمات المتفرعة عن تفسير معاني عبارات الأصول. وتنقسم هذه الفروع نفسها إلى

(١) IQBAL, Mohammed, Reconstruire la pensée religieuse en Islam, Paris, Adrien Maisonneuse, 1995.

فرعين تابعين أساسين: فقه العبادات، وبخاصة الصلاة والزكاة والصوم والحج، والفقه المتعلق بالعلاقات الإجتماعية (فقه المعاملات)، مثال ذلك الحلول الفقهية المتعلقة بحقوق الأسرة والتركات والميراث، والعقود أو كذلك الفقه الجزائي، ويجدر ذكره أيضاً أن الشريعة لم تضع أي تمييز دقيق بين هذه الموضوعات.

وإذا كانت الأصول تشكل موضوع إجماع واسع، فإن الحلول الفقهية المتعلقة بالفروع، وخاصة فقه المعاملات، يمكن أن تتغير بنسب متفاوتة تبعاً للمذاهب وأن تفسح في المجال لإجتهدات وآراء متنوعة. وهذه قابلة للتطور تبعاً للإجتهدات ولتطور المجتمع. لذا، من المستحسن عدم السقوط في التقليد الأعمى للحلول الفقهية المطروحة في البحوث القديمة حول الفروع وتفضيل حيوية الشريعة.

ومن الثابت أن القرآن الكريم والسنة الشريفة لا يشكلان شرعة قانونية، رغم وجود تعاليم محددة في عدد من حالات في موضوع الضوابط والحدود؛ بل يشكلان صراطاً يجب اتباعه. إن عبارة "قانون"، في النظام الإسلامي، تحمل مدلولاً أكثر اتساعاً مما في الأنظمة الأخرى. فالشريعة هي كلية أوامر الله، كما هي واردة في القرآن والسنة. وهي تصنف الأفعال البشرية وفق خمس مواصفات فقهية - أخلاقية هي الأحكام الخمسة.

- ما هو واجب. مثال ذلك التقيد بأركان الإسلام الخمسة (الشهادة، الصلاة، الزكاة، الصوم والحج).

- ما هو حرام، بعكس الحلال، كالجنح الجزائية (السرقه، القتل، الخ) أو المحرمات المتعلقة بالأطعمة.

- ما هو مستحب.

- ما هو مكروه، الذي يستوجب الندم والمنهي عنه.

- ما هو مباح.

من ناحية أخرى، تدافع الشريعة عن خمسة مقاصد سامية ناجمة عن فهم القرآن.

وكما يقول أبو حامد الغزالي: "نعني بالمصلحة، المحافظة على مقاصد الشريعة". والمقاصد العليا هي خمسة: المحافظة على الدين، وعلى الحياة الإنسانية وكرامة الفرد (النفس والعقل)، وعلى النسل، أي الأسرة، وعلى المال. وكل ما يسهم في المحافظة على هذه الكليات الخمس يعتبر بمثابة مصلحة. وكل ما يسهم في ضياعها يعتبر بمثابة إتلاف أو إهلاك للمصلحة". كذلك كتب أبو إسحاق الشاطبي أن "الأمة أقرت بأن الدين موجود للمحافظة على الضرورات الخمس الأساسية، وهي الدين والنفس والعرض والمال والعقل"^(١). عموماً، فإن المصلحة هي الخير العام الذي يناقض المفسدة، والذي يؤمن المقاصد العليا. وتستوحي المصلحة من المقصد العام التماس الخير والإمتناع عن الشر. ويرتكز الإهتمام بالمصلحة العامة (الإستصلاح) على التماس مقاصد الضروريات والحاجيات وكل ما يسهم في التحسينات. وتشكل هذه المقاصد الثلاثة مختلف أنماط المصلحة.

إنطلاقاً من هذه التصنيفات وضع الفقهاء نظام الشريعة^(٢). وغالباً ما أوضح المختصون أن الإسلام يبرز جانباً "ليبرالياً" وغير إكراهي نسبياً، بشكل أن كل ما هو غير حرام صراحة مسموح به، باستثناء ما يعد واجباً. ويؤكد عبد الوهاب خلف أن تعاليم القرآن تشتمل على أصول عامة وفروع أساسية. ونادرة هي الشرعات التفصيلية^(٣). فالشريعة إذاً قلما هي متممة، وثمة جانب واسع متروك للأخذ بالحسبان تطور المجتمع والمصلحة المرسلة في حال عدم وجود نص صريح، إضافة إلى ذلك أدى التوفيق الذي أقامته الشريعة بين الفروع الفقهية والعقيدة الدينية الأخلاقية؛ أي التوفيق بين الفقه والأخلاق إلى اعتماد حلول تجديدية. والاهتمام بالضروريات لا يتعلق بالمهارات الفقهية بقدر ما يتعلق بالفلسفة العامة للدين الإسلامي التي تفضل الذرائعية والعقل السليم. وليست الأعمال بالنيات فقط - وفي ذلك مغفرة للأخطاء غير المقصودة - بل إن الأحكام

(١) الشاطبي، أبو إسحاق: الإعتصام، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

(٢) MERVIN, Sabrina, Histoire de l'Islam. مرجع سابق

(٣) KHALLAF، مرجع سابق.

القرآنية أيضاً، التي بموجبها ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، [البقرة، ١٧٣] أو أيضاً... ﴿لَا تَكُلْفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾، [الأنعام: ١٥٢]، قد أدت إلى الاعتراف بمفهوم القوة القاهرة و"حكم الضرورة" الذي يوجد طبعاً في القانون الكنسي والقانون الفرنسي القديم^(١)، والذي أضيف إلى القانون الجزائي في المدونة القانونية الجديدة التي أصبحت مرعية الإجراء بتاريخ الأول من أيار عام ١٩٩٤م^(٢) أن الإسلام، حسب الإمام البخاري (٨١٠-٨٧٠)، هو "دين ميسر في مفهومه وتطبيقه. إنه يتنافى مع أي ضيق في التفكير ومع أي تشدد. فهو باختصار يتلافى التعقيدات، متساهل، ويسعى إلى طمأنة القلوب، ويحث على التصرف بتعقل واعتدال."

ورغم وجود أحكام واضحة في عدد من الحالات في موضوع الضوابط أو الحدود، فإنه من الثابت أن القرآن والسنة لم يشكلا مدونة قانونية، بل حددا السبيل الذي يجب اتباعه. أضف إلى ذلك أن بعض الحالات الخاصة لم تشملها النصوص، فكان لابد من وجود حلول توافق المصلحة العامة (الاستصلاح). وكنا رأينا أن المذهب السلفي عرف "أصلين ثانويين" أسهما في الفقه^(٣) وهما: التعبير عن القوة عبر إجماع العلماء، والتفكير بالقياس. والحقيقة أنهما ليسا أصلين بحصر المعنى؛ لأن الشريعة وحدها هي في أساس الفقه الذي يعني فهم أصولها الأساسية. لذلك، قد يكون من الأنسب الحديث عن تقنية، عن منهجية تتيح الاجتهاد في الشريعة. والوسيلة الأساسية التي تستخدمها هذه المنهجية هي "المفهوم الحقيقي للاجتهاد"^(٤).

(١) "الضرورة لا قانون لها" كما يقول: Antoine Loisel dans son ouvrage *Institutes coutumières. Manuel de plusieurs et diverses règles, sentences et proverbs, tant anciens que modernes*, Paris, 1607.

(٢) المادة ١٢٢-٧ من القانون الجزائي الفرنسي: "لا يكون مسؤولاً جزائياً أي الشخص يقوم، في مواجهة خطر فعلي أو مدام يهدده، بعمل ضروري لحماية الشخص أو الملكية، إلا في حال التفاوض في الوسائل المستخدمة وخطورة التهديد".

(٣) لم يؤخذ، كما يبدو، بالأصول الأخرى التي أحصاها الفقهاء (وخاصة العادة أو العرف) نظراً لكونها موضوع نزاع.

(٤) RAMADAN, Saïd, *La Shari'a*, traduit de l'arabe, Paris, Al Qalam, 1997.

الإجماع، القياس والإجتihad

يرتكز الإجماع على الحديث النبوي الشهير: " لا تجتمع أمتي على ضلالة " (*)، وحسب الشافعي، على الآية القرآنية التي يشكل بموجبها " سبيل المؤمنين "؛ أي آراؤهم وأفعالهم أصلاً من أصول الفقه: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء، ١١٥]. ويبدو أن ذلك ليس إلا " للحفاظ على الوحدة وتحديد الانحرافات الفردية التي أقرها الإجماع^(١) ". وقد أرسى الفقهاء السلفيون الذين صاغوا نظرية أصول الفقه، مبدأ أن الإجماع يجب أن يندرج في أصول الأصوليين الرئيسيين، دون نقضهما بأي حال من الأحوال؛ ففي الفقه يتوقف الأمر، عندما تنطرح أي مشكلة، على التماس الإجماع، دون أي التباس، للنطق بالفرع، وتحديد السلوك أو لإيجاد حل لمسألة معينة. وعليه، يشكل الإجماع المتحقق اجتهاداً و" يصبح المرجع الشرعي الذي يعين، دون أي التباس، الوضع الشرعي في هذه الحالة^(٢) ". وفي حال اكتملت جميع الشروط، قد يكتسب الإجماع عندئذ قوة شرعية لا تقبل الجدل وينشئ فرعاً فقهياً. هذا وقد ارتكزت المسألة الرئيسة على تحديد أولئك المؤهلين للتعبير عن الإجماع. فالإجماع، وفق المذهب السلفي، يعني توافق العلماء المعترف بهم؛ أي أهل الحل والعقد. المتزامنين الذين ينتمون إلى الحقبة الزمنية نفسها، بغية إيجاد حل لحالة خاصة محددة. ومع الزمن وتكاثر الدول الإسلامية، تفاقمت مشكلة اختيار هؤلاء العلماء، مع التخوف من اجتهادات محلية أو قومية. وفي أيامنا هذه، قد يكون من الأوفق التفكير في تأسيس هيئة لهذا الغرض مهمتها جمع العلماء الأكثر تمثيلاً، في ظل منظمة المؤتمر الإسلامي، على سبيل المثال.

ثمة " أصل " فقهي رابع أقرته كذلك المذاهب الفقهية الأربعة. أما المذهب

(*) رواه ابن ماجه رقم ٣٩٤٢ من حديث أنس وفيه ضعف. (ف)

(١) محمد أبو زهرة: الإمام ابن حنبل، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٢م، الطبعة الثانية.

(٢) مرجع سابق. Al ALWANI, Taha Jabir, Fondements du droit musulman.

الظاهري^(١) الحرفي المؤقت الذي رفض هذا الأصل فلم يترك وراءه أثراً يذكر باستثناء المفكر الكبير أبي علي محمد بن حزم (٩٩٤-١٠٦٤م). وقد أتاح القياس التوفيق بين الوحي الإلهي والتفكير الإنساني. ففي مواجهة أي وضع جديد، كان لابد من إعمال العقل لإيجاد حل وذلك باستخدام القياس الذي يقوم على إصدار حكم على حالة حقوقية لم تأت النصوص على ذكرها، وذلك بمقارنتها مع حالة أخرى مشابهة لها يوجد حكم بشأنها. فأي فرع، حسب الفقهاء، مذكور في آية أو حديث يتضمن ما يبرره؛ أي علته. وقوام القياس هو نقل الأصل المستخلص من النصوص؛ أي الآيات القرآنية أو الأحاديث، بالنسبة إلى موضوع معين، إلى موضوع معين آخر - لم تذكر النصوص شيئاً عنه - كون هذا الأخير مماثل للأول بمقدار ما يشتمل هو أيضاً على ما كان يبرر الفرع. وعليه، يقع على عاتق المجتهد اكتشاف العلة في أصل الفرع، ليستخرج منه الأصل ويطبقه، بالقياس، على حالة جديدة. وتبرير ذلك هو مفهوم المصلحة التي تقضي بأن كل فرع من الشريعة يتعلق بالقضايا الإنسانية تقابله "درجة من المنفعة تحرك حكمه. وإذا أمكن تحديد هذه الدرجة، فمن المنطقي عندئذ أن تنسحب إمكانية تطبيق النص على كل مسألة جديدة تظهر درجة المنفعة نفسها^(٢)". وقد أوضح ابن حنبل أنه ينبغي ألا يؤدي القياس، بأي حال من الأحوال، إلى البدعة؛ أي تجديد تنطعي أو عملي لا أصل له في أصول الدين وينتمي، بالنتيجة، إلى الهرطقة أو الانشقاق. ومن جهته، أوضح الشافعي: "بالنسبة إلى أي مشكلة تتعلق بمسلم، إما أن يوجد نص في الشريعة يمكن تطبيقه لحلها، وإما أن يوجد حكم يوصلنا إلى الحق. فإذا وجد نص، على المسلم أن يتبعه. وفي حال لم يتوفر نص مباشر يمكن تطبيقه، عليه أن يلتمس سبيل الحق عن طريق الاجتهاد. فالاجتهاد يعني القياس^(٣)". وقد عد العديد من المؤلفين (الغزالي، والشاطبي، ابن قيم الجوزية) أن الأصل الثالث الحقيقي في الفقه هو الاجتهاد الذي يشتمل على كل الوسائل المستخدمة

(١) أسس هذا المذهب داوود بن علي الأصفهاني (المتوفى عام ٨٨٤م). وقد نادى بالأخذ بالمعنى الحرفي للقرآن الكريم.

(٢) RAMADAN, Saïd، مرجع سابق.

(٣) الشافعي: الرسالة في أصول الفقه.

لصياغة أحكام بوساطة التفكير الإنساني والجهد الشخصي . وقد كتب المفكر الماليزي محمد هاشم كمالى : " أن جميع أصول الفقه ، إلى جانب القرآن والسنة ، هي من مظاهر الاجتهاد . رغم اشتغالها على فروقات تعود أساساً إلى المسائل الإجرائية . ومن ثم ، فإن إجماع الرأي والقياس والإختيار الفقهي وتقديرات المصلحة تتربط ارتباطاً وثيقاً ، ليس فقط تحت عنوان الاجتهاد العام ، إنما أيضاً عبر القرآن والسنة ^(١) . "

ولنا عودة هنا إلى مفهوم الاجتهاد . فإذا حددت الشريعة ، كونها شريعة الله ، أصولاً أساسية ثابتة ، فهذا لا يعني فهمها وتطبيقها العملي ؛ أي الفقه ، جامدين . فالفقه ليس جامداً . وقد نجمت عملية صياغة الفقه عن جهد إجتهادي وإداعي جبار استدعى تدخل العقل . لقد أمكن فهم الأصول الأساسية في الشرع ، وتفسيرها وتحديدتها عن طريق تفكير البشر ، وجهدهم في الفقه الناجم عن الاجتهاد . فالاجتهاد ، حسب الإمام الشافعي ، يعود في أصله إلى القرآن ﴿ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ ، [المائدة : ١٦] وقد شرعه كذلك حديث شريف : أرسل النبي [معاذ بن جبل] قاضياً على اليمن ، وقبل إرساله سأله ﷺ : كيف تقضي بالناس إذا عرض عليك القضاء ؟ ؛ فقال معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أقضي بكتاب الله . قال ﷺ : " فإن لم تجد في كتاب الله ؟ " فقال : فبسنة رسول الله ﷺ فقال ﷺ : فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله ؟ " قال معاذ أجتهد رأيي ولا آلو (اقصر) . فضرب النبي ﷺ صدره برفق وقال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله ^(*) .

وفي حين أن الفقيه هو الذي يكشف فروع الشرع الناجمة عن حسن فهم الشريعة ، فإن المجتهد هو مبتكر يحرص على " إيجاد إجابة فقهية مفصلة للقضايا العملية التي تنطرح في المجتمع ^(٢) " . ويفضل الاجتهاد ، لا يمكن أن يكون الفقه جامداً . وتشتق كلمة

(١) KAMALI Mohammad Hashin, Principles of Islamic Jurisprudence, Cambridge, Islamic Texts society, 3è éd., 2003.

(*) رواه أحمد برقم ٢٣١٩٨ ، بلفظ الحمد لله الذي وفق رسول الله من حديث معاذ . (ف)

(٢) Al ALWANI, Taha Jaber, Fondements du droit musulman, Paris, Institut international de la pensée islamique, 2005.

اجتهاد من فعل اجتهد الذي يعني حرفياً " بذل الجهد " . إنه جهد في الفهم والتفكير يقوم على بذل أقصى الجهد بغية استخلاص فرع أو حكم، من الأصول الأساسية المندرجة في الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، يتوافق مع الموقف الراهن أو عقبة معينة. فالاجتهاد، وهو استنباط نظام شرعي انطلاقاً من الأصول الأساسية، ليس الاعتباطية في الرأي أو مجرد التأمل، بل هو الجهد المنضبط الذي يستدعي تدخل العقل الذي يأخذ بعين الاعتبار المصلحة مع الأخذ بالحسبان " متغيرات تفرضها الظروف المتقلبة في المجتمع الإسلامي^(١) " ومراعاة النقل، أي المقاصد المرسله في النصوص القرآنية. وهكذا، ينبغي ألا يتعارض الاجتهاد مع المعنى الواضح للإرشادات الأساسية، ليس هذا فقط، بل ينبغي أن ينجز بروية من قبل شخص مؤهل لإيجاد الفرع العقلاني الأفضل المرتكز على القرآن الكريم والسنة الشريفة وقواعد الكليات. ويرجع سليم جاهل^(٢) أوائل القواعد المعروفة^(٣) إلى الفقيه الشافعي الحسين الروزي (المتوفى عام ١٠٦٩، ٤٦٢). فهذه القواعد التي حددها الفقه وليس أحكام القضاء، " مستخلصة من نصوص الشريعة، والأصول الأساسية في الفقه والفروع الواقعية في الشرع السلفي " . أما فايز الحاج شاهين^(٤) فيوضح أن قواعد الكليات في الشريعة، وعلى غرار القانون الفرنسي، " ترجع إلى أفكار ثلاث: العادل، والعقلاني والمفيد. وتذكرنا هذه الأفكار الثلاث بالسلمات التي أسندها إلى الشريعة ابن قيم الجوزية، الفقيه الحنبلي، في معرفة العدل والحكمة والمصلحة العامة^(٥) " .

وتنشأ ممارسة الاجتهاد عن مجموعة من المعارف الموضوعية (معرفة القرآن والسنة، اللغة العربية .. إلخ). وعن مجهود عقلاني لا علاقة له بالذاتية، أو بالتأمل النظري أو

(١) Al ALWANI, Taha Jaber, l'Ijtihad, Londres, International Institute of Islamic thought, 1997, trad. Française.

(٢) JAHEL, Sélim, "Les principes généraux du droit dans les systèmes arabo-musulmans au regard de la technique juridique contemporaine". Revue internationale du droit comparé, 2003, vol. 55, n°1, pp. 105-122.

(٣) وعددها أربع: " العادة بحكم الفرع "، " اليقين لا يزول بالشك "، " المشقة تجلب التيسير "، " الضرر يزال كلياً " .

(٤) البروفسور فايز الحاج شاهين عميد كلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة القديس يوسف في بيروت.

(٥) الأصول في علم الأصول، الرياض.

بالتقدير الشخصي . فالاجتهاد لا يعني الرأي المستسلم للأهواء، وهو ليس التأمل النظري وفق الرؤى الفكرية لهؤلاء أو أولئك . إنه يفترض إمتلاك المعرفة الضرورية، ويأتي في المقام الأول علم أصول الفقه . وحسب الشيخ محمد بن صالح العثيمين، على المجتهد أن يستوفي عدة شروط : معرفة جملة ضوابط الشريعة، وخصوصاً الحديث الشريف الذي يحتاجه في اجتهاده، ومعرفة صحة الحديث أو ضعفه، والإسناد مع كل ما يتعلق به، والسيرة النبوية الشريفة . وأيضاً معرفة الناسخ والمنسوخ ومعرفة أنه يوجد إجماع . ومعرفة مختلف القرائن التي قد تكون علة الأحكام المتنوعة : كالتشخيص والتقييد، بقصد عدم إصدار أحكام مناقضة لهذه الأخيرة . وكذلك معرفة اللغة العربية وأصول الفقه والتمتع بالقدرة على استخلاص الحكم انطلاقاً من الوثائق والقرائن التي في حوزته . وقد يلتزم الاجتهاد بفرع معين من العلم (هنا العلم الشرعي) أو بالبحث عن مخرج ما . إن البحث عن الحقيقة مع بذل كل الجهود في سبيل ذلك، هو أمر جوهرى كي يصبح المرء مجتهداً . " إذا حكم الحاكم فاجتهد وأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد " متفق عليه (*) .

ويعلق الإسلام أهمية كبرى على المعرفة والعقل . فقد ورد في القرآن أن الله ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾، [العلق: ١-٥] . وقد ذكر الغزالي أن الحكمة والعقل " متممان للإيمان " (١) . والإسلام لا يوصي بالخضوع الأعمى، ولا يوجد تعارضاً بين الدين والعقل البشرى، بل يدعو إلى التوفيق بينهما: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾، [آل عمران: ١٩٠] . بالمقابل، يتتقد الله أولئك الذين لا يفكرون كما في قوله: ﴿وَكَايْنٍ مِّنْ آيَةِ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف، ١٠٥] . فالله يدعو الناس إلى الملاحظة واستخدام العقل الذي وهبهم إياه، تحديداً كي يستخدموه . فهو يتيح " تفسير النصوص والبحث عن أساليب تطبيقها، وربط المسائل الخاصة أو الجديدة

(*) البخاري رقم: ٧٣٥٢، ومسلم برقم: ٤٥٨٤ من حديث عمرو بن العاص . (ف)

(١) إحياء علوم الدين .

بالأصول العامة^(١) ". فالإسلام يخاطب إذاً الإنسان ذا الحجى ، ويدعو المؤمنين إلى عدم قراءة النصوص أو تطبيقها دون تفكير مسبق . إن التفكير هو فرع لأن الدين لا يمكن أن يتقلص إلى مجرد قاعدة تقليدية . وقد أوضح ابن تيمية أن القياس " هو دلالة على استصحاب التفكير " ؛ أي الاجتهاد الذي يقيم " صلة المطلق من الأسانيد ونسبية الزمان والمكان . فبعد أن يستقي الفقيه من الأصل ، وعن طريق الأصل ، عليه أن يفكر بعقلية زمانه^(٢) ". وفي كتابه " إعلام الموقعين " ، يؤكد ابن قيم الجوزية (المتوفى عام ١٢٥٠) ، أن " الأحكام الدينية شيء ، والوقائع الظرفية شيء آخر " . والمجتهد هو الذي يستطيع التوفيق بينهما " . واستناداً إلى قوة الدين المنزل ، يفسح الفقه والفكر الإسلامي المجال واسعاً لعمل العقل . يجدر ذكره أيضاً أن معظم العبارات الفقهية المهمة تتضمن فكرة التفكير والعمل : فالشريعة تعني طريقاً (ومن ثمَّ حركة) . والفقه هو الفهم . والمذهب هو الاتجاه . والاجتهاد هو الجهد .

فلاجتهاد ، بمعناه الواسع ، هو الجهد التكيفي أو التفسيري الملائم لحاجة أو مصلحة عامة . وهو يتناقض مع التقليد وتقديس الفقه الجامد الذي لا يأخذ بالحسبان أن الشريعة تحدد اتجاهها يهدف إلى فهم وتطبيق الرسالة القرآنية التي لا يمكن تحجيمها إلى مجرد مجموعة من الفروع الفقهية المتحجرة . وبمقتضى هذا الأصل ، تصدر الدولة نصوص القانون الوضعي^(٣) ، بالإضافة إلى أوامر (نظام) الشريعة الإلهية (ومن ثمَّ فهي تشكل أيضاً أصول الفقه) . والواقع أن الإسلام " يقر بوجود حكام ذوي صلاحيات تنظيمية بارزة " ، وبخاصة في المجال الإداري والسياسي^(٤) . وحسب المذهب التقليدي في السياسة ، فإن الحكام أحرار في إصدار أي قانون مع مراعاة استيفاء الشروط الآتية : التماس المصلحة العامة وعدم مخالفة الأصل الأساسي الذي تشتمل عليه الشريعة . أضف إلى ذلك أن

(١) AL ALWANI, Taha Jaber, Fondements du droit musulman. (١)

(٢) RAMADAN, Tarik, De l'islam, Paris, Tawhid, 2002.

(٣) ومن ثمَّ فإن كلمة قانون تحمل معنى مغاير لمعنى القانون الكنسي الكاثوليكي .

(٤) De WAÉL, Henri.

محكمة "ديوان" المظالم تختص بالمنازعات الإدارية، وتتجاوز هذه المحكمة الإدارية إمكانات أي صاحب سلطة، بما في ذلك امتناع قاضي الشريعة عن الحكم. ومن حق الدولة، بمقتضى الشريعة، وواجب عليها اتخاذ كل التدابير اللازمة لحسن سير العمل في المجتمع، شرط عدم مخالفة أي من أصول الشريعة المقدسة. والاجتهاد هو رمز السلفية الحيوية إذا تحقق بهدف الاهتمام بمتطلبات المرحلة، وهو يترجم "مبدأ حركة بناء الإسلام"^(١). لهذا السبب، من المستحسن دحض الفكرة، الشائعة جداً، القائلة بأن باب الاجتهاد قد أقفل في القرن العاشر الميلادي، حسب بعضهم، أو في القرن الثالث عشر الميلادي، حسب بعضهم الآخر؛ مما يفسح في المجال للتقليد العميق^(٢).

سياسة الشريعة، نظام شامل

إن الفكرة القائلة بأن الإسلام، بوصفه ديناً، يجب أن يحث على الفقه "لا تقبل الجدل"^(٣). إن الإسلام، كما ذكرنا، هو دين، بمعنى أنه ليس ديناً فقط، بل أيضاً نظام سياسي وديني وعسكري واقتصادي واجتماعي وقضائي في الوقت نفسه، إضافة إلى كونه غطاءً معيشياً موجهاً نحو خضوع الفرد لله تعالى وللرسالة بواسطة النبي محمد ﷺ. والدين يعني أن الإسلام دين وأمة وشريعة عامة، إنما دون أن يكون هذا كلاً مختلطاً أو "منصهراً"، كما يقول لويس غارديه^(٤)، بل هو منسق ومترابط. إن الإسلام هو "التوليف المتناسق بين الفرائض الروحية والحاجات الاجتماعية"^(٥) وبمقتضى هذه المعطيات أنشأ الإسلام مؤسساته. على هذا النحو، كما يقول حسن قبلان، استطاع دين "دون كنيسة، بكل معنى الكلمة، ودون أكليروس، أن يمد جذوره في سائر المؤسسات

(١) IQBAL, Mohammed, Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam مرجع سابق.

(٢) HALLAK, Wael, "Was the gate of ʾiṭihād closed?", International journal of Middle Eastern Studies, 16, 1984, pp 3-41.

(٣) SCHACHT, Joseph. مرجع سابق

(٤) GARDET, Louis, La cité musulmane. مرجع سابق

(٥) ASAD, Muhammad, Le chemin de la Meque., مرجع سابق

السياسية والاجتماعية^(١) ". فالإسلام ليس مجرد مسألة معتقد شخصي لا علاقة له بالسلوك الاجتماعي . إنه يجمع بين الروحي والاجتماعي ؛ لأنه لا يهتم بالآخرة فقط ، بل أيضاً بالحياة الإنسانية ويضم بين حناياه نظاماً اجتماعياً يؤمن لكل عضو من أعضاء الأمة أفضل راحة مادية ممكنة . وفي الإسلام ، ليس هناك زهد في الدنيا ، ولا تنسك يزدرى الحياة الإنسانية - وهذا مأخذ المذهب السلفي على بعض الصوفية- ، ليس هذا فقط ، بل إن الله في الإسلام ، بخلاف المسيحية ، هو " مالك الدنيا ومالك الدين " . فالإسلام هو نظام شامل يأخذ بالحسبان الضروريات الروحية ، وطبيعة الإنسان وحاجاته وتنظيمه الاجتماعي . وكان لابد للأمة المتكافلة والموحدة من شريعة واحدة ولاجدال فيها ، مفروضة على الجميع لأنها معدة " من أجل مصلحة البرية في الدنيا والآخرة " ^(٢) . فقوام الشريعة بكليتها هو المصالح : " إما بنبذ المفسد ، وإما بتحقيق المصالح " .

خلاصة الأمر ، أن المجتمع الإسلامي هو كل سياسي - فقهي . إنه أصل عام في الإسلام عبر عنه الإمام الشافعي بقوله : " لا توجد سياسة إلا بمقتضى الشريعة الدينية " . وليس القرآن مصدراً لعلم الأخلاق الدينية فحسب ، بل هو أيضاً أصل الشريعة . فالشريعة والأخلاق يرتبطان في الإسلام ارتباطاً وثيقاً . ويبشر الإسلام ، كما المسيحية ، بقدم سلطان الله ، لكنه يعلن أن لهذا السلطان جانباً دنيوياً ، " إنه العالم المرئي الذي يجب على الإنسان اكتشافه واستغلاله " ^(٣) . وبمقتضى هذه الشروط ، لا تكتسي الشريعة مظهراً خاصاً ، متميزاً عن الأصول الدينية ، بل تشكل جزءاً متكاملًا من الدين الإسلامي الذي أسس شريعة هي قبل كل شيء " علم الأدبيات " ^(٤) ، إنها مذهب عام في حقوق الإنسان وواجباته ، في حياته الدينية كما في حياته الأخلاقية والسياسية . هذه الشريعة هي نمط

(١) حسن قبلان ، "عناصر من علم الاجتماع الإسلامي " ، حلقة دراسية في جامعة القديس يوسف ، بيروت ، ١٩٥٠-١٩٥١ م .

(٢) علاء الدين خروقة : فلسفة التشريع الإسلامي ومدى مساهمتها تجاه علم القانون المعاصر ، الرياض ، البنك الإسلامي للتنمية ، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب ، ٢٠٠٠ م ، الطبعة الثانية .

(٣) KABLAN, Hassan. مرجع سابق

(٤) HURGRONJE, C.Snouck, Le Droit musulman, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999.

معيشي شامل، أكثر من كونها مدونة تشريعية؛ لأن الشريعة المقدسة في الإسلام هي "المظهر الأكثر نموذجية لنمط الحياة الإسلامية، وهي قلب الإسلام ومحوره"^(١). لهذا، فإن الفقه وقواعد الحياة العامة تخضع كذلك لمعايير أخلاقية نابعة من الدين. فإذا كانت الشريعة تكفل حماية الملكية الخاصة، إلا إنها توضح أن لهذه الملكية وظيفة اجتماعية، ولا تبيح قطعاً امتلاك وسائل الإنتاج التي تبقى ملكاً للأمة جمعاء^(٢). أضف إلى ذلك أن الشريعة تجعل الخيرات الاجتماعية مشتركة، كونها ضرورية للجميع: كالمياه والثروات المائية، والمراعي، بما في ذلك المتوجات الغذائية الضرورية للجميع، والنار؛ أي الطاقة والتدفئة^(٣). ثمة مثل آخر على اهتمام الإسلام بالأخلاق ألا وهو تحريم القرآن للربا^(٤). (البقرة، ٢٧٨-٢٧٩).

وفي إطار هذه الدراسة، سنضع جانباً كل ما له علاقة بالعبادة والفرائض الدينية، كما والقانون الخاص، والتجاري والجزائي، كي نركز اهتمامنا على أصول القانون الدستوري التي طرحها الفقه التابع من الشريعة؛ أي ما له علاقة بالسياسة.

إن تولية الخليفة (الإمام)، حسب المفكرين الإسلاميين، على رأس الأمة هو واجب مفروض^(٥)، وبسبب التطور الهائل الذي شهده الإسلام، أصبح الناس، بل والأمة جمعاء، بأمس الحاجة إلى تعزيز الفقهاء للشريعة وإلى تشكيل ملكية إدارية شديدة التنظيم. أما نظرية الدولة الإسلامية فقد طرحها العديد من الباحثين الذين كانت وجهات نظرهم بشكل عام متقاربة^(٦). إن تراتبية القيم، في الشرع الدستوري الإسلامي السلفي، هي التعبير عن قيمة القرآن السامية. إذ يشكل القرآن والسنة دستور الدولة الإسلامية.

(١) SCHACHT, Joseph, Introduction au droit musulman, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999.

(٢) صيحي الصالح، مرجع سابق.

(٣) جاء في الحديث الشريف: "المسلمون شركاء في ثلاثة: الماء والكلاء والنار" (الترجم).

(٤) كذلك الأيتان ٢٧٥ - ٢٧٦ من سورة البقرة (الترجم).

(٥) انظر في ذلك الماوردي: الأحكام السلطانية، أبو حامد الغزالي، ابن تيمية: السياسة الشرعية، ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية، ابن خلدون: المقدمة، رشيد رضا: الخلافة.

(٦) انظر الماوردي: الأحكام السلطانية، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، إحياء علوم الدين، ابن تيمية: السياسة الشرعية، ابن خلدون: المقدمة.

وهذا القانون الإلهي والثابت مفروض على الجميع ويوفق بين الجميع ، مستبعداً الأهواء الذاتية، واشتداد الانقسامات القطعانية الغريزية، ولعبة الدهماويين المغرمين بتأجيج الانفعالات الجماعية، وهو يغلب رسالة الله على المصالح الخاصة والمطامع، وذلك ارتكازاً على مبدأ "الخير النهائي هو الله . . . وإذا كان لنا معيار للخير غير الله، لانتهي مفهوم الخير"^(١) فالشريعة المقدسة، بوصفها دستوراً سامياً، تترك للحكام سلطة واسعة للتدخل. إنها شاملة، لكنها في الوقت نفسه مرنة وملائمة لكل الأزمنة، والأمكنة والظروف. إن الشريعة، بعيداً عن كونها متصلبة وجامدة، تشمل على أحكام وتعاليم تهدف إلى الأخذ بالحسبان التغيرات والتطورات، بفضل الاجتهاد (الفهم والتفسير).

ولا تحدد الشريعة على وجه الدقة صيغة حكم معين، بل تقتصر على طرح الأصول المهمة التي يجب على الدول الإسلامية أن تراعيها. والواقع أنها لا تقترح نموذجاً منجزاً، يمكن تطبيقه في كل مكان وزمان. وعليه، يكون السؤال: من الذي يتوجب عليه أن يحكم بموجب القرآن؟ إن الشريعة، والحق يقال، لا تستبعد أي نظام (ملكي أو جمهوري)، ومن ثمّ تفسح مكاناً واسعاً للذرائعية ومعرفة المنافع المتتابعة عبر التاريخ. ومن الخصائص التي تتميز بها الشريعة تسامحها وذرائعيتها وواقعيتها: "فهي لا تقوم إلا على الوسائل التي يملكها الإنسان وعلى الجهد الذي يمكن عقلياً أن يبذله دون تكليفه بواجبات قد لا يتمكن من تأديتها: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾"^(٢) (البقرة، ١٨٥). ويؤكد الحديث الشريف هذا الأمر الرباني: "إن الدين يسر ولن يُشاد الدين أحد إلا غلبه"^(٣). ومن ثمّ، يؤكد التشريع الإسلامي أن الإسلام يتوخى يسر البشر لأن الله ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج، ٧٨). فالإسلام يأخذ بالحسبان الممكن والواقع. وهو يغلب الفكر على النص الحرفي. لذلك، ينبغي أن يتم التحديث المستمر في الإسلام بواسطة الاجتهاد، الهادف

(١) WAEL, Simone, Note sur la suppression générale des partis politiques, Paris, Climats/Flammrin, 2006.

(٢) علاء الدين خروقة: فلسفة الشريعة، مرجع سابق.

(٣) صحيح البخاري.

إلى أن يكون قادراً على إيجاد حلول تتوافق مع المواقف المستجدة. ويجب أن تحقق هذه الحلول المصلحة العامة وتوحد الإجماع، مع مراعاة المبادئ المهمة للأصول الأساسية. ويمكن تطبيق الشريعة بسهولة في مجال حقوق الأفراد والممتلكات، لكنها تشكل في مجال الحق العام منظومة مرجعية لا تستبعد بعض الثنائية الفقهاء بما يتيح للحكام الحرية في ممارسة سلطة تنظيمية عامة، شرط التصرف بمقتضى الشريعة وبخير الأمة.

هذه السلطة المتعلقة بإصدار فروع إدارية بشكل (قانون)، أو قرارات تتعلق بتطبيق الشريعة المقدسة، (نظام)^(١)، تسمى سياسة. وتغطي السياسة مجموع السلطة الإدارية والتنظيمية الضرورية لحسن سير الدولة. وهي لا تخضع لسلطة القضاة، بل تتبع السلطة الإدارية فيما يتعلق بالأحكام الإدارية المتخذة في نطاق سلطة الحكام التنظيمية. مثال ذلك أن ديوان المظالم، في المملكة العربية السعودية - وهو مؤسسة مستوحاة من المؤسسة التي أنشئت في بداية العهد العباسي والذي يمكن تشبيهه بمجلس الدولة في فرنسا- هو محكمة عليا موكلة بمهمة السهر على حسن تطبيق الفروع الصادرة عن السلطات العامة في مجال ممارسة السياسة.

وتكون ضوابط الشريعة القاضية بالتنظيم السياسي صريحة ومؤكدة، في حال لم تكن كثيرة. ويتضمن القرآن الكريم اثني عشر أمراً يتعلق بالقانون الدستوري. وهي تتوجه نحو أقطاب ثلاثة هي مفاهيم الأمر والعدل والشورى.

ويستند مبدأ الأمر إلى الأصل الآتي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء، ٥٩). وبطبيعة الحال، لا يمكن الانصياع لهذا الأمر بصورة عمياء، إذ يجب ألا يطيع المواطنون سوى الحاكم العادل الذي يمثل لأوامر الشريعة ويحكم بالعدل والإنصاف. فالأمر يتعلق إذاً بسلطة معتدلة خاضعة لرقابة الشريعة المقدسة المفروضة على الجميع، ودون أي سلطة شمولية أو حتى مطلقة. فمن المفروض أن تتطابق

(١) إن الذين يرجعون إلى المذهب السلفي يفضلون عبارات القانون (قرار، تنظيم) ونظام (مرسوم)، تاركين عبارة شرع للشريعة؛ لأن الله هو المشرع. وقد يكون القانون أو النظام شرائع من الدرجة الثانية. والدول الإسلامية التي تستخدم عبارة شرع في القانون الوضعي توضح عادة في دستورها أن هذا الأخير خاضع لأصول وأوامر الشريعة وأوامرها.

قرارات الحكومة ومراسيمها مع شريعة الله . وعليه ، لا يمكن أن نتصور في الدولة الإسلامية وجود حالة " كريون" (*) الذي يفرض أحكامه الخاصة ضد الشريعة الإلهية ليصل إلى نقض العدل ، وهو أحد مبادئ سلطة الدولة الإسلامية وأحد أهدافها .

ومع إنكاره الاستبداد ، الذي يتصف به من يتجاوز الشريعة الإلهية ، يدعو الإسلام الحاكم إلى وضع سلطته في خدمة الأمة مع الامتثال إلى التعاليم الإلهية السامية . هنا أيضاً ، تكون القاعدة العامة هي الوحدة التي تؤدي الى استبعاد أي سلطة جزئية أو تشكيل جماعات مصالح خاصة . وتتجلى الوحدة عبر الشورى ، وهي مؤسسة نوعية تركز على أساس السياسة الإسلامية . وكلمة شورى مستوحاة من عبارة شور العسل ، أي استخراجها من خلية النحل . وبالمقارنة ، ومنذ الأزمنة الغابرة عند العرب ، كان الزعيم يعد أنه يجمع العسل عندما يستشير غيره ويأخذ رأي الآخرين . إن مفهوم الشورى الذي يعني " التشاور " أو " التداول " ، مأخوذ من آيتين . الأولى : ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ (الشورى ، ٣٨) . والثانية ، وهي أيضاً واضحة : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ (آل عمران ، ١٥٩) . وفي السنة ، ثمة كثير من الشواهد على هذه الطريقة العقلانية التي ينبغي أن تستخدم في إدارة الأعمال واتخاذ القرارات (**). وهكذا ، تعد الشورى قاعدة أساسية تتميز بها الأنظمة المؤسساتية الإسلامية . وتقوم هذه الأنظمة على آلية يشارك الشعب من خلالها في مختلف الشؤون ، ليس بوصفه موضع سيادة ، إنما بوصفه عاملاً مشاركاً في صنع القرار عن طريق الشورى . ولا بد من الإشارة إلى أن الدولة الإسلامية ليست شمولية ولا دكتاتورية استبدادية . إنها نوع من حكم تشاوري يعمل لمصلحة الأمة ككل ولفائدة المجتمع بأسره .

(*) كريون في الأسطورة اليونانية هو حاكم طاغية مستبد (الترجم) ، وكان ملكاً على طيبة في بلاد اليونان (ع) .
 (**) من ذلك في معركة بدر حينما قتل مشورة أحد أصحابه في مكان نزول الجيش واستشار الأنصار في مواجهة المشركين حينما فاتتهم عبر قريش وقبل مشورة سلمان الفارسي بحفر الخندق ، وامتل مشورة زوجه أم سلمة يوم الحديبية وحلق رأسه وتحلل . (ف) .

وبموجب المذهب السلفي، تجدد الدولة شرعيتها في الإجماع الذي يتحقق بفضل الامتثال للشريعة والعمل بموجب التعاليم النابعة من كلام الله. والإجماع في الإسلام ليس الرأي العام ولا قانون العدد. وإذا كان واضحاً أنه لا يوجد في الإسلام ما يمنع المؤمنين من إعطاء رأيهم - بطريقة أو بأخرى -، فإن الإجماع هو توافق ومشاركة عبر الشورى. ولا ينبغي خلط الشورى مع أي "إرادة عامة" لا توجد إلا في عقول الفلاسفة. وكونها غير معصومة وغير مطلقة - كما يقول جان جاك روسو - فإنها تكون في معظم الأحيان نقيض الخير العام لكونها تفضي إلى مصادرة السلطة على يد الأقليات أو جماعات المصالح. وبخلاف الإدارة العامة النظرية، وهي كيان مصطنع، فإن الإجماع يغطي الواقع وما يخص الجسم الاجتماعي الذي يؤكد في الوقت نفسه انتماءه إلى المجموعة ذاتها، ويوافق على اختيار الحاكم الذي يؤدي دور الحفاظ على الخير العام والعمل على التقيد بمبادئ الشريعة الإلهية. فالإجماع إذاً لا ينجم عن تسوية سياسية انتهازية بين المصالح أو تسوية بين جماعات أو قوى بشكل تتوازن معه أهمية بعضها مع أهمية بعضها الآخر، كما كانت عليه الحال مثلاً في الجمهورية الرومانية^(١). وهي ليست كذلك نتاج افتنان عابر بزعيم مؤثر أو بحزب أيديولوجي وهي ليست استفتاء عاماً أو الانضمام إلى نوع من "عقد اجتماعي". والإسلام يتنافى مع النظام القيصري الاستبدادي والتسويات بين جماعات المصالح والأنظمة الإقطاعية. فالإجماع، بالنسبة إلى الإسلام، هو مفهوم أكثر طموحاً، بحيث تعبر هذه الكلمة عن ظاهرة تفاهم ومشاركة وانسجام، وعن اتفاق دائم وعميق يتجلى في الانضواء العام لجميع العناصر الاجتماعية تحت لواء سلطة سياسية يمنحونها موافقتهم، ويعترفون بسلطتها بموجب كونها ملتزمة بتوفير الخير العام وذلك بتطبيقها للشريعة. وتكون هذه السلطة شرعية؛ لأنها توفق بين الواقع السياسي والامتثال للشريعة. أما الإجماع فهو التعبير عن إرادة المؤمنين بالالتزام بمبادئ الإسلام. وتتجلى هذه الإرادة

(١) ROUVIER, Jean, du pouvoir dans la République romaine, Paris, Nouvelles Editions latines, 1963.

رسمياً في عملية البيعة . ويمكن القول أن ثمة مشاركة شعبية ، إيجابية أو جماعية تحمل محل ديمقراطية صورية . على هذا الأساس تستجيب الدولة الإسلامية لمقتضيات القرآن التي تدعو إلى عدم تجاوز حدود العدل والقسط : ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ ، [المائدة : ٤٢] ؛ وذلك بغية عدم الوقوع في طريق الظلم والاستبداد . ولا يوجد ، والحق يقال ، نظام أكثر من الإسلام بعداً عن التعسف ، ودكتاتورية الإنسان ، والتحيز ، والتحزب الإيدلوجي للمصالح الخاصة ، من حيث أن الشريعة لا تمنع الدولة حقاً لا حد له . وتكمن مهمة السلطة الشرعية في الحث على الإمتثال للشريعة والعدل ؛ أي بـ " النظام العادل " ، كما يقول توما الأكويني . وكفي لا يتحول إلى مستبد ، لا يستطيع صاحب السلطة التخلي من الإمتثال للشريعة المنبثقة من أصل مقدس ، والمفروضة على الجميع ، والتي لا علاقة لها باستبداد الحاكم ونزواته .

ليست الدولة الإسلامية غاية بذاتها ، بل هي وسيلة . هدفها هو المحافظة على الخير المادي والمعنوي في المدينة الإسلامية ، من خلال التقييد بالعدل ؛ لأن الله تعالى أنزل مع الرسل ﴿الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد : ٢٥] . وتؤدي الدولة دوراً رئيساً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وهذا ما يؤدي إلى التساؤل عن معيار المعروف (الخير) . فالخير بموجب الشريعة ، ليس الحقيقة فقط ، بل أيضاً ، حسب الفقيه الحنبلي ابن قيم الجوزية ، " العدل ، والحكمة والمصلحة العامة " . ومن بين المصالح الأساسية نذكر : المحافظة على الدين وعلى حقيقة الرسالة ، والمحافظة على الحياة ، والمحافظة على العقل ، والمحافظة على العرض ، والمحافظة على المال^(١) . ومن ثم ، يقع واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على عاتق الحاكم الشرعي الذي يتوجب عليه الحرص على التقييد بأخلاقيات الإسلام الاجتماعية المرتكزة على الأمر القرآني : ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ ، [آل عمران : ١٠٤] .

(١) علاء الدين خروقة ، فلسفة الشريعة ، مرجع سابق .

هذا إذا دأبنا على المصلحة العليا للدولة، أو المصلحة العليا للعمل السياسي الهادف إلى صيانة النظام الإسلامي بفضل تأسيس "الحسبة" في نطاق التقيد بالمحافظة على توازن يكفل الحريات الفردية والمصالح الجماعية المهمة جداً لأخلاقيات الإسلام وشريعته^(١) هوذا "الحكم المستقيم"، حسب الإسلام. وفيما تبقى، لا يدعو الإسلام رسمياً إلى نمط من النظام دون غيره. بل هو يلتزم أن يستوفي رئيس الدولة الشرطين الرئيسيين اللذين ذكرهما ابن تيمية وهما: الأمانة، وهي الفضيلة القائمة على الإيمان، والكفايات المطلوبة بالنسبة إلى تطبيق القوة^(٢). ولا يفترض بالحكام (وطبعا بالموظفين والعاملين الرسميين) أن يكون ظالماً أو أن يرتكب أخطاء أخلاقية جسيمة عامة، وعليه أن يتمتع بالمزايا التي تخوله ممارسة قوته، أو على الأقل تكريس كل جهوده ليحكم بأفضل ما يمكنه.

إن الغايات السياسية للشريعة واضحة. ويؤكد القرآن الحق في العدل^(٣)، والاندماج الاجتماعي التكافلي، والأخوة، ومبادئ الحرية والمساواة، والقسط، وواجب التحكيم في حال النزاعات بين المؤمنين، والحق في التربية والتعلم. ونستخلص أيضاً من السنة عدة مبادئ دستورية تفضل أيضاً وحدة الأمة، والمساواة ("الناس كأسنان المشط")^(٤)، أو واجبات عامة. والإسلام، بمقتضى المذهب السلفي، هو نظام شامل، وتصور للعالم، وشرعة دينية ومدنية وسياسية. وفي رأي يبار روندول أن اقتران الروحي بالزماني "يشكل البيئة النموذجية للإسلام السلفي؛ لأن الأمة ليست متميزة ولا منفصلة عن الدولة، وكون الأمة ليست كنيسة. فلا يمكن أن ترضى بالانفصال^(٥). الإسلام هو

(١) Al GHAZALI, Abou Hamed, Le civisme du musulman: La commanderie du bien et le pourchas du mal, trad Léon Bercher et Sadek Sellam, Paris, Créadif, 1994.

(٢) Ibn TAIYHIYYA (1263-1328), As-Siyâsa ash-Shari'a. Voir: Le traité de droit public d'Ibn Taiymyya, Trad. Annotée, Beyrouth, Institut française de Damas, 1948.

(٣) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْثَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوُوا أَوْ نَعَرْتُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ١٣٥].

(٤) هذا طرف حديث رواه ابن عدي في الكامل ١٥٣/٢ من حديث سهل بن سعد وهو ضعيف جداً كما قال الألباني، السلسلة الضعيفة رقم ٥٩٦. (ف).

(٥) مرجع سابق. RONDOT, Pierre, L'Islam.

دين، أي أنه مبدئياً على الأقل " أمة يحدد رباطها الديني، لكل فرد ولجميع أفرادها، شروط الحياة وقواعدها. إن الدين في الإسلام، ليس منفصلاً عن الحياة، فهو يسوس حياة المسلم اليومية في كل جوانبها" ^(١). فلا بد إذاً من الامتثال لرسالة الإسلام. وهذا يعني تحديداً أنه لا يحق لأي حكم، أو أي حاكم بأن يقرر ما هو هدف الحياة، ولا أن يفرض إيديولوجيا معينة أو مدونته الأخلاقية الخاصة به. والحقيقة إن هذا الجانب الجوهرية في الدولة الإسلامية، الذي لا يمكن بموجبه لأي قانون بشري أن يتناول على شريعة الله، هو بمنزلة ضمانه ضد المتلاعبين بالنظام، والإيديولوجيين، وجميع الذين يدعون إلى إعادة تشكيل الناس وفق رؤاهم الخاصة، وخصوصاً، وفق أساليب شمولية. وإذا لم يكن بمقدور الحكم الإسلامي تغيير أمر موحى من لدن الله، وإذا كان ملزماً بالامتثال للأوامر الإلهية، كما وردت في القرآن، ففي ذلك ضمانه لحرية الناس أجمعين؛ لأن ذلك يتيح تلافياً للإستبداد. أضف إلى ذلك أن الخشوع لله، والإيمان بوحدانيته المترسخ في قلوب المؤمنين، هو عامل فعال في الإجماع الاجتماعي. إنه يعبر عن الإرادة العامة التي يحققها الحاكم بامتثاله لأوامر الإسلام.

خلاصة القول إن الحكم هو الخلافة. والخليفة ليس " حبراً أعظم"، بل هو رئيس ومرشد يمارس سلطة زمنية. " إن الخليفة، كما يقول البروفسور أندريه ميكال، موجود في موقعه لتطبيق الشريعة والامتثال لها، والحث على الامتثال لها: " إن الخليفة هو أول خادم لشرع غير صادر عنه" ^(٢). إنه حامي دولة الشريعة؛ فالدولة الفاضلة هي " التي تسلك سبيل الشريعة، وكونها فاضلة يعني أنها مستقرة ومزدهرة" ^(٣). وبموجب هذه الالتزامات، لا يستطيع الحاكم أن يستسلم لأهوائه، بل عليه أن يتقيد بأوامر الله، وأن

(١) GARDET, Louis, La Cité musulmane, Paris, Vrin, 1954.

(٢) MIQUEL, André, "Autour du califat", L'Islam et son actualité pour le tiers Monde, Paris, Revue Tiers Monde, n°92, 1982.

(٣) HOURANI, Albert, Arabic Thought in the Libral Age, 1798-1938, Oxford University Press, 1962.

يحكم بموجب تعاليم القرآن والسنة، بحيث يوفر العدل، ويمتثل للمبادئ الأخلاقية والمصلحة العامة، من خلال سعيه إلى تأمين راحة الجميع. علاوة على ذلك، يجب على الحاكم أن يحرص على تجنب أي تصدع في تكافل المؤمنين وأي فتنة داخل الأمة، وإذا نشبت الأزمة، عليه أن يعمل على حلها بأسرع وقت ممكن. وبموجب مذهب السنة، لا يحصل الرئيس السياسي على السلطة إلا بتفويض. وإذا ما تقلد الحاكم منصب السلطة الزمنية، فإنه لن يمسك بزمام سلطة مطلقة، بل يكون في خدمة الأمة، حيث يعمل على تنفيذ أحكام الشريعة الإلهية. وليس المقصود بطبيعة الحال سلطة دينية؛ لأن المجتمع الإسلامي لا يمكن أن تسوسه سلطة كهنوتية فقط بسبب عدم وجود كهنة في الإسلام. من ناحية أخرى وفي الدين الحنيف، لا يملك الخليفة، وهو الحاكم السياسي، أي سلطة دينية ولا أي صلاحية في موضوع العقيدة والمذهب، إذ يقع ذلك على عاتق العلماء. فهؤلاء، الذين لا يؤدون أي دور سياسي، لم يتوانوا قط عن التذكير بذلك إذا ما أراد الخلفاء التدخل، دون موجب، في الشؤون الدينية. وقد أوضح المفكرون الإسلاميون أن التنظيم السياسي الإسلامي هو على طرف نقيض مع فكرة التيقراطية التي عرفتها أوربا: "لا يمكن أن تتم الربانية - أي العلاقة مع الله - في مجال السياسة، دون تطور عقلائي، ودون نقاش تعددي، ودون التماس حلول ملائمة تاريخياً وجغرافياً". ولا شك بأن الإسلام يعد، على غرار "القديس" أوغسطين، أن العدل الحقيقي مستقى من النصوص المقدسة، وأن الله هو الذي أوحى بالشريعة، لكن الشريعة، بخلاف الأوغسطينية، ليست تنسكية، منقطعة عن الواقع الاجتماعي. وهي لا تدعو إلى احتقار الدنيا. بل إنها تترك للإنسان قطاعاً واسعاً من المسؤولية والحرية يهدف إلى الأخذ بالحسبان المصلحة العامة في نطاق الامتثال للأصول الأساسية والمقدسة، دون غيرها. وإذا كانت التيقراطية مملكة الرب، أو "مدينة الرب"، فهذه ليست حال الدولة الإسلامية التي لا تعترف لأي إنسان، أو أي سلطة، بحق التحديث باسم الله. ويجب على الدولة وحكامها الامتثال للشريعة المقدسة فقط، ومن ثمّ بذل أقصى جهودهم لخدمة الخير العام.

بالمقابل، يمكن أن توجد الدولة التيقراطية في الأنظمة الشيعية عندما يطبق إما مذهب الإمامية، الذي يحظى بموجبه الحاكم، والتمشي إلى أهل النبي والمتحدر من سلالته، باختيار إلهي ويكون معصوماً، وإما مذهب ولاية الفقيه؛ بمعنى إشراف العلامة الفقيه ووصايته وحكمه؛ أي المرشد الذي تعلو مشيئته فوق كل شيء. وقد أدت هذه النظرية الخاصة بالشيعة، والتي أنعشها آية الله الخميني في نهاية السبعينيات الميلادية، إلى إرساء وصاية الفقهاء الدينيين على الشؤون العامة، إما بأن يمارس هؤلاء الفقهاء الحكم بأنفسهم، وإما بأن يمارسوا حق الوصاية على الحكم وتوجيهه، بوساطة "المرشد الأعلى" مثلاً وهيكلية دينية ذات إطار مؤسساتي، كما حصل في أعقاب الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م، حيث أدرجت ولاية الفقيه في ديباجة الدستور الإيراني الذي تم اعتماده بتاريخ ٢٤ أكتوبر/ عام ١٩٧٩م: "في ظل سيادة أمر الله والإمامية، أقام الدستور مرشدية روحية (ولاية الفقيه) تجمع كل المؤهلات المطلوبة للاعتراف بها بوصفه مرشداً للشعب، كي تكون الضامن للامتثال للواجبات الإسلامية التقليدية"^(١). وأولوية الدينيين هذه على السياسيين غير موجودة في الإسلام السلفي، حيث لا يوجد كهنوت منظم. وإذا لم تفصل السلفية بين الدين والسياسة كونها تعد أن الدين كل موحد، إلا أن الفصل بين السلطات موجود عملياً: فالسياسيون معنيون بإدارة الدولة - ضمن الامتثال لقوانين ومبادئ الإسلام -، في حين يهتم علماء الدين والفقهاء بقضايا الدين فقط، لكن ذلك لا يمنعهم من إمكانية الإدلاء بأرائهم ونصائحهم، وليست السلطة السياسية ملزمة بالأخذ بها.

ولابد، أخيراً، من الإشارة إلى أنه يقع على عاتق السلطة الشرعية أمر تأمين الدفاع عن الأمة والدين إذا كانا مهددين. وهذا يعود إلى مفهوم قلما هو معروف أو مدرك، ونعني به الجهاد.

(١) إن الفصل الثامن من الدستور مخصص بـ "مرشد الثورة الإسلامية" ونصائح الفقهاء.

مفهوم الجهاد^(١)

عادة ما يقوم أعداء الإسلام بإبراز (الآية ٢٩) من سورة التوبة: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ . إنما من الضروري وضع هذه السورة في سياقها التاريخي . ويذكر عبده الفيلايني الأنصاري أنها " أنزلت على النبي ﷺ في ظروف حرب ، عندما كان الأعداء يهددون حياة المسلمين " ^(٢) . وكان لابد من وضع هذه الآية المعدة لإثارة حماس المسلمين المهددين - والذين يعانون أوضاعاً قاسية- في الإطار العام للسورة الذي يتناول الصفة المقدسة للمواثيق ، ويعرض الأصول والفروع التي يجب حفظها في الذاكرة . وهناك عدة آيات من السورة توضح ﴿ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ ، [الآية : ٥] ، ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ .. ﴾ ، [الآية : ٦] . وفي كتاب نشرته أمانة سر الفاتيكان لغير المسيحيين ، يوضح الأب موريس بورمانز : " إن الجهاد ليس الحزم التوراتي ، ولا يتجه أبداً إلى الإبادة ، بل إلى نشر شرائع الله وحقوق الإنسان في المقاطعات الجديدة " ^(٣) .

وفي ضوء القرآن والسنة ، حدد مفكرو المذاهب السلفية في الشريعة ما يجب أن يكونه الجهاد . فالجهاد ، في المقام الأول ، لا يعني الحرب . كما أن عبارة " حرب مقدسة " لا تلائم معنى الجهاد ، ويكتنفها الغموض والإبهام . وبمقدار ما تحمل كلمة اجتهاد حرفياً معنى الجهد ، فهذا الجهد هو الذي يبذله المسلم في سبيل الله . ويميز المذهب السلفي بين الجهاد الأكبر والجهاد الأصغر . ويستند هذا التمييز إلى السنة النبوية الشريفة . فإثر

(١) Bonner, Michael, Le Jihad, Origines, interprétations, combats, Trad. De l'anglais (Etats-Unis), Paris, Téraèdre, 2005.

(٢) ريد الأونيسكو، نوفمبر/ ٢٠٠١ م .

BORRMANS, Maurice, Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans,^(٣) وتضيف الوثيقة: " . . . وفيما مضى ، كانت مظاهر الشدة . 1981, Nouvelles éditions, Paris, Le Cerf, 1987. في الجهاد تتبع قوانين الحرب . ولم يكن المسلمون أيام الصليبيين هم الذين يرتكبون دوماً المجازر " (الترجم).

إحدى المعارك، قال النبي ﷺ: "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، وهو الجهاد الداخلي، أي مجاهدة العبد هواه" (*). والمقصود بذلك هو الإرتقاء الروحي. أما الإمام الشيخ محمد عبده فيعتبر أن الجهاد "لا يعني النضال المسلح المشروع فقط، بل أيضاً النضال الداخلي ضد الأهواء القبيحة، فالسلوك الأخلاقي هو الانتصار على الذات" (١).

من جهة أخرى، قد يؤدي الجهاد إلى أعمال عسكرية عندما يكون الإسلام مهدداً. إنه المقاومة المسلحة في حال حصول عدوان، وهو مبدأ مدرج في القانون الدولي. وفي حديث شريف إن الإسلام لا يلتمس الحرب، لكنها إذا ما انفرضت عليه فسيؤدي المسلمون واجبه: "لا تتمنوا لقاء العدو واسألوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف" (٢). فالجهاد هو ميزة دينية تستند إلى عدة آيات قرآنية. مثال ذلك: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير﴾ (الحج، ٣٩)، أو ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ (البقرة، ١٩٠).

فالجهاد، بموجب هذه النصوص، ليس وسيلة لنشر الدين، فهذا من اختصاص الدعوة. وقد كتب الشيخ محمد عبده: "من واجب المسلمين أن يدعوا إلى المعروف بالحسنى، إنما ليس من حقهم ولا من واجبه استعمال أي ضغوطات لاستمالة الناس إلى الإسلام؛ لأن نوره ساطع بما يكفي لاختراق القلوب" (٣). هذا الاستشهاد يختصر موقف المذهب السلفي الذي يستند إلى الآية: ﴿لا إكراه في الدين﴾ (البقرة، ٢٥٦). والجهاد لا ينفصل عن العدل، ذلك أنه ليس إلا حرباً مشروعة للدفاع عن النفس، كما يؤكد ابن تيمية: "يجب أن نقاتل من يقاتلنا" (٤). أضف إلى ذلك أن هذا القتال ليس بلا هوادة. فقد

(*) ذكره الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد: ٧٣٤٥ عن جابر قال ابن تيمية لا أصل له، الفتاوي: ١٩٧/١١. (ف).

(١) الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد. وقد ترجم هذا العمل من العربية إلى الفرنسية، مع مقدمة حول حياة وأفكار للشيخ محمد عبده. قام بالترجمة: B. Michel et Mustapha abdel Razik, Paris, Paul Geuthner, 1925.

(٢) رواه مسلم (٣٢٧٦).

(٣) مرجع سابق. ABDU, Mohammed, Rissâla al Tawhid.

(٤) Le Traité de droit public d'Ibn Taymiya, Trad, de Henri Laoust, Beyrouth, Institut Français de Damas, 1948.

ورد تكراراً في القرآن أن المعركة يجب أن تتوقف إذا لم يعد يشكل الأعداء أي تهديد؛ لأن "الله غفور رحيم". إن المرجعية الدينية جوهرية في هذا المجال. إن الجهاد ليس أي حرب كانت، بل هو المعركة العدل، والمقننة شرعاً، والخاضعة لشروط جد صارمة. إنه نضال يهدف إلى الدفاع عن الإسلام، لذلك يعد فرضاً. ولهذا السبب أيضاً تكون شرعيته مشروطة بإنكار تام للذات؛ مما يستبعد أي حافز مادي: كالتماس الشهرة، أو الكبرياء، أو التزمت. . الخ. وفي حال تعرض الإسلام لأي تهديد، فمن واجب كل مسلم أن ينخرط في الجهاد، فهو فرض فردي لا يستطيع التخلي عنه (فرض عين)^(١). إنه واجب ينبغي الإعلان عنه طبقاً للأصول. فلا يمكن بأي حال أن ينجم النضال عن مبادرة فرد أو جماعة، بحيث قد يؤدي ذلك إلى العسف والفوضى، بل ينبغي أن يكون قراراً تتخذه السلطة المسؤولة. ويقع على عاتق الإمام (الرئيس الشرعي) أمر الدعوة إلى الجهاد عندما تكون الأمة عرضة للخطر، وتجذب نفسها وقد فرض عليها الدفاع عن نفسها. فالإمام هو المسؤول إذاً عن الدعوة إلى الجهاد للدفاع عن النفس فقط في الحالات التي تكون فيها الحرب مبررة شرعياً بضخامة حجم التهديد. ومن واجب الإمام أيضاً الحرص على أن تكون الحرب التي يقودها الزعيم السياسي والعسكري، خاضعة للأصول، مثل: تحريم التعرض للنساء والأطفال والمسنين وغير المحاربين والرهبان، واحترام الممتلكات، واحترام أسرى الحرب. . الخ^(*).

خلاصة الأمر إن مفهوم الجهاد قد أدى إلى إرساء حق فعلي في الحرب. وكما يقول الدكتور مازن مطبقاني: "كان الإسلام أول حضارة حديثة أرست حقوق الحرب؛ وذلك بفرض مبادئ لم تستطع الشعوب الأخرى تطبيقها إلا بعد فترة طويلة جداً وحسب القرآن تشكل الحرب "فرضاً" غير مرغوب فيه "ينبغي القيام به ضمن التقيد بالقيم الأخلاقية والإنسانية، ولا ينبغي اللجوء إليه إلا بوصفه حكماً أخيراً. وقد منع النبي ﷺ الانتقام والنهب والسلب وأوصى بالعفو عن الأعداء المغلوبين. ونجد قواعد حقوق الحرب هذه

(١) بالمقابل، يعد الجهاد بهدف نشر راية الإسلام في دار الحرب واجباً جماعياً (فرض كفاية)؛ أي فرضاً على الأمة، لكن المسلم يستطيع رفض ذلك بصفة فردية.

(*) للإستزادة ينظر كتاب الجهاد لابن أبي عاصم. مطبوع. (ف).

مطروحة بشكل واضح في الوصايا العشر التي وجهها الخليفة أبو بكر الصديق إلى قائد جيوشه أسامة بن زيد: " لا تخونوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً أو شيخاً كبيراً ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة . وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له، وسوف تقدمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام فإذا أكلتم منها شيء فأذكروا اسم الله عليها"^(١).

وبعد مضي ١٢ قرناً، استطاع القانون الدولي؛ وبخاصة قانون الحرب، أن يضع هذه المبادئ التي أطلقها الإسلام منذ القرن السابع.

وغالباً ما يرتبط مفهوم الشهادة والهجرة بمفهوم الجهاد. وإذا كانت الشهادة ترتبط بالجهاد، فمن الأوفق التأكيد أن هذه العبارة تبقى رهن شروط محددة. فالشهيد، بالمعنى الحرفي، هو الذي يثبت ويشهد لصالح حقيقة الإسلام. والشهادة لا تنطبق، مهما كانت الذرائع، على الانتحار الذي يحرمه الدين الإسلامي بشدة - وهذا ما يستبعد من هذا المفهوم الهجوم الانتحاري-. وكون الشهادة تحظى بالتعظيم عنده، فإن الفكر السني السلفي ينظر إليها بنوع من التحفظ. ذلك أن هذا الفكر السلفي يحتفظ بهذه الخاصية للمقاتل المنفذ لملاقاة الموت في الحرب العادلة؛ أي للدفاع عن الأمة والدين في تعرضهما للتهديد. فالشهادة إذاً وثيقة الصلة بالجهاد المشروع الذي يعلل بضخامة التهديد.

(١) MOUTABAKANI, Mazen, "L'Islam, l'Arabie saoudite et le monde d'aujourd'hui, Études géopolitiques 3, 2004.

الفصل الثالث

صمود السلفية

في غضون أقل من قرون ثلاثة، تشكلت السلفية وجمعت شمل أهل السنة والجماعة الذين يمثلون غالبية المسلمين؛ وبخاصة على الصعيد الشعبي. وقد أسهمت المذاهب السنية الأربعة في تشكيلها إسهاماً فعالاً. والواقع أن الفروقات الضئيلة بينها، بسبب التطور الزمني والظروف السياسية أو الإيديولوجية أو غيرها، لم تؤد إلا إلى تناقضات بسيطة نظراً لصلابة الشعور الوحدوي. ولطالما تم استبعاد أو تطويق التجديدات البدعية أو الحركات الانفصالية.

بيد أن هذه السلفية، التي لم تكن بحد ذاتها جامدة إنما دائمة التطور، ظلت متيقظة في وجه الإغراءات الإيديولوجية التي استطاعت أخيراً أن تهدد ما تعده الأمة أغلى ما لديها؛ أي وحدة الإيمان والفكر والعمل. والجدير بالذكر أن هناك من كانوا يتدخلون عندما يجدون أن أصول الإسلام تشكل موضوع نزاع. ولم يكن هؤلاء قطعاً من أتباع مذهب جامد، وإذا ما اضطروا إلى التشدد في التذكير بأصول المذهب؛ فذلك لأنهم وجدوا أنفسهم مهددين من قبل مخاطر انفصالية أو ضلالية جسيمة فقط. وتبدو تجربة أحمد بن حنبل من الأهمية بمكان كونه أول مفكر كبير وقف بكل عزم في وجه بعض الانحرافات التي كانت تهدد وحدة الإيمان والأمة.

أحمد بن حنبل، المدافع عن السلطة

لطالما عد تفكير الإمام أحمد بن حنبل نمطياً لدرجة عده الأب المؤسس للاتجاه الأكثر محافظة في الإسلام. وقد أكد دومينيك سورديل أن المستشرقين "غالباً ما استهواهم بشكل ما إعطاء الأولوية لمواضيع اهتمامهم وراحوا يدافعون عن المؤلفين الذين استطاعوا

اختراق مواقفهم المنحازة، وبنوهون بالمصادر المتأتية من صنف واحد من المراجع^(١). وهكذا، بدا ابن حنبل وكأنه مذهبي متمت، بل وغير متسامح، علماً بأنه كان هو نفسه ضحية تيارات شمولية كتبت لها الغلبة.

وقد أوضح هنري لاوست وجورج مقدسي^(٢) مسألة أن الاستشراق الغربي أساء معالجة، بل وأساء معرفة حقيقة المذهب الحنبلي الذي كان ضحية أفكار مغلوبة ومتميزة تم تداولها في معظم المؤلفات حول الإسلام. من ناحية أخرى، قلما اهتم الاستشراق بالإمام أحمد إلا لتداول صور سلبية مختزلة تجعل منه محافظاً متمتاً. فقد أبدى (إيقناز جولدزيهير - Ignaz Goldziher، ١٨٥٠-١٩٢١م) الهنغاري المتخصص في علوم الإسلام، تميزاً منهجياً لصالح الأشعرية التي اعتقد هذا المستشرق أنه سيجد فيها بعض المقاربات من الفكر الغربي، ومن ثم استطاع التأثير على عدد كبير من مستشريقي القرن العشرين من خلال عدائه المنهجي والتمحس للحنبلية^(٣). حتى أنه بلغ من التطرف درجة تحدث معها عن تيار يميني متطرف في السنة! ولم يتردد العديد من المؤلفين المعاصرين في تكرار هذه الصفة المغلوطة تاريخياً عندما نقلوا، بصورة عمياء، ما قاله جولدزيهير في مؤلفات تتميز بالإفتقار إلى البعد في التفكير وإلى التفهم الموضوعي. وقد أبدى جورج مقدسي أسفه كون جولدتزهير أسهم في مقولة أن ابن حنبل جامد ومغال في المحافظة. وتجدر الإشارة إلى أن كل التيارات الفكرية المعادية للعرب، خصوصاً تلك التي وقعت تحت تأثير الفرس، والتي لاقت رواجاً في القرن التاسع عشر مع أيديولوجيا غويينو العنصرية الهندو-أوربية، لم تترك فرصة إلا واستغلتها في بخس مزايا المذهب الحنبلي الذي عد بمنزلة جوهر السلفية الإسلامية والتعبير الأكثر ترسخاً عن النزعة العربية - الإسلامية. من هذا المنطلق، كررت

(١) SOURDEL, Dominique، مرجع سابق.

(٢) جورج مقدسي (١٩٢٠-٢٠٠٢)، المولود في الولايات المتحدة. هو دكتور في الآداب من جامعة السربون، وهو أحد أهم المتخصصين في العلوم الإسلامية من أبناء عصره.

(٣) MAKDISI, Georges, 'Islam hanbalisant' مرجع سابق.

أجيال من الباحثين الذين يتفاوتون في درجة كونهم علماء وفي درجة صدق نواياهم، الترهات نفسها حيال الحنبلية بلهجة حاسمة بشكل أن معظمهم لم يكلف نفسه دراسة هذا العالم الذي قد يكون الأكثر تمثيلاً للإسلام السلفي - الذي يعد مذهبه مكوناً جوهرياً في الثقافة الإسلامية. ومع الرغبة في الحسبان " أن المذهب الحنبلي، بشخص مؤسسه وأهم أتباعه، أصبح أحد العناصر المكونة للثقافة الإسلامية" ^(١)، وأصبح من الضروري التعرف بشكل أفضل إلى فكر ابن حنبل الذي كان له تأثيره على العديد من المثقفين والمفكرين والمسلمين، وبخاصة الطليعيين (كالشيخ محمد بن عبد الوهاب)، وأهم رواد التيار الإصلاحية الذي اشتهر في نهاية القرن التاسع عشر.

السلفي: (أحمد بن حنبل)

وصف الأمريكي دافيد باتون، الاختصاصي في العلوم الإسلامية، الإمام أحمد بأنه " الشخصية الأكثر تميزاً في معسكر السلفية الإسلامية" ^(٢). والواقع أنه السلفي الأكثر شهرة، وهذا لا يعني أنه المفكر المحافظ المتشدد كما صوره الباحثون المتسرعون. وإذا كانت عبارة سلفي تعبر أكثر عن ميل نحو السلفية وبعض الانكفاء نحو الماضي، فإن السلفي هو الذي يعرف السلفية والنصوص والأخبار والعقيدة والمعارف المتوارثة عن الأسلاف الأقدمين. إنه " عارف مطلع" ^(٣) يرنو لأن يعيش السلفية وأن يعمل على نشرها، ناسجاً علاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل.

وكان لابد من وضع أعمال الإمام أحمد بن حنبل في السياق التاريخي للحركة الفكرية الكبرى التي أبصرت النور في ظل خلافة المأمون (٨١٣-٨٣٣م). فقد ولد ابن حنبل في بغداد (نوفمبر ٧٨٠م)، من قبيلة بني شيبان الذين يقيمون بالقرب من البصرة التي

(١) LAOUST, Henri, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Dîn Ahmed Ibn Taymiya, Le Caire, publications de L'IFAQ, 1939.

(٢) PATTON, Walter M., Ahmed Ibn Hanbal ans the Mihna, Leyde(Leiden), 1897.

(٣) BÂ, Amadou Hampâté, Ankoullé, l'enfant peul, Paris, Actes Sud, 1991.

أسسها الخليفة عمر . كان جده والياً في خراسان في ظل أواخر الخلفاء الأمويين قبل أن يتحالف مع العباسيين . أما والده محمد فكان عسكرياً قرر الاستقرار في بغداد . وفي عمر مبكر ، عبّر الفتى أحمد عن ميله للدراسة . فتابع دروس أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم ، وهو من تلامذة أبي حنيفة ، وكان قاضي القضاة يومئذ . وقد ركز ابن حنبل اهتمامه على علم الحديث ، وتابع دروس أهم المعلمين في هذا الموضوع ، وبخاصة هشيم بن بشير (المتوفى عام ٨٠٣م) . والواقع أن التماس المعرفة لدى هذا العلامة الذي قال " سأسعى وراء العلم حتى مماتي " (*) قد قاده إلى اليمن ، حيث درس ، في صنعاء ، مع عبد الرزاق بن همام ، مؤلف مصنف الحديث الشهير (**). كذلك ، تابع دراسته في البصرة والكوفة وفي مدينتي مكة والمدينة المقدستين ، حيث التقى أهم علماء العالم الإسلامي . وكان ابن حنبل يتبع بشكل أساسي تعليم الإمام الشافعي الذي يكن له عميق الاحترام . من جهته ، كان المعلم يقدر تلميذه الشاب حق تقدير : " إن أحمد بارع في مختلف العلوم : معرفة القرآن والسنة ، والحديث ، والفقه واللغة العربية . إنه علامة ونموذج في التقوى " . ورغم هذا الاعتراف المتبادل ، لم يكن ابن حنبل من أتباع المذهب الشافعي ، بل من أتباع مذهب الحديث . لقد كان محدثاً قبل كل شيء .

ونحو ٨١٧-٨١٨م ، باشر الإمام ابن حنبل التعليم في بغداد . كان يقيم حلقتين دراسيتين : إحداهما في منزله لإفادة تلاميذه الأكثر تألقاً ، والأخرى في المسجد بعد صلاة العصر ، وهي مخصصة لعامة الناس الذين بلغ عددهم عدة آلاف . وعلى غرار كبار علماء الإسلام الآخرين (أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعي . . .) لم يدع قطعاً أنه مؤسس المذهب . حتى أنه رفض تدوين آرائه وفتاويه . غير أن أفضل تلاميذه كانوا يدونون أقواله ويجمعون تعاليمه .

وتتوزع أعمال ابن حنبل إلى قسمين : الحديث والفقه . والمسند هو مصنف الأحاديث . وبخلاف السنن ؛ أي مصنفات الأحاديث حسب الموضوعات (الصلاة ،

(*) مع المحيرة إلى المقبرة ، قال هذه العبارة حينما سئل متى يحسن بالإنسان طلب العلم . (ف) .

(**) مصنف عبدالرزاق مطبوع . (ف) .

والصوم، والزكاة... الخ.)، تصنف المسانيد الأحاديث بالتسلسل الزمني للصحابة الذين نقلوها، وتجمع جميع الأحاديث التي نقلها كل صحابي في فصل واحد مهما كانت موضوعاتها. فمسند ابن حنبل يضم كل الأحاديث المقبولة عموماً في عصره بهدف إعداد مرجع وترسيخ حجة في فترة انتهى فيها المؤمنون والفلاسفة والاستدلالات الشرعية إلى خلط الأمور. ومن ثمَّ كان لا بد من تذكير المؤمنين بالقواعد الصحاح، ألا وهي قواعد السنة النبوية الشريفة. فمعرفة الحديث، حسب ابن حنبل، هي سد منيع في مواجهة الإنحرافات والبدع، والراوي "ليس سوى ناقل لرسول الله ﷺ". على هذا الصعيد، كان ابن حنبل شديد المنهجية، وقام بإنجاز عمل عظيم. أما نظرية الإجماع فلم تكن، بالنسبة إليه معياراً كافياً من حيث إن صحة أي حديث لا يمكن أن تستند إلى مجرد كونه شكل موضوع إجماع ظرفي. وقد تمسك ابن حنبل بالتحقق من إسناد أي سيرة فيما يخص الثقة والصدقية اللتين يمكن ربطهما بكل إسناد بغية وضع حد لتكاثر الأحاديث المزورة التي كانت تغذي عملية الدعاية التي كانت تقوم بها الأحزاب والشيع، والمؤدية في آن معاً إلى الانقسامات. وهكذا، كان لا بد من التقيد بالسيرة الوحيدة غير القابلة للنقاش التي يجب أن توجه سلوك الأمة والمؤمنين. وقد أتاحت الوسيلة المستخدمة إمطة اللثام عن الاجتهادات الخاطئة، والنصوص المحرفة المخالفة للصواب والتصرفات المغالية. وقد كان هذا التشدد الموضوعي مطلوباً على وجه التحديد بالنسبة إلى ما يتعلق بالأحاديث ذات الصفة الفقهية، أي تلك التي تحدد ما هو حلال وما هو حرام.

وعلاوة على كتابات في مجادلة المعتزلة وبعض الفرق الأخرى (مثلاً الرد على الجهمية)، تتناول كتبه الأخرى مسائل في علوم الدين أو فقهية، ككتاب الورع، وكتاب الصلاة (رسالة في الصلاة كما السنن الفقه)، وكتاب السنة، وهو بحث في الفقه يعرف فيه الإمام مذهب السلفية المستند إلى القرآن الكريم والحديث الشريف وفقه الصحابة، وإعادة تدوين تلاميذه وابنيه (عبد الله وصالح) لردوده وآرائه على مسائل، كانت تعرض عليه، في الشريعة والعقيدة والأخلاق^(١).

(١) إن أهم الأبحاث المتعلقة بردود ابن حنبل الفقهية هي المسائل لابنه عبد الله، ولأبي داود السجستاني والمروزي.

وكان الإمام ابن حنبل يتميز بـ "حرصه الواضح على عدم الأخذ بأي هاد سوى الدين المنزل ورسالة النبي ﷺ" ^(١)؛ أي القرآن الكريم والسنة الشريفة، مع ما يضاف إليهما من تجارب الصحابة والتابعين. وقد تبين ارتيابه حيال النظريات الإيديولوجية وبعض الأساليب المؤدية إلى ترك المجال مفتوحاً أمام رؤى الفكر والخيارات الشخصية الخطيرة جداً، بيد أن الاستناد إلى القرآن والسنة هو أبعد من أن يعني نوعاً من الجمود والتحفظ حيال التفكير العقلاني الضروري. وكونه محدثاً وفاقهاً ^(٢)، يعد ابن حنبل "مجتهداً مستقلاً" ^(٣). ومفكراً يلجأ إلى الاجتهاد ويرفض الانغلاق في نطاق عقائدي ضيق. وإذ يؤكد مجدداً مبدأ التماس الوسط في مواجهة المتطرفين من أي جهة كانوا، أي هؤلاء "الناس الأغبياء الذين يتركون أفكارهم تتبع أهواءهم"، وتمسك بمقاربة موضوعية في مواجهة الانحرافات الذاتية أو المنحازة لإحياء الأسس، كل الأسس، ولا شيء سوى الأسس. وهكذا، كان ابن حنبل يدافع عن مبدأ الوسط الذي يعني الاعتدال في مواجهة الغلو؛ أي التعقل الذي لم يميزه مونتاني عن الحكمة العملية التي يجب أن تحظى بالأولوية على المواقف العقائدية. ويؤكد هنري لاوست أن هذا السلفي في موضوع العقيدة، وبعيداً عن كونه العقائدي الجامد، كما يصفه خصومه، كان دائم الحرص على أخذ المصلحة بعين الحسبان ^(٤).

إن المصلحة هي قبل كل شيء الوسيلة التي يتم بوساطتها الحفاظ على المقاصد التي أكد علماء الإسلام أنها خمسة (الدين، والنفس، والعقل، والعرض والمال). وقد بين ابن حنبل أن الصحابة والسلف الصالح كانوا، إثر وفاة رسول الله ﷺ، أول من برهن على الذرائعية

(١) LAOUST, Henri, "Le hanbalisme sous le califat de bagdad", Revue des études islamiques, t. 27, 1959.

(٢) SPECTORSKI, Susan A, "Ahmed Ibn Hanbal's figh, Journal of the American Oriental Society, vol. 102, n°3, Juillet-October 1982, pp. 461-465.

(٣) LAOUST, Henri, "Le hanbalisme sous le califat de Baghdad سابق مرجع سابق.

(٤) LAOUST, Henri, "Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-din Ahmed Ibn Taymiya سابق مرجع سابق.

من خلال وضع القواعد واتخاذ التدابير التي تستهدف المصلحة العامة . كما طرح أن الاهتمام بالمصلحة العام؛ أي الاستصلاح، ليس ما تقتضيه الرغبة، ويجب أن يخضع لشروط ثلاثة:

- يجب أن تكون المنفعة المتوخاة مؤكدة وغير مبنية على الغرر أو غير محددة.
- يجب أن تكون المنفعة ذات طابع عام بحيث تطال العدد الأكبر وليس فرداً أو مجموعة من الأفراد فقط.
- تتم الموافقة على القاعدة المتبعة، أو الممارسة، باسم المصلحة، وينبغي ألا تتعارض مع أي مبدأ أو أصل ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

من ناحية أخرى، أجاز ابن حنبل مبدأ الاستصحاب، إذا تبين أنه الأكثر ثباتاً، لكنه لم يتردد في اقتراح حلول جديدة، مستوحاة من الحديث والاجتهاد في آن معاً. مثال ذلك، وفيما يخص المرأة، يجدر ذكره أن الإمام ابن حنبل، واستناداً إلى حديث خوّل النبي بموجبه أم ورقة الأنصارية بأن تؤم الصلاة في أهل بيتها، كان مع فكرة أن تتمكن المرأة من إمامة الرجال في الصلاة(*) بحيث يعطي الدليل على تفكير منفتح قلما يتمتع به مفكرون آخرون في الإسلام. فثمة، والحق يقال، سلفية حنبلية تتناول حماية المرأة - وهذا ما نجده عند المفكرين الإصلاحيين (السلفيين) - تفسر بأن الحنبلية تستند إلى النص؛ أي إلى الأصول (القرآن والسنة)، الأكثر تحمراً في هذا الموضوع من الانحرافات العرفية والممارسات المحلية التي أفسدت المجتمعات الإسلامية وأبعدتها عن الرسالة الإصلاحية في الإسلام، وخصوصاً فيما يتعلق بحقوق المرأة المعترف بها.

ابن حنبل في مواجهة الشمولية الإيديولوجية

كانت معركة ابن حنبل الكبرى هي نضاله المتواصل ضد الإيديولوجيات المجددة أو التعصبية التي تهدف إلى تحريف رسالة الإسلام والتي من شأنها تقسيم الأمة. ففيما

(*) الصحيح في المذهب عدم جواز إمامة المرأة للرجال. وقال بعض الحنابلة بجوازه في التراويح إن كانت قارئة وهم أميون أو إن كانت أقرأ وذا رحم أو عجوز فتصح مع الكراهة وهي تقف خلفهم؛ لأنه أستر ويقتدون بها هذا الصحيح وقيل: إنما يجوز إمامتها في القراءة خصوصاً دون بقية الصلاة. انظر: المستوعب، المصنف، الكافي والحرر والوجيز والمنور (ع)

مضى ، كانت الدولة العباسية المترامية الأطراف تضم شعوباً عديدة شديدة التباين دون أن تكون الإدارة المركزية قادرة على فرض نفسها في سائر المناطق الخاضعة لسلطتها . وفي بداية القرن التاسع الميلادي ، وإثر عهد هارون الرشيد الذهبي ، بدأت هذه الدولة تصبح فريسة لتحول إيديولوجي واسع . ففي عهد هارون الرشيد ذاته ، نبه الوزير العربي الفضل بن الربيع إلى خطورة التأثيرات العرقية والفكر الانتقامي الذي كان يثيره بعض الشعوب ، وبخاصة الفرس . وكما توقع الفضل ، بدأت التأثيرات المتنوعة تتغلغل بين حنايا الدولة . وهكذا ظهرت الباطنية التي مارسها بعض الشيعة ، وردة فعل الزرادشتية الفارسية ، والصوفية الباطنية المقترنة مع الحلولية السرية الموجودة في الشرق الآسيوي ، والمانوية الأفلاطونية الجديدة ، وإيديولوجيا مستوحاة من فلسفة عقائدية ، هي المعتزلة .

ففي عهد الخلافة الأموية ، ولدت فرق سياسية - دينية متنوعة في مناخ من المعارضة السياسية والثورية . وكانت هذه الفرق مزيجاً من تأثيرات متنوعة ، مثل : المسيحية ، والفلسفة الهلينية ، والمعتقدات الفارسية القديمة . وعلاوة على الخوارج وروافض الشيعة ، لا بد من ذكر ثلاث فرق كلامية كان لها تأثير مميز : القدرية المستوحاة من مسيحيين اثنين منشقين عاشا في البصرة في نهاية القرن السابع الميلادي (الغيلاني ومعبد الجهني) ، التي عارضت قدرة الله والتسيير في حين يؤكد الإسلام أن قدرة الله الكلية لا تلغي حتماً وجود قدرة وإرادة خاصتين بالإنسان ، لكن الله خالق هذه القدرة وهذه الإرادة ، ومن ثمَّ الإنسان مخيّر ، كما جاء في الآية ﴿لَنْ يَشَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يُسْتَقِيمَ﴾ (التكوير ، ٢٨) . فالإيمان بالقضاء والقدر لا يعني الدعوة إلى الجمود ، بل هو الاعتقاد بأن الله مع الإنسان إذا سعى . والمرجئة الذين أكدوا أن الإيمان مستقل عن الأفعال والأقوال ، ومأل ذلك إلى فقدان الأفعال الإنسانية قيمتها ، بل وأركان الإسلام أيضاً (الشهادة ، والصلاة ، والزكاة ، والصوم والحج) ، في حين أن السلفية ، المستندة إلى القرآن الكريم ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٢٢﴾ ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ﴾ (الشورى ، ٢٢ - ٢٣) ، والوسطية بين مغالاة المرجئة ، من جهة ، والخوارج من جهة أخرى ، تقييم علاقة وثيقة بين الإيمان

والأفعال، مؤكدة أن الإيمان هو يقين القلب والأقوال والأفعال. أما الممارسات التقوية فتفترض صدق النوايا واتخاذ موقف فاضل يتجلى بأعمال تشهد على التكافل والإحسان والتعاون المتبادل. ثم هناك أخيراً فرقة الجهمية التي أسسها الجهم بن صفوان (المتوفى عام ٧٤٦م) التي أنكرت صفات الله؛ مما أدى إلى تضيق نطاق التعريف بوحدانية الله. ومن ثم جاءت المعتزلة في أعقاب هذه الفرق.

ومع أن الغلبة قد كتبت للتيار السلفي الذي تعزز بتأثير الإمامين مالك والشافعي، إلا أن هذه الإيديولوجيا الجديدة المعتزلة راحت تهدد بدائها وحدة المسلمين عندما أخذت تطرح على بساط النقاش أصولاً جوهرية من العقيدة. وعبارة معتزلة مشتقة من عبارة اعتزل؛ أي ترك. وقد أبصرت المعتزلة النور في البصرة عندما اعتزل واصل بن عطاء (المتوفى عام ٧٤٧م) مجلس الحسن البصري، أحد رواد الصوفية^(*)، إثر جدل كلامي. وقد طرحت هذه الإيديولوجيا العقلانية، المنهجية، والنخبوية والمتعصبة، مبدأ أنه ينبغي دراسة المعرفة الدينية على غرار العلوم الفلسفية، وأنكرت أن القرآن غير مخلوق وأزلي أبدي. فالقرآن، في رأي المعتزلة، هو خلق حادث، إنه مخلوق وزمني وليس كلام الله الأزلي الأبدي. وقد شكلت مسألة "خلق القرآن" أهم نقطة خلاف بين المعتزلة والمذهب السني السلفي الذي يعد أن كتاب الإسلام الكريم هو كلام الله ذاته الذي نقله النبي محمد ﷺ. كان الجدل عميقاً؛ لأنه يتعلق بركيزة الإيمان والكتاب الكريم الذي يتبوأ المنزلة الأولى في حياة المسلمين الدينية والاجتماعية. فالمعتزلة، والحق يقال، قد وضعت الخاصية السلفية للإسلام موضع التساؤل، فإذا بهم، مرة أخرى، ينكرون إسناد الكتاب المقدس إلى الله. وفي مواجهة إيديولوجيا خلق القرآن، أوضح ابن حنبل، على غرار مجمل المذهب السلفي، أن الله هو الخالق، وكل ما ليس من ذاته مخلوق. والحال هذه، فإن القرآن صادر عن الله وإلى الله يعود بعد يوم النشور، عندما تنتفي حاجة الناس إلى تعاليمه. إنه كتاب الله، ومن ثم غير مخلوق.

(*) المقصود بالصوفية معناها الصحيح الزهد. فقد سأل واصل بن عطاء الحسن البصري عن حكم فاعل الكبيرة، فلم يكفره إنما مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته. فلم يعجب هذا الكلام واصل بن عطاء فخرج من مجلس الحسن. فقال الحسن عن واصل بن عطاء اعتزلنا فمئذ ذلك الحين لصقت بهم هذه التسمية (ف).

أضف إلى أن علم الكلام المعتزلي برهن على عقلانية جامدة. وقد انتقد برغسون العقلانية مديناً الفكر المتعجرف والمغالي الذي يشين العقل، من خلال طرحه حقائق شبه عقائدية، وذلك بحجة رفع شأن هذا العقل وخدمته. ولم تكن المعتزلة بمنأى من هذا الانحراف، حيث عزا أتباعها لأنفسهم سلطة عقائدية مبالغ فيها، وأصبح هذا التيار الفكري، حسب باتون، "مغلاة... انكبت على عشق الكلام تلذذاً بالكلام...".^(١) من جهتهم، دافع السلفيون، وبخاصة ابن حنبل، عن العقيدة وشددوا على فكرة أن العقل هو أداة وضعها الله تعالى في متناول الإنسان، إنما لا ينبغي ان يخرج عمله عن فلكه الخاص. عند ابن حنبل يجب الإيمان بالله، وبما وصف به العلي القدير نفسه (وبكل صفاته) في كتابه الكريم، دون التساؤل عن كيف في الأمور الإلهية وعدم التدخل في علم الله في سره عبر التخلي عن الحجج الدقيقة غير المجدية والخطيرة المتخذة في علم الكلام. ولا ينكر معارضو "الفلاسفة" أن الإغريق مهروا في عدد كبير من العلوم، لكنهم عدوا أن هؤلاء كانوا وثنيين، وغالباً خرافيين، ولا مجال للتقريب بين الدين المنزل والفكر اليوناني. فهذه الفلسفة الهلينية كانت إذاً عديمة الجدوى في تنوير الإسلام بأي شكل من الأشكال. وليس المقصود بذلك تحديد دور العقل، بل قياس حدود التنظيرات العقلية في هذا الموضوع. فالفلسفة، كما قال الإمام مالك، هي محبة الحكمة، "والحال هذه، فإن قوام الحكمة هو معرفة الدين وتطبيقه"، وهنا يمكن دور العقل. إن الفلاسفة يسيرون بصورة معكوسة؛ لأنهم ينطلقون من الإنسان بدل انطلاقهم من الله. وقد أكد ابن حنبل - كما أكد ابن تيمية فيما بعد - أن الإسلام يلجأ إلى العقل: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١] ويؤكد أن براهين الفلاسفة لا تعبر إلا عن عقلية خاطئة، ولا تترجم سوى خيارات شخصية أو مغامرات فكرية ليست ثمرة العقل بل أهواء الفرد أو ضلالاته. فالصراع إذاً بين المعتزلة والسلفيين هو، بعكس الفكرة السائدة، ليس صراعاً بين العقل والإيمان، بل الإيديولوجيا الواقعية؛ أي الخضوع للواقع مع الأمثال لما هو موجود.

(١) PATTON, Walter مرجع سابق.

ويوفق ابن حنبل بين السلفية والواقعية موضحاً التطابق بين الدين الحنيف والعقل . وإذا عبر عن نوع من الارتياب المتحفظ تجاه الرأي الشخصي الاعتباطي ، إلا أنه يعطي العقل مكانته . فيبدو أن استخدام الاستدلال الاستنباطي (الرأي) في مجال الشريعة أمر مشروع ، سيما أنه يرى فيه وسيلة لتقديمها بشكل منهجي ومنطقي وأداة ضرورية لتطبيق ، في الحالات الخاصة ، والأصول العامة التي تنص عليها . كما أنه دعا ، بصورة خاصة ، إلى الاجتهاد لاستخلاص الأوامر التي ينبغي أن تطبق في الحالات الخاصة من أصول الشريعة ، . ونحن نعلم أن الاجتهاد هو إعمال العقل . لكنه عندما يطرح أن الإسلام يرتكز على العقل ، فهو يقدر أن دفع العقل إلى أبحاث تتخطى إمكاناته وقدرته على التقصي هو أمر غير منطقي . " فالعقل ، كما يقول الشيخ محمد الغزالي ، لا يسعى إلى إعادة كتابة الدين وفق أهواء بعض الإيديولوجيين " (١) .

كذلك ، تمحور الصراع بين المعتزلة والسلفيين حول صحة السلفية وتنامي قوة جماعة من الإيديولوجيين ، المنعزلين والمنقطعين عن الشعب الذين ابتدعوا نوعاً من إسلام ذي وجهتين : فمن جهة ، هناك إسلام الفلاسفة المهتمين بالحروب الكلامية العقيمة والمتوهمين تجديدات في علم الكلام ، ومن جهة أخرى ، إسلام الأمة . وفي هذا الجدل ، عبر أحمد بن حنبل عن وجهة نظر جماهير المسلمين في مواجهة الحكم الذي ابتدعه الإيديولوجيون . والواقع أن الخليفة المأمون الذي كان مثقفاً وراغباً في الإصلاح ، كان يتمنى كذلك الجمع بين الشيعة والأمة السنية ، لكن التنازلات التي قدمت للشيعة أوجدت ردة فعل عنيفة عند أهل الشرع ؛ لذا فكر الخليفة بفرض إيديولوجيا المعتزلة بوصفها مذهباً أساسياً يقبل به الجميع . وكان يعتقد أن هذا الفكر الجديد قد يشكل أرومة مشتركة . أضف إلى أن هذا الفكر قد تميز بتعظيم التفوق المطلق لكبير الأمة من الوجهة الدينية ، وهي فكرة ليست بعيدة عن فكرة الإمامة الشيعية وتلائم مصالح الخليفة . وعليه ، اتخذت المصلحة سياقاً سياسياً ،

(١) الشيخ محمد الغزالي : دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين ، القاهرة ، نهضة مصر ، ١٩٩٧ م . وهو موجود أيضاً : www.islamophile.org

فقد أراد الخليفة فرض فكر موحد، لكن هذا الأخير كان يتناقض مع الأصول الجوهرية التي تعتنقها غالبية المؤمنين. وعام ٨٢٧م، وفي الوقت الذي قرر فيه اتخاذ سامراء عاصمة له^(١)، عمد المأمون إلى جعل المعتزلة مذهب الدولة، وفرضها بوصفها عقيدة رسمية. وكما هي العادة غالباً بالنسبة إلى الإيديولوجيات، سرعان ما اتسمت المعتزلة بالطابع الشمولي والتعصب. لقد أبدى المعتزلة نوعاً من فكر "إرهابي" شبيه بفكر الخوارج الذي أقاموا معهم علاقات وثيقة^(٢). ومن ثم لم يلبثوا أن أصبحوا منهجين و متمسكين بطروحاتهم. وهكذا، عكف الإمام أحمد بن حنبل على مواجهة هذه الشمولية الإيديولوجية.

وقد أفاد المعتزلة من صورة مؤيدة لدى بعض المستشرقين مثالية عن الاعتزال إلى حد ما، من منطلق اعتقادهم أنهم وجدوا في هذه الإيديولوجيا تماثلات مع الفكر الغربي. لكن الواقع مغاير لذلك. فبعيداً عن كونها إصلاحاً وحركة تنظيم ليبرالي، كانت المعتزلة خصوصاً نوعاً من فكر أحادي مفروض بالقوة. وقد برهنت عن تعصب شديد ومارست قمعاً لا رحمة فيه ولا شفقة. إذ إن هؤلاء المدافعين المزعومين عن العقل فقدوا أي حس مشترك لدى ممارستهم القمع المنهجي ضد معارضيتهم. لقد عمدوا إلى فرض هذا الفكر البدعي بعنف ودون تحفظ، باعثهم على ذلك تعصب مقيت. فخلال السنة الأولى من حكم المأمون، عام ٨٣٣م، حرض المعتزلة، بالتواطؤ مع فرقة الجهمية^(٣)، على امتحان حقيقي للعلماء الرافضين الانضمام إليها، وبخاصة العلماء المحافظون على السلفية السننية^(٤). وتجدر الملاحظة إلى أن معظم الناس قد رفضوا هذا المذهب الذي عدوه نقيضاً للسلفية، وبرهنوا على هذا التمسك الراسخ لدى العدد الأكبر من المؤمنين بدينهم.

(١) يرى بعض المؤرخين أن المعتصم هو الذي بنى سامراء وجعلها عاصمة له عام ٨٣٦م (انظر: مسعود الخوند: الموسوعة التاريخية-الجغرافية، جزء ١٢، ص ٢١٥ (الترجم))

(٢) Schacht, Joseph مرجع سابق.

(٣) تيار فكري معاد للسلفية مؤسسه هو الفارسي جهم بن صفوان (المتوفى عام، ٧٤٧م).

(٤) أقام القاضي المعتزلي أحمد بن أبي داود محكمة "الحننة" التي بلغت ذروتها في عهد المستعصم (٨٣٣-٩٤٢م) ولم تنوقف إلا مع وفاة الواثق (٨٤٧م) مع إحياء السنة على يد الخليفة المتوكل. وقد أورد ابن كثير (١٣٠٠-١٣٧٣م) في "البداية" مثلاً يوحى بالتعصب الذي كان المعتزلة يلاحقون بموجه خصومهم: ففي ٨٤٦م؛ أي في عهد الخليفة الواثق، أفتدي أسرى مسلمون لدى البيزنطيين. لكن القاضي ابن أبي داود حرص على التخلي عن الذين يرفضون عقيدة المعتزلة.

وتيقناً منه أن الإسلام كان عرضة لتهديد انتقامي ثلاثي مصدره الفرس والشيعة والفلاسفة الغربياء، بحجة الجدل الفقهي والعقلاني، تصدى ابن حنبل لهذه الموارد الإيديولوجية والتساهلات المشبوهة التي أدت إلى بدع مشكوك بأمرها مكرسة للابتعاد عن الأصول السلفية، سواء أكان ذلك في مجال العبادة أم في مجال الحياة الاجتماعية والسياسية. وكالعادة، كان الرهان هو وحدة الأمة، التي تقوم وحدتها على الانضواء تحت لواء السلفية. لذلك، نادى بالعودة إلى الأصول مستنداً قبل كل شيء إلى القرآن الكريم والحديث الشريف. وخصوصاً، إلى الدفاع عن الاعتقاد بأن القرآن غير مخلوق في مواجهة النظريات المعتزلية التي كان ابن حنبل أحد أشد خصومها^(١). والواقع أن الحزم الذي أبداه ابن حنبل صب عليه غضب السلطة المعتزلية التي استطاعت، بالتهديد والوعيد، انتزاع اعتراف العلماء والفقهاء بالمذهب الرسمي. أربعة منهم فقط رفضوا التنكر لمبادئهم وهم: ابن حنبل، محمد ابن نوح واثان آخران انتهيا بالاستسلام تحت التعذيب. وبعد أن وقع ضحية المحنة، وسجن وعذب، أنذر بأن يوقف انتقاده، لكنه رفض ذلك رفضاً قاطعاً. أما محمد بن نوح الذي انهيار تحت سوء المعاملة، فقد وجد وحيداً في مقاومة الشمولية الإيديولوجية. وقد دامت جلجلته أكثر من سنتين، لكنه استحق تقدير الناس الذين كانوا يشاركونه وجهات نظره. عندئذ، بدأ غضب الناس يهدر في بغداد، وأخذوا يتجمعون أمام الباب مطالبين بتحرير معلمهم. أخيراً قرر الخليفة إطلاق سراحه وتحددت إقامته. واستمر هذا الوضع قائماً حتى وفاة الخليفة الواصل (٨٤٧م). وكان موقف الإمام أحمد ذا فائدة شديدة: "لقد رسخ، برفضه الانصياع لأمر الخليفة، حدود صلاحية الخليفة: فواجبه هو حماية الشريعة وتطبيقها، وليس تحديدها وفرض مضمونها"^(٢). خلاصة الأمر إنه ذكر بقاعدة فصل السلطات: فالقائد

(١) كذلك جريبت المعتزلة من قبل مذهب أسسه داوود بن علي الأصفهاني (٨١٥-٨٨٤)، وهو الظاهرية. وقد أعيد إحياء هذا المذهب، المستند إلى المعنى الظاهر في القرآن، في قرطبة مع بداية القرن الحادي عشر الميلادي على يد ابن حزم، إنما لم يكتب له الاستمرار إثر وفاة هذا المفكر عام ١٠٦٤م.

(٢) ARKOUN, Mohammed, "Repenser les concepts de dîn, dawla d'unyâ" in penser la modernité et l'Islam, Paris, Institut international de la pensée islamique(IIT), 2005, p. 52-82.

السياسي مختص بشؤون السياسة، شرط التقيد بأصول الشريعة، وعلماء الدين مختصون بالشأن الديني، ومن واجبهم تذكير الحكام بضرورة الامتثال للشريعة فقط. ويبدو أن السلطة السياسية هي التي كانت تنزع إلى التدخل، كما في مثال المعتزلة. ومن ثمَّ لا بد من التذكير بأن ابن حنبل لم يتخذ أي موقف تحريضي، رغم كل التحفظات التي أوحى إليه بها مواقف الخليفة الإيديولوجية. وأي كلمة منه كانت كافية لنزول مئات الألوف من الناس إلى الشوارع إنما من شأن ذلك أن يؤدي إلى الفتنة والحرب الأهلية وإلى شقاء الأمة. لذلك اقتصر الشيخ على استعمال حق الإنذار والحسبة والشورى التي هي حق لكل مسلم. وقد أجاب بالرفض عندما أرادت السلطة أن تفرض عليه شق عصا الطاعة على شريعة الله، لكنه لم يدعُ إلى الثورة. وإثر تصرفه هذا أرسى أسس سياسة الشريعة - التي تبحر فيها ابن عقيل والغزالي وابن تيمية وابن القيم الجوزية. . إلخ، حيث طرح فيها أنه يجب على أبناء الأمة، بموجب الشريعة القرآنية أن يطيعوا أوامر السلطة إلا إذا أجبرتهم هذه الأخيرة على عدم الامتثال لشريعة الله، وفي هذه الحال، يجب معارضتها برفض الانصياع لها حول هذه النقطة خصوصاً إنما دون الدعوة إلى الثورة. وبذلك عزز ابن حنبل السياسة السنية في جمع شمل الأمة وتكاملها، حيث أصبحت وحدة الجماعة وتماسكها أفضل ضماناً ضد أي خطر يهدد بالفتنة. لكن الأمور تغيرت إثر الأمر الصادر عن الخليفة جعفر المتوكل على الله (٨٤٧-٨٦١م). فبعد أن تنبه هذا الأخير إلى عدم شعبية المعتزلة والاستياء الشعبي، ألغى مقولة خلق القرآن، وأبعد مذهب المعتزلة، وعزل القاضي أبا داوود وعاد إلى السلفية السنية. فحظي ابن حنبل بالعفو واتسع نطاق شعبيته. عندئذ أصبح بإمكانه متابعة نشاطاته التعليمية، وكرس نفسه لدراسة الحديث، رافضاً المشاركة في القمع الذي نظمته ردة الفعل السلفية ضد المعتزلة التي بدأ نجمها يأفل تدريجياً لتختفي نهائياً من الإسلام السنة في نهاية القرن الثامن. وعندما توفي ابن حنبل، في ٣٠ أغسطس ٨٥٥م (ربيع الثاني ٢٤١ هـ)، دفن في جبانة شهداء بغداد. وحضر عملية دفنه جمهور غفير من الرجال والنساء. وقد نقل شهود عيان أنهم لم يروا تجمعاً قط كهذا وانفعالاً شعبياً

مماثلاً. ويشير الرقم ٨٠٠٠٠٠٠ نسمة، الذي قدمه بعض المؤرخين المسلمين (كان عدد سكان بغداد يتجاوز مليون نسمة) إلى شعبية ابن حنبل الواسعة بين ظهراني الشعب؛ لأن هذا الأخير كان دوماً شرعياً فيما يتعلق بالسلفية. ففي الوقت الذي أصبحت فيه البدع المعتزلية في عالم النسيان، كان يوم مآتم الإمام ابن حنبل "يوم نصر بالنسبة إلى السنة. فتكريماً لخادم السلفية المقدم، قال جمهور المؤمنين كلمته: "الحقيقة دائماً منصوره وستبقى على الدوام مع كتاب الله الكريم وسنة رسوله الشريفة" (١).

"ليبرالية منضبطة"

بسبب صلابته ودقة تفكيره، استمر الإمام ابن حنبل رمزاً للدفاع عن السلفية والإسلام الحنيف، والإمام الأكثر تمثيلاً لأهل السنة والجماعة. ففي قلب الأمة الإسلامية التي تجمع شمل كل المؤمنين، هناك جماعة تسير على الصراط المستقيم وتمثل الغالبية، وهي التي قال عنها النبي ﷺ: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك" (*). والمقصد الأسمى هو خلق أمة المؤمنين، كما في قول الله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

واستناداً إلى الحديث الشريف: "خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم" (٢)، اتبع أهل السنة والجماعة مثال السلف الصالح؛ أي الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، مستنديين في ذلك إلى القرآن الكريم وإلى العديد من الأحاديث الشريفة التي تؤكد منزلة الصحابة المميزة. وقد نقل ابن بطة عن النبي ﷺ نهيه بعدم سب أصحابه (***) فمن خلال

(١) Salahuddin Ali Abdel MAWJOURD, The Biography of Imam Ahmed bin Hanbal, Riyad, Darussalam, 2006.

(*) رواه البخاري برقم: ٣٦٤١ بنحوه من حديث معاوية ومسلم ٥٠٥٩ من حديث ثوبان. (ف)

(٢) رواه البخاري، (٢٦٥٢)، ومسلم (٢٥٣٣).

(***) عن ابن بطة أن النبي ﷺ قال: "لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه" رواه البخاري (٣٤٧٠) ومسلم (٢٥٤٠) واللفظ له. (ع)

تصديه للسحرة المبتدعين المشعوذين الذين يوجدون نزعات طائفية داخل أمة المسلمين، أكد ابن حنبل ضرورة الاستمرار بالتمسك بالسلفية في إطار الجماعة، وذلك من خلال استناده إلى الاعتقاد بأنه "كي يبقى الإسلام إسلاماً، فإن السلفية هي خير وسيلة للتوصل إلى ذلك" (١). لقد تنبأ النبي أن الإسلام سينقسم إلى ٧٣ فرقة، وأن واحدة منها سائرة على الصراط المستقيم وهي الناجية. فهذه الأمة هي أهل السنة والجماعة الذين، كما جاء في الحديث (***) وفي كتابه "الواسطية"، يقدم ابن تيمية وصفاً دقيقاً لهذه الأمة: "هم أهل السنة والجماعة؛ لأنهم يقدمون هدي محمد ﷺ على هدي كل أحد، ويتبعون آثاره ﷺ باطناً وظاهراً، كما يقدمون هدي السلف الصالح، ويهتدون بوصية النبي ﷺ (***) وتطلق عليهم أيضاً تسمية أهل الجماعة؛ لأن عبارة جماعة مرادف لعبارة اجتماع ونقيضها عبارة فرقة. فأهل السنة والجماعة هم إذ أولئك الذين آمنوا بالإسلام الحقيقي الخالص من كل زيف" (٢).

لقد كان الإمام ابن حنبل الذائد عن السلفية الإسلامية عندما بدأت تتعرض للتهديد. ويؤكد هنري لاوس أن الحنبلية "ولدت واستمرت تتكون في حقبة مازمية" (٣). ففي كل مرحلة تأزم فكري وأخلاقي، تكون الحنبلية في أساس كل محاولة لنهضة الإسلام وتنقيته من الشوائب البدعية. والحنبلية، بوصفها مذهباً كلامياً (***)، فقهياً في آن معاً، لم تستأثر بالسلفية، التي راحت تدافع عنها من الداخل ثلاثة مذاهب سنية أخرى، لكنّها، بما لا يقبل

(١) Patton, Walter مرجع سابق.

(*) "وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة قال: ومن هي يا رسول الله قال: ما أنا عليه وأصحابي" (ع).

(**) رواه الترمذي رقم ٢٦٤١ من حديث ابن عمرو. (ف)

(***) جاء في الحديث: "فإنه من يعيش منكم يرى اختلافاً كثيراً وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالة فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضواً عليها بالتواجد" (رواه الترمذي). (ع)

(****) نص الحديث هكذا: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها، وعضوا عليها بالتواجد، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة، رواه الإمام أحمد وأبو داود، والترمذي وابن ماجه وقال الترمذي: حسن صحيح. والواسطية بشرح الفوزان ص ٢٧٧ - ٢٧٩ (ف).

(٢) LAOUST, Henri, La Profession de foi d'Ibn Taymiyya, La Wasitiyya, Traduction et commentaire de la Aqida al Wasitiyya, Paris, Geuthner, 1986.

(٣) LAOUST, Henri, "Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad", (٣)

(****) الصواب: عقديا. (ف)

الشك، الأكثر تماسكاً. وبالقدر الذي ترافق فيه تطور الإيديولوجيات الانفصالية (الشيعة وغيرهم) وانقسام الخلافة (أو الدولة الإسلامية)، لوحظ أن الحنبلية شكلت، عند تقلبات الخلافة العباسية، إحدى أهم الانتفاضات العربية-الإسلامية في وجه العالمية التي أدت إلى بدع مستنكرة. ويؤكد جورج مقدسي أن التيار الحنبلي تموضع في قلب الأمة الإسلامية:

"منذ نشأتها، وجدت نفسها تقوم بدور المحافظ على تراث النبي، في داخلها في البداية، ومن ثمّ ضد كل معتد من الخارج. لقد وجدت نفسها تنقل هذه الرسالة بوساطة مؤسسها، الإمام أحمد بن حنبل، إحدى الشخصيات الأكثر شهرة في الإسلام الذي استمرت ذكره راسخة في ذاكرة الأمة الإسلامية بوصفه بطلاً وقع ضحية محنة الخليفة المأمون. وقد شكل المذهب الحنبلي مقدمة للحركة السلفية؛ أي حركة أهل الحديث" (١).

لابد أخيراً من التأكيد أن المذهب الحنبلي ليس تشدداً مغالياً ولا نزعة محافظة متمزعة. بل إنه يعبر، والحق يقال، عن مذهب سلفي لا تشوبه شائبة، هو دين الوسط الذي ينبذ الإفراط والتفريط، وينشد التوازن بين المواقف المغالية. وقد أمر الله تعالى في القرآن الكريم بألا يكون المسلمون متصلين، بل أن "يكونوا أمة وسطاً؛ أي أمة معتدلة ومتوازنة" (٢). ويؤكد هنري لاوست أن الدراسة المباشرة لأعمال المذهب الكبرى، بدءاً من أعمال ابن حنبل وصولاً إلى أعمال بعض المتأخرين كابن رجب، تظهر أن الحنبلية "تبرز، في منهجية الفقه، بوصفها مذهباً شديداً التوازن... ذا عقلانية متزنة، ومناقض لعلم الكلام، وللغرائب الميتافيزيقية للفلسفة الهيلينية والحلولية الصوفية. لكن الحنبلية تعد أن استخدام المنطق الاستنباطي "في مجال الشريعة، هو شرعي سيما وأنها تجد فيه وسيلة لتقديمها بشكل منهجي ومنطقي، وأداة لتطبيق الأصول العامة التي تنص عليها، في الحالات الخاصة" (٣).

(*) الأصوب أن نقول: سنة النبي. (ف)

(١) MAKDISI, Georges, l'Islam hanbalisant. مرجع سابق.

(٢) Pages spirituelles d'Ibn Taymiya, La religion du milieu, Traduction de yahya Michot, Oxford, Le Chebec, 2001.

(٣) Introduction au Traité de droit public d'Ibn Taymiya, Traduction annotée de la Siyâsa shariya, Beyrouth, 1948.

وبالفعل، فإن الحنبلية، وطبقاً للسلفية المتحررة، برهنت على ما أسماه هنري لاوست " الليبرالية المنضبطة ". واستناداً إلى حديث ورد في صحيح البخاري وصحيح مسلم، "إنما الأعمال بالنيات" (*)، أقر المذهب السلفي أن النية وحدها هي التي يعول عليها وهي التي تحكم بصحة أي فعل في حياة المسلم. وليس المقصود بذلك طلب المستحيل، ويكفي أن تكون النية مخلصمة، واضحة وصافية. كذلك يستند المذهب إلى الحديث الشريف: "إن الحلال بين وإن الحرام بين" (**). وبغية عدم المبالغة في تعقيد الأمور: "تعد الحنبلية أن ما يأمر به القرآن والسنة هو شرعي ومن ثم مفروض ومسلم به، أما الممنوع فهو ما يحرمه القرآن والسنة. فهي لذلك تتميز، فيما يخص الدين، بسلفية غاية في الدقة، وفيما يخص الأخلاق الفردية والاجتماعية، بليبرالية منضبطة ويادراك المحتمل الذي تنبئ به في الأهمية التي توليها لمفاهيم المصلحة العامة والعادة في بنيتها المذهبية" (١).

إن المذهب الحنبلي يميز بوضوح تام ما هو مقدس بين العبادات التي يبدي تجاهها تشدداً واضحاً، بما في ذلك فقه العبادات وما يتعلق بالحياة السياسية والاجتماعية (المعاملات) التي يبدي تحملاً تجاهها، عاداً أن الأمر منوط بمجال قابل للتكيف مع مستلزمات الزمان والمكان والضرورة. وثمة صيغة معروفة تختصر مذهب ابن حنبل وهي: "دقة متناهية في العبادات، وتوسع في المعاملات. وكونها ضد أي تصلب، بل وشديدة التساهل على الصعيد الاجتماعي، توضح الحنبلية، على الصعيد الفقهي، أن الاستصلاح؛ أي الأخذ بالحسبان المصلحة، يؤدي إلى تطوير فقه المعاملات وتعديله بما يتناسب مع تغيرات الزمان والمكان مع بقائه ملتزماً بالأصول الأساسية للعقيدة. وفي إطار هذه الروحية، كان محمد ابن عبد الوهاب، في القرن الثامن عشر، نصيراً مقتنعاً بأخذ المصلحة بالحسبان.

لقد شكل عداء الحنبلية لجميع البدع المريية والانحرافات المشبوهة السمة الأساسية للمذهب لم ين يدعو، في فترات البلبلة والفوضى، إلى تكافل الأمة ووحدتها، ويفسر هذا

(*) البخاري رقم: ١ من حديث عمر ومسلم: ٤٠٤٥ من حديث عمر. (ف)

(**) البخاري رقم: ٥٢ من حديث النعمان بن بشير. (ف)

(١) Introduction au Traité de droit public d'Ibn Taymiya, Traduction annotée de la Siyâsa shariya, Beyrouth, 1948.

الموقف حرص الحنابلة على تجنب كل مخاطر الانقسامات الطائفية المؤدية إلى الفتنة وإلى الحروب الأهلية. وامتثالاً للمذهب السني السلفي، رأت الحنبلية أن ما ينبغي إعطاؤه الأفضلية هو وحدة الأمة والخير العام. لذلك، كانت الحنبلية، الموجودة في قلب مذهب أهل السنة والجماعة، مذهب الوسط بين التفريط والإفراط المتناقضين. لقد حاربت "العقائد التي أساءت فهم معنى تكافل الأمة والتسامح اللذين تجعل الشريعة منهما واجباً مفروضاً على كل مؤمن" ^(١). وخلافاً للخوارج والمعتزلة وبعض الفرق الشيعية، لم تؤسس الحنبلية إيديولوجيا شمولية. فهي لم تؤد إلى العنف. ففي زمن المغامرات الإيديولوجية، كما في حال المعتزلة وغيرها، استندت الحنبلية فقط على القرآن الكريم والسنة الشريفة في روحية وحدة تكافل سائر المؤمنين. ومن المعلوم أن الإمام ابن حنبل "الشديد التمسك بالعقيدة السلفية والرافض الانصياع إلى الدولة في معصية الله تعالى، قد قام بذلك دون اللجوء إلى العنف ودون التنازل عن الولاء الذي جعل منه الدين فرضاً واجباً. فلم يكن له أي إسهام مباشر في حركة التمرد التي أثارت، عام ٢٣١هـ / ٨٤٥ م، أهالي بغداد ضد تعصب المعتزلة" ^(٢). ونتيجة انضمامه إلى صفوف السنة السلفية رفض ابن حنبل أن يقصي عن أمة المؤمنين أولئك الذين لم يتبعوا على أكمل وجه هدي السلفية. فقد ترك لله، ولله وحده أمر الحكم بذلك.

وإذا نظرنا إلى المذهب الحنبلي عن كثب، لأمكن التأكيد أنه أحد المذاهب الأكثر مقاومة للتزمت والتعصب؛ لذا، من المستحسن تخفيف حدة العداء، المعزو إليه، تجاه الشيعة أو الصوفيين. وإذا كان ابن حنبل يعارض الشيعة السياسية، ويناهض الخلافة الشرعية وبعض الفرق المتطرفة والثورية، إلا أنه كان يحترم الإمام علياً رضي الله عنه وأهل بيته.

(١) Introduction au Traité de droit public d'Ibn Taymiya, Traduction annotée de la Siyâsa shariya, Beyrouth, 1948.

(٢) LAOUST, Henri, "Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad." مرجع سابق.

ولم يكن يلقي اللوم إلا على الشيعة الرافضة^(١) الذين كانوا يرفضون الاعتراف بشرعية الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل^(٢)، وينكرون معظم الصحابة واصفين إياهم بالضالين، ويزورون القرآن، وينادون بالتقية، ويبالغون في تمسكهم بمشدهم الديني لدرجة عبادته والمجاهرة بالاعتقاد بعصمته المطلقة.

كذلك، وفيما يتعلق بالصوفية^(٣)، يذكر محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي (المتوفى عام ١١٨٨) أن الإمام ابن حنبل قال في موضوع المتصوفين: "لم أعرف أناساً خيراً منهم". فقد كان يبدي احتراماً عميقاً تجاه الحارث المحاسبي، رغم تحفظه حيال كلامه المنمق وحذر من مخاطر الطريقة الصوفية بالنسبة إلى من هم غير مهينين لاتباعها. فابن حنبل أقر إذاً بأن الصوفية لا تناقض السلفية^{(٤)(*)} وعمل على التمييز بين الصوفية المعتدلة التي ينبع الزهد الصوفي من ذاتها والمطابقة للروحانية الإسلامية المندرجة في القرآن الكريم والسنة الشريفة^(٥)، وانحرافات الصوفية الحلولية التي تستخدم شعائر هرطقية، وهي بكل حال صوفية أقلوية^(٦). باختصار، لقد عمد ابن حنبل إلى إلغاء الإفراط والتفريط من السلفية الإسلامية الصحيحة.

(١) يذكر الفقيه الشهير عبد القادر الجيلاني (١٠٧٧-١١٦٦م) أن الشيعة انقسموا إلى عدة فرق بينها 'فرقة الروافض أو الرفضية'. وقد لقبوا بالرافضة؛ لأنهم أنكروا معظم الصحابة وإمامة أبي بكر وعمر. ويقال أيضاً أنهم لقبوا بالروافض؛ لأنهم أنكروا زيد بن علي (ابن الإمام الرابع، علي بن الحسين، وحفيد الحسين بن علي، المتوفى عام ٧٤٠م) الذي اعترف بشرعية أبي بكر وعمر. فقد قال زيد: "لقد رفضوني" ومن ثمّ وسموا بالرافضة. ومن بينهم نذكر الغلاة الذين يبالغون حيال علي الذي ينسبون إليه، بصورة مغلوطة، صفات الربوبية. انظر غنية الطالبين، بغداد، منشورات الحرية للطباعة، ١٩٨٨م.

(٢) يرفض الشيعة المعتدلون موقف الشيعة الروافض: كالمرجعية الشيعية العليا في لبنان السيد محمد حسين فضل الله الذي أصدر فتوى، في بداية عام ٢٠٠٧، يحرم بموجبها شتم صحابة النبي أو الإساءة إليهم.

(٣) تشتق عبارة صوفية من التصوف، نسبة إلى اللباس الصوفي. والصوفية تيار روحاني تنسكي أسسه الحسن البصري (٦٤٢-٧٢٨). ومنذ القرن الثاني عشر الميلادي، انتظمت الصوفية بشكل طرق.

(٤) يؤكد ماريجان موليه أن كل حقبة شهدت وجود متصوفين كانوا في الوقت نفسه 'فقههاء' MOLLÉ, Marijan, Les mystiques musulmans, Paris, PUF, 1965.

(*) ذكر المؤلف أن ابن حنبل أقر بأن الصوفية لا تناقض السلفية؟ المشهور عن ابن حنبل حبه الخلوة (رأيت الخلوة أرواح لقلبي) والعزلة والوحدة زهداً لا تصوفاً: انظر: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، أحمد بن حنبل، الباب ٥٤. (ع)

(٥) POPOVIK Alexandre et VEINSTEIN Gilles (dir), Les Voies d'Allah, les ordres mytiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui, Paris, Fayard, 1996.

(٦) MAKDISI, Georges, L'Islam hanbalisant مرجع سابق.

حري بنا هنا أن نذكر بعض التوضيحات حول مسألة الصوفية . فالصوفية -من فعل تصوف؛ أي ارتدى لباساً صوفياً- هي نوع من الروحانية الباطنية -الباطنية في الإسلام- التي انتشرت منذ القرن الأول للإسلام، في البصرة، ثم الكوفة، مع مؤسسها الحسن البصري الذي ولد في المدينة عام ٦٤٢م، وعاش في البصرة (العراق)، حيث توفي فيها عام ٧٢٨م . وكان أحد أوائل البارعين في الحديث الشريف، واتصف بتقواه وبلاغته وحكمته، وقد سعى أوائل المتصوفين قبل كل شيء إلى التماس أسلوب حياتي، أو خط سير روحاني يوصلهم إلى الله . وفي مقدمته، كتب ابن خلدون: " هذا العلم من العلوم الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم طريقة الحق والبداية، وأصلها العكوف على العبادة والانتقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة . وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية " . أما ركيزة التصوف فهي تطهير النفس من أدران المادة . وقوامها هو علاقة المؤمن بالله . والصوفية كما هو معلوم ليست مقارنة بدعية بل، كما يوضح محمد الغزالي، تستقي " من سيرة رسول الله ذاتها كما من سيرة الصحابة . وليس للصوفية مصدر إحياء غريب عن الإسلام، بخلاف ما يدعيه أعداء الإسلام من المستشرقين وأتباعهم الذين ابتدعوا تسميات وأطلقوا تسمية تصوف -أو صوفية- على الرهبنة البوذية، الكهنوت المسيحي والشعوذة الهندية، فتحدثوا عن تصوف بوذي أو هندي أو مسيحي أو فارسي . . . " (١) .

ومنذ القرن التاسع (القرن الثالث للهجرة)، تأسس أدب صوفي بحصر المعنى . مع صياغة مفاهيم مذهبية أساسية . وكان الحارث المحاسبي (٧٨١-٨٥٧م) من أوائل المؤلفين

(١) محمد الغزالي: دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، القاهرة، منشورات نهضة مصر، ١٩٩٧م، الطبعة الثانية .

في موضوع التصوف . وكان معلم أبي القاسم الجنيد البغدادي (٨٣٠-٩١١م) . ثم جاء "شيخ الصوفية ومرجعيتها الجنيد، فأفرغ التصوف في نظام روحاني تغلب فيه الوعي على النشوة، وقد انضوى كلياً تحت لواء السلفية مؤكداً أن مصدر التصوف هو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، حيث يقول: "طريقنا مضبوط بالكتاب والسنة، ومن لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقه به لا يقتدى به . ومن اتبع هدي هذين المصباحين لن يحيد عن الصراط المستقيم"^(١) . وفي القرن الثاني عشر الميلادي، بدأت تظهر الطرق (في إشارة إلى الفرق أو الطرق) التي يقودها موجهون روحيون يمارسون سلطة مهيمنة . وأول طريقة أسسها العالم الحنبلي عبد القادر الجيلاني (١٠٧٧-١١٦٦م)^(٢) وهي الطريقة القادرية التي راحت شيئاً فشيئاً تجتذب الناس القادمين للاستماع إلى هذا الداعية منقطع النظر وهو يأمر الناس بالمعروف وينهاهم عن المنكر . ومن ثم نشأت طرق أخرى^(٣) اندرج بعضها كلياً في تيار السلفية الإصلاحية . هذا ما كانت عليه الطريقة النقشبندية التي أسسها محمد بهاء الدين البخاري المسمى بالنقشبندي (١٣١٨-١٣٨٨م)^(٤)، وهو مفكر سلفي شدد على ضرورة حفظ القرآن الكريم وتعاليم السنة الشريفة، واتباع مسلك الصحابة في الاجتهاد . وهذه الطريقة التي انتشرت خصوصاً في آسيا الوسطى والهند، كانت تضم بين ظهرانيها العديد من العلماء الإصلاحيين، وبخاصة شاه ولي الله الدهلوي (١٧٠٣-١٧٦٣م)، زميل محمد بن عبد الوهاب في المدينة، وأحمد برلوي (١٧٨٦-١٨٣١م)^(*) . ومنذ القرن التاسع عشر، أبصرت النور طرق جديدة . وبموازاة الطرق

(١) JUNAYD, Enseignement spirituel, traités, lettres, oraisons et sentences, trad. R. Deladrière, Paris, Sindbad, 1983.

(٢) الجيلاني هو عالم من بغداد، لقب بقطب الإسلام . كان فقيهاً ينتمي إلى المذهب الحنبلي، ومعلماً للفقه، قبل أن يتحول نحو السبيل الروحاني، ويشكل طريقته التي مازالت قائمة حتى اليوم . وهو أحد أسلاف رشيد عالي الكيلاني الذي كان رئيس الحكومة العراقية في بداية الأربعينيات قبل أن يسقطه الإنجليز .

(٣) نذكر على سبيل المثال الرفاعية التي أسسها أحمد الرفاعي (المتوفى عام ١١٨٣م)، والسهروردية، ومؤسسها السهروردي (المتوفى عام ١١٦٨)، والأحمدية لأحمد البدوي (المتوفى عام ١٢٧٦م) .

(٤) أي الرسام أو الناقد؛ أي الصورة المحفورة أو المنقوشة، وتوحي العبارة بنقش اسم الله، في القلب، أما "بندي" فتعني "الصلة" بين المخلوق وخالقه .

(*) وهو هندي من أتباع شاه ولي الله الدهلوي (الترجم) وهو شيخ الطريقة المحمدية (ع) .

السلفية (كالقادرية)، انتشرت، خصوصاً في أفريقيا الشمالية (الطريقة التيجانية)، وفي أفريقيا السوداء (مالي، والنيجر والسنغال) أو في السودان. وقد كتب محمد شرفي أن التطور باتجاه الطريقة نجمت عنه نتائج يكتنفها الاعتدال: لقد أدت الطرق في بعض الأحيان إلى تأطير فعال للطبقات الشعبية عندما تتصدع السلطة السياسية، لكن بعضها شجع أحياناً على نوع من التصلب والمغالاة كتشويه الذات والاستحواذات الشيطانية واستغلال الجهل والخرافات^(١). وعلى كل حال، لا بد من الأخذ بالحسبان أن الأمير الشهير عبد القادر الجزائري، من الطريقة القادرية، أو أصحاب الطريقة السنوسية في ليبيا... قد نظموا وقادوا الحركة النضالية ضد الاستعمار.

فالتصوف السلفي لا ينفصل عن الإسلام. وهو يستند إلى التقليد؛ أي النقل المتواصل منذ النبي محمد ﷺ. وقد أكد أبرز وجوه التصوف السلفي، العلامة الحنبلي عبدالقادر الجيلاني على أولوية التقيد بالقرآن الكريم والسنة الشريفة: "على من يريد أن يسلك مسلك التصوف أن يكون صحيح الإيمان؛ وهو الأساس الأول لكل شيء، مع اتباع معتقدات السلف الصالح؛ أي أهل السنة؛ أي سنة الأنبياء والرسول، وسنة الصحابة والتابعين. وأي حقيقة لا يشهد لها التشريع هي زندقة. أسلك مسلك الحق مرفقاً بأجنحة القرآن الكريم والسنة الشريفة. وقدم نفسك للحق، يدأ بيد مع رسول الله" (٢).

إنما، وبموازاة التصوف السلفي، انتشر شكل من التصوف الهرطقي انطلاقاً من نزوات فردية، مستتيرة بقدر ما، أو طرق خرجت عن حدود الإسلام، مازجة معتقدات خارجية (الرهينة، وعبادة القديسين، والتنسك المفرط، والخرافات الهندوسية...). هذا الاتجاه الإنحرافي المتميز ببدع وأفكار غريبة عن الإسلام، والتي كان أبو منصور الحلاج (٨٥٨-٩٢٢م) أحد أوائل ممثليها، نجم أساساً عن انتماء "أفواج لا تعد ولا تحصى من

(١) CHARFI, Abdel Majid, L'Islam entre le Message et L'Histoire, traduit de l'arabe, Tunis, Paris, Sud-Éditions, Albin Michel, 2004.

(٢) الفتح الرباني والفيض الرحماني.

المسيحيين والمجوس والبوذيين .. إلخ . إلى الإسلام . وقد حمل هؤلاء المنتمون معهم تراثهم وعاداتهم . . . فلا يمكن أن نتوقع من جيل اهتدى حديثاً إلى الإسلام ، وكان فيما مضى بوذياً أو زرادشتياً أو مانوياً أو مسيحياً ، أن يتخلى تماماً ونهائياً عن مفاهيمه الأولية في مجال الأمور الثانوية في الدين التي قد تكون عرضة لوجهات نظر متنوعة وآراء مختلفة^(١) . فمن الضروري إذاً التمييز بين التصوف السني السلفي والتصوف الباطني والهرطقي - الأقلوي بطبيعة الحال- الذي دخل في الفلك الإسلامي انطلاقاً من أصول غير إسلامية . ويؤكد محمد أسد أن هذا التصوف الباطني قد كشف عن " وجود تأثيرات غنوصية وهندية وحتى مسيحية أدخلت مفاهيم وطقوس غريبة تماماً عن رسالة النبي العربي ﷺ . لقد شددت هذه الرسالة على العقل كسبيل وحيد صحيح يؤدي إلى الإيمان"^(٢) . على كل حال ، من المؤكد أن بعض التصوف الهرطقي كان يتميز بوضوح عن السلفية الإسلامية بذاتيته المفرطة وميوله الحلولية ، هذا عدا بعض الممارسات المتطرفة لدى بعض الفرق: كالتقلب فوق الجمر ، وابتلاع الأفاعي ، وجلد الذات حتى تسيل الدماء . . الخ . هذه المبالغات هي التي حذر منها ابن حنبل ، خصوصاً ضد الاتحادية ، وهي فرقة من المتصوفين التابعين للحلاج^(٣) القائل بوحدة الوجود . فالإنسان بالنسبة إليه ، ليس من خلق الله ، بل إنه يتحد مع الله ويحل فيه . وهذا هو مذهب الحلولية . ومن الملاحظ وجود التحفظات نفسها ، في نهاية القرن العشرين ، تجاه التصوف غير العقلاني والخرافي لكونه عامل جمود ونزعة محافظة .

تأثير ابن حنبل

كان ابن حنبل ، المدافع بلا كلل وملل عن السنة (السلفية) ، من أكثر السلفيين شهرة ، ومن الثابت أن " الحنبلية كانت عنوان تطور المذهب السني وشعائره"^(٤) . وكان الإمام

(١) محمد الغزالي ، مرجع سابق .

(٢) ASAD, Muhammad, Le Chemin de la Meque ، مرجع سابق .

(٣) نجد وحدة الوجود هذه عند ابن عربي (١١٦٥-١٢٤٠م) .

(٤) ARKOUN, Mohammed, "Reponser les concepts de dîn, dawla, dunyâ" مرجع سابق .

أحمد أحد أقوى الشخصيات في الإسلام " الذي طبعه بطابعه، سواء في تطوره التاريخي أو في تجدد المعاصر" (١). كذلك كان لديه العديد من التابعين الذين احتل بعضهم مكانة الصدارة في الفكر الإسلامي. وقد نظم الأوائل منهم آثار المعلم وأسسوا بذلك المذهب الحنبلي. من هؤلاء نذكر: الفقيه أبا بكر المروزي - تلميذ معلمه المفضل - . أبي بكر الأثرم. وابني الإمام أحمد صالحاً وعبد الله (المتوفى عام ٩٠٢م)، الذي ألف "كتاب السنة" للرد على مبالغات فرق الجهمية والرافضية والمرجئة والمعتزلة. وأبا داود السجستاني (المتوفى عام ٨٨٩م) مؤلف مسند الأحاديث "كتاب السنن أو سنن أبي داود"، إسحاق بن منصور التميمي، وإبراهيم بن إسحاق الحربي. الإمام البخاري (٨١٠-٨٧٠م) الذي كانت له مساهمة فعالة في علوم الحديث بفضل "الصحيح" (مصنف الأحاديث الصحيحة)، ومن بين طلاب الإمام أحمد الآخرين، لآبد من إيلاء أهمية خاصة لبعض المؤلفين كأبي بكر الخلال (المتوفى عام ٩٢٣م) الذي كان عمله ذا أهمية كبرى لناحية أن هذا العلامة في أصول الفقه "كان كذلك الجامع لكامل الفقه الحنبلي في مؤلفه الضخم "الجامع الكبير؛ وأبي القاسم الخرقى (المتوفى عام ٩٤٦م). وهو مؤلف أحد أهم كتب الفقه "المختصر، وكذلك الفقيه ابن بطة (المتوفى عام ٩٩٧م) (٢).

فيما بعد، ذاع صيت المذهب الحنبلي من خلال مفكرين مشهورين حاولوا تقديم رد شرعي على المخاطر التي أحدثتها ولادة حركات متنوعة، بالإضافة إلى ضعف الخلافة. من هؤلاء القاضي أبو يعلى الفراء (٩٩٠-١٠٦٥م)، مؤلف في السياسة الشرعية "الأحكام السلطانية" وعدد آخر من الدراسات في الفقه الحنبلي، وابن عقيل (١٠٤٠-١١١٩م)، والشيخ عبد القادر الجيلاني (١٠٧٧-١١٦٦م)، مؤسس الطريقة القادرية الصوفية في بغداد ومؤلف "غنية الطالبين"، والوزير ابن هبيرة (١١٠٥-١١٦٥م)، وابن

(١) LAOUST, Henri, Encyclopédie de l'Islam, Leiden, Brill, 1960, 2è édition.

(٢) LAOUST, Henri, La Profession de foi d'Ibn Batta, Traditionniste et jurisconsulté musulman d'école hanbalite, Damas. Publications de l'Institut français d'études arabes.

الجوزي (١١٢٦-١٢٠٠م)، مؤسس مذهب تاريخي خصب، وموفق الدين بن قدامة (١١٤٧-١٢٢٣م) الذي شكل كتابه "المغني" و"الروضة" حجة في الفقه، وكذلك شيوخ أسرة المقدسي الدمشقية، وشيخ الإسلام الشهير ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨م)، والفقيه ابن القيم الجوزية (المتوفى سنة ١٣٥٠م)، والعالم والمؤرخ ابن كثير (١٣٠٠-١٣٧٣م)، مؤلف التاريخ الشامل، والبداية والنهاية، وتفسير ابن كثير للقرآن، والسيرة النبوية الشريفة، والإمام عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، المعروف بابن رجب الحنبلي (١٣٣٧-١٣٩٣م)^(١)، وكذلك أم زينب، وهي امرأة اشتهرت بمعارفها الدينية. وهناك أيضاً امرأة اشتهرت بعلمها ومعرفتها للفقه، وهي فاطمة بنت محمد الحنبلية (المتوفاة سنة ١٨٣١م)، أدت دوراً مهماً في هذا التيار الفكري الذي شهد تجديداً بتوجيه من شيخ نجد محمد بن عبد الوهاب^(٢) الذي كان، إلى حد ما، المحرك غير المباشر للإصلاح السلفي^(٣). وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تمت مقاربات عديدة بين التيار الإصلاحي والحنبلية كانت بعيدة عن التوافق مع الصورة النمطية حول التشدد في المحافظة التي رسمها الخصوم أو المؤلفون قليلو المعرفة.

والواقع أن الجانب الأكثر أهمية في فكر ابن حنبل هو رفضه الاستسلام للانغلاق في ممارسات منمطة وفي نوع من فكر فقهي جاهز. فقد أكد ضرورة أولوية الاستناد إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة لاستعمال حقه في الاختيار لصالح حل أو رأي محدد كي يستخلص عن طريق الاجتهاد، نهجه السلوكي الملائم للحالات الخاصة وللضرورة. وبفضل حرية التفكير، توصل هذا المجتهد المستقل إلى معارضة الاستبداد الإيديولوجي عند المعتزلة وإلى الوقوف على مسافة من أولى دلائل مذهب عقائدي جامد. وقد أرسى بحزم مبدأ عدم وجوب الاستسلام للتحديدات الجامدة جداً التي تطرحها بعض المذاهب

(١) مؤلف طبقات الحنبلية.

(٢) يجدر ذكره أيضاً أن الفكر الزيدي الكبير في اليمن محمد بن علي الشوكاني (المتوفى سنة ١٨٣٤) كان قريباً من الحنبلية.

(٣) LAOUST, Henri, Encyclopédie de L'Islam, مرجع سابق.

وعدم إحلالها محل نص القرآن والسنة والتفقه فيهما. فالحنبلية، والحق يقال، هي على طرف نقيض من التعريف بها الذي يكرره بعض المستشرقين ويتناقلونه منذ أكثر من قرن. فهي ليست بعيدة عن النزعة المحافظة المترتبة فحسب، بل هي أيضاً التعبير عن حرية فكرية تشكل إلى حد ما سميتها الأساسية. وهذا تحديداً ما أتاحت التقارب بين الحنبلية - بوساطة ابن تيمية وعبد الوهاب - وحركة الإصلاح الكبرى على يد السلفيين. فمع تنامي المملكة العربية السعودية، إثر الحرب العالمية الثانية، شهد المذهب الحنبلي انطلاقة جديدة بفضل العديد من العلماء وأهمهم: الفقيه والنحوي الشهير عبد الرحمن بن ناصر السعدي (١٨٨٩-١٩٥٦م)، وعبد الرحمن بن قاسم (المتوفى سنة ١٣٩٢هـ)، وعبد العزيز بن عبدالله بن باز (١٩٠٩-١٩٩٩م) الذي كان مفتي المملكة العام، والفقيه محمد بن صالح العثيمين (١٩٢٥-٢٠٠١م)، وأيضاً الفقيه عبد الله بن عقيل.

سلطة الخلافة وشرعية السلفية

كان من نتائج استقرار العاصمة في سامراء (عام ٨٢٧م) أن أصبح الخليفة تحت رحمة جنده المتشككين من متطوعين أعاجم، أقل ثقة وأقل إخلاصاً من الجيش العربي التقليدي. وكما كان متوقفاً، حرض هؤلاء المرتزقة على إثارة الصراعات بين أهل الحكم؛ مما أحدث سلسلة من الأحداث المأساوية، منها: مقتل الخليفة المتوكل على يد ابنه، عام ٨٦١م^(١)، الذي يقال إنه كان ألعوبة بين أيدي الانتقاميين المعتزلة، كذلك عزل المتنصر (٨٦٢م) والمعتمد (٨٦٦م)، ومقتل الخليفة المهدي (٨٧٠م)، لذا برزت ضرورة إعادة إحياء سلطة الخلافة، وهذا ما قام به الخليفة المعتمد (٨٧٠-٨٩٢م) الذي أعاد مقر العاصمة إلى بغداد ليكون أكثر قرباً من الشعب.

(١) يبدو أن الدور التنفيذي كان بيد الأتراك في المراحل الأخيرة من الخلافة العباسية، بعد أن كان بيد الفرس، منذ نشأتها وحتى نهاية خلافة المأمون. وأول من استخدم الأتراك في جيشه وإدارته هو الخليفة المعتمد، وقد اشتد نفوذ هؤلاء في عهد ابنه الواثق الذي اعتمد عليهم إلى حد تعيين أحدهم خلفاً له على العرش مدة غيابه عن العاصمة. أما المتوكل الذي خلف أخاه الواثق، فقد أدرك خطر هؤلاء وحاول تقليص نفوذهم، وخصوصاً العسكريين منهم، إلا أنهم كانوا أسرع منه فقتلوه بمساعدة ابنه المتنصر سنة ٨٦١. ومن ثم حاول الخليفة المهدي أن يرفع من مقام الخلافة، ويرد السلطة إلى أمير المؤمنين، فاصطدم بالأتراك، وانتصر له عامة الشعب، لكن الأتراك أسروه وخلعوه وعذبوه حتى الموت. (انظر مسعود الخوند: الموسوعة التاريخية الجغرافية، ج ١٢، ص ١١٧. كذلك قدر قلمجي: الخليج العربي ببحر الأساطير، ص ٢٦٤) (الترجم).

وقد استغلت كل أنواع حركات المعارضة فرصة انتشار الفوضى التي أعقبت مقتل المتوكل ، فكشفت عن جبينها . من ذلك استمرار فرقة " الباطنية " ، والثورة التي نظمها الزنج في منطقة المستنقعات ، وعامية فرقة ثورية شيعية منشقة عن الإسماعيلية^(١) ، بقيادة حمدان قرمط . وقد استطاع الخليفة القضاء على هذه الحركات الواحدة تلو الأخرى ، لكن القرامطة تابعوا حركاتهم الانفصالية حتى عام ٩٣٩م . وما كادت ثورة القرامطة تتراجع ، حتى تم إعدام المتصوف الشهير الحلاج (سنة ٩٢٢م) ، وهو الفارسي الذي دعم ثورة الزنج ، وهم فرقة من الرقيق السود الذين حرضهم داعية من فرقة الخوارج (علي بن محمد) قبل أن يدعي الإلهام ونزول الوحي عليه . بموازاة ذلك ، استقر في القيروان الإمام الإسماعيلي عبيد الله المهدي الذي كان يدعي تحدره من سلالة النبي ، من ابنته فاطمة وصهره علي رضي الله عنه . وهناك ، بسط المهدي سلطته على جزء كبير من المغرب (من ليبيا إلى الجزائر) قبل أن يعلن نفسه خليفة عام ٩٠٩م لينطلق من ثم إلى غزو مصر ، حيث انتهى الأمر بالعبديين -أو الفاطميين- إلى تأسيس دولتهم (٩٧٢-١١٧١م) . وفي إطار رغبته بتأكيد نفسه في وجه الفاطميين الشيعة -وليس ضد خلافة بغداد- أعلن الأمير عبد الرحمن الثالث نفسه خليفة ، في قرطبة ، عام ٩٢٩م ، ولقب نفسه بالناصر لدين الله ، بغية تجسيد السلفية السنية^(*) .

وفي القرن العاشر ، أدت الصدف السياسية إلى تقسيم الإسلام إلى خلافات ثلاث . اثنتان سنيتان -خلافة بغداد الشرعية وخلافة قرطبة- وواحدة شيعية في شمالي

(١) تعود الإسماعيلية في أصلها إلى وفاة الإمام الشيعي السادس -جعفر الصادق ، عام ٧٦٥م ، مؤسس المذهب الفقهي الشيعي . وكان جعفر قد سمى ابنه البكر إسماعيل لخلافته ، لكن هذا الأخير توفي قبل أبيه بسنوات عدة . فاختار قسماً من الشيعة ، الذي شكل لاحقاً فرع الإمامة (الشيعة الاثنا عشرية) ابنه موسى القاسم كإمام سابع . لكن أقلية منهم رفضت هذا القرار ، والتفت حول ابن إسماعيل ، محمد بن إسماعيل الذي أصبح إمامهم الجديد . وتوصل الإسماعيليون ، الذين تأثروا بالأفلاطونية المحدثة والغنوصية والمانوية ، خلال النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي ، إلى الاستقرار في المغرب ثم في مصر . وفي القرن الحادي عشر ، انتشرت فرقة من الإسماعيلية في إيران ، حيث نشأت فرقة الحشاشين ، بتأثير من حسن الصباح .

(*) أقدم عبدالرحمن الناصر على التلقب بالخلافة عندما نجح في جهاده ضد نصارى إسبانيا ومخالفيه من المسلمين ، ورأى ضعف خليفة بغداد ، وتجروا العبديين على هذا اللقب وهو ليس أقل شأناً من خليفة القاهرة ، يضاف إلى ذلك أن دعامة جيشه من البربر كانوا تستهويهم عظمة " الخليفة " . ولم يكن ذلك لتجسيد السلفية السنية كما ذكر المؤلف ، لأن لا منافس للمذهب السني في الأندلس : انظر : علي أدهم ، عبدالرحمن الناصر ، ص ٦٧ - ٦٩ (ع)

أفريقيا. أضف إلى ذلك أن مرتزقة إيرانيين شيعة من البويهيين^(١) فرضوا أنفسهم في بغداد، عام ٩٤٥م، بوصفهم مشرفين في قصر الخلافة. وقد تقاسم هؤلاء السلاطين الشيعة السلطة مع الخليفة دون التعرض لسلطته الروحية. على كل حال، سجل تأثير البويهيين وانفصال مصر على أيدي الشيعة العبيديين بداية سيرورة طويلة من استرجاع سلطة الخلافة، رمز الشرعية السنية. وأصبح الشغل الشاغل للخلفاء العباسيين هو الحفاظ على سيادتهم التي تسير جنباً إلى جنب مع السلفية التقليدية التي تشكل بدورها شرط المحافظة على وحدة الأمة. على هذا الأساس أفاد الخليفة القادر (٩٩١م / ١٠٣١هـ) من الانقسامات بين الأمراء البويهيين، وحاول وضع حد للتأثير الشيعي-الفارسي. وبعد أن رفض إقرار تعيين شيعي في منصب قاضي القضاة وأمير الحج، عمد إلى إبعاد زعيم الحزب الشيعي الذي أحدث اضطرابات تمردية في العاصمة. أخيراً، وفي سنة (١٠٩٠م / ٤٠٩هـ)، ويهدف القضاء على نزاعات العديد من التيارات الفكرية، جعل الناس يقرؤون في كل المساجد إعلان المبادئ التي تثبت عقيدة الدولة. والجدير بالذكر أن هذا الإعلان كان إلى حد كبير مستوحى من حنبلي هو القاضي أبو يعلى بن الفرا الذي كان صديقاً للخليفة وفي طليعة الدفاع عن السنة، مع التيار الحنبلي^(٢).

كذلك أرسى الخليفة مبدأ أنه لا بد، منذئذ، من وجود إجماع حول المذهب، حيث حان الوقت لإعلان مضمون السلفية بشكل نهائي وحازم. وبموجب أمر سام، أغلق الخليفة القادر "باب الاجتهاد" في نهاية القرن العاشر (نهاية القرن السادس الهجري). ومن المعلوم أن عدة حكام كانوا يفكرون بإرساء مذهب موحد. فارتأى هارون الرشيد اتخاذ "موطأ" الإمام مالك بوصفه مرجعاً في الفقه، لكنه رفض. فيما بعد، حاول بعض الخلفاء عبثاً فرض العقيدة المعتزلية. والواقع أن الخليفة أراد وضع حد للمغالاة آخذاً

(١) نسبة إلى جد هذه القبيلة بويه.

(٢) LAOUST, Henri, "Le Hanbalisme sous le califat ablasside, Pluralismes dans l'Islam, Paris, Geuthner, 1983.

بالحسبان أسباباً تاريخية وسياسية، كالعبرة من الانقسامات السابقة، والخوف من التفكك المذهبي والاجتماعي في مرحلة كان الإسلام السلفي فيها مهدداً " بانتشار الباطنية " (١)، واستمرار الشيعة السياسية وثورة كل أنواع الحركات الإيديولوجية التي تعرض وحدة الأمة للخطر. ومن ثمَّ كان المقصد كبح تزايد الفوضى في المناظرات الكلامية والانتشار غير المنظم للفرق الفكرية أو المذاهب مع الاعتراف رسمياً بوجود المذاهب الفقهية الأربعة والشريعة التي كرسها إجماع العلماء السلفيين. كان هذا هو المقصد وليس تشجيع الركود من خلال تعطيل الجهود الخلاقة إذا بذلت بدراية. في سائر الأحوال، لم تكن للخليفة بطبيعة الحال سلطة إغلاق باب الاجتهاد، كما لم يكن لسابقه سلطة الفصل في نقاط من المذهب صادرة عن حكم العلماء. والفكرة التي يوجد بموجبها شيء كسد باب الاجتهاد، في النظام الشرعي الإسلامي، وأنه أصبح من المستحيل إعادة فتحه، " هي فكرة مستحيلة ولم تستطع الوقوف في وجه التحليل المعاصر " (٢). وقد أدت أعمال كل من جورج مقدسي ومونتغمري وات (٣) ووائل حلاق (٤) إلى تبيان أن باب الاجتهاد لم يغلق " لكنه اقتصر فقط على مسائل لم تكن أساسية في فعالية عمل المنهج الفقهي، بالقدر الذي كان فيه هذا الأخير يتطور ويتعزز " (٥). وربما كان إغلاق باب الاجتهاد مناقضاً لفكر المفكرين الأربعة السلفيين الكبار الذين رفضوا أن ينظر إليهم كعقائدين متعصبين. فقد رد الإمام مالك على الخليفة الذي اقترح تثبيت المذهب الفقهي نهائياً على الموطأ بقوله: " أيا أمير

(١) SCHACHT, J. La loi et la justice, The Cambridge History of Islam. Cambridge University Press, 1970.

(٢) CHAUMONT, Eric, "Quelques réflexions sur l'actualité de la question de l'ijtihad" in Lectures contemporaines du droit islamique (dir, de Franck Frégosi, Strasbourg, presses universitaires de strasbourg, 2004.

(٣) WATT, W. Montgomery, "The closing of the door of ijthihad?" in Orientalia hispanica, sive studio FM. Pareja actogenario dictata. Endenda curavit JM Barral, Leiden, Brill, 1974.

(٤) HALLAQ, Wad, "Was the gate of ijthihad closed?" International journal of Middle Esterne Studies, 16, 1984, pp3-41

(٥) SALVATORE, Armands, "La shari'a moderne enquête de droit: raison transcendante, méta-norme politique et systèmes juridique", Droit et société, 39, 1998.

المؤمنين! إن آراء العلماء واختلاف الفقهاء رحمة من الله تعالى بهذه الأمة. ولكل أن يتبع ما يحكم بأنه ثابت". وما يطلبه ابن حنبل يتوافق مع رفضه للتقليد المتعصب والدعوة إلى الاجتهاد، حيث يقول: "لا تقلدوني بطريقة عمياء، لا أنا، ولا مالك، ولا الشافعي ولا أبا حنيفة. واخرجوا بأراءكم مباشرة من حيث هم خرجوا بأرائهم" (*). وعدا الشيعة، رفض العديد من المفكرين السنة (خصوصاً من الحنبلين وقسم من الشافعيين) مبدأ إغلاق باب الاجتهاد. ويجدر ذكره أيضاً أن الفكر الإسلامي قد استمر في التطور عبر الأجيال، وصولاً إلى الجمود العثماني، وأكد مفكرون مطلعون حقهم في ممارسة الاجتهاد الذي قال عنه ابن تيمية: إنه من طبيعة الإسلام. كذلك انتقد الشيخ التونسي محمد الطاهر بن عاشور (المتوفى سنة ١٩٧٣م) نظرية إغلاق باب الاجتهاد عداً أن انغلاق المسلمين في رؤية جامدة ومقلدة كان من شأنها تقوية الخمول وعرقلة اللجوء إلى العقل لإيجاد حلول لمسائل جديدة تطرأ عليهم في حياتهم اليومية^(١). والحق يقال إن التقليد العقيم والجمود -وقد يكون من الأفضل الحديث عن الاختناق أكثر منه عن الانغلاق- لم يظهر إلا في وقت متأخر جداً. والواقع أن التصلب الذي استطاع الاستيلاء على الفكر الإسلامي، وبخاصة الفكر الفقهي، كان تدريجياً. وإذا كان التقليد؛ أي الامتثال الفقهية الملزمة باتباع حرفية تعاليم أي مذهب، دون اللجوء إلى الاجتهاد الخلاق قد بدأ بعد انهيار الدولة العباسية على أيدي المغول؛ مما أدى بالمفكرين المسلمين إلى عدم الاطمئنان إلى أي تجديد في فقه الشريعة تجنباً لتفكك المجتمع الإسلامي، إلا أنه قد ترسخ، منذ القرن الثاني عشر، بسبب بلادة الإدارة العثمانية.

على كل حال، كانت صحوة الخلافة قصيرة الأمد؛ ففي عام ١٠٥٥م، استولت على بغداد قبيلة تركية - السلاجقة- قدمت من المناطق الواقعة شمالي بحر قزوين، بقيادة

(* قال ابن تيمية: والإمام أحمد كان يقول: "لا تقلدوني ولا تقلدوا مالكا ولا الشافعي ولا الثوري، وتعلموا كما تعلمنا" (الفتاوى، ج ٢٠ ص ٢١١ و٢١٢). (ع)

(١) BEN ACHOUR, Mohammed al Tahar, Maqasid al Shari'ah Tunis, 1947(traduit en anglais: Treatise on Maqasid al Shariah, Londres: International Institut of Islamic Thought, 2007. Voir également son monumental Tafsir Al Tahrîr wa al Tanwir, 15 vol, Tunis, 1997.

طغرل بك، في حين قامت قبائل أخرى باجتياح الأناضول البيزنطي في مواجهة البيزنطيين. والواقع أن المسلمين السنة؛ أي السلاجقة، لم يشككوا في شرعية الخليفة القائم بأمر الله (١٠٣١-١٠٧٥م)، لكن سلطته كانت نظرية فقط. على كل حال، سرعان ما حدث الانصهار بين القادمين الجدد، من ناحية، ومؤسسات الدولة العربية-الإسلامية ولغتها وقيمها، من جهة أخرى. وبعد أن استولى السلاجقة على منصب السلطان الجديد، انشغلوا بالخصومات التي وضعتهم في مواجهة القادة السلاجقة الآخرين الذين شرعوا، بدءاً من وسط القرن الحادي عشر الميلادي، باجتياح الأناضول البيزنطي ليقوموا فيه بإمارات مستقلة بعضها عن بعض. وما إن انضوى السلاجقة تحت لواء الإسلام حتى برهنوا أنهم مسلمون متحمسون جددوا السلفية السنية، وحاربوا المعتزلة أو الشيعة السياسية مع تشجيعهم إلتباع مذهب الأشعرية الجدلي؛ وذلك بغية الحد دون شك من تأثير الحنبلية التي كانت إحدى الدعائم الأكثر صلابة للخلافة العربية العباسية والسلفية القويمة. فالأشعرية التي أسسها أبو الحسن الأشعري (٨٧٤-٩٣٦م)، طعنت بعدد كبير من مواضيع المعتزلة، لكنها أضافت إلى السلفية التقليدية نوعاً من علم الكلام الفلسفي الذي أدى، حسب السلفيين، إلى عقيدة جامدة أبعدت المؤمنين عن الأصول الأم (القرآن الكريم والسنة الشريفة). وكانت ضد ممارسة الاجتهاد^(١). والجدير بالذكر أن الأشعري نفسه ابتعد عن الكلام المسمى "أشعري" عندما كتب في مؤلفه الأخير "الإبانة" أنه تخلى عن معتقداته السابقة لينضم إلى موقع ابن حنبل السلفي: "إن الرأي الذي نلتزم به والدين الذي نؤمن به هو الذي يقوم على التمسك بكتاب المولى العلي القدير، وسنة نبينا ﷺ، والأخبار المنقولة عن الصحابة وتابعيهم وكبار علماء السلف. إن رأي أحمد بن حنبل هو رأينا، ورأي خصومه مستنكر"^(٢). وبطبيعة الحال، أدت هذه الوصية إلى تقليص تأثير الأشعرية التي استمر أتباعها رغم ذلك بإعلان الاجتهادات التي تخلى الأشعري عنها.

(١) إن فرقة الماتريدية التي ترجع إلى فيلسوف كلامي من سمرقند هو أبو منصور الماتريدي (المتوفى سنة ٩٤٤)، لا تختلف كثيراً عن الأشعرية.

(٢) Al HALABI, At-Ta'lim wa Al Irshâd, édition, du Caire, 1906, cité dans Défense du dogme et de la loi de l'Islam contre les atteintes des orientalistes du Cheikh Mohammed al GHAZALI (1917-1996), Traduit de l'arabe le Caire: Nahdat Misr, 1997, 2è éd.

وعلى غرار جميع الغزاة القادمين من آسيا، كان السلاجقة أكثر انشغالاً بالأطماع بالأقاليم وبصراعاتهم الداخلية الخاصة أكثر من الدولة الإسلامية وتألقها. وقد أفادت الفرق والحركات الدينية المنشقة (الفاطيون، والدروز^(*))، والحشاشون^(١)، ومختلف الفرق الشيعية، والخوارج، والفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون. . إلخ. من التراخي؛ مما جعلها تشرئب بأعناقها، لكن مفكري السلفية تصدوا مجدداً لها: الحنابلة في البداية، ومن ثم كبار المفكرين الإسلاميين: كالظاهري أبي محمد علي بن حزم (٩٩٤-١٠٦٤م) والشافعي أبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي (١٠٥٨-١١١١م)؛ فقد كان ابن حزم الذي استوحى من الظاهري داوود بن علي الأصفهاني، مفكراً أندلسياً انتقد في مؤلفاته (وبخاصة في كتاب "الإحكام في أصول الأحكام" و"المحلى بالآثار شرح المجلى بالإختصار"^(٢)) الفرق والفلاسفة المحدثين، وكذلك دافع الغزالي -الذي كان يعلم في المدرسة النظامية في بغداد التي أسسها نظام الملك- عن السلفية ضد الفلاسفة الذين لم يبرهنوا، بالنسبة إليه، شيئاً، بل قاموا بزرع بذور الشك في فكر المؤمنين. وفي كتابه "تهافت الفلاسفة"، في مواجهة الفلسفة -الفلسفة الهلينية في الإسلام وقف إلى جانب الدين ضد تطرف الفریق الفلسفي (الفارابي)، ونادى بدين الوسط كي يكون الدين منسجماً مع العقل، وندد بالموقف الهادف إلى اتباع هذا المذهب أو ذاك عشوائياً وتعصبياً.

(*) فرقة باطنية تولد 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. المؤسس الفعلي لهذه العقيدة هو: حمزة بن علي بن محمد الزوزني ٣٧٥هـ / ٤٣٠هـ: وهو الذي أعلن سنة ٤٠٨هـ أن روح الإله قد حلت في الحاكم ودعا إلى ذلك وألف كتب العقائد الدرزية. (ع)

(١) الحشاشون هم فرقة منشقة عن التيار الشيعي الأقلوي من الإسماعيليين الذين شكلوا جماعة أقلوية في فارس، في حين الأكثرية سنية. وعام ١٠٩٠، استولى زعيم الفرقة الفارسي حسن الصباح (المتوفى عام ١١٢٤)، "شيخ الجبل"، على قلعة الموت في جنوبي غربي بحر قزوين، حيث شكل منظمة إخوانية عسكرية-دينية أزهت أعداءها من خلال الاغتيالات والمجازر. وقد اشتهر أعضاء هذه الفرقة بتعاطي الحشيشة قبل ارتكابهم جرائمهم، ومن هنا جاءت تسميتهم بالحشاشين، أضف إلى ذلك أن من يلقى منهم مصرعه أثناء قيامه بأعماله الإرهابية يحظى بشرف عده شهيداً. وقد انتشرت هذه الفرقة، بادئ ذي بدء، في فارس، وتحت تأثير ضغط السلاجقة، وجدت ملاذاً لها في جبال سوريا، على حدود لبنان حالياً.

(٢) ويتألف من ١٢ جزءاً توفي قبل إتمامه، حيث توقف عند المسألة ٢٠٢٣، وأكماله من بعده ابنه الفضل (الترجم).

وهذا البحث الذي أسهم في منع ارتقاء العقلانية المستقلة عن الدين، "سجل الانتصار الحاسم للتفكير العقلاني على المماحكة غير المقيدة- وهو انتصار لم يقض قطعاً على الفلسفة العقلانية، بل كرس تبعيتها للمعرفة الروحية"^(١). إن الإمام الكبير "الغزالي"، الذي تخلص من التصوف الهرطقي^(٢) بالغ في الذاتية وأقام توليفاً بين التصوف الصحيح والسلفية، قد دافع أيضاً عن الخلافة العباسية ضد الفرق الباطنية الشيعية. وفي كتابه "إلجام العوام عن علم الكلام"، برز بوصفه سلفياً متيقناً، "بحيث إن الإمام الغزالي لفظ أنفاسه الأخيرة وصحيح البخاري على صدره"^(٣).

وحيثما كانت السلفية تتصدى لسائر الانحرافات، برز تهديد جديد مع غزو الصليبيين الذي بدأ عام ١٠٩٦م وتمكنوا من احتلال القدس والمجزرة التي ارتكبت بحق أهلها المسلمين منهم والمسيحيين الشرقيين، عام ١٠٩٩م. وقد أسس الإفرنج^(*) أربعة دول لاتينية في الشرق هي: كونتية الرها، وإمارة أنطاكية، وكونتية طرابلس، ومملكة بيت المقدس. وكانت مواجهة الصليبيين تتطلب وجود الإرادة والمقاومة الموحدة المفقودتين، أضف إلى ذلك أن بعض المسلمين -كالشيعية الفاطميين أو بعض الفرق كالحشاشين- هملوا للغزو الغربي الذي استطاع تقليص نفوذ السلاجقة والخلافة العباسية^(٤). وعليه، وحدهم السكان العرب في المناطق المهتدة في المشرق هم الذين قاوموا، ولم يحرك السلاجقة ساكناً، رغم النداءات المتكررة بطلب الدعم. وقد قدمت إلى بغداد عدة وفود طالبة تدخل الخليفة المستظهر (١٠٩٤-١١١٨م)، لكن هذا الأخير لم يستطع إقناع السلاجقة بتنظيم

(١) NASR, Sayyed Hossein, Sciences et savoir en Islam, Paris, Sindbad, 1979.

(٢) هذا التصوف اشتهر بشكل خاص مع المذهب الحلولي عند ابن عربي (١١٦٥-١٢٤٠م).

(٣) انظر الشيخ علي الطنطاوي في مجلة الأزهر (مجلة جامعة الأزهر)، المجلد السادس، العدد ٢٥، ١٥ فبراير/ شباط ١٩١٣م.

(*) علق المؤلف على إطلاق العرب على الصليبيين لفظة "الفرنج" وعلى البيزنطيين "الروم" ولا غرابة في ذلك فقد كان جل الصليبيين من بلاد الفرنجة (فرنسا) أما الروم "البيزنطيون" لكون أن عاصمتهم كانت في روما، وأن أول أباطرتهم قسطنطين الكبير مؤسس القسطنطينية كان رومانياً، ولم يوضح المؤلف الانشقاق الكنسي الذي حدث عام ١٠٥٤م بين الأرثوذكس والكاثوليك. (ع)

(٤) MAALOUF, Amine, Les Croisades vues par les arabes مرجع سابق.

حملة الجهاد. إنما، ومع توالي الانتصارات الصليبية، تصاعد غضب الناس، في آن معاً، تجاه الغزاة وتجاه السلاجقة الأتراك الذين وصفوا بالتراخي واللامبالاة.

ففي عهد العباسيين، ورغم عدم وجود التجانس الذي شهدته مملكتهم المترامية الأطراف، أتاحت أسلمة الدولة والشرع والحياة الاجتماعية وجود أمة وحدها الإيمان واللغة. العربية؛ أي الفكر العربي؛ لأن اللغة هي "كساء الفكر". ويقول لويس ماسينيون: "تتمحور العربية حول الإسلام بقدر ما يتمحور الإسلام على اللغة العربية وما تحويه من ثقافة"^(١)، كذلك، وحتى في الفترات التي أضعف فيها المنشقون أو أطماع الزمر الفارسية أو التركية (البويهيون، والسلاجقة... .) السلطة الشرعية، استمرت الخلافة العربية-الإسلامية تتألف وتفرض نفسها، بفضل اللغة العربية وأنماط التعبير التي تتداولها. كذلك، فإن الخلفاء العرب الشرعيين، حماة الوحدة والأمة والسلفية التي تعزز بها الجماهير الشعبية، كانوا ينجحون، بعد كل فترة تأزم أو تراجع، في استعادة الفوز. تبعاً لذلك، فإن تاريخ السلفية القويمة هو تاريخ صمود طويل.

هذا ما حدث تحديداً في بداية القرن الثاني عشر الميلادي. فبعد أن استقوى الخليفة المسترشد (١١١٨-١١٣٥م) بالدعم الشعبي والعار الذي لحق بالسلاجقة، تعهد برد سلطة الخلافة إلى سابق عهدها وبإحياء المقاومة ضد الغزاة. منذ ذلك الحين، أعاد الخلفاء العباسيون ترسيخ السلطة في مواجهة السلاطين السلاجقة. وقد بوشر بتجديد سلطة الخلافة منذ أواسط القرن الثاني عشر؛ ففي عام ١١٥٢م، طرد الخليفة المكتفي (١١٣٦-١١٦٠م) الحاكم السلجوقي من بغداد، ودك قصور السلاطين الأتراك. وكان العلامة الخنبلي الكبير ابن هبيرة وزيراً في عهدي المكتفي والمستنجد (١١٦٠-١١٧٠م). وكونه مسؤولاً عن الإدارة والجيش، تابع ابن هبيرة سياسة جمع شمل السنة وإحياء السلفية. وبعد حقبة من الأفول والانقسام والتأزم، استرد الإسلام الأصيل ذاته، من خلال فكر ابن

(١) BERQUE, Jaques, Quel islam? Paris, Actes Sud-Sindbad, 2003.

حنبل والمذهب الحنبلي، بفضل ابن هبيرة^(١). في الوقت نفسه، وبتحفيز من الخليفة وتحركات القائد زنكي، بدأت جيوش العباسيين تحصد الانتصارات على الصليبيين. من ناحية أخرى، استولى على القاهرة، سنة ١١٧١م، قائد عراقي مولود في تكريت شمالي العراق هو صلاح الدين الأيوبي وبذلك قضى على سلالة الفاطميين الشيعية، وأنهى الخلافة الفاطمية في مصر عندما رسخ سلالته السلطانية (الأيوبيين) فيها، وأعاد إحياء الشرعية السنية، ودعا في خطبة الجمعة باسم الخليفة العباسي.

وكانت عملية إنهاء الخلافة أكثر وضوحاً في ظل خلافة الناصر لدين الله (١١٨٠-١٢٢٥م) الذي أنعش كل الصلاحيات الزمنية للخلافة العربية. وفي الوقت نفسه، أراد أن يضع حداً للتراجع المتباطئ الذي تمر به الأمة وإعادتها إلى الالتفاف حول السلفية السنية. . . فعلى المستوى الديني والأخلاقي شجع على تأسيس منظمة الفتوة، الدينية في شق منها، والفروسية النسق في شقها الآخر التي شكلت رأس الحربة في الاستجابة السلفية وتجديد الخلافة، ففي عهد الناصر وخليفته المستنصر (١٢٢٦-١٢٤٢م)، مؤسس أول جامعة كبرى في العالم (المستنصرية، وهي مدرسة واسعة منفتحة على المذاهب الأربعة)، والمستعصم -شهدت الخلافة العباسية مجدداً حقبة من الارتقاء وتعزز الإسلام السني. وفي مواجهة الصليبيين، اتسع نطاق حركة عودة الفتوحات إثر استعادة صلاح الدين للقدس عام ١١٨٧م.

وبينما كان الخلفاء العباسيون يمنحون الدولة العباسية نفحة جديدة، ويعززون وحدة الإسلام السلفي، تدفق عبر آسيا غزاة جدد. فمنذ الأزمنة الغابرة، شكلت شعوب المغول المتنقلة تهديداً للبلدان الحضرية في آسيا الشرقية^(٢). ومع القرن الثالث عشر الميلادي،

(١) وهذا يبرهن، خلافاً لما كتبه غولديزباير، أن الأشعرية لم تستطع الحلول محل الحنبلية، لكن الصحيح أيضاً أن هذا المحرك المعادي للحنبلية والمتسامح مع التيارات غير العربية أو المعادية للعرب، لم يتصد لمسألة إنهاء الخلافة التي يبحث عليها الحنابلة وسلفيو المذاهب السنية الأخرى.

(٢) MOURRE, Michel, Dictionnaire encyclopédique d'histoire, Paris, Bordas, 1978.

تمكن جنكيز خان من توحيد القبائل المغولية، ثم، وبدافع من الانجذاب نحو الغنائم ومن أجل تبشير سياسي في آن معاً، استولى على بكين (١٢٠٥ م) قبل انطلاقه لغزو العالم. وما لبثت أن اجتاحت القبائل آسيا الوسطى والقوقاز وأوكرانيا، وهي تتلف في طريقها حضارات مزدهرة، وتقتل مئات الألوف من البشر، وتشر الذعر والرعب بينهم. وعندما توفي جنكيز خان، عام ١٢٢٧ م، كانت الأمبراطورية المغولية تمتد من بحر قزوين وشمال الهند، حيث هزمتهم سلطنة دلهي^(١)، وصولاً إلى منشوريا. وعام ١٢٣١ م، اندفع المغول نحو موسكو وهنغاريا ووصلوا إلى أبواب فيينا. وعام ١٢٥٥ م، استولى هولوكو، حفيد جنكيز خان، على بلاد فارس. وفي مطلع عام ١٢٥٨ م، وصل إلى أبواب بغداد، حيث أنذر الخليفة العباسي بالاستسلام، لكن هذا الأخير أعد الجند وحاول مواجهته؛ غير أن خيانة وزيره الشيعي ابن العلقمي الذي كان على اتصال مع المستشار الشيعي لهولوكو خواجه نصير الدين الطوسي، هي التي جلبت الكارثة؛ فبعد مقاومة عنيفة دامت عدة أسابيع، سقطت بغداد، في ١٢ فبراير/ شباط ١٢٥٨ م، والدولة العباسية معها. وقتل الخليفة المستعصم مع أهم الفقهاء والعلماء وكبار علماء السنة. ودمرت المباني العامة والمساجد. وارتكبت المجازر بحق مئات الألوف من السكان، وكدست رؤوسهم على أبواب المدينة. واصطيغ دجلة بلون الدم القاني^(٢).

وبعد ان تمت السيطرة على إيران والعراق، أسس هولوكو إمارة الخانات. وقد كتب أحد مؤرخي القرن الثامن عشر الميلادي: "لقد بذل المغول في القرن الثالث عشر أقصى ما بوسعهم للقضاء على أي أثر للإسلام عندما اجتاحوا بغداد وأعملوا فيها السلب والنهب"^(٣). إنما تجدر الإشارة إلى أن أهل العراق، - رغم الرعب الذي سببه لهم الغزاة -

(١) عام ١٢٠٦ م، تأسست سلطنة دلهي التي أسهمت في نشر الإسلام في الهند التي دخل إليها في القرن الثاني عشر الميلادي، بفضل التجار والمسافرين العرب. وبعد سقوط بغداد، بقيت ودية للسلفية والخلافة العباسية معترفة بالخلفاء العباسيين الذين نصبهم الماليك في القاهرة فيما بعد.

(٢) SAINT-PROT, Charles, Histoire de l'Irak, Paris, Ellipses, 1999.

(٣) ROSS, Edouard Dension, Préface à la traduction anglaise du Coran de George Sale, Londres, 1877.

بقوا على إسلامهم بانتظار أيام أفضل . إلا أن هولاءكو، المعادي كلياً للإسلام، لقي دعم الشيعة الفرس (وبعض شيعة العراق)، الذين اعتقدوا أن بإمكانهم الإفادة من الوضع لتحجيم مذهب السنة، ودعم المسيحيين النساطرة، حيث شارك كلا الفريقين المغول في المناصب الإدارية ووظائف الكتبة التي كانوا قد جردوا منها، وكذلك، تحالف القائد البربري مع الإمارات المسيحية في أرمينيا وجورجيا ومع الصليبيين، عندئذ، أصبح الهدف هو الاستيلاء على مصر، وذلك بالتوجه أولاً نحو الشام . وكان أن سقطت دمشق في مارس/ آذار ١٢٦٠م . ومن بين المناطق التي كانت تشكل قلب الإسلام، لم ينجُ سوى مصر والجزيرة العربية، إضافة إلى اليمن . وحبس العالم الإسلامي أنفاسه، وساد الاعتقاد بأنه سيأتي دور القاهرة، بعد دمشق، بل وحتى مكة والمدينة؛ لأن البرابرة، كما يبدو كانوا يضمرون للدين الإسلامي حقداً شديداً . وحدها المعجزة كان بإمكانها أن تنقذ الإسلام .

المماليك ينهضون بالخلافة العباسية

كانت هذه المعجزة ماثرة المماليك . فعام ١٢٥٠م، أطاحت بأخر سلطان أيوبي فرق عسكرية خاصة هي المماليك، وهم جنود أرقاء مقرهم في جزيرة على نهر النيل^(١) وقد أسس هؤلاء سلطنة لهم تضم مصر وقسماً من فلسطين والشام والساحل الغربي من مدينتي مكة والمدينة المقدستين . وإثر سقوط دمشق بأشهر عدة، تصدى القائد المملوكي الظاهر بيبرس (١٢٢٣-١٢٧٧م) للمغول في معركة عين جالوت (سبتمبر/ أيلول ١٢٦٠م)^(*)، بالقرب من الناصرة في فلسطين، هزمهم وأجبرهم على التراجع . وكان أن شكل ذلك حدثاً تاريخياً مهماً . فللمرة الأولى، يتراجع المغول . منذئذ، وأصبحت مصر " محط أنظار العالم العربي "^(٢) . فبعد أن أنقذت مصر، ثارت مدن الشام ضد المحتل المغولي " واستقبلت المماليك بحفاوة بالغة "^(٣) . وبعد عدة أسابيع، أمسك الظاهر بيبرس بزمام السلطة في القاهرة .

(١) هي جزيرة الروضة . من هنا تسميتهم بالمماليك البحريين . وكانوا في معظمهم من الأتراك والجرس والمغول الذين اشتراهم الملك الصالح الأيوبي ليكونوا حرساً له (المترجم) .

(*) قائد جيش المماليك الذي هزم المغول في عين جالوت عام ١٢٦٠م كان سيف الدين قطز ولم يكن بيبرس كما ذكر المؤلف . (ع)

(٢) SUBLIT, Jacqueline, Les Trois Vies du Sultan Baïbars, Paris, imprimerie nationale, 1992.

(٣) The Cambridge History of Islam, Cambridge University Press, 1970.

ولم يلبث الملك الظاهر بيبرس أن وضع نصب عينيه تعزيز شرعية سلطته، يدفعه إلى ذلك هدف سياسي وكونه قائداً مقداماً في آن معاً. وكان سقوط الخلافة في بغداد بمنزلة ضربة جد مؤلمة للأمة؛ لأن المسلمين كانوا يرون في الخليفة التعبير الأسمى عن الشرعية الإسلامية. لقد كانت الخلافة "رمزاً لإرادة أمة المؤمنين في إقامة سلطة موحدة"^(١)؛ أي سلطة عليا جامعة وحامية للسلفية التي تتمسك بها الأكرثية الساحقة من المسلمين؛ لذا، وفي مطلع سنة ١٢٦١م (٦٥٩ هـ)، تبين أن أبا القاسم أحمد، ابن الخليفة العباسي أبي نصر محمد الظاهر وعم آخر خلفاء بغداد، كان قد فر من بغداد عندما اجتاحت المغول المدينة، حيث وجد ملاذاً له لدى إحدى القبائل العراقية، ومن ثم أصبح على مقربة من دمشق، يرافقه خمسون فارساً عربياً. وكان الظاهر بيبرس قد أصدر أوامره لحكام مختلف المدن باستقباله بحفاوة بالغة وتسهيل قدومه إلى القاهرة. ويصف المؤرخ العربي أحمد بن علي المقرئزي مقدم سليل العباسيين إلى القاهرة بقوله: "يوم الخميس، وهو اليوم التاسع من شهر رجب سنة ٦٥٩م"^(٢)، وعندما أصبح الأمير العباسي قريباً من المدينة، خرج السلطان بيبرس من القلعة، يرافقه قاضي القضاة، وأمراء آخرون، وسائر الجيش، ووجهاء أهل القاهرة والفسطاط، وعلماء شرعيون ومؤذنون. وقد انضم إلى الموكب يهود ونصارى، ويحمل الأوائل أسفار موسى الخمسة والآخرون كتاب الإنجيل^(٣).

وهكذا، دخل وريث الخلفاء الذي كان يرتدي لباس العباسيين الأسود، إلى القاهرة، حيث، كما يقول المقرئزي، "خرج جميع الناس لملاقاته". وبعد عدة أيام، نودي به خليفة باسم المستنصر بالله ودمغ بخاتمته وثيقة "البيعة". وأقسم قاضي القضاة والسلطان بيبرس والأمراء وكبار الشخصيات المدنية والعسكرية يمين الولاء للخليفة الجديد. من

(١) MIQUEL, André, L'Islam et sa civilisation، مرجع سابق.

(٢) التاسع من يونيو/ حزيران ١٢٦١م.

(٣) MAQRIZI, Histoire des sultans musulmans, traduit en français, Paris, 1837-1845, 2 volumes,

انظر أيضاً: Jacqueline Sublit, Les Trois Vies...، مرجع سابق.

جهته، وبعد أن صلى على النبي ﷺ وآله وصحبه وترضى على الخلفاء الراشدين والعباس، " وهو الذي ينتسب إليه الخلفاء العباسيون، التزم، بمقتضى التقليد المتبع، بالامتثال بصدق لتعاليم كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ: كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم كسب الأرزاق التي من الله تعالى بها إلا بالطريق القويم وعدم توزيعها إلا على من يستحقونها وطبقاً للعدل والقسط ". وفي الوقت نفسه، فوَّض الخليفة السلطان بيبرس أن يحكم باسمه، وأن يحرص على حسن تحقيق العدل، ويحافظ على مصالح الأمة. وقد أرسلت رسائل إلى سائر مدن المملكة ومناطقها لإعلان إحياء الخلافة والأمر بأن يذكر اسم الخليفة المستنصر في كل خطب صلاة الجمعة وبأن يضرب اسمه على النقود.

ومع إحياء الخلافة، أعيد تأكيد مبدأ الوحدة الإسلامية بشخص الخليفة. وبعد استعادة مشعل " الإسلام الموحد السنّي " ^(١)، أصبحت القاهرة معقل الإسلام، ومركز الثقل الجديد بالنسبة إلى العالم الإسلامي واستتاجاً، عاصمة السلفية الشرعية التي زعزعتها سقوط الدولة العباسية، والغزو المغولي و بروز تيارات منشقة أو بالأصح انفصالية: كفرقة الحشاشين التي عاثت فساداً في الشام ولبنان، بالتواطؤ مع الصليبيين.

عندئذ، أصبح لا بد من أن تتعزز الدولة الإسلامية الجديدة، لكن ثمة شيئاً كان يدبر في الشام. فَمَن أجل الحفاظ على هذه المنطقة والتمكن من مجابهة التهديد المغولي، كان لا بد من استبعاد كل التهديدات المتأتية من الخلف. فبدأ المسلمون بمطاردة الحشاشين، ثم عمدوا إلى تقليص ممتلكات الإفرنج من الأراضي. وقد استطاع بيبرس استرجاع قيصرية ويافا وقلعة الحصن. لكن المستنصر كان يحلم قبل كل شيء بتحرير بغداد، ومن ثمَّ تم إعداد أول عملية عسكرية باتجاه العراق، حيث اختفى أثناءها الخليفة.

وفي ٢٢ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٢٦٢م، نودي بالحاكم، كثاني خليفة عباسي في القاهرة، وتمت له البيعة.

(١) MIQUEL, André, L'Islam et sa civilisation مرجع سابق.

أما خليفة بيبرس، السلطان قلاوون، فقد تمكن من تحرير طرابلس (١٢٨٤م). وعكا (١٢٩١م) (*) . ومن ثمَّ جاء دور بيروت وصور وحيفا، ونهاية وجود الصليبيين في المشرق. وبعد التخلص من الحشاشين والصليبيين أصبحت الدولة الإسلامية في موقع مواجهة المغول؛ ففي عام ١٢٩٥م، اعتنق محمود غازان الإسلام، وهو الخاني المغولي الجديد في العراق وبلاد فارس. على كل حال، كان اعتناق هذا الرجل للإسلام، وهو المولود من أم مسيحية نسطورية، والذي اعتنق البوذية في البداية، موضع شك في نظر المسلمين الذين كانوا يرون في هذا التصرف مجرد مناورة أوحى إليه بها مرشد فارسي ماهر، هو رشيد الدين فضل الله، وهو يهودي اعتنق هو أيضاً الإسلام في سن متأخرة. بطبيعة الحال، بدا الإسلام السني وكأنه أصبح مجدداً للدين السائد في الشرق الأدنى، لكن كثيرين كانوا يتوجسون خيفة من نوايا المغول. أضف إلى أن غازان كان يشجع، وبكل وقاحة، على نشر عقيدة الياسة وتطبيقها، وهي مدونة أخلاقية-قانونية من صلب الثقافة المغولية، مع تقربه من الشيعة. عدا ذلك، ومنذ مجازر بغداد، أدخل هؤلاء المغول الرعب في قلوب الأهالي، ومن ثمَّ، لم يكن لتطلعات غازان أن تدخل الطمأنينة إلى نفوس العرب - المسلمين.

لقد كان هؤلاء محقين في حذرهم؛ لأن القائد المغولي هاجم مجدداً الشام، في ديسمبر/ كانون الأول ١٢٩٩م، مع حليفه ملكي أرمينيا وجورجيا المسيحيين. وبعد حلب، تم الاستيلاء على دمشق، وأمعن المغول في التدمير والتقتيل. على كل حال، قاومت قلعة دمشق ببسالة نادرة. ومقابل هذه المقاومة غير المتوقعة، وخشية وصول تعزيزات من مصر، تراجع غازان نحو العراق. واستمرت المعارك بين القوتين حتى عام ١٣٠٣م، وهو التاريخ الذي أحرز فيه المماليك النصر في مرج الصفر (شقحب) الذي

(*) الذي حرر عكا من الصليبيين هو الملك الأشرف خليل بن قلاوون سنة ٦٩٠هـ / ١٢٩١م وليس أباه كما ذكر المؤلف. (ع)

وضع حداً لتهديد المغول الذين انكفؤوا نحو إيران، حيث مروا بمرحلة أفول متباطئة في حين أصبحت العراق مجرد ولاية، حيث راح القادة المغول يحصدون الهزائم تدريجياً أثناء غزوهم ويندمجون في المجتمع العربي - الإسلامي إلى أن انقلبوا على يد تيمورلنك. وهكذا استطاعت دولة المماليك أن تشهد عصرًا ذهبياً طيلة القرن الرابع عشر وقسم من القرن الخامس عشر. وقد ازدهر فيها الفن، خصوصاً في مجال الفن المعماري من خلال تشييد أكثر من تسعمئة صرح في مدينة القاهرة وحدها، وعدة مئات من الأبنية الأخرى في الشام ومصر. من ناحية أخرى، استتب السلام، وشهد الإسلام نفحة جديدة تدين إلى حد كبير لأحد أهم المفكرين في التاريخ الإسلامي.

سلفية ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨م)

لفترة طويلة، لم يكن اسم ابن تيمية معروفاً إلا من قبل قلة من المستشرقين الذين كانوا يرجعون في معظمهم إلى أعمال هنري لاوست القيّمة^(١). ومنذ ثمانينيات القرن العشرين، اعتقد بعضهم إمكانية الجمع بين صفتي الفقيه والكلامي القروسطي في التيار التعصبي الثوري الذي تنامي حول منظمات استخدمت الإسلام لغايات سياسية. وبعد أن اكتشف بعض المحللين الغربيين أن عدة مفكرين مرجعين من هذه الجماعات: كالسيد قطب مثلاً ومحمد عبد السلام فرج درجوا على ذكر ابن تيمية، سارعوا إلى عدّ الشيخ الدمشقي رائداً في التطرف دون أن يكلفوا أنفسهم عناء الاطلاع عليه والتحقق من أن فكره لم يكن مشوهاً. وإذا قبلنا بأن أعمال ابن تيمية - الغزيرة جداً - صعبة المنال بالنسبة إلى الذين لا يمتلكون سوى مفاهيم أولية في اللغة العربية، يبقى أنه بإمكان الباحث، بل يجب عليه، أن يلجأ، بهدف الإفادة، إلى أعمال لاوست وإلى الجهود المبذولة في ترجمة أهم كتابات ابن تيمية التي كرس البروفيسور ميشو^(٢) نفسه لها. من ناحية أخرى، كان لا بد أن

(١) انظر قائمة المراجع LAOUST Henri.

(٢) انظر قائمة المراجع (MICHOT).

يؤدي الحد الأدنى من التبصر إلى تحاشي أي خلط بين عالم بداية القرن الرابع عشر الذي تأثرت أعماله بمسائل عصره، وبين الانحرافات الحديثة. ومع الأخذ بالحسبان أهمية ابن تيمية وتأثيره في الفكر الإسلامي، فلا يمكن الاكتفاء ببعض الصيغ المقتضبة التي أصبحت نوعاً من تفكير جاهز. لذلك، من الضروري التوسع أكثر في دراسة فكر ابن تيمية.

رجل كل الملل

ولد تقي الدين أحمد بن تيمية يوم ٢٣ يناير/ كانون الثاني ١٢٦٣م، في حران، إحدى مدن شمالي بلاد الرافدين وبلاد الشام وعند التقاطع الذي يصل بين بلاد الرافدين والأناضول، وهو سليل عائلة عربية من فقهاء المذهب الحنبلي، فرهاً من حران قبل أن يحاصرها المغول سنة ١٢٧٠م ويعملوا فيها السلب والنهب، والتجأ إلى دمشق وهناك، باشر الفتى أحمد التعليم أولاً في دار الحديث بالسكرية التي كان يديرها إثر وفاة والده. وعام ١٢٩٢م، أدى فريضة الحج، ثم بدأ بكتابة مؤلفاته، وأصبح معلماً في "الحنبلية"، وهي أقدم مدرسة حنبلية في دمشق. وبعد أن حظي، نتيجة علمه، بلقب شيخ الإسلام، اندرج ابن تيمية في الصف الأول بين الذين حاولوا إيجاد حركة إصلاحية تضع حداً للانحطاط الذي أعقب انهيار الدولة العباسية.

وقد يبدو أنه من الأوفق موضوعة أعمال ابن تيمية في عصرها، ففي نهاية القرن الثالث عشر الميلادي، واجهت الإسلام مخاطر لم يسبق لها مثيل، حيث كادت قبائل المغول البدائية أن تجعله أثراً بعد عين. فنتيجة الفوضى، اشربت الفرق بأعناقها، وكذلك فعل أتباع الشيعة السياسية، بل وأكثر من ذلك، استطاعت بعض الممارسات المحدودة والمتعصبة أن تجمد الفكر وتضاعف الانحرافات الباطلة. لقد كانت السلفية إذاً مهددة من كل النواحي. نتيجة ذلك، وجد أعداء الإسلام حلفاء لهم من الصليبيين ومن بعض العرب المسيحيين واليهود. كانت الأزمة سياسية ودينية. ولم يكن المقصود إعادة ترسيخ النظام في الدولة فقط، بل أيضاً في العقول. وكان لابد كذلك من إعطاء الإسلام دفعاً جديداً، وإحيائه. وهكذا، شرع ابن تيمية يناضل على كل هذه الجبهات. كان رجل عمل

وفكر، والتزم بكل نضالات عصره، وشارك في عدة حملات قادها سلاطين المماليك ضد الشيعة الانفصاليين في كسروان (لبنان)، وضد المغول. ولا بد من الأخذ بالحسبان أن التهديد المغولي هو الذي سيطر على التزامات وأعمال مفكرنا. فبعد أن نهبوا بلاد فارس ودمروا بغداد، تقدم هؤلاء المغول فوق ملايين الجثث، وهم يزرعون الرعب والخراب، وشكلوا تهديداً خطيراً، ليس على المستوى السياسي فقط، بل أيضاً على الحضارة ذاتها. فقد رفعوا أهرامات مخيفة من جماجم أهالي المدن المدمرة، وأحرقوا الصروح والمساجد والمكتبات، وبرهنوا على وحشيتهم وانعدام رحمتهم. فكانوا في تلك الحقبة من التاريخ الشر المطلق. وتبعاً لذلك، لم يستطع اعتناق غازان الشكلي للإسلام أن يحو من الذاكرة أن السياسة المغولية كانت تستهدف تقليص الإسلام أو، على الأقل، تشويهه. فالمغول إذاً هم الذين كانوا في طليعة اهتمامات ابن تيمية الذي قاسم كل عرب زمانه قلقهم في هذا المضمار. بموازاة ذلك، كان يشعر بالأسى حيال الانحدار الأخلاقي والفكري الناجم عن انكفاء الإسلام. وعلية، برز على هذا الصعيد بوصفه واحداً من أكثر المدافعين المتحمسين عن السلفية الإسلامية داعياً إلى إصلاح يعود إلى الأصول. فقد كان يرى، في مواجهة كل أنواع المخاطر التي تهدد الإسلام، أن الوقت قد حان لوضع حد لكل أنواع الانحرافات والأباطيل والممارسات المشوشة التي برزت مستفيدة في ذلك من انهيار الخلافة العباسية.

وخلال عامي ١٢٩٨ و ١٢٩٩م، كتب ابن تيمية مؤلفين في شرح العقيدة هما: العقيدة الحموية الكبرى (لأهل حماة في الشام)^(*)، والعقيدة الواسطية^(**)، بناءً على طلب القاضي الواسطي الشافعي الذي كان قلقاً "على حال الجهل التي أغرق المغول فيها أهل العراق"^(١). ويتناول هذان المؤلفان العقيدة، ويحذران من الانحرافات المذهبية المتعصبة والايديولوجيات. ودعا فيهما كذلك إلى الوحدة. "فعندما ينقسم الناس،

(*) والسؤال فيها عن بيان معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله وصفاته من خلال الآيات والأحاديث الواردة في ذلك. (ف)

(**) وهي تتضمن شرح أركان الإيمان الستة إضافة إلى بيان بعض صفات أهل السنة والجماعة. (ف)

(١) LAOUST, Henri La Profession de foi d'Ibn Taymiya. La Wasitiyya, Traduction et commentaire de la Aqida al Wasitiyya, Paris, Geuthner, 1986.

يضعفون ويهلكون. وعندما يتوحدون يحظون بالتقدير وينجحون". وقد ذاع صيت الشيخ الدمشقي عندما هاجم المغول الشام، عام ١٢٩٩م. ومن ثمَّ كان ابن تيمية الناطق بلسان المقاومة ولم يدخر وسعه لتحريك الناس أو التوسط لدى الغزاة، إثر الاستيلاء على دمشق عام ١٣٠٠م، وخصوصاً بالنسبة إلى الأسرى المسلمين والمسيحيين أو ضد مجازر الصالحية التي ارتكبها جند المغول وحلفاؤهم من أرمن وجورجيين، وإضافة إلى كونه أحد قادة الجهاد ضد المغول التي اشتعلت لدى الإعلان عن وصول جيش مصري لنجدة دمشق التي تحررت سنة ١٣٠١م، كان كذلك أول المشجعين للسلطان المملوكي، عام ١٣٠٣م، أثناء معركة (شقحب) التي أدت إلى طرد المغول نهائياً من الشام. لقد ساهم ابن تيمية، كما يقول ابن كثير، على نطاق واسع في الانتصار. وبينما كان السلطان يفكر بالقتال وهو ينكفئ نحو مصر، كان هو الذي أقنعه بالمواجهة. وعندما أصدر فتوى تعفي المحاربين من الصيام، جعل من نفسه مثلاً عندما أكل علانية ومن ثمَّ شارك في المعركة^(١).

وهكذا برز ابن تيمية، إثر هزيمة المغول، بوصفه بطلاً قومياً وأحد المفكرين الأكثر تقديراً لدى المسلمين في آن معاً. وهذا ما يفسر، دون شك، المؤامرة التي حيكت ضده. فقد كلفته صلابته موافقه أن جعلت خصومه يتألبون عليه بقسوة وعنف، وبخاصة العلماء المحافظون الذي كانوا أول المسؤولين عن جمود الدين استنتاجاً، والأكثر عداً لطروحات ابن تيمية الإصلاحية. لقد كان محاطاً بأشخاص من مختلف المحافل، يتملكهم الغيظ من شعبيته، إما عبر اتصالاتهم مع النحل المنحرفة، وإما بإظهارهم الحسد والفكر ضيق الأفق في مواجهة فكر حنبلي كان يدعو المسلمين إلى تجاوز انشغالات المذاهب والفرق كي يتحدوا على نقاط جوهرية في العقيدة. ويبدو أن إحياء الحنبلية قد أسخط ممثلي المذاهب الأخرى، وبخاصة أتباع التقليد الأعمى، مثل: أنصار الفرق (الجهمية والأشعرية والمعتزلة والاتحادية الحلولية المستوحاة من ابن عربي، وغيرها)، وأنصار بعض الأوساط الصوفية

(١) Ibn KATHIR(1300-1373), Al Bidaya Wa'n Nihaya, Histoire du monde jusqu'à 1365, circa, 1366.

المتطرفة التي لا تقبل بأن تتعرض ممارساتها الغريبة (تقديس الأولياء والأضرحة) للنقد. لقد واجه شيخ الإسلام خصومات بعض رجال الدين، بتحريض من أشخاص عدة منهم القاضي الشافعي ابن الشرشري الذي كان في الواقع أشعرياً، والقاضي المالكي في القاهرة، ابن مخلوف، المعروف بتعاطفه مع المتصوفين والذي تشير سيرة حياته إلى أنه كان "جاهلاً وعديم الضمير". وعندما استدعي ابن تيمية إلى القاهرة، في ربيع عام ١٣٠٦م، حيث أودع السجن، كان عليه أن يدافع عن قضية دافع فيها عن نفسه ببسالة.

كانت القضية تقوم على تهمة التشبيه، وجدل معقد إلى حد ما، حول تفسير الآية القرآنية ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]. وتعود مسألة الاستواء هذه إلى الجدل القديم حول صفات الله بين المفكرين السلفيين وفرقتي الجهمية والمعتزلة. وقد تيسر لابن تيمية بأن يبرهن أن التهم الباطلة التي وقع بموجبها التشبيه، من خلال تأكيدته بأن الله يستوي فعلاً على العرش، لا أساس لها من الصحة. فقد رد أن العقيدة هي الاعتقاد بالتوصيف بأن الله قد وهب من لدنه في كتابه الكريم دون التساؤل عن كيفية صفاته ودون تشبيهه. إن صفات الله عصرية على الوصف، حيث لا شيء يشبهه، ويجب التسليم باستعمال هذه العبارات، كما استعملها القرآن الكريم. هو ذا موقف المذهب السلفي عند الإمام مالك الذي عد أن طرح التساؤلات حول هذا الموضوع هو "بدعة هرطقية"^(١). أما المسألة الثانية التي أوجدت جدلاً فكانت مسألة انتقاد تقديس الأولياء. وتلك كانت، دون شك، أساس الحرب الكلامية؛ لأن بعض الناس، كابن مخلوف، كانوا مؤيدين لهذه الممارسة التي عدّها ابن تيمية نوعاً من الخرافة ومن الشرك^(٢). أخيراً، طعن شيخ الإسلام بالدعوى الموجهة إليه مؤكداً أنه ينبغي أن يشكل التباين في الآراء موضوع جدل شريف وليس موضوع قضية للإدانة. ورأى أنه يجب الحذر من التلفظ بحرم متهورة، وأن الاجتهاد يحث على احترام غيره.

(١) عن زيد القيرواني (المتوفى عام ٩٩٦م) في "الجامع في السنة والأدب والمغازي والتاريخ، بيروت، ١٩٨٢م.
(٢) هذه الإدانة لتقديس الأولياء لا تمنع، حسب ابن تيمية، من الشعور بالاحترام أو المودة تجاه الأولياء. وهو لم يمنع من زيارة أضرحة الأنبياء والأولياء إنما لا يفترض عد هذه الزيارة وكأنها شكل من الحج، ولا ينبغي بأي حال من الأحوال ربطهم بالله ولا منحهم قدرات ليست لهم.

والحقيقة أن موجهي التهم إليه لم يملكو من البراهين إلا قليلاً بشكل أنهم اقتصروا على الطلب إليه بأن يعترف أن شرح العقيدة كان حنبلياً؛ ذلك أن الحنبلية هي مذهب معترف به، لكن ابن تيمية رد على ذلك بأنه أراد أن يشرح عقيدة مطابقة لمذهب السلف مستخلصاً خيارات مشتركة - في العقيدة - بين مختلف المذاهب التي بإمكانها الاتفاق على مبدأ إيماني. فهو لم يظهر إذأ بوصفه صاحب مذهب بل "بوصفه مدافعاً عن تجمع الأمة الواسع"^(١). وفي الوقت نفسه، أكد أيضاً أن تجمع أهل السنة والجماعة ليسوا بوصفهم عشيرة، مرتبطة بمذهب (والحال هذه المذهب الحنبلي)، بل اتحاد بين المسلمين.

في نهاية المطاف، راوحت التهمة مكانها، وأصبح الموقف دقيقاً، سيما وأن اعتقال ابن تيمية قد أثار سخط كثير من المسلمين، خصوصاً في الشام. أخيراً، أفرج عنه في سبتمبر/أيلول ١٣٠٧م، بفضل تدخل الأمير مهنا بن عيسى زعيم قبيلة آل فضل القوية في الشام. وكانت هذه القبيلة الموالية للشرعية قد استقبلت سليل العباسيين، إثر سقوط بغداد على أيدي المغول، الذي اعترف به السلاطين المماليك في القاهرة بوصفه خليفة. وبناءً على طلب الأمير مهنا كتب الشيخ تفسير العقيدة التدمرية (إلى أهالي تدمر) نحو عام ١٣٠٨م، وفي مارس/آذار، تبذلت الأمور، عندما استمع السلطان محمد بن قلاوون إلى ابن تيمية وجعله مستشاراً له. في تلك الفترة (١٣١١-١٣١٢م)، كتب من أجل السلطان بحثه "كتاب السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية". ولا شك بأن اعتناق خدا بندا خان، خليفة غازان على رأس اليخانات المغول في فارس للمذهب الشيعي لم يكن بعيداً عن قرار سلطان المماليك باستدعاء مدافع عنيد عن السلفية السنية ليكون قريباً منه. لا سيما أن المغولي خدا بندا خان قد خص برعايته العلامة الشيعي الحلبي^(٢). في تلك الأثناء، كان الحذر تجاه

(١) LAOUST, Henri, introduction à la Wasitiyya (Geuthner, 1986).

(٢) هو جمال الدين حسن بن يوسف بن علي مظهر الحلبي (١٢٥٠-١٣٢٥م)، المولود في الحلة وسط العراق. كان قد هاجر من فارس، وأصبح أحد المقربين من الحكام المغول. وقد ألف أعمالاً غزيرة، منها، الباب الحادي عشر (بحث في علم الكلام الشيعي)، ومنهاج الكرامة الذي دحضه ابن تيمية في منهاج السنة؛ ففي منهاج الكرامة، شن الحلبي هجوماً عنيفاً على الخلفاء الراشدين السابقين لعلي عليه السلام وانتقد الخلافة العباسية، وعارض الفقه السني وطرح مذهب الإمامة الشيعي.

الشيعة قد بلغ ذروته، خصوصاً وأن بعضهم قد تواطؤوا مع المغول وشهدوا جذلين دماء بغداد وانهييار الخلافة العباسية . هذا ما فعله خواجه نصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ١٢٧٤م) الذي كان مستشار هولاكو . وإبان الاستيلاء على بغداد، الذي عزاه السنة إلى خيانة الوزير الشيعي، العلقمي، نصح الطوسي الزعيم المغولي بقتل الخليفة و " سائر أهل المعرفة والدين " ^(١) . من جهته، كان الحلبي الذي أدى دوراً حاسماً في تشيع اليخان خدا بنده، قد ألف مقالة نقدية ضد السنة (منهاج الكرامة في معرفة الإمامة)، صاغ ابن تيمية ضدها رداً طويلاً وقيماً في مؤلفه " منهاج السنة النبوية " ^(٢) الذي كان يستهدف الرد على الشائعة الشيعية-المغولية التي حاولت تبرير التواطؤ بين بعض الشيعة والغزاة المغول أثناء الاستيلاء على بغداد وتدميرها، والاعتراض على شرعية الخلافة العباسية التي أعيد إحيائها في القاهرة . وبصورة أكثر شمولية، كان منهاج السنة يستهدف مستقبل الإسلام السلفي، الذي أصبح عرضة للخطر من خلال التحالف بين الشيعة الفرس والعراقيين والمغول .

ونظراً لاشتهاره بالدفاع عن السنة السلفية والمصالح العربية، عاد ابن تيمية إلى دمشق في ربيع سنة ١٣٠٣م ليشارك في المعارك ضد المغول الذين تجدد خطرهم، ومن ثم، عاود التعليم في المدرسة الحنبلية، لكن العلماء المحافظين والفرق الصوفية شنوا، سنة ١٣٢٦م، حرباً كلامية على الشيخ الذي جدد إدانته للشرك، منتقداً تقديس الأولياء، وشد الرحال إلى المزارات ^(٣) وزيادة الأضرحة التي هي من أعمال الوثنية، والبدع المستنكرة، والانحرافات غير العقلانية، والعودة بنتيجة الأمر إلى الوثنية ^(٤) . وربما كان يكمن وراء هذا الصراع الجديد نوع من العداء بين المذهب الشافعي السائد في القاهرة والمذهب الحنبلي

(١) voir MICHOT, Yahya, Al-Tusi vu par Ibn Taymiyya, Téhéran, Revue Farhang, vol. 15-16, n°44-45, hiver-printemps 2003.) www.muslimphilosophy.com/it/articles (texte repris sur

(٢) voir LAOUST, Henri, La critique du sunnisme dans la doctrine d'Al-Hilli, Paris, Revue des études islamiques, t XXXXIV, 1966.

(٣) أي زيارات الحج غير المدرجة كفرضة الحج الى مكة .

(٤) OLESEN, Niels Henrik, Cultes des saints et pèlerinages chez Ibn Taymyya, Paris, Geuthner, 1991.

الذي راح نفوذه يتزايد في دمشق، حيث كانت المدينتان تتنافسان على خلافة بغداد بوصفها مركزاً للفكر الإسلامي. وكان من المؤكد أيضاً أن علماء بعض المذاهب كانوا ينظرون نظرة سوء إلى جهود شيخ الإسلام الهادفة إلى رفض جموديتهم المذهبية ومراعاتهم للممارسات الوثنية التي كانوا يتساهلون تجاهها أو يشجعونها بالغوغائية أو الجهل. من ناحية أخرى، فإن جميع الذين ارتعدت فرائصهم أمام المغول، وأربكهم تصاعد قوة الشيعة المتحالفة مع الخانات، أصبحوا يشعرون بالاطمئنان. فقد بدأت الإمبراطورية المغولية تأفل، وانضم حكامها إلى المذهب السني الذي جمع مجدداً شمل الناس^(١). ولم يعد ثمة حاجة إلى وجود شيخ الإسلام المتحمس. وكما درجت عليه العادة، سارع ضعفاء النفوس المطمئنون إلى خيانة رجل الملمات الذي استدعوه لنجدتهم. وفي نهاية المطاف، وقع ابن تيمية ضحية مؤامرة أنصار تقديس الأولياء (القاضي الأذري)، والاتحادية (القاضي القونوي)، تلميذ ابن عربي، ومن ثم أودع السجن مجدداً. وفي السادس والعشرين من سبتمبر/ أيلول ١٣٢٨م، وافته المنية في دمشق. وعلى غرار ما حصل بالنسبة إلى الإمام ابن حنبل، كان المفكر المؤمن بالسلفية مشار إعجاب الشعب المسلم، وحضر مأتمه حشد غفير قوامه بضع مئة ألف شخص، بينهم العديد من النساء^(٢).

فكر ابن تيمية

يرى هنري لاوست أن أعمال ابن تيمية تقوم على ثلاثة جوانب رئيسة: الدفاع عن العقيدة السلفية، وممارسة الاجتهاد، ونظرية إعادة بناء الدولة.

كان الدفاع عن العقيدة السلفية الأصلية أول اهتمامات شيخ الإسلام؛ فقد شرح مذهبه في أهم أبحاثه (كتاب منهاج السنة، والواسطية الكبرى)، وشروحاته الثلاثة

(١) لقد ضم المذهب السني إليه العديد من المغول بشكل أسس معه هؤلاء، وبخاصة السلطان ظهر الدين بابر (١٤٨٣-

١٥٣٠م) وجلال الدين محمد أكبر (١٥٤٢-١٦٠٥م)، عام ١٥٢٦م، على أنقاض سلطنة دلهي (١٢٠٦-١٥٢٦م)،

إمبراطورية مغولية كبرى أعطت زخماً جديداً للإسلام في الهند.

(٢) Ibn KATHIR, Al Bidaya wa'n Nihaya (٢) مرجع سابق.

الرئيسة للعقيدة (الحموية ، والتدمرية والعقيدة الواسطية) ؛ أي أن مذهبه " استعاد ، بكل صدق وأمانة ، موضوعات المذهب الحنبلي الرئيسة " (١) ، من حيث استعادة الأولوية المطلقة للقرآن الكريم ، والسنة الشريفة ، ومثال السلف الصالح : " كل شيء ، بما في ذلك طريقة التفكير ، يجب أن يؤيد بالقرآن الكريم ، والسنة الشريفة ، وسيرة السلف الصالح " . وكان حريصاً على العودة إلى العقيدة الأصيلة ، ورفض النظريات المشوهة أو المتهاونة التي تراكمت عبر الزمن ، والهراطقات والفرق . ويمكن فهم هذه العقيدة بشكل أفضل إذا ما وضعت في سياق الفترة التي لا يضاهاها الأزمات السياسية فيها - وبخاصة الخطر المغولي - سوى فتنة فكرية من شأنها إضعاف الأمة بل ، وأسوأ من ذلك تقسيمها . ومن المعلوم أن هذا الهاجس هو في صميم الفكر السلفي الذي يشكل جميع المسلمين من أجله أمة ينبغي أن تبقى موحدة . لهذا السبب ، من الأجدى " تجنب المجادلات والتنظيرات التي يخشى أن تتحول إلى انشقاقات أو صراعات " (٢) . على كل حال ، كان مذهب ابن حنبل أميناً للفكر السلفي ؛ مما أتاح له أن يبقى مذهب الوسطية . فهو يعترف بحق كل فرد ، ويحسب حساب كل شيء . وتوحي فتاواه وكتاباته الدينية بأنه علامة عصبي على الفهم ومنفتح ، " معتدل ومتسامح ، غير متسرع في تكفير أنصاره ، ولا هو نموذج التعصب المتطرف ، كما يتصوره بعض المستشرقين الجدد " (٣) . مثال ذلك أنه ، بخلاف الفكرة السائدة عنه ، لم يكن عدواً للصوفية ، إذ كان يكن احتراماً شديداً للشيخ عبد القادر الجيلاني (٤) ، وتعاطفاً تجاه الطريقة القادرية المتصوفة التي لم يكن عضواً فيها ، بخلاف ما ينقله بعض المؤلفين ، لكنه ، كما فعل الغزالي ، طرح على بساط البحث مسألة الإفراط والتفريط وشطحات بعض المتصوفين

(١) LAOUST, Henri, "Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides", Revue des études islamiques, t.XXVIII, 1960, p. 1-71

(٢) HOURANI, Albert, A History of Arab Peoples, Londres, Faber and Faber, 1991.

(٣) MICHOT, Yahya, Préface de Mécrcéance et pardon, édition Al Bouraq, Beyrouth, 2005.

(٤) يقول ابن تيمية عن الشيخ الجيلاني : " إنه كان من أشهر شيوخ عصره الذي أمر بالامتنال التام للشرعة وأوامر الله تعالى ونواهيهِ . . . إنه يندرج في عداد أشهر الشيوخ الذين فرضوا التخلي عن الميول الذاتية واتباع سبيل الله تعالى " (مجموع الفتاوى ، المجلد العاشر) .

المنحرفين أو المتزمتين أو الباطنيين المتأثرين عادة بالهندوسية، إذ شكل هؤلاء فرق البدعيين والزنادقة الذين يدعون إنتماءهم إلى المتصوفين، لكنهم في رأي المتصوفين الحقيقيين، لا يمتون إليهم بصلة^(١).

كذلك، اشتهر ابن تيمية بأنه كان خصماً لدوداً لابن عربي (١١٦٥ - ١٢٤٠م)، علماً بأنه كان معجباً بعمل ابن عربي "الفتوحات المكية"، ولم ينتقد بشدة سوى "فصوص الحكم" (١٢٢٩م) الذي عارضه معظم المفكرين السلفيين؛ نظراً لما يتضمنه من مشابهاة مع الحلولية عند الطريقة الاتحادية. وقد حذر من الميول الغامضة ومن إدراج أفكار الفلاسفة اليونانيين الملحدين في الفكر الإسلامي، وبخاصة الأرسطوطاليسية المتطرفة عند بعض أتباع ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨م) دون أن ينكر الاتفاق بين العقل والشريعة، وهو اتفاق أكده أيضاً ابن رشد^(٢)، بحيث لا يوجد في رأيه أي تناقض بين الفلسفة والشريعة، بل يدعو على العكس، إلى دراسة الأمور عقلاً. وفي مؤلفه "موافقة صريح المنقول لصريح المعقول"^(٣)، انتقد ابن تيمية مقالات فيلسوف قرطبة ليخلص، على غرار توما الأكويني، إلى التوفيق بين الدين والعقل الذي يكون في خدمة الدين والذي يستهدف فهم العقيدة.

وعلى صعيد المذهب، أكد العلامة الدمشقي وبشدة الأصول الأساسية للسلفية، طبقاً لرؤية أهل السنة والجماعة. على كل حال، كان هذا السلفي العنيد يود أن يكون إصلاحياً. لقد أراد ابن تيمية توسيع نطاق الشريعة كي تصبح قابلة للتطبيق في كل الظروف والأحوال التي قد يواجهها المسلمون. لم يكن يرغب في إرساء نظام قمعي، بل في التحرر من قواعد بالية وتحجرات محافظة مبنية على التقليد الأعمى بغية جعل الشريعة نظاماً دائماً وتهدئة قلق المسلمين في تلك الظروف العصيبة فقط. وككل إصلاحية، كان يرغب بالعودة إلى

(١) Ibn TAYMYYA, Mécréance et pardon, trad. de Yahya Michot, Beyrouth, éd. Al Bouraq, 2005.

(٢) كذلك، كان أبو الوليد محمد بن رشد فقيهاً مالكيًا، ومؤلف بحث في الفقه السلفي: "بداية المجتهد".

(٣) نشر في حاشية "منهاج السنة"، بيروت، دار الفكر، مجلدان، ١٩٨٠م.

الأصول؛ أي القرآن الكريم والسنة الشريفة اللذين تستند إليهما الشريعة، والتخلص من الشوائب^(١)، فهو إذاً، وقبل كل شيء، مجتهد منكب على الاجتهاد. ونجد لديه حرية الفكر السلفية التي تميز بها المذهب الحنبلي. وقد رأينا، في القرن الحادي عشر الميلادي، أن الخليفة القادر (العباسي) أراد الحد من الانحرافات الأيديولوجية لحاجات ترتبط عملياً بمنطق الدولة، مثل رفض تشجيع الانقسامات الناجمة عن النزاعات الفقهية، وصون الأمة بعد حقبة طويلة من الصراعات العقائدية. وقد استنتج بعضهم من ذلك أنه ينبغي التقيّد بتعاليم المذاهب الأربعة، وهذا ما يؤدي إلى الجمود (التقليد).

وفي القرن الثالث عشر الميلادي، أدى سقوط بغداد (١٢٥٨ م) وعداء الغزاة المغول للإسلام، إلى بروز حقبة من الانحطاط السياسي والفكري "عمد خلالها المفكرون المسلمون المحافظون الذين يخشون التفكك الأكثر سوءاً، إلى توجيه جهودهم نحو المحافظة على حياة اجتماعية موحدة للناس، رافضين، بنوع من الحسد أي تجديدي في فقه الشريعة، كما حدده علماء الإسلام السلفيون"^(٢). وفي مواجهة حالة التحجر التي تقلص فيها الفكر والفقه الإسلاميان، طرح ابن تيمية فريضة الاجتهاد، مجدداً أنه ليس في مقدور أحد رفضه؛ لأن السعي إلى الاجتهاد والتكيف هو بالنسبة إلى الإسلام أمر طبيعي كما الحياة نفسها. وانطلاقاً من عده أن الانصياع لأمر أي مفكر أو "صاحب مذهب" في موضوع الفقه الديني هو حرام وخطر، ومن تقديره بأن حصر الفقه في المذاهب الأربعة الكبرى غير نهائي، استنكر ابن تيمية التقليد الأعمى، ورفض أي تفكير في الانغلاق في أي منظومة فكرية، وأكد بأن باب الاجتهاد ربما أقفل؛ لأنه "يبقى مرتبطاً على الدوام بفهم الشريعة وتطبيقها"^(٣). فالاجتهاد يجمع بين "العناصر الثلاثة التي يعدها غير قابلة

(١) ARMESTRONG, Karen, A History of God, New York Ballantine Books, 1994.

(٢) RAMADAN, Saïd, La Shari'a (٢) مرجع سابق.

(٣) LAOUST, Henri, Essai sur les doctrines sociales et politique de Taki-d-Din Ahmed bin

Taymiya . مرجع سابق.

للتجزئة، ألا وهي السلفية، والعقل والإرادة^(١)؛ ففي نطاق مقاصد الشريعة ذاتها يمكن تطبيق القياس، كما ينبغي أخذ مفهوم المصلحة بالحسبان^(٢) في سائر ميادين الحياة الدينية والدينية^(٣). إن مذهب ابن تيمية قد اتجه، في الواقع، نحو إصلاح منضبط.

أما الأصل الثالث الذي يقوم عليه مذهب شيخ الإسلام فيتعلق بالدولة. ونحن مدنيون لابن تيمية، على صعيد الفكر السياسي- الإداري، يبحث في الشريعة العامة هو "السياسة الشرعية" الذي يعد "نوعاً من وصية يوجهها المؤلف إلى أصحاب السلطة"^(٣)، وخصوصاً سلالة المماليك الجديدة التي جسدت الإسلام السلفي أكثر من كونها أعادت إحياء الخلافة العباسية. وكان القصد من هذا البحث، حسب لاوست، هو إصلاح شامل لحال الأمة والدولة مع القيام بتطبيق الشريعة وإدخال روحيتها وأصولها في سياسة الدولة "بشكل يزيل التناقض الذي طالما فرّق، على صعيد الواقع، بين العقيدة وممارسة حق السلطة"^(٤). وعلى غرار معظم المفكرين المسلمين، عدّ ابن تيمية أن المؤسسة السياسية هي ضرورة. ثمة حاجة إلى وجود الدولة: "جدير بالذكر أن سياسة البشر هي أحد واجبات الدين الأساسية. فلا يمكن، والحق يقال، أن يقوم الدين دون الدولة. ولا يمكن تحقيق الخير العام للبشر إلا في نطاق اجتماع منظم؛ لأنهم بحاجة بعضهم إلى بعض، ولأن كل اجتماع بحاجة إلى حاكم". فالدولة هي إذاً ضرورة ذات نسق عام. وهي أيضاً ضرورة دينية، ذلك أن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يمكن أن تطبق دون سلطة وإمارة. فبعد الإمام أبي حامد الغزالي^(٥)، أوضح شيخ الإسلام ابن تيمية أن الحرص على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما جاء في (القرآن: آل عمران، ١٠٤ و ١١٠ -

(١) LAOUST, Henri, "Le Hanbalisme sous les mamelouks Bahrides", (١) مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) LAOUST, Henri, Le Traité du droit public d'Ibn Taymiya annotée de la Siyâsa Shariya. Préface, Damas, 1948.

(٤) المرجع السابق.

(٥) Al GHAZALI, Abou Hamid, Le Civisme du musulman: La commenderie du bien et le pourchas du mal, trad. Léon Bercher et Sadek Sellam, Paris, Gréadif, 1994.

الأعراف، ١٥٧- التوبة، ٧١) هو أحد أهم الأصول في المدينة الإسلامية، وهو أصل يهدف إلى تطوير حس المسؤولية عند المؤمن. من واجب كل مؤمن المساعدة بالمعروف ومحاربة المنكر، وذلك عن طريق الإبلاغ أو التنبيه، كتابة أو شفاهة. بالمقابل، حرام على الفرد أو الجماعة الحلول محل السلطة الشرعية - وبخاصة المسؤول عن الحسبة- أن يقوم باتخاذ الإجراءات في توقيع العقود أو استخدام العنف.

إن مؤسسة السياسة أو الدولة هي إذاً ضرورية من وجهة نظر الدين الحريص على معالجة أحوال المجتمع لمصلحة الأفراد المادية والمعنوية. تجدر الملاحظة أن العديد من المفكرين المسلمين كانوا يدافعون عن الفكرة القائلة: إن السلطة السياسية هي وسيلة ضرورية لتطبيق الإسلام في الشؤون الشخصية، كما في الحياة الاجتماعية، وشددوا على ضرورة الدولة، وعلى سمتها الدينية. وقد أوضح بعض المؤلفين مثل: الماوردي (٩٩١-١٠٥٨م)^(١)، وأبو يعلى الفراء (٩٩٠-١٠٦٥م)^(٢)، والغزالي (١٠٣١-١١١١م)^(٣)، أن السياسة المبنية على شريعة الإسلام المقدسة تؤمن مستلزمات التطبيق الإيجابي للشرع والعدل في نطاق الثقة المتبادلة وروح التكافل. وهي تأخذ بالحسبان سعادة الأمة في الآخرة كما في الدنيا. هذا ما قاله لاحقاً ابن خلدون^(٤). وهذا أيضاً رأي ابن تيمية الذي يورد، في مجرى حديثه عن السلفية السنية أن الإسلام هو سياسة الشريعة التي تحدد العدل والقسط. وهو لا يروج لسلطة دينية (تيوقراطية). وهذا الأمر لا معنى له في المذهب السني، حيث ليس بمقدور أحد الادعاء بأنه يستمد سلطته من الله تعالى فقط - بل يفضل فقط أن يكون الرابط بين الدين والدولة من أجل المصلحة العامة فقط، إذ دون سلطة الدين

(١) Al-Ahkam al sultaniyah de MAWARDI. Voir LAOUST, Henri, "La pensée et l'action politique d'al MAWARDI, Paris, Revue des études islamiques, t. XXXIV, 1966.

(٢) Al FARRA, Al - Ahkam- al - Sultaniah.

(٣) Voir LAOUST, Henri, La Politique de Ghazali, Geuthner, coll.. Bibliothèque d'études islamiques, t. 1, 1970.

(٤) Voir Al Muqaddima. Egalement LOUST, Henri, "La Pensée politique d'Ibn Khaldoun", Paris, Revue des études islamiques, Geuthner, t. XLVIII, 1980.

تنحو الدولة باتجاه الاستبداد. أما الإجماع والسياسة السليمة فيعينان التسليم بالسلطة المطلقة للشريعة؛ مما يستبعد استبداد مجموعة أو فرد حاكم. إن العلاقة بين الدين والدولة لا تعني قطعاً وجود سلطة دينية. وهي لا تمنع الدولة من اتخاذ التدابير والقرارات القانونية التي تخدم المصلحة العامة مع مراعاة الظروف. وكون الدولة موكلة بالسلطة، ووصية على الرعية ومشاركة لهم، فمن واجبها الحرص على إرساء العدل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبرهنة على حسن السياسة للسير بالمجتمع في سبيل الله. من هذا المنطلق، فإن الدولة الإسلامية هي دولة الحق التي لا تختلف شرائعها عن القوانين التي طرحها جان بودان^(١)، من حيث التأكيد أن مفهوم السيادة يختلف عند هذين المؤلفين؛ لأن السيادة في الإسلام تعود إلى الله تعالى.

كذلك، يؤكد ابن تيمية أن السلطة هي أفضل من الفوضوية. فعلى الرغم من أنه يطلب من المسلمين عدم الامتثال لأوامر تناقض أوامر الله تعالى وعدم تطبيق أي قانون مجحف، إلا أنه لا يدعو إلى تمرد مفتوح أو عصيان. وعندما يؤكد أن "ستين سنة من حكم ظالم لهي خير من ليلة دون حاكم"^(٢)، فإنه يلتقي بذلك مع جميع المفكرين السلفيين، خصوصاً الغزالي الذي يعد أن أي سعي إلى عزل حاكم ظالم ينذر بخطر حدوث البلبلة والفوضى. يجدر ذكره أن توما الأكويني - وهو معاصر تقريباً لابن تيمية - أكد كذلك على المبدأ نفسه عابداً أن الناس ذوي النوايا السيئة هم الذين يندفعون في مغامرة الثورات^(٣) أكثر من المواطنين الخيرين. وبعد قرنين من الزمن، كتب المشرع الملكي الكبير جان بودان هذه الأسطر التي توافق رأي ابن تيمية:

"أقول إنه من غير الجائز قطعاً التهجم على صاحب السلطة مهما كان خبيثاً وفظاً. من الجائز فقط عدم الانصياع له في أمر يخالف شريعة الله تعالى أو الطبيعة، أو

(١) BODIN, Jean, Six Livres de la République, 1576.

(٢) كتاب: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ابن تيمية.

(٣) Thomas d'AQUIN, Somme de théologie, 1266-1273.

الانسحاب، أو التخفي، أو تفادي الضربات، أو مكابدة الموت بدلاً من الاعتداء على الحياة. وما أكثر الظالمين إن كان مباحاً قتلهم^(١).

وخلف الفكرة القائلة بأنه ينبغي ألا يحاول الفرد الانقلاب على حاكم ظالم، يوجد إقرار من قبل هؤلاء المفكرين بأن الواقد الجديد هو أقل كفاءة وأكثر سوءاً ممن تم عزله. زد على ذلك أن تصورات ابن تيمية السياسية تندرج في خط النزعة المحافظة السياسية السنية، وهي على طرف نقيض من النظريات الثورية. لقد كان شيخ الإسلام مصلحاً على صعيد الدين والفقهاء، ومحافظةً في السياسة. لقد التزم التزاماً تاماً بالمذهب السلفي الذي هيمنت عليه ذكرى تجاوزات حركة الخوارج، مؤكداً باستمرار الحفاظ على النظام القائم^(٢). وهذا ما لا يمنع أي مسلم من توجيه النصيحة، إذا حكم بضرورة ذلك، وبموجب الفريضة الواجبة على كل مؤمن بالأمر بالمعروف. وهذا يعني أنه من الخطأ عد ابن تيمية داعية إلى الراديكالية الثورية على غرار قطب أو فرج أو ابن لادن الذين يقفون على طرف نقيض من ابن تيمية: أي أنهم متخلفون على المستوى الديني وثوريون على المستوى السياسي.

وغالباً ما يتم التعرف إلى ابن تيمية من خلال المشهرين به. فقد واجه طيلة حياته خصوصاً أشدء، حتى بين ظهرائي أتباع السلفية - أو من يدعون ذلك - سعى كثيرون منهم إلى الحد من نفوذ المذهب الحنبلي، وخصوصاً الشامي - والعراقي، لمصلحة المذاهب الأكثر انتشاراً في مصر. وهنا برزت مقولة ابن تيمية المتطرف التي يروج لها بعض الناشرين المعاصرين الذين لم يكلفوا أنفسهم، كما يبدو، عناء دراسة هذا المؤلف بصورة جدية، وسرعان ما صدقوا "النصوص المختزلة التي رددتها أفراد أو جماعات راديكاليون بقدر ما"^(٣). والواقع أن ابن تيمية كان يعاني من أتباعه المزعومين الجدد، ومن بعض المتطرفين الثوريين، ومن الهامشيين المحسوبين على الإسلام الذين يرجعون إليه مشوهين فكره. وقد

(١) BOUDIN, Jean, Six livres de la République، مرجع سابق.

(٢) نجد الحرص نفسه عند الغزالي الذي يدعو إلى الامتثال للسلطة القائمة، ويستنكر أي تمرد حتى ولو كان الحاكم فاجراً.

(٣) Y. MICHOT (voir note suivante).

أعطى البروفسور ميشو الذي يدرّس علوم الدين الإسلامي في جامعة أوكسفورد، خير مثال على هذا التحايل على الموروث في كتابه المكرس لفتوى ماردين^(١). وتجدر الملاحظة أن ابن تيمية، وطبقاً للمذهب الحنبلي، لم يكن مؤيداً للتفكير المتسرع - كما أوضح خصومه والخوارج - واستمر يؤكد أن المؤمن المرتكب للخطيئة أو المتهم بالكفر لا ينبغي وضعه في مصاف الكفار حتى ولو كان لا بد من محاولة إرشاده وهدايته إلى الصراط المستقيم. ويجب التأكيد أيضاً أن النقل التام لفكرة، تحمل طابع ظروف وقائع وأزمة معينة، إلى الأوضاع المعاصرة هو تشويه حقيقي لها. إنه نوع من تقليد. هذا ما نقضه العالم الكبير الذي عاش في القرن الرابع عشر الميلادي.

ويمكننا في الواقع التساؤل عما إذا كان التجريح الموجه إلى ابن تيمية هو بكل بساطة من أجل إنقاذ الإسلام وإحياء فكره في الأزمات الحرجة. من هنا محاولة تشويه أعماله بهدف إيجاد ترابط مغلوط مع التيارات المتطرفة المستجدة. بالمقابل، لا يمكن الإنكار أن "سياسة الشريعة"، وكأي عمل من أعمال ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية (١٢٩٢-١٣٥٠م)^(٢)، كان لها تأثير كبير، خصوصاً بين المفكرين والحركات الإصلاحية. ويذكر ألبرت حوراني أنه أدى "دوراً مهماً في المجتمع الإسلامي في عصره، وبعد وفاته استمرت صياغته للسلفية الحنبلية أحد مكونات الثقافة الدينية في المناطق المركزية للإسلام"^(٣). كذلك، كتب محمد إقبال أنه كان "أحد المفكرين والمدافعين عن الإسلام الذي لم يعرف الكلل ولا الملل"، ولا شك في أن انتقاداته وطروحاته "كانت

(١) Ibn TAYMIYYA, Mardin, textes traduits de l'arabes, annotés et présentés en relation avec certains problèmes modernes par Yahya Michot, Beyrouth, al Bouraq, 2004.

(٢) هو محمد بن أبي بكر بن سعد الزرعي المكنى بابن قيم الجوزية نسبة إلى والده الذي أسس المدرسة الجوزية في وسط سوق القمح في دمشق. كان يدرس الفقه في المدرسة الصدرية، وأصبح إماماً لمدرسة الجوزية. يعد نتاجه "تبحراً علمياً إسلامياً مميزاً" (هنري لاوست)، حيث يتضمن العديد من الكتب في الفقه، وفي أصول العلوم الدينية، وفي موجز الحديث الشريف وتفسير القرآن الكريم. ويعد كتابه "الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية". وندين له كذلك بالبحث الفقهي المهم "أعلام الموقعين".

(٣) HOURANT, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939 مرجع سابق.

مبنية على أسس راسخة" (١)، إذا أخذنا بالحسبان " حال العجز الفكري والأخلاقي " التي شهدها عصره .

إن مذهب ابن تيمية هو في صميم السلفية الإصلاحية . وكان الهدف منه أن يكون المعبر عن أمة الدين الوسط ؛ أي المتوسطة بين التطرف وعدم المبالاة التي تتميز بها بعض الفرق . ويرى هنري لاوست أنه روحية المذهب الحنبلي ؛ أي أنه قبل شيء " مذهب توليف وتوفيق لدين الوسط الذي اعترف بحق كل مذهب . لقد أراد أن يجتهد ويؤلف ، في مذهب متين البناء ، بين العقل والنقل والإدارة" (٢) . لقد رفض التقليد الذي يؤدي إلى الجمود ، مفضلاً العودة إلى أصول السلف الصالح والأولية المطلقة للنص (أي القرآن الكريم والحديث الشريف) بشكل يلتقي معه جميع المسلمين حول عقيدة جوهرية . وهو لم يدافع عن مبدأ دوام الخلافة الموحدة ؛ لأنه أخذ بالحسبان التطورات الجيوسياسية وأكد الفكرة الجديدة القائلة : إن الأمة الإسلامية هي " اتحاد طبيعي بين الدول " (٣) . وأثنى على الأصول الأخلاقية الملازمة للإسلام . لقد أعد العدة ، من جوانب عدة ، وكان الباعث على الإصلاح . ومن الثابت أن المذهب الإصلاحى الحديث الذي يمثله جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا (٤) ، قد تأثر بمذهب ابن تيمية الحنبلي . والواقع أن الإصلاحى محمد بن عبد الوهاب قد أكد بدوره ، مستوحياً من ابن تيمية ، وخصوصاً من مؤلفاته المرجعية التي يعرفها جميع المفكرين (العقيدة الواسطية ، ومنهاج السنة النبوية ، والسياسة الشرعية) ، أن الإسلام ليس جامداً ، بل مرناً ، ومن ثمَّ فتح هذا الإصلاحى الباب أمام التيار الإصلاحى الكبير الذي مثله جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلاديين .

(١) IQBAL, Mohammed, Reconstruire la pensée religieuse en Islam مرجع سابق .

(٢) LAOUST, Henri, Encyclopédie de l'Islam, Leiden, Brill, 1960, 2^eéd.

(٣) المرجع السابق .

(٤) JOMIER, Jacques, le commentaire coranique du Manar: Tendances modernes de l'Exégèse coranique en Egypte, Paris, G.P., Maisonneuve, 1954.

واستنتاجاً حول هذه النقطة، لا بد من العودة إلى هنري لاوست الذي يرى أن مذهب ابن تيمية يفضي إلى أصول أخلاقية مرنة، حيث يقول:

" ليس الإيمان، بالنسبة إلى ابن تيمية، مجرد الاعتراف بمبادئ العقيدة، بل هو خدمة الله، ليس بعبادته أو محبته فقط، بل أيضاً باحترام الآخرين والعمل الدائم لمصلحة جماعة المؤمنين الواسعة" (١).

انهيار النظام العربي- الإسلامي

كان القرن الرابع عشر الميلادي، بمجمله، مرحلة سلام. وراح الإسلام ينتشر على نطاق واسع، حيث استطاع أن يخترق بصورة مذهلة أفريقيا وآسيا الجنوبية- الشرقية، من نيجيريا إلى جاوة. نذكر على سبيل المثال أن الإمبراطورية الإسلامية في مالي التي تأسست في القرن الثامن، شهدت في عهد منسى موسى (١٣١٢-١٣٣٧م) ازدهاراً هائلاً. وقد تحدث ابن بطوطة الذي زار البلاد سنة ١٣٥٣م تقريباً، إثر نحو تمبكتو "جوهرة الصحراء"، عن أهمية العلوم والثقافة والفقه والعمارة والدين الإسلامي فيها. وقد أبدى إعجابه بمسجد دجين جاريير الرائع، وتحدث عن احتوائه على العديد من المتبحرين والعلماء والفقهاء، وذكر أن هذا القطب العلمي والفكري هو أيضاً دولة الشريعة، حيث يسود العدل والأمن. وفي القرن الخامس عشر، تم في تمبكتو تشييد مسجد -جامعة سنكوري الذي كان يستقبل أكثر من ٢٥ ألف طالب، ويسطع نوره على كامل أفريقيا (٢). وقد أعطت إمبراطورية مالي هذه دفعةً جديدةً لإسلام إفريقياي تحدث فنسنت مونتاي عن ديناميته وإبداعيته (٣). كذلك انتشر الدين الإسلامي في جاوة التي دخل أمراؤها إلى إندونيسيا (١)،

(١) LAOUST, Henri, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmed (١) b.Taymiya, مرجع سابق.

(٢) عام ١٤٥٨م، خضعت تمبكتو لسلطة سوني علي بير، إمبراطور سونفاي، ثم لسلطة مملكة المغرب، عام ١٨٩٠م، (حتى عام ١٩٦٠م)، دون أن تفقد دورها بوصفه مركزاً دينياً.

(٣) MONTEIL, Vincent, L'Islam noir, Paris, Le Seuil, 1964.

منذ مطلع القرن الخامس عشر^(*)، حيث عملوا على تنشيط التجارة ونشروا الإسلام الذي أثار إعجاب الناس كونه يقوم على المساواة والتسامح. وفي الوقت نفسه، انتشر الإسلام في شبه جزيرة ماليزيا، حيث كان موجوداً منذ القرن الثامن بفضل البحارة والتجار العرب. بالمقابل، بدأ الإسلام يتراجع في إسبانيا، حيث لم يبقَ (حتى عام ١٣٩٢م) سوى مملكة غرناطة العربية.

مجمل القول إن النهضة التي تحققت في ظل سلطنة المماليك قد أتاحت للسلفية استعادة تفوقها، مهمشة بذلك المذهب الشيعي. من جهة أخرى، استمرت الحضارة الإسلامية في تألقها؛ فعلى الصعيد الفكري، برزت شخصية ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م)، حيث استطاع هذا العلامة، المولود في تونس، أن يتمثل شتى وجوه الثقافة الإسلامية، وعين في منصب قاضي القضاة المالكي في القاهرة. ويعد ابن خلدون عبقرياً فذاً، شامل المعرفة، ومؤرخاً، وجغرافياً، وفقهياً، واقتصادياً، والمؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع قبل أوغست كونت بخمسة قرون. وقد طرح فكره التجديدي في "مقدمته" الشهيرة^(٢). وكان ابن خلدون معاصراً لعلماء مسلمين كبار، مثل: الرحالة ابن بطوطة (١٣٠٤-١٣٧٧م)، الملقب بـ "ماركو بولو الإسلام". والسياسي والكاتب الأندلسي ابن الخطيب (١٣١٣-١٣٧٤م)، والعالم والمؤرخ القلقشندي (المتوفى سنة ١٤١٨م)، وأيضاً المؤرخ أحمد المقريزي (المتوفى سنة ١٤٤٢م).

وعلى المستوى السياسي، حدثت ثورة داخلية عام ١٣٩٠م، بقيادة الظاهر برقوق، أدت إلى الإطاحة بحكم المماليك البحرين، لتحل محلهم سلالة المماليك البرجيين^(٣) التي

(١) أصبحت إندونيسيا اليوم أكبر بلد مسلم في العالم.

(*) ذكر المؤلف أن انتشار الإسلام في جاوة كان في القرن الخامس عشر الميلادي والواقع إن ذلك كان خلال القرن الثالث عشر الميلادي بفضل فئة من التجار والدعاة المسلمين الذين اندمجوا مع الأهالي، وخلال القرن الرابع عشر الميلادي أرسل شريف مكة دعاء إلى هذه الجزيرة التي شهدت إقبالاً على الإسلام رغم قوة التبشير في ظل الاستعمار الهولندي. (ع)

(٢) Ibn KHALDOUN, Discours sur l'Histoire universelle. Al Muqaddima. Trad. Par Vincent Monteil, Paris, Sindbad, 1978, 3 vol.

(٣) نسبة إلى قلعة، أو برج، القاهرة التي كان هؤلاء المماليك يتمركزون فيها.

جعلت مقرها القاهرة، لكن الأمور بدأت تؤول نحو الأسوأ إثر وفاة برقوق (١٣٩٩م) حيث برز غاز جديد قادم من آسيا الوسطى التي كانت بمنزلة "خزان لا ينضب" من الغزاة. فمع تيمورلنك (تيمور الأعرج ١٣٣٦-١٤٠٥م)، عاد الإرهاب المغولي ليذر قرنه من جديد في الشرق الأدنى، حيث دخلت القبائل المغولية إلى الشام سنة ١٤٠٠م، فاستولت على حلب، وارتكبت المجازر بحق السكان. ومن ثمّ، تقدمت نحو حمص وحماه ودمشق وبغداد التي تعرضت عام ١٤٠١م للسلب والنهب. كل شيء تعرض للخراب والدمار، والسلب والنهب، وتحول إلى رماد، بما في ذلك الجوامع. ومن ثمّ أصبح الإسلام مهدداً. ذلك أن "تيمورلنك، رغم تظاهره بأنه مسلم مقتنع، لم يكن يكنّ سوى الكراهية والاستخفاف حيال الدين الذي كان يتباهى به بهدف تحقيق مشروعاته التسلطية ليس إلا^(١).

وبعد السيطرة على الشام والعراق، أصبحت الطريق أمام الهمج سالكة باتجاه القاهرة. وبدلاً من الانقراض عليها، استدار الغزاة نحو الأناضول التي تشكلت فيها، سنة ١٢٨١م، قوة جديدة تركزت في إمارة أسسها محاربون قدماء من قبائل رحل تركمانية هاجرت إلى شمالي غربي الأناضول في القرن الثالث عشر الميلادي. وقد سميت هذه الإمارة بالعثمانية نسبة إلى اسم مؤسسها عثمان. وكان العثمانيون قد شكلوا قوة عسكرية رهيبة بما فيها من عسكر السباهية وانكشارية كانوا قد انتصروا على البلغاريين (١٣٨٧م) والصرّب (معركة حقل الشحارير ١٣٨٩م). وعام ١٤٠٢م، انتصر تيمورلنك في سهل أنقره على السلطان العثماني بايزيد. إنمّا، ولأسباب ما زالت غامضة، لم يقطف القائد المغولي ثمرة انتصاره، ففقل راجعاً إلى سمرقند ليجعل منها عاصمة له.

وهكذا، أنقذت القاهرة، لكن حملة تيمورلنك أحدثت في العراق والشام أضراراً يتعذر إصلاحها. من ناحية أخرى، كانت خزينة الدولة فارغة. فكان لا بد من فرض ضرائب جديدة في حين كان الاقتصاد يتدهور جراء جفاف لم يسبق له مثيل. وقد وصلت

(١) KALISKI, René, l'Islam, origine et essor du monde arabe, Verviers, Marabout, 1980.

المجاعة إلى القاهرة. ومن ثم، انتشر وباء الطاعون. بموازاة ذلك، تدهورت الحياة العامة نتيجة انحرافات نظام طالما اقترح ابن تيمية إصلاحه، إنما دون جدوى. فقد اتسعت رقعة الصراعات الداخلية، والنزاعات بين أبناء القصور، وكذلك الفساد، منذرة بانهيار لن يقوم له قائم للسلطنة العربية - الإسلامية. واستتاجاً، لم تكن هذه الدولة بقادرة على صد أعدائها؛ ففي البحر الأحمر وفي المحيط الهندي، كان البرتغاليون يهددون التجارة الإسلامية. وعلى تخوم الأناضول، أصبح العثمانيون الآن يحلمون بالإطاحة بسلطنة الماليك التي بدت وكأنها تلفظ أنفاسها الأخيرة، خصوصاً بعد ان عزز هؤلاء العثمانيون قوتهم مع الاستيلاء على القسطنطينية وسقوط الإمبراطورية البيزنطية عام ١٤٥٣م^(١). وهكذا، وبينما كان آخر ملوك غرناطة العرب يطلب النجدة ضد حرب "الاسترداد" التي شنها الملوك الكاثوليك، يدعمه في ذلك الحكام المرينيون في المغرب، تورطت القوتان الإسلاميتان الأساسيتان في حرب ضروس. فمنذ عام ١٤٨٥م، بدأت المعارك بين العثمانيين والمصريين، حيث حقق هؤلاء بعض الانتصارات، لكن القوة العثمانية بدت فيما بعد وكأنها لا تقهر. وعام ١٥١٦م، سحق السلطان سليم الأول فلول الجيش المصري ودخل، عام ١٥١٧م، منتصراً إلى القاهرة، حيث أطاح بالممالك الذين تقلص دورهم منذ ذلك الحين إلى مجرد حكام عاديين. واقتيد آخر خليفة عباسي، المستمسك بالله، إلى القسطنطينية، حيث ما لبث أن اختفى.

ولم يلبث أن نصب العثماني نفسه خليفة وأميراً للمؤمنين، وتلقى شريف مكة إنذاراً بتقديم الولاء له والاعتراف به كحام للأماكن المقدسة. وللمرة الأولى منذ ظهور الإسلام، تنتقل عاصمة الدولة الإسلامية إلى خارج العالم العربي الذي أصبح الجزء الأكبر منه آنذاك تحت الحكم التركي، باستثناء اليمن وعمان ونجد والسودان، والطرف الآخر من المغرب، حيث وجد العديد من المسلمين واليهود الذين تعرضوا لاضطهاد الملوك

(١) وهي السنة نفسها التي انتصر فيها الفرنسيون على الإنجليز في معركة شاتيون التي وضعت حداً لحرب المئة سنة.

الكاثوليك ومحاكم التفتيش، ملاذاً لهم إثر سقوط مملكة غرناطة عام ١٤٩٢م. على كل حال، لم تستطع القسطنطينية (اسطنبول) أن تصبح وريثة المدينة أو دمشق أو بغداد أو القاهرة. ولم يكن معترفاً بشرعية السلطان العثماني، كما كانت عليه الحال بالنسبة إلى الخلفاء العباسيين طيلة ستة قرون. وكان العثمانيون الذين ارتقوا على "هامش العالم الإسلامي التقليدي"^(١)، صورة نموذجية عن الوافدين الجدد الذين عدوا بمنزل غزاة. تلك كانت على وجه التحديد حال العرب الذين شعروا أن الهيمنة العثمانية هي نوع من غزو استغلالي في حين تجاهله عملياً مسلمو المناطق البعيدة.

ومنذ القرن السادس عشر، وجد العالم الإسلامي نفسه مقسماً إلى عدة دول. وعدا الأراضي التي استولت عليها في أوروبا، كانت الإمبراطورية العثمانية تسيطر على الأناضول والقسم الأكبر من العالم العربي. وقد عرفت هذه الإمبراطورية عصرها ذهبياً في عهد سليمان القانوني (١٥٢٠-١٥٦٦م) الذي كان حليفاً للملك فرنسا فرانسوا الأول. وكانت الإمبراطورية المغولية، التي أسسها بابر (المتوفى سنة ١٥٣٠م)، مستقلة عن السلطان العثماني، وتسيطر على أفغانستان والهند منذ الاستيلاء على دلهي عام ١٥٢٠م، وراحت تعزز نفوذها في عهد أكبر (١٥٥٦-١٦٠٥م) حفيد بابر. وكتعبير واضح على عبقرية الإسلام، لم تكن الإمبراطورية المغولية قوية فقط، بل مركزاً مهماً للحضارة والازدهار الفني الذي بلغ ذروته في عهد شاه جاهان (١٦٢٨-١٦٥٨م) الذي عرفت إنجازاته شهرة واسعة: كالقلعة الحمراء، ومسجد جمعة الكبير في دلهي، وتاج محل في آغرا، وهو الصرح الأكثر شهرة في الهند^(٢).

وفي بلاد فارس وأذربيجان، أتاح انهيار إمبراطورية تيمورلنك لبعض القبائل فرصة استعادة نفوذها. ففي القرن الرابع عشر، أسس صفوي الدين، وهو درويش من أردبيل

(١) VEINSTEIN, Gilles, " L'Empire dans sa grandeur", Histoire de l'empire ottoman, direction de Robert MANTRAN, Paris, Fayard, 1989.

(٢) إثر تشييد تاج محل (سنة ١٦٣٢م)، نقل الأباطرة العاصمة من آغرا إلى دلهي.

(أذربيجان)، طريقة راح نفوذها يتزايد مع الوقت. وتدرجياً، أخذ الصفويون يعتنقون المذهب الشيعي. ونحو عام ١٥٠٠م، تحالف أحد المتحدرين من سلالة صفي الدين، وهو اسماعيل الصفوي الذي يسود الاعتقاد بأنه الإمام الثاني عشر، مع جماعة من المحاربين التركمان الشيعة المتعصبين، وهم طائفة القزلباش (الرؤوس الحمراء) واستولى عام ١٥٠١م، على تبريز، حيث أعلن نفسه شاهاً. وكي يميز نفسه عن العثمانيين، ويؤكد خصوصيته، جعل المذهب الشيعي دين الدولة الرسمي، مما أتاح تعزيز الخصوصية الإقليمية الفارسية. وقد أسس نظاماً جائراً دمويّاً، عبر ملاحقته أهل السنة، وخصوصاً العديد من أتباع جماعة التصوف النقشبندية. وعام ١٥٠٨م، استولى على بغداد، حيث ارتكب جنوده مذبحه بحق السنة، ونبشوا قبوري أبي حنيفة وعبد القادر الجيلاني. وهكذا، وقعت بلاد فارس في التشيع المتزمت الذي يختلف عن المذهب الشيعي التقليدي. وكي يظهر أهمية الخصوصية الفارسية- الشيعية، وصل الأمر بالشاه عباس الأول (١٥٨٧- ١٦٢٩م) إلى حد إقامة مراكز دينية وثقافية شيعية في قم ومشهد لتنافس المراكز العربية في النجف وكربلاء^(١). لكن تمسك الحاكم الفارسي بالمذهب الشيعي كان سياسياً أكثر منه دينياً. كذلك أبدى عباس الأول، والحق يقال، بعض الاهتمام بنشر التشيع بحيث لم يتردد في التماس مساعدة الخبر الأعظم وملك إسبانيا بهدف الوقوف بحزم في وجه الباب العالي. بالمقابل، تخلى الشاه الصفوي عن القدس وفلسطين^(٢).

من جهة أخرى، كانت بعض الدول الإسلامية مستقلة كبخارى مثلاً، عاصمة خانات أوزبك الذي ضم إليه سمرقند أيضاً، وبعض المناطق العربية: كالسودان واليمن والمغرب وإمارات نجد، وعمان.. إلخ، لكن الإسلام استمر ينتشر، مع التجار والقوافل والمسافرين، في مناطق بعيدة جداً في الشرق الأقصى وإفريقية.

(١) يجدر ذكره أن الخصوصية الشيعية - الفارسية استمرت تنامي إثر سقوط دولة الصفويين عام ١٧٣٢م، تحت ضربات الأفغان الذين لم يحتملوا المظالم ضد السنة. وبعد فترة قصيرة من الاحتلال الأفغاني، استعادت الدولة الفارسية سلطتها (عام ١٧٩٤م) على يد القاجارين المتحدرين من قزلباش.

(٢) Pierre Benoit, Le Père Joseph, L'éminence grise de Richelieu, Paris, Perrin, 2007. p. 133.

تلك الفترة، كانت الإمبراطورية العثمانية هي الأقوى. فقد شهدت عصرًا ذهبيًا في عهد سليمان القانوني (١٥٢٠-١٥٦٦ م) الذي كان حليف ملك فرنسا، فرانسوا الأول. لكن لم ينجح سليمان ولا خلفاؤه في الوصول إلى أطراف إيران الشيعية، وترسخت الحدود بين الإمبراطوريتين عند تخوم العراق العربية وبلاد فارس. وهكذا وفي خضم انتشارها الواسع، امتدت الإمبراطورية العثمانية حتى الخليج العربي وأذربيجان، وحتى وهران في المغرب وأبواب فيينا وكيف في أوروبا. وكانت الحرب في أوروبا موضع اهتمام السلاطين العثمانيين الذين انشغلوا بفتحاتهم في هذه القارة أكثر من انشغالهم بمصير العالم الإسلامي، وبخاصة الأمة العربية، وهي مهد الإسلام^(١). وهكذا، فإن المركزية العربية بالنسبة إلى الإسلام أفسحت في المجال للإمبراطورية العثمانية التي، باستثناء عهد السلطان سليمان، لم تكن قادرة على إعادة الإسلام إلى ديناميته وعافيته اللتين شكلتا السمة البارزة للعالم الإسلامي طيلة أكثر من سبعة قرون. فمع العثمانيين منيت السلفية بالجمود، جراء الخمول الشديد الذي نشره النظام العثماني. فما إن حلَّ الواقع التركي محل الواقع العربي، "وامتد النهج العثماني إلى الميدان الذي ازدهرت فيه المناهج العربية-الإسلامية، حتى بدأت الحضارة تنحو باتجاه الانحدار"^(٢). في ظل هذه الظروف أصبح أي دفع وأي إصلاح ضرورياً.

(١) حسب رينيه كاليسكي * لم يكن العرب، لفترة طويلة، يفهمون ما تعني لهم الهيمنة العثمانية. فمنذ عام ١٥٢١ م، اشتعلت ثورات في دمشق والقاهرة. وبعد عام ١٦٠٠ م، كانت الشام في حالة ثورة كامنة، بينما أشعل دروز لبنان اضطرابات من أجل استقلالهم، وحاول المصريون، مرات عدة، طرد الزمرة المملوكية العاملة آنذاك في خدمة السلطان العثماني.

(٢) KALISKI، مرجع سابق.

القسم الثاني

الشيخ محمد بن عبد الوهاب

"أصول الإصلاح"

القسم الثاني

الشيخ محمد بن عبد الوهاب

"أصول الإصلاح"

في نهاية القرن السابع عشر أصبحت عظمة عهد سليمان القانوني مجرد ذكرى قديمة . فقد اصيبت هذه الإمبراطورية بالوهن العام ، وكان يخشى ان تستمر على هذا المنوال ، بحيث باتت عاجزة إلا نادراً ، عن جمع كلمة الشعوب المتباينة جداً والتي أفقدها الانقسام قيمتها . فقد استطاع العثمانيون الاستيلاء على أراض شاسعة ، لكنهم أثبتوا عجزهم عن منح روح جماعية لهذه المجموعة التي لم تكن جزءاً أو أمة متضامنة ، بل مجرد نظام . ولم تحدث قطعاً داخل الإمبراطورية أية حركة تنسيق حول مشروع مشترك ، سوى تركيز الاهتمام باهظ التكلفة على الإدارة العسكرية . وحتى حيال الشعوب الإسلامية ، لم ينجح السلطان الذي أعلن نفسه خليفة ، في أن يصبح شرعياً في نظر المؤمنين الذين كان يدعي أنه أميرهم (أي أمير المؤمنين) ، باستثناء فترات برز فيها بوصفه مدافعاً عن المسلمين في وجه المؤمرات الأوربية .

تبعاً لذلك ، كان لابد من أن يؤدي الانحطاط العثماني إلى جمود الإسلام . وإذا قدر للحضارة الإسلامية الاستمرار في التآلق ، في عهد سليمان القانوني ، بفضل جهود هذا السلطان العظيم الذي شجع الشعراء والكتاب ، وشيد المباني الدينية الرائعة (كجامعي شهياده والسليمانية) ، أو العامة . ومنذ القرن السابع عشر بدأت حركة السبات التي تميزت بالنزعة الدينية المحافظة (التقليد) ، وولادة الطرق والجماعات المتنوعة . اما المراكز التقليدية الأكثر نشاطاً بالنسبة إلى الفكر الإسلامي - المدينة وبغداد ودمشق والقاهرة - فقد وجدت نفسها مهمشة ، ولم تستطع القسطنطينية - أو بالأحرى - لم ترغب في أن تأخذ دورها في المحافظة على الحيوية الإسلامية . وهكذا ، كان الإسلام في القرن السابع عشر هزياً . وقد توافق انحطاط الإمبراطورية العثمانية مع انحطاط الحيوية الإسلامية . ومن ثمّ تصافرت كل الأمور لإيجاد ردة فعل أدت إلى ولادة حركة إصلاحية .

وكان شيخ نجد، محمد بن عبد الوهاب، رائد هذا المذهب الإصلاحية . فقد استعاد، بأسلوبه الخاص وفي سياق تاريخي واضح جداً، الأصول الأساسية للسلفية، وأعطى زخماً جديداً للإسلام الذي كان غارقاً في سبات عميق . ورغم الخصوم الأقوياء الذين حاربوا هذه الحركة الإصلاحية، فمن الثابت أن تأثيره كان هائلاً نظراً لكونه في أساس يقظة^(١) الإسلام وتجده .

(١) Bonner, Michael, Le Jihad, Origines, interprétations, combats, Trad. De l'anglais (États-Unis), Paris, Téraèdre, 2005.

الفصل الاول

الإسلام في القرن الثامن عشر

تميز وضع الإسلام في القرن الثامن عشر بواقع أن الإمبراطورية العثمانية، التي كانت قوة عسكرية، بدأت تتعرض لتقلبات قاسية، وفقدت نفوذها الغابر. فلم تعد الدولة الضعيفة بقيادة على السيطرة على الأراضي التي اخضعتها والتي بدأت تتحرر من ربقتها. وكان أن أفادت لعبة القوى الأجنبية من هذا الضعف. فعلى المستوى الثقافي والمعنوي، لم تعد قادرة على إظهار الشرعية نفسها التي كانت للخلفاء العباسيين، سواء في بغداد او القاهرة. لقد كان النظام بيروقراطياً، واستخدم الإسلام بوصفه وسيلة. وفي ظل هذه الأوضاع بدأت السلفية الإسلامية تخمد شيئاً فشيئاً، وراح الدين يفقد حيويته تدريجياً. وإذا لم يكن النظام العسكري الإداري قد اتاح بروز حركات ذات أفكار مستقلة، فالحال كانت مغايرة على أطراف الإمبراطورية، وخصوصاً في جزء شبه الجزيرة العربية الذي كان بمنأى عن سيطرة الباب العالي، وتحديداً في قلب الجزيرة العربية.

الانحطاط العثماني

على مر العصور، راحت الإدارة العثمانية تتقهقر تحت تأثير المحسوبيات، من جهة، والفساد الذي أصبح الطابع المميز للنظام، من جهة أخرى. فلم يكن تعيين الموظفين ناجماً عن جدارتهم، بل عن الهدايا " فإنهم ما إن يتولوا وظائفهم حتى يسارعوا الى الحصول على الحد الأقصى من المكاسب التي يمكن أن يؤمنها لهم موقعهم"⁽¹⁾؛ لذا وبقدر ما كانت الدولة العثمانية مجرد إدارة، فإن هذه الأخيرة قد أدت إلى تراجع متعذر إصلاحه، لاسيما إن

(1) MANTRAN ,Robert , "L'Etat ottoman au XVII siècle", Histoire de l'Empire ottoman, paris, fayard , 1989 .

مؤامرات القصور، وصراعات العشائر ومآسي تولي الخلافة، قد أعطت الجيش خصوصاً الانكشارية فرصة أتاحت له بأن يؤدي دور الوسيط الذي يتقاضى لقاء وساطته ثمناً باهظاً^(١). فقد أصبح عسكر الانكشارية قوة سياسية فاسدة ساهمت في تفكك الدولة؛ نظراً لكونها عصية على أي محاولة للإصلاح أو التجديد، ولا تفكر إلا بامتيازاتها، وتمتلك القدرة على تنصيب أو إقالة السلاطين. أضف إلى ان الضائقات المالية كانت تتفاقم شيئاً فشيئاً وأسهمت في تغذية المطالب الاستقلالية في الأقاليم المحلية، وخصوصاً في العالم العربي. أخيراً بدأت تتوالى الاخفاقات العسكرية والدبلوماسية.

الاخفاقات العسكرية والدبلوماسية

كانت الوحدة الجغرافية للإمبراطورية شديدة الهشاشة. فقد كانت منطقة البلقان في قلب المواجهات بين القوتين الروسية والنمساوية - الهنغارية، كما أن المواقع الإستراتيجية الخاضعة لسيطرة الباب العالي، خصوصاً المواقع البحرية المتحكمة بشرقي البحر الأبيض المتوسط وبالمنفذ إلى البحر الأسود، قد أيقظت أطماع القوى الأوروبية (وإنجلترا وفرنسا وهولندا) التي رفضت ان تمتح فيينا أو سان بطرسبيرج فرصة الإفادة من الانحطاط العثماني. فقد شكل رفع الحصار عن فيينا عام ١٦٨٣م بداية تقهقر يتعذر إصلاحه. وكانت تلك المرة الأولى التي يتعرض فيها الباب العالي لهزيمة نكراء، لدرجة أن بعض المحللين اعتقدوا بإمكانية جعل سنة ١٦٨٣م بداية الانحطاط. ثم لم يلبث النمساويون أن سحقوا الأتراك في معركة زنتا عام ١٦٩٧م. وفي ١٢ يناير/ كانون الثاني ١٦٩٩م وقعت السلطنة العثمانية معاهدة "كارلوفتش" مع النمسا وروسيا والبندقية وبولندا، تنازلت فيها للنمسا عن كامل هنغاريا وترانسلفانيا، وللبندقية عن دلماسي وجزيرة مورا ولبولندا عن قسم من أوكرانيا. وكانت ملكية هابسبورغ قد أصبحت القوة المهيمنة في أوروبا الجنوب - شرقية. وحدها فرنسا التي تابعت سياسة الكايبين الوطنية القديمة ضد الامبراطوريات^(١)،

(١) MOURRE, Michel, Dictionnaire encyclopédique d'histoire, paris, bordas 1978.

كانت تمتلك في آن واحد الإرادة والقدرة على تحديد مطامحها، أضف إلى أن ثمة قوة جديدة أصبحت تواجه الباب العالي^(٢). إنها روسيا التي أصبحت عدو تركيا الخطر، بعد أن جعل القيصر بطرس الأكبر (١٦٦٢ - ١٧٢٥ م) من البحر الأسود هدفاً استراتيجياً له. منذئذ أصبحت القسطنطينية هدف الدبلوماسية الروسية، بحيث راحت تتدخل في تعاقب الأباطرة البيزنطيين، والنفاذ إلى البحار الأوربية، وأصبحت أحد أهم المؤثرين في اللعبة الأوربية.

لم تكن بداية القرن الثامن عشر لصالح العثمانيين؛ ذلك أن بطرس الأول قد استولى على أزوف. وبعد أن مني الأتراك بالهزيمة على أيدي القياصرة في بتروفاردين (١٧١٦ م) وبلغراد (١٧١٧ م)، تخلوا عن شمالي البوسنة وعن صربيا بموجب معاهدة باساروفيتش سنة ١٧١٨ م. أما في الشرق فقد فقدوا آخر ممتلكاتهم في الضفة اليمينية من البحر الأحمر، وأصبح أئمة اليمن أسياذ هذا البحر الذي نظموا عبوره من خلال العلاقة مع فرنسا، تجارة البن المربحة انطلاقاً من ميناء المخا. وقبالة فارس، العدو القديم المتهم بأنه يشكل "عاملاً خطيراً في تجزئة الأناضول العثمانية"^(٣)، فقد العثمانيون القوقاز سنة ١٧٣٦ م، في حين كانوا يخوضون حرباً جديدة ضد روسيا. وبعد ثلاث سنوات من الصراع، أدى تدخل فرنسا الحريصة على إرساء توازن القوى، وبموجب معاهدة بلغراد (١٧٣٩ م)، إلى منح الباب العالي هدنة، وإلى منع القيصر من تحصيل أي مكسب من هذه الحرب، في حين أصبحت فرنسا مهيضة الجناح^(٤)، لكن الأمر لم يتعد كونه هدنة، وبقيت الإمبراطورية العثمانية في ظل ماضيها، مع استمرارها عامل توازن. وفي أواسط القرن

(١) SAINT - PROT, Charles, La pensée française, paris, L'Age d'homme, 2002.

(٢) "الباب العالي" يعني السلطان، نسبة إلى باب قصر طوب قابي الضخم (باب السعادة) في القسطنطينية الذي يطل على صالة الاجتماعات، حيث كان السلطان العثماني يستقبل السفراء.

(٣) BACQUE-GRAMMONT, Jean-Louis, "L'apogée de l'empire ottoman", Histoire de l'empire ottoman, dir. Robert MANTRAN, Paris, Fayard, 1989.

(٤) MARIOTT, (Sir) John A.R., The Eastern Question (1917), Londres, Oxford University Press, 1940, 4e édition.

الثامن عشر، كتب مونتسكيو: "إن إمبراطورية الأتراك هي تقريباً في درجة الضعف نفسها التي كانت فيما مضى للإغريق، لكنها ستستمر لفترة طويلة، ذلك انه اذا عرض أي أمير هذه الإمبراطورية للخطر، في حال تابع غزواته، فإن القوى الأوربية الثلاث تعلم تماماً أن مصلحتها تقضي بعدم الشروع في مباشرة القتال^(١)".

وفي عهد كاترين الثانية، اشتد الضغط الروسي مع المزيد من الخزم. فقد تم تدمير الأسطول التركي بالقرب من أزمير (١٧٧٠م)، واستولى الروس على فلاشيا. أما معاهدة كوتشك كاينارجي، عام ١٧٧٤م، التي وضعت حداً للحرب الروسية- التركية، والتي تميزت بأنها " نموذج المهارة من قبل الدبلوماسيين الروس ومثال نادر للغباء من قبل المفاوضين الأتراك^(٢)، فكانت بالغة الأهمية^(٣). ومنذ ذلك الحين أخذت المصالح موقعها، وبدأت تتوضح لائحة الفاعلين المؤثرين، و" ساد التكهن بأن عملاً مهماً سوف يحدث حول هذا الجسم المريض"^(٤) العائد بالضرورة إلى الإمبراطورية العثمانية. فقد أتاحت معاهدة كوتشك كاينارجي (١٧٧٤م) لروسيا السيطرة على آزوف، وعلى المنطقة الممتدة بين نهري الدنيبر وبوغ ومضيق كرتش؛ مما يعني أنه أصبح بمقدور الأسطول الروسي الإبحار في البحر الأسود. وهذا يفترض أيضاً أن بلاد القرم قطعت علاقة التبعية مع الباب العالي^(٥) الذي خسر منطقة مأهولة بكثافة بالمسلمين الذين كان السلطان ملزماً بمساعدتهم. زد على ذلك أنه أعطى للقيصر امتياز بناء كنيسة أورثوذكسية في القسطنطينية مع حق حماية الأورثوذكس في العاصمة، وهو حق " شمل به الروس أورثوذكس روميلي، ومن ثم سائر الإمبراطورية"^(٦). ومن منطلق ممارسة حمايتهم لأهم الطوائف المسيحية

(١) اعتبارات حول أسباب ارتقاء الرومان وانهارهم ١٧٣٤م.

(٢) SOREL, Albert, La Question d'Orient au dix- huitième siècle, Paris, Plon, 1878.

(٣) MARIOTT, John A.R., The Eastern Question، مرجع سابق.

(٤) SOREL, Albert, La Question d'Orient، مرجع سابق.

(٥) ألحقت القرم بروسيا عام ١٧٨٣م.

(٦) MANTRAN, Robert, "L'État ottoman au XVIIIes."، مرجع سابق.

وأقواها^(١)، اكتسب الروس حق النظر في الشؤون الداخلية للإمبراطورية العثمانية. ومن ثمّ تعززت هذه المكاسب إبان الحرب الثانية مع تركيا التي انتهت بالتوقيع على معاهدة جاسي (١٧٩٢م) والتي اعترفت القسطنطينية بموجبها بشرعية الوجود الروسي في البحر الأسود، وتخلت نهائياً عن منطقة القرم^(٢). وهكذا تحقق حلم بطرس الأول، ومن ثمّ فرض واقع جغرافي جديد؛ وأصبحت المسألة الشرقية "إحدى أخطر قضايا السياسة الأوروبية"^(٣).

الإمبراطورية العثمانية والعرب

في ظل هذه الأوضاع، كرست الإمبراطورية العثمانية كل طاقتها للحفاظ على ممتلكاتها في أوروبا ومحاربة النمساويين والروس. كانت هذه الحروب في جزء منها "دينية" بحيث لم يفكر السلطان، في أية لحظة بتحريك مسلمي إمبراطوريته. وانتقلت مكانة المناطق العربية بكل جوانبها الى الصف الثاني. فقد كانت في نظر السلطة العثمانية مصدر موارد تغذي ميزانيتها وخصوصاً مصر والشام. وفي المناطق العربية الخاضعة لهيمنة الباب العالي، كانت الصورة المميزة لسيد القسطنطينية رديئة جداً. كانت هذه المناطق بعيدة عن الإدارة المركزية، وغالباً ما كان يديرها ولاة يميّتهم الشعب نظراً لجشعهم وضعفهم. وبالنسبة إلى حلب، فقد أثبت جان سوافاجيه الحالة الآتية: "شيئاً فشيئاً، استشرى الفساد والفوضى في كل وظائف التدرج الإداري"^(٤). وكانت حكومة الأتراك في الشام، كما يقول ثولني، استبداداً عسكرياً محضاً، أي أن عامة الناس كانوا خاضعين لمشيئة زمرة من الرجال المسلحين، المستعدين للقيام بأي شيء تقتضيه مصلحتهم ورغبتهم^(٥).

(١) في الواقع، كان نفوذ الأورثوذكس كبيراً. نذكر مثلاً أن كبرى عائلات الروم الأورثوذكس في الفنا كانت ذات مراكز رفيعة المستوى في حفل التجارة، والوظيفة العامة والسلك الدبلوماسي.

(٢) NOLDE, Boris, La formation de l'empire russe, Paris, Institut d'études slaves, 952,- 1953, 2 volumes.

(٣) MOURRE, Michel، مرجع سابق.

(٤) Alep, Essai sur le développement d'une grande ville syrienne, Paris, 1941.

(٥) VOLNEY, Voyage en Egypte et en Syrie(1787), Paris - La Haye, Mouton, 1959.

بيد أن الإمبراطورية العثمانية لم تبسط سلطانها على كامل العالم العربي، ففي شبه الجزيرة العربية، لم تسيطر إلا على الحجاز وجنوبي العراق ومنطقة الكويت الحالية، وقسم من الأحساء، على ساحل الخليج العربي. بالمقابل فإن قلب شبه الجزيرة وبخاصة نجد كان حراً لكنه موزع بين زعماء القبائل. أما اليمن التي كان يديرها الأئمة الزيدية منذ القرن التاسع الميلادي، فلم تخضع قطعاً بكاملها، وانخرط أئمتها الزيديون في مقاومة شرسة ضد الأتراك الذين انتهى بهم الأمر بفقدان آخر مواقعهم على ساحل البحر الأحمر، في حين شهدت بلاد العرب السعيدة ازدهاراً واسعاً بفضل تجارة البن والتبادل التجاري مع أوروبا، خصوصاً فرنسا^(١). كما نالت عُمان استقلالها التام، بعد أن طردت البرتغاليين من موانئها، وصدت غزوة فارسية (١٧٤٣ - ١٧٤٤م)، وذلك في ظل السلالة الحاكمة الجديدة التي أسسها أحمد بن سعيد الذي جعل منها قوة فعالة في المحيط الهندي. وعلى الضفة الغربية للبحر الأحمر، كان السودان يتمتع بحريته في ظل سلالة فونجي المسلمة (السلطنة الزرقاء) التي تأسست في القرن السادس عشر الميلادي^(٢). من جهة أخرى، لم يتمكن العثمانيون من اجتياح مملكة المغرب التي تشكلت بوصفها ملكية وطنية منذ القرن الحادي عشر الميلادي^(٣). أخيراً، وبعد وصول الباي حسين بن علي إلى السلطة، حيث حكم من ١٧٠٥م إلى ١٧٤٠م، حظيت تونس باستقلال فعلي.

وفي أوساط المناطق العربية الخاضعة للباب العالي، كانت سيادة السلطان غالباً إسمية فقط. والواقع ان الدولة العثمانية لم يكن لديها فكرة الأمة المتكافئة التي تتقاسم القيم نفسها. كان سلوكها استعماري النمط، ولم تكن تشجع على أي اندماج. ويشير شارل رزق إلى عدم وجود "أي تمازج ديموغرافي، ولا تدماج فكرياً أو سياسياً في عهد العثمانيين، بل حكم عسكري واستعماري فقط"^(٤). وبعكس الغزاة السابقين، لم يتبن

(١) SAINT- PROT, Charles, L'Arabie heureuse, de la reine de Saba'a à Ali Abdallah Saleh, Paris, Ellipses, 1997.

(٢) عام ١٨٢١م، اجتاحت جيش محمد علي والي مصر، السودان.

(٣) عام ١٦٤٠م، خلفت سلالة العلويين العربية، المتحدرة من سلالة النبي ﷺ، التي ما زالت تحكم حتى اليوم، سلالة السعديين العربية.

(٤) RIZK, Charles, Entre l'Islam et l'Arabisme, Paris, Albin Michel, 1983.

الأتراك اللغة العربية التي هي لغة الإسلام. كانت التركية لغة الدولة والعربية لغة القرآن، بل " حتى في هذا المجال، لم تمثل العربية بالنسبة إلى العثمانيين سوى لغة دينية؛ أي لغة مية تقريباً^(١). وهكذا، لم تكن الإمبراطورية فعلاً أمة موحدة، بل إدارة تقوم على ركنين أساسيين: الضرائب والجيش. وقلماً كان العثمانيون يهتمون برعاياهم العرب؛ لذا تركوا إدارة الشؤون اليومية للقادة المحليين وللولاة القداماء. وكونهم عرضة للإهمال والازدراء، قدم السكان العرب ولاءهم لهؤلاء القادة الذين كانوا بدورهم ميالين إلى توسيع نطاق نفوذهم. تبعاً لذلك لم تتأثر المناطق العربية بالهزائم النكراء التي منيت بها جيوش السلطان في أقاصي أوروبا. وبدلاً من تقديم الدعم للدولة العثمانية، أظهرت " ميلاً واضحاً للاستقلال^(٢). . . بطبيعة الحال شعر الجميع بالاشمئزاز من دفع المكوس، وأخذت مساهمة الولايات في ميزانية الإمبراطورية تتضاءل. وإذا كانت حلب - لأهميتها الاستراتيجية، نظراً لقربها من السلطة المركزية - خاضعة لإدارة مباشرة، مما لا يستبعد أن تكون كبرى العائلات العربية المحلية (الكواكبي، والأميري، . . إلخ) قد أدت دوراً لا يستهان به، إلا أن العلاقات كانت أكثر تباعداً في مناطق أخرى.

وفي دمشق ولبنان، تمكن الأسياد الأقوياء المحليون من تعويض نفوذ العثمانيين؛ ففي لبنان، وإثر تجربة فخر الدين الاستقلالية (١٥٧٢ - ١٦٣٥م)، لم يستطع الباب العالي الاحتفاظ بموقعه إلا عندما حرض الطوائف بعضها ضد بعضها الآخر، وفي مصر تخلى العثمانيون عن الإدارة للمماليك، ثم لم يلبث المماليك أن نالوا بعض الاستقلالية، وأثبتوا تدريجياً أنهم يتمتعون بروح الاستقلال. وعام ١٧٧٠م، ثار علي بك وحاول إعادة بناء الدولة المملوكية الكبرى محاولاً فتح فلسطين وسوريا والحجاز، قبل أن يغتاله رجل يعمل لصالح الأتراك. كذلك حدثت في فلسطين وفي القرن الثامن عشر، محاولة تحررية

(١) RIZK, Charles, Entre l'Islam et l'Arabisme, Paris, Albin Michel, 1983.

(٢) MANTRAN, Robert, "L'Etat ottoman au XVIIIe siècle", مرجع سابق.

قادها ظاهر العمر، من قبيلة زيدان "الزيادية" قرب بحيرة طبرية. فقد أسس هذا الأخير إمارة في ولاية عكا وأعلن نفسه شيخ عكا وطبرية والناصرية وسائر الجليل. وعام ١٧٧٥م، وضع العثمانيون حداً لهذه التجربة بإرسال حملة عسكرية قضت على ظاهر العمر وعين الأتراك حاكماً من أصل بوسني هو أحمد باشا الجزائر، وفي العراق لم يمارس العثمانيون سوى سلطة بعيدة وغير مباشرة؛ نظراً لامتداد إمبراطوريتهم حتى تخوم بلاد فارس العدو. وكانت سلطة حكام الولايات الثلاث: بغداد والموصل والبصرة ضعيفة، ويعوض هذا الضعف سلطة شيوخ القبائل في البصرة الذين لم يتوانوا عن إبرام اتفاقات مع دول أخرى. أضف إلى أن العشائر الشيعية كانت عملياً مستقلة. والواقع أن الأتراك كانوا حريصين على منع الفرس من غزو بلاد الرافدين، بعد أن جعل هؤلاء الفرس من المذهب الشيعي دين الدولة وحاولوا في مراحل متعاقبة خداع العرب الشيعة في جنوبي العراق. أخيراً، كان الصراع بين الأتراك والفرس لعبة قوة ثالثة، هي بريطانيا العظمى التي أنشأت قنصلية في البصرة منذ القرن السابع عشر^(١).

أخيراً، فيما وراء العالم العربي، وعدا الفرس الذين كانوا في صراع مستمر ضد العثمانيين، ويتنازعون على العراق وأقاليم القوقاز، كان مسلمو أفغانستان ومسلمو الهند كذلك خارج حوض السلطان- الخليفة. وعليه، كان هذا الأخير بعيداً جداً عن ممارسة سلطة سياسية أو حتى سلطة أخلاقية على مجمل الأمة الإسلامية. فالعديد من البلدان الإسلامية كانت خارج سيادته وفي قلب إمبراطوريته، كما كان العديد من الأقاليم العربية يحلم بأن يرث الخلافة. وكان بالإمكان ان يكون التكافل الديني قوة متماسكة ومؤثرة، ولكن لا بد من التأكيد بأنه لم تكن لدى النظام العثماني القوة، ولا الرغبة طبعاً في تعزيز الإيمان على أسس واضحة. حتى عندما كان المسلمون متكافلين مع السلطان في حروبه ضد القوى الأوروبية.

(١) SAINT - PROT , CHARIES , Histoire - de l' Irak , Paris, Ellipses,

انحطاط عثماني وجمود إسلامي

دون وحدة إقليمية وسياسية، لما كانت الإمبراطورية مجموعة متكاملة، بل تجمعاً متناظراً ومتعدد الأجناس يفتقد إلى الشعور بالتضامن. وفي نظر المسلمين، لم تكن الدولة العثمانية أمة، بل "جملة أم إقليمية، أو دينية أو عرقية"^(١)؛ أي هي نوع من انبعاث العصبية؛ أي الروح القبلية والإثنية التي تتعارض مع التكافل لدى أمة المؤمنين. وكانت الدولة العثمانية، على غرار دولة جنكيز خان المغولية، تدعي أنها إمبراطورية العالم التي تجمع مختلف اللغات والأديان والثقافات. وهذه الدولة التي أعلن حاكمها نفسه خليفة، لم تستطع تطبيق الشريعة على مجمل أراضيها؛ لأنها كانت مضطرة للأخذ بالحسبان تنوع ديانات الشعوب الخاضعة لهيمنتها. نصف رعايا الإمبراطورية تقريباً كانوا من غير المسلمين، فكان لا بد من أن يؤدي ذلك إلى إرساء نظام إداري وتشريعي يتكيف مع كل الخصوصيات المحلية أو الدينية. وقد أطلق على تنظيم هذه الصيغة اسم نظام الملل (مفردها ملة)، وهي تعني جماعة من الناس يدينون بالدين نفسه، ولها رئيسها الطائفي وقوانينها الخاصة، وتحديداً في موضوع الأحوال الشخصية. يجدر ذكره أن الشعوب الأوربية، الكاثوليك والأورثوذكس، الخاضعة للباب العالي قلماً كانت حريصة على الاندماج، وإن هؤلاء المسيحيين كانوا مختلفين، بكل المقاييس، عن مسيحي الشرق، وخصوصاً المسيحيين العرب الذين كانوا يتقاسمون مع العرب المسلمين عدداً كبيراً من القيم المشتركة، أو العادات المتشابهة واللغة العربية نفسها، إضافة إلى ذلك، كان الأتراك قد منحوا الروس، بموجب معاهدة كتشك كاينارجي (١٧٧٤م) حق حماية الأورثوذكس بعد إبرام معاهدة ٨ مايو / أيار ١٧٤٠م مع فرنسا التي كرست امتيازات دائمة لم تؤمن "الوصاية على الكاثوليك فقط"، بل تتضمن أيضاً حرية التشييد والتنقل والتجارة وكل أنواع الصلاحيات. ويمكن القول باختصار: إن الأتراك كانوا يحكمون، ولكن لا يديرون دولتهم، وكان الناس موزعين "إلى طوائف دينية، أو عرقية أو قروية تباعد بينها خطوط

(١) HOURRNI , Albert , Arabic Trought in the Liberall Age 1738 - 1939.

فاصلة ترسم حدود المستقبل، سواء في أوروبا أو في آسيا^(١). وكانت الإدارة المركزية محصورة بالصلاحيات المعطاة للإدارات المحلية، بل حتى محصورة بتشكيل الإقطاعيات المتفاوتة في تأثيرها. وعدا الجيش، كانت الإدارة الوحيدة التي تعمل في سائر الإمبراطورية هي إدارة الضرائب التي يصعب تصور مدى شهرتها في " هذا النظام العجيب العاجز "، كانت هذه الإدارة وحدها " تحظى برعاية الباب العالي الذي خلغ عليها صفة شبه مقدسة وأحاطها بكتمان تام "^(٢) ومن ثمّ، لا يمكن ولادة أي شعور بالوحدة والتكافل من هذا التنوع الشديد الذي كانت تتميز به الإمبراطورية العثمانية.

لقد كان النظام العثماني، بكل جوانبه، نظاماً إمبريالياً؛ أي تجمعاً خليطاً ومصطنعاً لا تكتنفه الروح الجماعية. فبعد كميل جوليان^(٣) وموراس^(٤) ورينوفان^(٥)، يتحدث جان باتيست دوروزيل عن أحد القوانين النادرة عبر التاريخ: كل إمبراطورية مآلها إلى الفناء^(٦). وفي مواجهة هذا التهديد، لم تفكر الإمبراطورية العثمانية إلا بالبقاء والاستمرار. ولم تندرج حروبها في نطاق الجهاد المرصود للدفاع عن الإسلام إذا كان مهدداً، بل كان هدفها الأوحدي في البداية هو الغزو، ومن ثمّ الدفاع عن الأراضي التي احتلتها. بهذا الصدد، لا بد من الإشارة إلى أن حصة العامل الديني كانت ضئيلة في الصراع بين الباب العالي والقوى الأوروبية. ومن الثابت أن فرنسا كانت حليفة السلطان ضد دول أوروبية أخرى، بدءاً من الملك فرنسوا الأول - وذلك عبر توقيع أول معاهدة استسلام عام ١٥٣٥م - وصولاً إلى الإطاحة بالملكية الفرنسية عام ١٧٩٢م.

(١) ROSSI, Pierre, L'Irak des revoltes, Paris, Le Seuil, 1962.

(٢) LACOUTURE, JEAN et simone, L'egypte en mouvement, paris, Le seuil, 1962.

(٣) JULLIAN, Camille, Histoire de la gaule (1920 - 1926), Parise, hachette, 1939.

(٤) MAURRAS CHARLES, Kiel et tonger, paris, Nouvelle librairie nationale, 1910, nombreuses rééditions.

(٥) RENOUVIN, Pierre, Histoire drs relations internationales (1954), Paris, hachette, 1994, 4tomes.

(٦) DUROSELLE, JEAN Baptiste, tout empirea, paris, publication de la Sorbonne, 1981.

من جهة اخرى، لم يتردد ملك السويد، شارل السابع، عندما هزمه قوزاقيو القيصر في معركة بولتافا، ١٧٠٩م في إيجاد ملاذ له لدى سلطة اسطنبول التي، على غرار فرنسا لويس الخامس عشر، دعمت كذلك القضية البولونية أثناء حرب الوراثة في بولونيا عام ١٧٣٨م. أضف إلى ذلك أنه إذا كانت شعوب أوربا الجنوبية - الشرقية - في رومانية وصربيا واليونان. إلخ - تنوء تحت الحكم التركي، إلا أن الوضع كان أسوأ تحت سيطرة النمسا أو حتى اليندقية، عندما تنازل صاحب العظمة عن جزيرة مورا بموجب معاهدة باساروفيتش (١٧١٨م). وهكذا، كانت الأولوية للمصلحة الدبلوماسية، كما تبين معنا.

على كل حال، لم ينتشر الدين الإسلامي قط في المناطق المحتلة إذ لم يؤت بشيء يجذب الناس. والذين اعتنقوا الإسلام (البوشناق مثلاً أو الألبان)، لم يفعلوا ذلك إلا بمقتضى مصلحتهم. فعندما جار الدهر، أدار الباب العالي ظهر المجن للعديد من المسلمين في البلقان أو بلاد القرم. طبعاً، كانت الإمبراطورية العثمانية دولة مسلمة. وكانت تراعي الأمور الشكلية، لكن ذلك لم يكن أكثر من صورة نمطية كاريكاتورية بمقدار ما اثبتت هذه الدولة عجزها عن صون حيوية السلفية.

هذا وقد عزا بعضهم انحطاط الإمبراطورية العثمانية إلى جمود الإسلام. والحال هذه، لا يمكن الإنكار أنه يمكن تقديم العديد من التفسيرات الأخرى لهذا التحجر الفكري والمؤسسي الذي كان الباب العالي ضحيته. من ذلك البيروقراطية المفرطة والمدققة، وتدخّل الجيش في الشؤون العامة التي كانت محكومة بالشلل جراء متطلبات الانكشارية مع عقلية القصعة^(١) لديهم، والذين تحمل رايتهم رسم القدر بوصفه شعاراً لهم. نظام وراثي قوامه قانون تقاتل الأخوة ويرتكز على أن يمكك بزمام السلطة الأمير الذي يقتل أخوته وأولادهم، سواء بالقوة أو بالحيلة كي يسحق في مهدها أي محاولة معارضة مستقبلية. أو فساد يفوق التصور وتقاليد جامدة تفضل إبقاء النظام كما هو. . . كل ذلك -

(١) كانت القدر شعاراً على راية الإنكشارية. اما قلب القدر فكان دلالة على العصيان عندما لا تلبى المطالب المالية لهؤلاء المرتزقة القساء.

إضافة إلى عيوب أخرى - لم يكن في شيء منه صنعة الإسلام، بل هو بالأحرى صنعة نظام انتهت مثالبه بالتغلب على مناقبه. ويرى لويس غارديه أن الإمبراطورية العثمانية لم تعرف قط " الثورة الثقافية وكبرى الأعمال الفكرية، والابتكارات العلمية التي أحييت العصور العباسية الأولى" ^(١) من جهته، ذكر محمد عبده أن التقليد العميق الذي أدى إلى شلل تدريجي للفكر الإسلامي هو نتاج السلطة العثمانية.

تبعاً لذلك، لم يكن الإسلام هو الذي سبب الضرر للإمبراطورية بل إن نظام هذه الإمبراطورية هو الذي سبب جمود الإسلام، مشجعاً بذلك، ولأسباب سياسية، التقليد الأعمى على حساب الاجتهاد. من السهل القول: إن الانحطاط العثماني قد نجم تحديداً عن فعل ليس مسلماً، لا سيما أن الدولة العثمانية لم تستطع الاستفادة من طاقات الدين الإسلامي الهائلة، ولم ترغب بالاستناد إلى أمة متكافئة. منذئذ، وخلال الأزمنة الصعبة التي أدت في النهاية إلى انهيارها، لم تتمكن من الاعتماد على دعم الشعوب المسلمة التي لم تكلف الإمبراطورية نفسها عناء استمالتها بما يكفي للوصول معها إلى مشروع جماعي واسع.

من ناحية أخرى، تخلى النظام العثماني عن العلوم. فبينما كانت الأمم الأوروبية تقوم بثورتها الصناعية والتقنية، كان العثمانيون يحصرون الإسلام داخل نظام مغلق وجامد. والحال هذه، لم يكن الأوروبيون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، يعرفون الإسلام إلا عبر الإمبراطورية العثمانية المتفسخة. لقد تجاهلوا عظمة الحضارة العربية التي سعى عبثاً بعض المستشرقين المتبحرين، وبخاصة لويس سيديو ^(٢)، إلى إظهار مدى ازدهارها. من هنا، برز عدد من الأفكار الخاطئة، وخصوصاً فكرة عدم التوافق بين العلم والدين الإسلامي؛ مما يعني تجاهل إسهام الإسلام الرائع في العلم، بين القرنين الثامن

(١) GARDET , louis, ARKOUN , Mohammed , Islam , hier demain , paris, buchet - chastel , 1978.

(٢) SEDILLOT ,Louis , histoire générale des arabes Leur Empire, leur cirilisation , leurs écoles philosophiques , scientifiques et littéraires, paris, Hachette , 1854, réédition aux éditions d'aujourd, hui (plan - de-la - tour) , 1984.

والخامس عشر الميلادي^(١). وإثر العصر الذهبي للعلوم العربية - الإسلامية، استمر نوع من الحيوية قائماً حتى القرن السادس عشر، لكن المصدر كان قد نضب، ليس بسبب الإسلام، إنما نتيجة تحجر النظام العثماني. لقد كان الأتراك، كما يقول بيار روسي،^٢ عسكريين قبل كل شيء ولم تكن آفاقهم السياسية عميقة. وهم لم يحملوا، لا في أفئدتهم ولا في أمتعتهم ما يشجع على انتشار الثقافة. لقد كانت مزاياهم في جانب آخر (. . .). ثمة بينهم وبين العرب مثل ما بين اليونان والرومان من فروقات النباهة والتخطيط والمغامرة والاستقرار^(٢).

السلفية المكتومة

كان السلاطين العثمانيون، والحق يقال، يرون في الإسلام عاملاً بسيطاً في شرعية سلطتهم الإمبراطورية. عدا ذلك، كانت لديهم رؤيتهم المحافظة والبيروقراطية، وكان جل اهتمامهم منصباً على المظاهر.

مثال ذلك إن البيعة استمرت قائمة، لكن تنصيب أي سلطان جديد كان يحاط بمظاهر احتفالية خاصة، مثل: زيارة أضرحة الأجداد العثمانيين، واستعراض سيف عثمان الأول، وهبات مالية للعسكريين وكبار الموظفين. وعملياً، حل أسلوب البقشيش هذا محل ميثاق البيعة المقدس القديم. وكان السلطان يتصرف بوصفه سيداً مطلقاً آسيوياً، و"يحاط بألقابه باديشاه أو السيد الملك"^(٣). ولم تعرف عبادة الشخصية، بعكس السلفية الإسلامية، حدوداً أخرى غير إثارة العسكريين وانحرافات إدارة فاسدة، خصوصاً لدى ولاية الأقاليم.

كان السلطان يلقب بـ"ظل الله على الأرض"، وكانت فرماناته تحمل صفة القدسية. وخلافاً للسلطان العربي، كان السلطان العثماني يتمتع بصلاحيات غير محدودة وغير

(١) SEDILLOT, LOUIS, Recherches Nouvelles pour servir à l'histoire des sciences mathématiques chez les orientaux ou notice de plusieurs opuscules mathématiques qui composent le manuscrit arabe, paris, imprimerie royale, 1937.

(٢) ROSSI, Pieve, L'Irak des révoletes مرجع سابق.

(٣) LACOUTURE, Jean et simone مرجع سابق.

خاضعة لأي رقيب أو حسيب . وعام ١٧٤٨م ، وفي كتابه " روح الشرائع " الذي حاول فيه دحض آراء المستشرق الكبير إبراهيم دوبيرون في كتابه " التشريع الشرقي " الصادر عام ١٧٧٨م ، تحدث مونتسكيو عما اسماه " الاستبداد العثماني " . وعبارة استبداد هذه ، حتى ولو كانت قابلة للتأويل ، هي التي تعبر أفضل تعبير عن السلطان العثماني الذي لم يكن امير المؤمنين الملتزم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بل هو نوع من سلطان متملق . وكانت الحدود هي تحديداً تلك التي فرضها الإسلام . ونظرياً ، وبموجب التقليد الإسلامي ، لم يكن السلطان فوق كل شيء . بل كان عليه أن يمتثل للشريعة التي يحق لعلماء الدين وحدهم تفسيرها . بيد ان الدور الاعتدالي الذي أداه الإسلام راح يتضاءل شيئاً فشيئاً إلى حد سيطر معه التقليد والجمود على السلفية ، وأيضاً على عالم الفنون والآداب والعلوم^(١) ، وذلك تحت تأثير طبقة علماء الدين الرسميين ، الذين أخطروا رسمياً بتطبيق التقليد العقيم وإلقاء الاجتهاد . والواقع إن النظام العثماني قد أدخل الإسلام في الجمودية ، منذ القرن السادس عشر ، مستبدلاً بذلك السلفية بالنزعة المحافظة . وهكذا كان الإسلام " معتمناً " بيروقراطياً ودولياً (أي على مسؤولي الدولة فقط) ، وكان يتبع التعليمات الإجرائية ، لكنه لم يستطع إثارة أي حماس ، ومن ثمّ توقفت المساعي الاجتهادية . في ظل هذه الظروف ، لم يستطع أي مفكر كبير إغناء السلفية المبنية حسب الأصول ؛ أي ذلك الإصلاح الدائم الذي كان ميزة الإسلام القويم^(٢) الذي كان تلامذة ابن تيمية ، خصوصاً ابن قيم الجوزية (المتوفى عام ١٣٥٠م) ، آخر وأهم ممثليه قبل أن يهبط الليل العثماني . وعندئذ فقط ، أغلق العثمانيون فعلاً باب الاجتهاد ، وهم الذين أرادوا إعطاء الأولوية للمذهب الحنفي الذي ينتمون إليه . وحرص النظام التركي على ألا يحاول أحد فتحه مجدداً .

بالطبع ، كان العثمانيون من المسلمين السنة ، ومن أتباع مذهب أبي حنيفة الذي كانوا يزعمون أن سليمان وجد " أعجوبة " رفته في بغداد . وإذا كان المذهب الحنفي قد ساد في

(١) "MANTRAN , ROBERT , L' Etat ottoman au XVIIe siècle" ، مرجع سابق .

(٢) MERVIN , Sabrina , Histoire de l'islam ، مرجع سابق .

عاصمة الإمبراطورية، فإن المذاهب الفقهية الأخرى كان معترفاً بها في باقي المناطق. وهذا المذهب - الأقل تشدداً -، الذي لم يكن أتباعه كثيراً بين العرب، كان متسامحاً مع بعض الفوضى الفكرية، والواقع إن اعتناق الأتراك العثمانيين الإسلام "بقي سطحياً بسبب نمط معيشتهم البدوي، وحافظوا، تحت مظهرهم الإسلامي البراق، على عاداتهم القديمة ومعتقداتهم الشامانية السالفة"^(١).

لم يحافظ السلطان العثماني على السلفية، لكنه اكتفى بنوع من الوضع الراهن، المتشدد والواهن. وكان الدليل الوحيد على الاهتمام الذي تكرم بإظهاره هو الحرص على حسن سير رحلة الحج السنوية إلى مكة. وعلى الصعيد الرسمي، كان السلطان العثماني حامي الأماكن المقدسة. "وكان تنظيم رحلة الحج إحدى مهماته الرئيسية؛ فالحج الذي كان يتم في احتفال ضخم وبوصفه سلوكاً عاماً، كان يشكل نوعاً من إعادة تأكيد سنوي على السيادة العثمانية في العالم الإسلامي"^(٢). والواقع إنها كانت مناسبة لمنح السلطان شرعيته من الوجهة الإسلامية، حيث إنه مكلف بحماية أمن وحسن سير رحلة قوافل الحجاج، الموضوعة تحت إمرة أمير للحج من كل إقليم كبير (مصر، والشام، والعراق... إلخ). فيما عدا ذلك، بقيت إدارة مكة والمدينة بأيدي الأشراف الهاشميين الذين عهد إليهم الخليفة العباسي فيما مضى بحماية الأماكن المقدسة. وكانت كلتا المدينتين تتمتعان باستقلال نسبي. وبينما كان الجمود يسيطر على مراكز التعليم والبحث التقليدية الأخرى، استمرت مكة والمدينة في استقبال العديد من علماء الدين وشكلتا مكان مرور إلزامي لأي باحث رفيع المستوى. ولم يتردد بعض هؤلاء في التشكي من النقائص الواقعية أو المفترضة لسلطة اسطنبول، ومن برودة الأشراف وتراخيهم وجشعهم في آن معاً. كذلك كان الحج بمنزلة فرصة ينتهزها علماء الدين للتلاقي في نوع من مؤتمرات إسلامية أبرزت الدور المركزي للمدينتين المقدستين. ولسوف نرى أن محمد بن عبد الوهاب أتاها لاستكمال دراساته.

(١) Encyclopédie générale de l'Islam. Des origines à L'empire ottoman. Cambridge University press, 1970. Pour L'édition française; Paris, SEID, 1984, p. 286.

(٢) HOURANI, Albert, A History of the Arab People, Londres, Faber and Faber, 1991.

أخيراً، لم تكن الدولة العثمانية في معظم الأحيان سوى صورة مشوهة عن الدولة الإسلامية؛ وإضافة إلى مسألة عدم وجود أي عصبية، كان الاهتمام بالمصلحة العامة متقلصاً إلى أبسط تعبير له وإلى مفهوم حصري جداً للمقاصد المفترض أن تحافظ المصلحة عليها. وبالنسبة إلى الأموال العامة، كان من الصعب الحفاظ عليها، لاسيما أنه لم تكن لدى أحد فكرة واضحة عنها إذا أخذنا بالحسبان التنوع الشديد لرعايا الإمبراطورية. من جهة أخرى، لم تكن الشرعية قانوناً عاماً، لأن نصف رعايا الإمبراطورية كانوا من غير المسلمين. وتضاف إلى الشريعة قوانين خاصة تتيح أولاً المحافظة على العادات والتقاليد وأنماط الحياة، والأوضاع الاجتماعية للرعايا غير المسلمين، وتنتهي بأن تطبق على المسلمين الذين يناقضون الشريعة. كذلك تقلص الدفاع عن الدين القويم إلى أبسط أشكاله. بما في ذلك المذهب الشيعي، بيد أن المقصود أكثر كان مواجهة فارس لأسباب جيوسياسية؛ لأن الإمبراطوريتين كانتا تتنافسان على التفوق الإقليمي^(١).

وهكذا، مر الإسلام، في القرن الثامن عشر بأزمة لم يسبق لها مثيل. وليس المقصود بذلك الصراعات بين العلماء أو التيارات الفكرية، التي كانت شاهداً على حيوية قصوى، بل الجمود الذي تتحمل الإدارة العثمانية القسم الأكبر من المسؤولية عنه. وكونها بيوقراطية وشمولية ومتعددة الأجناس، توصلت الإمبراطورية إلى فهم الإسلام وكأنه أداة لسلطتها ومجرد تسويغ شرعي لأطماعها الدنيوية، بل وأكثر من ذلك، أدت تقلباتها في مواجهة القوى الأوروبية إلى الشك في مدى قدرتها على المحافظة على دار الإسلام. وكانت الحالة الفكرية العامة قد اجتاحت أوساط علماء الدين الذين لم يعملوا على تجديد تعليمهم أو تعديله ومارسوا إضافة إلى ذلك نوعاً من المحاباة التي راحت تتفاقم شيئاً فشيئاً^(٢). وهكذا، منيت قيم الإسلام بالتفسخ والتلف، جراء التأثيرات المتنوعة الخارجية والأخذ من الأديان الأخرى. إضافة إلى أن الإسلام انغلق في نوع من شكلية ترفية إنما

(١) SAINT - PROT, Charles, Histoire de L'Irak., Paris, Ellipses, 1999.

(٢) MATRAN, Robert, L'Etat ottomam ou XVIIe siècle, مرجع سابق

منمطة وفي تقليد أدى إلى تخدير الإسلام. ضمن هذه الظروف، أصبح الإسلام إما جامداً وإما مشوهاً جراء ما داخله من وثنية، ومن بدع مريية وهرطقات. وقد وصف جاك بنوا ميشان هذا الوضع مشيراً إلى أن الترف التفاخري، في أماكن عديدة، "حل محل التقوى الأصلية. وأصبحت عبادة محمد ﷺ والأولياء بديلاً عن عبادة الله. لم يكن ليتمثل أحد لشريعة النبي، ولم يكن كلام الله مسموعاً في أي مكان" (١) (*).

في هذا السياق من الانحطاط الأخلاقي والفكري، من جهة، والتجزئة السياسية، من جهة أخرى، بدأ الإصلاحيون يظهرون لمحاربة الضلالات المؤسفة وإعطاء الإسلام زخماً جديداً. وفي وصفه للتدهور التدريجي الذي منيت به الحضارة الإسلامية، يرى رشيد بن زين أن هذا التدهور قد أوجد تياراً "إحيائياً":

"منذ القرن الثامن عشر، برزت، في العالم الإسلامي، حركات تبتغي الرد على هذه التجزئة السياسية وهذا التدهور الثقافي والاجتماعي والأخلاقي. وقد ولدت هذه الحركات من الرغبة في إحياء العالم الإسلامي. وكانت تؤكد أن التدهور هو نتيجة توقف المسلمين عن كونهم مسلمين أقحاح". واثنت على العودة إلى الدين الخفيف، وإلى كبار المفكرين الدينيين السابقين وإلى الإسلام الأول، إسلام الأصول" (٢).

وقد افتتح مفكران كبيران هذه الحركة الإصلاحية التي كانت تستهدف التجديد بالدرجة الأولى: الأول هو شاه ولي الله الدهلوي أو قطب الدين أحمد بن عبد الرحيم، الذي كان يعيش في الهند، ومن عائلة عربية الأصل. أما الثاني الذي كان له أكبر الأثر، فهو الشيخ محمد بن عبد الوهاب، شيخ الجزيرة العربية، وتحديدًا إقليم نجد.

(١) BENOIST - MÉCHIN Jacques, Ibn Séoud ou La naissance d'un royaume, Paris, Albin Michel, 1955.

(*) أورد المؤلف معلومة مفادها أن عبادة محمد ﷺ والأولياء أصبحت في القرن الثامن عشر بديلاً لعبادة الله! وفي هذا مبالغة؛ لأن مظاهر الانحراف العقدي لم تكن سائدة في كل الأقاليم وكل المجتمعات بل كان ثمة من هو ملتزم بالسنة. (ع)

(٢) BENZINE, Rachid, Les nouveaux Penseurs de l'Islam, Paris, Albin Michel, 2004.

الوضع في نجد (١)

إثر سقوط الدولة العباسية في بغداد ثم الخلافة العباسية التي تأسست في ظل ممالك مصر، انطوت شبه الجزيرة العربية على نفسها. فقد كانت مملكة اليمن تحتفظ باستقلال قاس، كما كانت المنطقتان الوسطى والشمالية متحررتين من الاحتلال العثماني. وفي منتصف القرن السادس عشر، حاول سليمان القانوني احتلال حائل ونجد، لكن الجيش التركي الذي تم إعداده في الشام، ضاع أو تاه في رمال الصحراء، نتيجة جهله بطبيعة المنطقة، ووقوعه تحت وطأة الحر الشديد، ومناوشة الفرسان العرب له.

منذئذ، امتنع الأتراك عن المغامرة في الجزيرة العربية بحيث لم يتسن لهم سوى احتلال أقصى جنوبي العراق (إقليم الكويت) في الخليج العربي، ومارسوا نوعاً من سيادة مطلقة على قسم من الحجاز الذي من السهل الوصول إليه والذي يشكل فائدة إستراتيجية مهمة بسبب موانئه على البحر الأحمر وحرمي الإسلام المقدسين. بكل حال، كانت مكة والمدينة تتمتعان باستقلال نصفي تحت إشراف الأشراف المتحدرين من سلالة الحسن بن علي وسبط النبي ﷺ. ولم يكن الأشراف الهاشميون، والحق يقال، على مستوى مسؤولياتهم. فمنذ سقوط الخلافة العباسية، لم يسعوا، في أي وقت من الأوقات، إلى الاستفادة من الأحداث كي يتمكنوا جدياً من حمل مشعل الدولة العربية-الإسلامية من جديد. ومع بداية القرن السابع عشر، انقسمت العائلة إلى ثلاث فرق متخاصمة توارثت السلطة، بشكل أو بآخر وبطريقة سلمية. وكان مختلف الأشراف يسعون بشكل أساسي وراء تأمين مصلحتهم الخاصة، انطلاقاً من موقعهم بوصفهم تابعين للعثمانيين، ومرتهنين في معظم الأحيان للمدافع العثمانية، وكان قضاؤهم مشبهاً فيما يتعلق بالمحافظة على الإسلام. وعلى الرغم من ذلك استمرت المدينتان مركزاً للفكر الإسلامي بفضل علماء الدين المقيمين فيهما أو الذين كانوا يترددون إليهما.

(١) Al JUHNY, Uwaidah M. Najd Before the Salafi reform Movement, Reading (GB), Ithaca Press, 2002.

وفي شرقي نجد، كان أرخبيل البحرين يرزح تحت احتلال الفرس إثر انسحاب البرتغاليين^(١) من المنطقة، في حين كانت الأحساء تشكل إمارة قوية تحت قيادة سليمان بن محمد الحميدي من قبيلة بني خالد التي طاردت العثمانيين سنة ١٦٧٠م، لكن سليمان هذا كان يلعب لعبة مزدوجة بين العثمانيين والفرس الذين كان لهم تأثير كبير على الأقلية الشيعية التي قدم معظم أفرادها من البحرين. وكان لدى سليمان شيخ الأحساء وزعيم قبيلة بني خالد من جهة، وأشرف الحجاز الهاشميين من جهة أخرى، مشروعات حول نجد التي كانت منطقة مفصلية وموقع عبور (ترانزيت) بين ساحل البحر الأحمر وساحل الخليج العربي.

وباستثناء الأحساء التي تعرضت للغزو سنة ١٥٥٢م، ثم تحررت سنة ١٦٧٠م، لم يتعرض القسم الأوسط والشرقي من شبه الجزيرة العربية لسيطرة العثمانيين، ولم يخفق العلم التركي قطعاً فيهما. وتشير جميع وثائق الباب العالي الرسمية إلى أن المنطقة لم تكن خاضعة لسلطة السلطان. تبعاً لذلك، لم تكن شعوبها ملزمة بأي واجب تجاهه. هذا ما كانت عليه تحديداً حال نجد، المنطقة الوسطى الكبرى في شبه الجزيرة العربية. وهي، كما يشير إليها اسمها، هضبة خصبة مترامية الأطراف تتراوح مرتفعاتها بين ٧٠٠ و١٥٠٠ متر، وتشتمل على منطقة شرقية تحتضن عدة مدن تستقر في بطون الواحات (بريدة - والخرج - والدرعية - وحريملاء - والعيينة - والوشم . . . وغيرها)، في حين باقي المنطقة تقطنه قبائل رحل. وحسب العرف، تشرف نجد على الطريق بين الحجاز واليمن، من جهة، وعلى الخليج العربي والعراق، من جهة أخرى. وهذا الموقع الوسطي لا يسمح بانعزال المنطقة كلياً، حتى ولو انطوت على نفسها.

وهكذا، لم تكن منطقة نجد منقطعة عن باقي العالم. وإذا كانت أقل تعددية من المناطق الأخرى، إلا أن ذلك لم يمنع من استمرار التبادلات، وتنقل الناس والخيرات،

(١) عام ١٧٨٣م، أطاحت عائلة آل خليفة السنية، بالحكام الشيعة والفرس وأسست إمارة عربية مستقلة.

وتواصل التجارة بين الحجاز والخليج العربي والعراق، وتوافد الطلاب النجديين لتلقي العلم في مكة أو المدينة أو البصرة أو دمشق. وكان ان انتشرت الأفكار والمعلومات، وأصبح لدى قوم نجد فكرة واضحة عما يجري حولهم.

كانت المنطقة بمنأى عن الاحتلال العثماني، ولم يتلق خلفاء القسطنطينية الجدد ولاء المؤمنين، إذ كان أهالي المنطقة يفوضون أمورهم لسلطة زعماء القبائل والعوائل. والواقع ان أمراء نجد وأمراء حائل كانوا مستقلين، ولا يعرفون شيئاً عن سلطان القسطنطينية بحيث لم يعدوا أنفسهم تابعين له. وقد بقيت نجد، اذا صح القول، الحافظ للتقاليد العربية العريقة، والنواة الصلبة " للبقعة العربية ابتداء ". انما، وعلى مر الزمن، تراجع الوضع السياسي. فقد بقيت نجد معزولة، وأدى غياب سلطة قوية وموحدة بأمراء القبائل الى الفرقة والتحاسد والتقاتل. وكانت الحياة المحلية تتميز بصراعات مستمرة بين شيوخ القبائل الكبرى التي تمارس سلطتها على إمارات تتفاوت في أهميتها: آل الدريبي في بريدة، وآل معمر في العيينة، وآل سعود في الدرعية، وآل عفيصان في الخرج، وإمارات الوشم والرياض وحرمة وضمراء. . إلخ. بين هذه الإمارات، لفتت إمارتان الانتباه بسبب الدور الذي لعبته في تتابع الأحداث. وكانت إمارة العيينة التي تأسست في نهاية القرن الخامس عشر، على مسافة ٦٠ كلم شمالي الرياض، ومنطقة نفوذ بني معمر، من حوطة بني تميم، من أكبر القبائل العربية وأكثرها عراقية.

أما الدرعية الموجودة بين الرياض (على بعد ٢٠ كلم)، والعيينة (على بعد ٣٠ كلم تقريباً)، فكانت تحكمها أسرة عريقة^(*)، كريمة المحتد تنتمي إلى بني حنيفة^(١)، وهي

(*) ذكر المؤلف أن آل سعود ينتمون إلى قبائل ربيعة، وزيادة في التوضيح فإنهم ينتمون إلى بني حنيفة من قبائل بكر بن وائل بن جديلة بن أسد بن ربيعة. أما الدرعية القديمة فتقع شمالي غربي الرياض بنحو ١٥ كم، على ضفاف وادي حنيفة وروافده. (الأطلس التاريخي للمملكة العربية السعودية، ص ٣٥). (ع)

(١) كان اتحاد قبائل ربيعة أحد الفرعين المتحدرين من عدنان، " الأب الأول " لعرب شمالي شبه الجزيرة والمتحدر بدوره من اسماعيل بن إبراهيم. أما الاتحاد القبلي الآخر الكبير فهو اتحاد مضر الذي ينتمي إليه الهاشميون (الذين خرج منهم النبي محمد ﷺ)، و تميم (الذين خرج منهم محمد بن عبد الوهاب).

الأسرة التي دعيت كي تؤدي دور الوسيط في الصراعات بين عشائر هذا الجزء من نجد، ووضع حد لها. وكان أجداد آل سعود قد أسسوا إمارة في واحة الدرعية الجميلة، في قلب وادي حنيفة، حيث شيدوا مدينة محاطة بالحدائق والحقول التي " تنبت فيها أشجار النخيل والرمان والمشمش والدراق، وكل أنواع الخضار والبقول، والقمح والشعير والذرة^(١). وكانت المدينة تقوم في مكان محصن في حين تحمي التحصينات الأخرى كل الواحة. ومنذ وفاة سعود بن محمد بن مقرن الذي حكم منذ مطلع القرن الثامن عشر حتى عام ١٧٢٥م، حيث خلفه ابنه محمد بن سعود، أطلقت على هذه السلالة الحاكمة تسمية آل سعود. ولم تكن إمارة الدرعية بطبيعة الحال هي الأكبر ولا الأقوى، بل كانت بالأحرى مزدهرة، وكان آل سعود يحظون بالاحترام نظراً لجودة حكمهم ومناقبتهم الأخلاقية والدينية.

وكانت سلطة القسطنطينية التي عادت بها الذكرى إلى الهزيمة التي منيت بها في القرن السابع عشر، تخشى المجازفة في هذه المنطقة المعادية لها، لكنها لم تكن لتغرب عن بالها. ولربما كانت تشعر أنه بإمكان هؤلاء العرب البواسل والأباة، أو بعبارة أخرى المقاتلين الأشداء، أن يصبحوا ذات يوم أعداء خطرين. تبعاً لذلك، كان العثمانيون، أو عملاؤهم، هم الذين يؤججون في معظم الأحيان الصراعات والفتن بين شيوخ القبائل، إذ في ذلك خدمة لمصالحهم. أضف إلى ذلك أن الأمن والاستقرار كانا مفقودين في معظم المناطق نتيجة غياب السلطة القوية والمسترشدة. فقد كان بعض البدو يسلبون وينهبون القوافل والمسافرين، وكانت المدن تعج باللصوص والقتلة. ولم تلبث ان اضمحلت التجارة ووصل الاقتصاد إلى أدنى مستوى له. وفي المدن والقرى والصحراء، دبّت الفوضى وأعمال العنف والإهمال. وغرق المجتمع في الجهالة في حين راح بعض الأمراء أو زعماء القبائل يتصرفون بوصفهم طغاة، دون دين يردعهم أو قانون. ولم يتردد بعض هؤلاء الحكام في التخلص من علماء الدين الذين كانوا يحاولون هداية الناس إلى الصواب

(١) ROUSSEAU, Jean- Jacques, Mémoires sur les Wahabis, les Nosairis et les Ismaélis, Paris, A., Nepreu, 1818.

وإلى السلفية الأصيلة التي كانت لا تزال حتى ذلك الحين ذاوية. وقد تخطى استبداد بعض الأمراء والشيوخ كل الحدود. ولم يمتثلوا كذلك لأي من شرائع الإسلام، خصوصاً فيما يتعلق بالعدل والحرص على المصلحة العامة، أضف إلى أن معظم زعماء القبائل هؤلاء كانوا منخرطين في حروب عقيمة لا مبرر لها سوى الحصول على المغنم أو اتباع عادات بائنة. وكان اشمئزاز الناس الشرفاء شديداً والحال يرثى لها بالنسبة إلى المؤمنين الأوفياء.

والواقع ان الفوضى الأخلاقية كانت أيضاً مزرية. فقد غرق الناس في غياهب الجهل والتعصب والتنافر والفساد. ويقدم بعض المؤرخين العديد من الأمثلة على الانحراف الديني والأخلاقي الهائل^(١). فقد كان المجتمع الإسلامي يعاني من الخرافات والأوهام ومن الشعائر الوثنية، والبدع ومخاطر الردة. كان مفهوم التوحيد متداخلاً مع الأفكار المشركة. وكانت المنطقة برمتها فريسة الخرافات والطقوس الجاهلية، العائدة إلى ظلمات العصر الجاهلي، حيث كان الناس يتوسلون بشفاعة الأوثان وتدخلها، ويقدمون الأضحية للأحجار والأشجار التي يعدونها مقدسة ومزودة بقوى خارقة. واعتاد اهل نجد على استشارة من يدعون بأنهم عرافون ووسطاء روحيون، في حين كان يقوم بعضهم بزيارات حج خرافية للتبرك بهذا الولي أو ذلك.

ولا بد من التطرق هنا الى الحديث عن عودة إلى الوثنية والخرافات. فقد كتب ايف بيسون، واصفاً تلك الحقبة، "عموماً، توقف الامتثال للإسلام، إلا في بعض جوانبه الأكثر بدائية، سواء أكان ذلك في القرى أم في القصبات أم بين القبائل الرحل... وانتشرت كل أنواع الطقوس الغربية أو الخرافية، المتداخلة غالباً مع الصابئية؛ أي العقيدة الوثنية التي ظلت مستمرة في الجزيرة العربية والتي عادت لتحظى بشعبية لها"^{(٢)*}. في

(١) حسين بن غنام: تاريخ نجد (نحو سنة ١٨٠٠م)، الرياض، دار السلام، ١٩٩٩م.

(٢) BESSON, Yves, Ibn Sa'ud, roi bédouin - La naissance du rayoume d' Arabie saoudite, Lausanne, les trois continents 1980.

(*) قامت مكتبة الملك عبدالعزيز العامة بترجمة هذا الكتاب لمؤلفه ايف بيسون من الفرنسية إلى العربية بعنوان "ابن سعود ملك الصحراء" عام ٢٠٠٠م؛ ترجمة الأستاذ الدكتور / عبدالله بن عبدالرحمن الربيعي والدكتور عبدالله بن حمد الدليعي. (ع)

هذا السياق، كان قلة من العلماء يحاربون الانحرافات المشؤومة والممارسات الإلحادية، مثل: عبادة الأشجار والأضرحة؛ لأن كثيراً منهم كانوا يريدون المحافظة على امتيازاتهم ومراكزهم فقط. وهكذا، كان الدين محرّفاً، والحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية محكومة بالشلل.

إذاً، كانت الأزمة أخلاقية واقتصادية في آن واحد. وكانت مشابهة لحال الجاهلية التي سادت قبل مجيء الإسلام، بحيث يمكن القول: "إن الممارسات الجاهلية قد عادت بقوة. قلة من الأمراء الذين حافظوا على موقف مشرف. فقد كان بعض الأمراء المحليين طغاة حقيقيين؛ لا دين يزرهم ولا تشريع. ومثال على ذلك حال دهم بن دواس الذي كان يحكم الرياض. وعلى الرغم من ذلك، كان معظمهم يعدون أنفسهم من نبلاء شبه الجزيرة العربية؛ "لأنهم وحدهم الذين لا يخضعون لأي وصاية أجنبية، ولم يخضعوا لها قط عبر تاريخهم الطويل. لقد كانوا يتباهون فخراً واعتزازاً باستقلالهم"^(١). وكان بعضهم يحكم بقسوة على المنافقين والهرطقة الذين يتسكعون بين الباب العالي والدول شبه المستقلة، مثل: مصر والشام والحجاز. من بين هؤلاء، برهن أمراء الدرعية، آل سعود، والعيينة، آل معمر، أنهم الأكثر عدلاً والأكثر قلقاً حيال الانحرافات الدينية والأخلاقية، من جهة، والفوضوية السياسية التي أضعفت شبه الجزيرة، من جهة أخرى. إنما لم يكن لدى أحدهم القوة الكافية التي تمكنه من فرض النظام والأخلاق في منطقة نجد. وبغية إنجاز هذه المهمة الجسيمة، كان لابد من أن يكون أحدهم قادراً على إحياء هذا المخزون من الطاقة والإرادة الكامن في شبه الجزيرة العربية وتنظيمه. إنها جزيرة عربية، كمننت فيها، تحت رماد المآسي، ذكرى الماضي المجيد، وتحتضن اليوم شرارات التجديد. والواقع، كما يوضح الأستاذ عويضة بن متيريك الجهني، إن المنطقة كانت في حالة تحول تام مع عوامل التقدم الحضري، والقلق الديني الذي أخذ بمجامع كثير من

(١) BENOIT - MÉCHIN , Jacques, Ibn Séoud au la naissance d'un rayyaume , Paris , Albin Michel , 1955.

الناس، والرغبة لدى كثيرين في أن يسهم في أي تغييرات سياسية وأخلاقية. ذلك أن نجد القديمة؛ أي نجد القبائل والإقطاع، قد أصبحت نموذجاً باثراً، يلفظ أنفاسه^(١). لقد حان الوقت من الآن فصاعداً "من أجل ملحمة إسلامية جديدة"^(٢)، انما كان لابد لإيجادها من عامل مؤثر قوي، ألا وهو هذا الإيمان الذي يزحزح الجبال.

هذا الإيمان ذاته هو الذي أوجد في المنطقة عالماً دينياً. وإذا كان الإسلام قد شهد انحطاطاً عاماً؛ ففي هذا الجزء من الجزيرة العربية، وجد مؤمنون حقيقيون وصادقون، رغم العديد من الانحرافات، كانوا ينشدون الإمساك بزمام العقيدة والتجدد العربي في آن معاً كان محمد بن عبد الوهاب أحد هؤلاء. وفي الفترة التي كان كل شيء فيها غموضاً وفوضى، برز وتكفل بتنظيم كل الأمور.

(١) UWIDAH Metaireek al JUHANI, Najd before the Salafi reform movement : social, political and religious conditions during the three centuries preceding .

(٢) BENOIST-MÉCHIN, Jacques . مرجع سابق .

الفصل الثاني

الشيخ محمد بن عبد الوهاب^(١)

قلة هم الرجال الذين اثاروا هكذا انفعالات ، وقلة هم الذين رأوا فكرهم محرراً بصورة كاريكاتورية ، وقلة هم الذين أبدت بهم الآراء دون الإهتمام بقراءتهم أو فهمهم . ومع محمد بن عبد الوهاب ، ندخل في ميدان الجدل ، وقضية النوايا ، والاستيهام^(٢) فمنذ أكثر من قرنين ، راجت التحليلات والروايات غير الموضوعية التي تناولته . ولا بد من الاقتناع بأن شيخ نجد قد أقض مضجع كثير من الناس الذين وصل بهم الأمر إلى هذا الحد من العداة له ، لكنه هو الذي جدد السلفية في مواجهة الانحرافات الأكثر خطورة ، والذي أطلق الإصلاح الذي يحتاج اليه الإسلام . وكي نفهم بصورة أفضل هذا الرجل الذي ما انفك مجهولاً من جانب كبار العاملين في التاريخ يجب ، بادىء ذي بدء ، الإهتمام بالعديد من أحداث حياته . ومن ثمّ ، يجب الاستناد إلى أعماله التي تعد بكل بساطة أعمال مفكر سلفي وإصلاحي .

حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب

إن من دون وقائع حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب هو تحديدأ أحد أقاربه ، حسين بن غنام (المتوفى سنة ١٨١١ م) . وكان أستاذ أصول الدين هذا ، في الأحساء ، قد التزم بتلقي

(١) هو محمد بن عبد الوهاب بن سليمان المشرف . وقد تفحصنا كتابات الشيخ ابن عبد الوهاب ووثائق اخرى متنوعة في دارة الملك عبد العزيز ، وفي مكتبة الملك عبد العزيز العامة ومركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في الرياض . كذلك تفحصنا كتب حسين بن غنام وعثمان بن عبد الله بن بشر . وكتب أخرى :

RENTZ, Georges. Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia: Muhammed b Abd al wahab (1703/4 - 1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia, Londres-Riad. Arabian Publishing - king abdul aziz Public Library, 2004 Al JUHANY , uwaiidah M.Najd Before the Salafi Reform Movement, Reading (GB), Ithaca Press, 2002.

(٢) نجد جملة من الاقتراءات على الشيخ محمد بن عبد الوهاب والوهابية في التقييش الذي قام به :
Hamid Redissi : Le Pacte du Najd (Paris, Le Seuil ,2007) .

التعليم لدى الشيخ وقرر الالتقاء به في نجد في منتصف القرن السابع عشر . وقد كرس حياته للحركة الإصلاحية ، وكتب عام ١٨٠٥ م ، تاريخ^(١) نجد الذي يسرد فيه أحداث نجد حتى وفاة محمد بن عبد الوهاب . ونشر عدداً من شروحات الشيخ . ورسائله من ناحية أخرى ، نشر عثمان بن بشر التميمي (المتوفى سنة ١٨٩١ م) كتاب " عنوان المجد في تاريخ نجد " جمع فيه شواهد عديدة من معاصريه^(٢) والجدير بالذكر إن عثمان هذا كان أيضاً من أتباع حركة الإصلاح التي أسسها محمد بن عبد الوهاب الذي ولد في عام (١١١٥ هـ / ١٧٠٣ م) في العيينة في أسرة آل مشرف كريمة المحتد من قبيلة بني تميم (*). ومن الأوفق ، بادىء ذي بدء ، استبعاد الفكرة التي أشاعها بعض المستشرقين الغربيين ، الذين لا يملكون سوى معرفة تقريبية للتاريخ العربي ، والتي تعد محمد بن عبد الوهاب " داعية برز في الصحراء " . كان مديناً ويتتمي إلى عائلة من البحاثة المشهورين والموقرين ، وعلماء الدين والفقهاء الذين يتبعون المذهب الحنبلي الذي كان منتشرأ في شبه الجزيرة العربية . ويبدو ، في الواقع ، أن أهل قلب الجزيرة الذين كانوا منغمسين في أنواع من الانحرافات والبدع ، سرعان ما اختاروا الانضواء تحت لواء هذا المذهب الذي كان يبدو لهم الأكثر مطابقة للسلفية والأفضل تحصناً ضد المؤثرات الخارجية . من جهة أخرى ، مالت الحركة الفكرية المهمة جداً في شبه الجزيرة العربية إلى جانب مذهب كان يضم العدد الأكبر من المفكرين ذوي الاطلاع الواسع ، رغم انه لم يكن الأكثر عدداً .

وكان سليمان ، جد الإصلاح العتيد ، يشغل منصب قاض ، ومشهوراً بعلمه ومعرفته . كما كان عمه أيضاً قاضياً ومفتياً مشهوراً . أما والده محمد بن عبد الوهاب بن

(١) طبعتان جديدتان لعامي ١٩٤٩ و ١٩٩٩ ، باللغة العربية ، تمت مراجعتهما في الرياض ، بمشاركة زينة الطيبي . " ابن غنام ، .. روضة الأفكار والأفهام " .

(٢) طبعة جديدة لعام ١٩٨٢ ، باللغة العربية ، تمت مراجعتها في الرياض بمشاركة زينة الطيبي .

(*) هو الشيخ محمد بن عبد الوهاب بن سليمان من آل مشرف من الوهبة من تميم . سماوا بذلك نسبة إلى جدهم مشرف ، ولد في العيينة سنة ١١١٥ هـ / ١٧٣٠ م ، ومات في الدرعية سنة ١٢٠٦ هـ / ١٧٩٢ م . وللمزيد انظر : محمد بن عبدالله السكاكر ، الإمام محمد بن عبد الوهاب ، مكتبة الملك عبدالعزيز العامة ، الرياض ، ١٩٩٩ م . (ع)

سليمان، الذي كان قاضي بلدة العيينة، فقد التزم بإعداد هذا الابن الذي حفظ القرآن الكريم، في سن العاشرة، واستطاع الشروع بدراسة علم الحديث والفقه ومؤلفات كبار مفكري الإسلام. هنا، من الضروري التأكيد أن بن عبد الوهاب درس العلوم الدينية والفقه التي لا تنفصل عملياً عن الإسلام. وهكذا، كان محمد بن عبد الوهاب مفكراً دينياً وفقهياً في آن واحد. وقد وصفه مدونو أخبار زمانه بأنه رجل ذو سمات نبيلة، عميق العلم، ويتمتع "بفصاحة عفوية ونبوغ شديد. وعندما رأى منتهى الجهل الذي يتخبط فيه العرب حيال الدين الذي بشر به النبي محمد ﷺ، وضع نصب عينيه، في سن مبكرة، الهدف النبيل الذي يقضي بانتشالهم من الضلالات المهلكة التي تقودهم دون أن يشعروا إلى الشرك"^(١). في فتوته، كانت إقامته الأولى في العيينة، ثم وفد إلى المدينة ليكمل دراسته. وسرعان ما اقتنع الشاب محمد أنه ينبغي إعادة التأكيد على عقيدة التوحيد وتعزيزها استناداً إلى القرآن الكريم والحديث الشريف لمواجهة تنامي تأثير الخرافات والتخلي عن الفكر السلفي. فبدأ دعوته في هذا الاتجاه مركزاً على أسلوب تعليمي يعطي الأفضلية للنقاش، ويهدف إلى إقناع المؤمنين بالعودة إلى أصول الإسلام. حول هذه النقطة، كان يعارض التقليد الجامد لدى بعض العلماء، ويشجع على الاجتهاد. وفي الوقت نفسه، اهتم بالوضع الاجتماعي - السياسي موجهاً نظرية نقدية إلى الانقسامات والصراعات العقيمة بين الأمراء، وإلى حال الضعف الشديد لدى العرب الذين طالما حملوا لواء الإسلام وحضارة سطعت أنوارها في أقاصي المعمورة. ولم يلبث تعليمه أن أوجد فريقاً من الساخطين المستائين. فقرر الشيخ محمد بن عبد الوهاب الابتعاد والحج إلى مكة، ومن ثم استكمال دراسته في المدينة. وبعيد ذهابه، غادر والده العيينة، عام ١٧٣٧م تقريباً، للاستقرار في حريملاء، على بعد نحو ٥٠ كلم شمالاً. واعتقد بعضهم أنه أراد الهروب من موجة الطاعون التي ضربت تلك المدينة، كما اعتقد بعضهم الآخر أن التعليم الإصلاحي الذي يمارسه ابنه أوجد له أزمات مع السلطات المحلية.

(١) ROUSSEAU, Jean- Jacques, Mémoire sur Irs Wahabisi، مرجع سابق.

وفي المدينة، تتلمذ محمد بن عبد الوهاب على يد اثنين من كبار علماء ذلك العصر، وهما الفقيه عبد لله بن إبراهيم بن سيف الشمري الذي يعود في أصله إلى نجد، وشيخ الحديث الكبير محمد حياة السندي، وأصله، كما يشير إليه لقبه، من السند؛ أي ذلك الجزء من الهند الذي انضوى تحت لواء الإسلام منذ القرن الأول للهجرة. وقد خوّل السندي تلميذه تعليم أهم المؤلفات في الحديث، وخصوصاً صحيحي البخاري ومسلم. وقد شكل هذا الانتقال إلى المدينة مرحلة مهمة في حياة محمد بن عبد الوهاب وإعداده. وكان على اتصال مع أفضل علماء عصره. وكان يجلس في حضرة العلماء القادمين من سائر أرجاء العالم لزيارة الحجاز. ومن ثمّ، استطاع التعرف إلى مسلم من الهند، أصبح المفكر الكبير الآخر في مرحلة ما قبل الإصلاح في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، الا وهو شاه ولي الله الدهلوي (١٧٠٣-١٧٦٣م) الذي كان له تأثير كبير. وفي الوقت نفسه، اطلع محمد بن عبد الوهاب على المشكلات التي انطرحت على الإسلام في تلك الفترة حيث بدأ الغليان الداخلي والتطلع إلى التغيير. واكتشف بالتالي ان الأحوال تدهورت في الهند مع غارات كان يشنها زعيم زمرة من خراسان، يدعى نادر، على الدولة المغولية في دلهي^(١) التي طالما جهدت لنشر الدين الإسلامي في شبه القارة الهندية. ويذكر ان الفوضى والفساد قد سادا في اسطنبول وأن الإمبراطورية العثمانية لم تعد سوى عملاق بقدمين من طين، يكسد المساوىء في أقاصي أوروبا. أخيراً، أدرك أن السلفية تعرضت، في كل مكان للتحقير أو التشويه جراء التكاثر الفكري لدى العلماء أو تجدد ظهور الخرافات التي لم يفكر أحد بمحاربتها.

و داخل مكة والمدينة ذاتهما لم تتحسن الأمور. وبقلب أدماء الحزن، كان محمد بن عبد الوهاب، ومعلمه السندي، شاهداً على أعمال بدعية قرب قبر الرسول ﷺ وطقوس تفاخرية حلت تدريجياً محل المعرفة الحقّة للدين وحسن تطبيقه. ولا يمكن تفسير هذه الممارسات الخرافية وغير العقلانية إلا بالجهل وانكفاء التربية، والجمود الذي استبعد

(١) عام ١٧٣٩م، استولى نادر على دلهي وقتل عشرات الآلاف من اهلها.

الاجتهاد. لقد كان ذلك تراجعاً في الفكر، وانبعثاً للوثنية البدائية، لكن هذا كان كذلك معزواً إلى ضعف الدولة، وغياب سلطة موقرة حريصة على تطبيق العمل الصالح. والواقع إن موضوع الجدل لم يكن ممارسة التقليد المؤدي إلى الضعف والذي أثار استياء ابن تيمية قبل ذلك فقط، بل القصور أيضاً على المستوى المؤسساتي. وقد اطلع محمد بن عبد الوهاب بطبيعة الحال على أعمال ابن تيمية الذي يعد أحد أهم المفكرين في الإسلام، وعلى أعمال غيره من مفكري الإسلام، لكنه لم يكن بحاجة إلى العودة إلى هذا السلفي الكبير لتشخيص الاوضاع طالما كان واضحاً أن السلفية الصحيحة هي التي تترنح. وقد تبين مرة أخرى أن هذه السلفية هي نقيض المحافظة الجامدة التي لا تحافظ إلا على العادات الباطلة وتتجاهل الجوهر. إنها نزعة محافظة تخلط بين الإيمان والتسامح من جهة وبين مظاهر الشرك التي تقع على طرف نقيض من رسالة الإسلام، الصافية والبسيطة، من جهة أخرى.

أخيراً، شكل النظام السياسي المائع، وضعف السلطة العثمانية التي لم تضطلع بمسؤولياتها بوصفها دولة إسلامية، موضوع جدل. فكان لا بد من إصلاح فكري وأخلاقي، وأيضاً إصلاح سياسي. فلا يقوم إصلاح دون آخر. إن إعادة الأفكار إلى موقعها في العقول يجب أن تترافق مع تنظيم الشؤون العامة. وبصورة موجزة، وفي إطار الجدل الدائم حول أولوية الشأن السياسي ("الشأن السياسي أولاً" عند موراس)^(١) أو الروحي (الشأن الروحي أولاً عند ماريتان)^(٢)، طرح محمد بن عبد الوهاب مبدأ، يعد حديثاً جداً، وهو ان المسارين ضروريان ومتكاتفان، لكن تطبيق الأول يقوم على محاربة مصدر السوء؛ وذلك بإصلاح الأخلاقيات والعقيدة. وبما أن الأسباب الأساسية للتدهور هي داخلية المنشأ، فقد انفرضت العودة إلى أصول الإسلام بشكل يتيح إعادة إرساء النظام في النفوس، وإعادة

(١) MAURRAS, Charles, Mes idées politiques, paris, fayard, 1937 (nombreuses rééditions dont l'Age d'homme, 2002)

(٢) MARITAIN, Jacques, Humanisme intégral, paris, Aubier, 1936. Voir également CHE-NAUX, Philippe, Entre Maurras et Maritain, une génération intellectuelle catholique (1920 - 1930), paris, cerf, 1999.

تحديد العقيدة الصحيحة . بكامل نقائها . وبغية حسن تنفيذ هذه المهمة ، لابد من الاستزادة من التعلم والاكتشاف والمعرفة والسير في هذا الطرق الطويل من البحث والتأمل الذي يسبق التطبيق . والواضح أن أعمال محمد بن عبد الوهاب لا تحوي أي عامل تحريضي ، بل هي بالعكس ثمرة تفكير طويل . ومن المدينة ، قرر محمد بن عبد الوهاب الانتقال إلى البصرة ، جنوبي العراق ، حيث توجد مدرسة كبرى للحديث والفقه .

ومنذ تأسيس الإمبراطورية العثمانية ، لم يكن العراق يشكل ساحة قتال بين الأتراك والفرس ؛ ففي عام ١٦٢٣ م ، اجتاح الفرس جزءاً واسعاً من العراق قبل أن يستعيده العثمانيون عام ١٦٣٩ م ، وهو تاريخ إبرام معاهدة قصر شيرين (أو معاهدة زهاب) التي تثبت الحدود على امتداد جبال زاغروس والضفة الشرقية لشط العرب . في ١٧٣٦ م ، تغلب نادر شاه على الصفويين في بلاد فارس ، إثر استيلائه على أفغانستان ودلهي ونال لقب شاه ، وراح يهدد مجدداً بلاد الرافدين . وكان العرب يراقبون ، عاجزين ، المواجهات بين القوتين الاجنبيتين ، في حين راحت قوة ثالثة ، هي بريطانيا العظمى تركز انتباهها على المنطقة ، حيث أسست وكالة تجارية في البصرة . وكونهم مهملين ، كالعادة ، من قبل السلطة العثمانية ، حافظ العراقيون على التقاليد العربية التي استمرت عبر اللغة والثقافة والعادات والدراسات الدينية . وقد استمر المذهب الحنبلي ناشطاً . وكانت المدارس تضم العديد من العلماء المشهورين في علوم التفسير والحديث .

وعلى ضفاف شط العرب ، تابع محمد بن عبد الوهاب تلقي العلم على معلم في الحديث والفقه ، هو محمد المجموعي . وكان هذا الاخير شديد الإعجاب بمعارف واستقامة تلميذه بحيث عهد إليه بتربية أولاده^(١) . وهكذا ، واصل محمد بن عبد الوهاب دراسته في الحديث والفقه ، وتردد إلى عدد كبير من الفقهاء والعلماء السلفيين ، لكنه كان يولي اهتمامه أيضاً بالمذاهب الشيعية . والواقع إن طائفة شيعية كبيرة كانت تعيش في جنوبي العراق بالقرب من الأماكن المقدسة لدى الشيعة في النجف وكربلاء ، حيث دفن

(١) حكاية طريفة رواها حسين بن غنام في تاريخ نجد .

الإمام علي^(*)، رابع الخلفاء الراشدين، وابنه الحسين الذي قتل في معركة كربلاء ضد جيش الخليفة الأموي. وكانت مناسبة لمحاولة اختراق "السرية الشيعية"، وفهم الخصوصيات المذهبية العائدة إلى مختلف المذاهب، بما في ذلك الشيعة الاثني عشرية (الأكثر أهمية) والعديد من الفرق التي اندرجت في حركة سلالة علي. وإذا كان محمد بن عبد الوهاب يستنكر علناً التيارات المتعصبة، وخصوصاً غلاة الروافض، إلا أنه لم يلتق بالمذهب الشيعي في جهنم^(١)، فكأنه يرفض بذلك، وطبقاً للسلفية التقليدية، استبعاد الذين يجاهرون بالعقيدة الأساسية عن الأمة الإسلامية، لكن ذلك لم يمنع رفضه للمغالاة في عبادة الإمامين علي (بصورة خاصة) والحسين، حيث استطاع إثبات التجاوزات إبان زيارة قام بها إلى كربلاء. علاوة على ذلك، أولى اهتماماً بالفرق الصوفية، وحكم بقسوة على توجهاتهم التقشفية والبدعية، مع احترامه لرغبتهم في التطهر من الأدران والشوائب. كذلك استنكر ميلهم إلى الخمول المناقض كلياً لروح الإسلام الذي لا يفصل بين الروحانية والحياة الاجتماعية. بكل الأحوال، من الثابت أن إقامته في البصرة كانت الأكثر إفادة بالنسبة إليه، لاسيما أنها أتاحت أيضاً لشيخ نجد اكتشاف حقيقة الحكم العثماني وحال التدهور التي أوصل هذه المنطقة العربية إليها.

في البصرة، لم يكتف الشيخ محمد بن عبد الوهاب بالدراسة والملاحظة، بل استمر في طرح وجهة نظره، وخصوصاً في مؤلفات استنكر فيها التهجمات على مذهب التوحيد، والبدع المذمومة، والمعتقدات الباطلة والخرافات والشعائر الوثنية. كما استنكر بشكل خاص الغلو القائم على تجاوز الحدود من خلال العبادة والشعائر والمدائح

(*) أشار المؤلف إلى أن علي بن أبي طالب دفن في كربلاء، ولكن ابن كثير وغيره يرون أن علي بن أبي طالب بعد أن قتله الخارجي عبدالرحمن بن ملجم المرادي في السابع عشر من رمضان سنة ٤٠هـ، دفن في مكان غير معروف في الكوفة. أما المشهد الذي في (النجف) فلا دليل على أنه قبر علي - عليه السلام - ، وثبت تاريخياً أن بني بويه (وهم شيعة)، اتخذوا هذا المشهد مزاراً بعد نحو من ثلاثمئة سنة من موته عليه السلام ولزيد: انظر، ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١١، ص ٢٠ - ٢١. (ع)

(١) DELONG - BAS , Natana , Wahhabi Islam, from Revival and Reform to Global Jihad , New york, Oxford University Press , 2004 .

التعظيمية. وفي فترة لاحقة، كان مجلسه التعليمي يضم العديد من الأتباع، لكن السلطات السياسية والدينية، والمتعصبين المتنفذين بدؤوا يتخوفون. هذا ما كانت عليه الحال مع ابن حنبل. فقد تفاقم التعصب وأعمال العنف واصيب اثناءها الحكيم محمد المجموعي بجروح. في نهاية الأمر أجبر محمد بن عبد الوهاب على مغادرة المدينة. وربما لأسباب مادية، لم يتمكن من الذهاب إلى دمشق، حيث كان يرغب بلقاء علماء المذهب الحنبلي الناشط. فقرر الاستقرار في الأحساء، ومن ثم التحق بوالده في حريملاء. في تلك المدينة، ومع نهاية ثلاثينيات القرن الثامن عشر، ألف كتابه الأساسي "كتاب التوحيد" الذي وجد له قراء كثيرين في نجد وفي المناطق المحاذية للحجاز والأحساء. وسرعان ما انتشر تأثير هذا البحث ليشمل قطاعات واسعة من الرأي العام. وقد تشكلت حلقات عن أتباع مذهب محمد بن عبد الوهاب، وخصوصاً بين الشباب المثقف وجميع الذين آلتهم التهجمات على الدين^(١). بالمقابل، انكر بعض المتعصبين أو المتنفذين الكتاب والكاتب.

وعام ١٧٤٠م، تاريخ وفاة والده، أخذ يدعو إلى عقيدة التوحيد ويفسرها. ولم يلبث ان تضاعف عدد مؤيديه في حريملاء وما جاورها. وأقبل على دروسه جمع من القبائل المحيطة. وكانت هذه الحركة التوحيدية، رغم مطابقتها لمبادئ الإسلام، هي تحديداً التي أقلقت المتنفذين وسائر الذين يصب استمرار التشرذم في خانة مصلحتهم. وكان ان حيكت مؤامرة لاغتيال الشيخ، فقد هاجمته، ذات ليلة، زمرة من الرقيق المرتشين، لكنه نجح في الدفاع عن نفسه. وهرع بعض أصدقائه لنجدته. هذا الحادث دفعه إلى اتخاذ قراره بالعودة إلى مسقط رأسه، حيث وجد طلاباً له ناشطين. وفي العيينة، رحب به الأمير عثمان بن محمد بن معمر الذي زوجه، بعد بضعة أشهر، إحدى قريباته. ومن ثم، أخذ ابن معمر يشاطر مواطنه في قناعاته الهادفة إلى تجديد الدين. وكان يدرك بلا شك ان هذه الحركة قد تسهم في دعم هدفه الأسمى، ألا وهو جمع شمل قبائل نجد في ظل سلطة واحدة. وربما أعطى الدفاع عن عقيدة التوحيد - أول أركان الإسلام - مشروعاً

(١) حسين بن غنام، مرجع سابق.

السياسي شرعية قوية. ولسوف نرى لاحقاً أن هذا الأمير قد عبر التاريخ دون أن يبلغ مستوى طموحاته.

أما بالنسبة إلى محمد بن عبد الوهاب فكان الأمر يتعلق بإصلاح العلاقة بين السياسي والديني، أي بإعادة بناء دولة إسلامية حقيقية تقوم على أسس سليمة، تطبق الشريعة المقدسة، وتحرص على أن يسود العدل، وتعمل على تشجيع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طبقاً للشريعة العامة الإسلامية السلفية. وكان لابد من ترجمة ذلك إلى وقائع. والحال هذه، كانت تنتشر في سائر أنحاء المنطقة تقريباً عادات غريبة وطقوس خرافية ومعتقدات تناقض العقل والدين. فبالقرب من مدينة العين، اعتادت فئة من عامة الشعب على التعلق بالأشجار التي كانوا يعتقدون أن بعضها يتمتع بقوى سحرية. فكان الناس يأتونها ليلعلقوا عليها التمام، ويتضرعوا إليها بطريقة غريبة وشاذة. وكان كل ذلك يؤدي العقول، ويشكك بعقيدة التوحيد الأصلية. فكان لابد من إعطاء المثل. عندئذ، قرر محمد ابن عبد الوهاب إرسال رجال لقطع الأشجار المزعومة بأنها مقدسة. من ناحية أخرى، أوقف طقوس العبادة حول قبر أحد صحابة النبي ﷺ، زيد بن الخطاب رضي الله عنه. ذلك ان هذه الطقوس، البسيطة في روحانيتها، بالنسبة إليه، وطبقاً للعقيدة السلفية، ليست مقبولة كونها تعبر عن ميل إلى الشرك. إنها تحول المؤمنين عن العبادة الوحيدة الواجبة؛ أي عبادة الله الواحد الأحد.

لكن ما أثار الجدل هو قضية أخرى: أدينت إحدى النساء بتهمة الزنا. فالتقاها محمد بن عبد الوهاب، مرات عدة، محاولاً إقناعها بتعديل سلوكها. فالتمس منها العودة إلى الصراط المستقيم إنقاذاً لحياتها، لكن المرأة أصرت واستمرت في ممارسة البغاء على مرأى ومسمع من الجميع^(*)؛ لدرجة أن بعض العلماء اتهموا الشيخ محمد بن عبد الوهاب

(*) أورد المؤلف قصة الزانية التي رجمها الشيخ محمد بن عبد الوهاب بشكل غير دقيق؛ وصحتها أن امرأة محصنة زنت فجاءت إلى الشيخ ليقيم عليها الحد، وتكرر منها الاعتراف أربع مرات، والشيخ يعرض عنها وأمام إصرارها سأل عن عقلها فإذا هي في كامل قواها العقلية فأمر برجمها. انظر: ابن بشر، عنوان المجد، مجلد ١، ص ٢٢٠ (ع)

بالضعف وطالبوا بإعدام المرأة الخاطئة . وهذا ما حدث فعلاً . تبعاً لذلك ، أطلق العلماء أنفسهم حملة حقيقية ضد الشيخ ، يتهمونه فيها بأن لديه تصوراً شديداً القسوة عن الإسلام ! والواقع ان علماء الدين المذكورين كانوا ذوي كفايات محدودة ، ويحسدون رجلاً أكثر منهم علماً ومعرفة . وقد أفاد هؤلاء العلماء من غياب دولة منظمة ومن انعدام نفوذ الحكام كي يمنحوا أنفسهم ، بغير وجه حق ، صلاحيات تعود إليهم بفوائد جمّة ، وخصوصاً فيما يتعلق بتطبيق العدل وإدارة الوقف الذي جبرّوه لمصلحتهم . كذلك ، لم ينظروا بعين الرضا إلى ظهور تيار فكري يطمح إلى إصلاح الأمور في الأفكار وفي الشؤون العامة في آن واحد . أولئك كانوا إذاً أوائل أعداء محمد بن عبد الوهاب من الذين سعوا إلى تقديم فكرة غير دقيقة عن فكره ، متهمين إياه بالابتعاد عن خط الإسلام المستقيم الذي تخلّوا هم أنفسهم عنه منذ زمن بعيد ، أضف إلى أن هؤلاء العلماء كانوا ألعوبة في أيدي بعض المتسلطين المحليين ، وخصوصاً أمير الأحساء القوي وشيخ قبيلة بني خالد . والواقع إنه لم تكن لدى سليمان بن محمد فكرة واضحة عن مذهب محمد بن عبد الوهاب ، وكان لامبالياً إزاء مصير الإسلام . كما كان يتتابه شعور بأن انتشار هذا المذهب سيؤدي حتماً إلى تقسيم سياسي جديد في المنطقة . والواقع ان اتحاد القبائل وتشكيل دولة عربية مسلمة متجددة سيسكلان تهديداً للإقطاعيات التي تعد بمنزلة أعداء دائمين لأي سلطة موحدة وقوية . وهكذا ، تحرك زعيم الأحساء من منطلق كونه زعيماً إقطاعياً ، حريصاً على الحفاظ على امتيازاته ، وهو الذي كان في الوقت نفسه عميلاً لقوى أجنبية . والحقيقة إن شيوخ بني خالد تعاونوا مع العثمانيين ، أملين في بسط نفوذهم على المنطقة . وقد استغل سليمان قوته ليكشف ضغوطه على أمير العيينة ، مهدداً إياه بحصار تجاري ، بل وحتى بحرب إذا لم يتخلص من محمد بن عبد الوهاب بأي وسيلة كانت . حاول ابن معمر المقاومة ، لكن الضغوط اشتدت عليه مما دفعه إلى الطلب من الشيخ الرحيل ؛ لأنه لا يستطيع أن يوفر له الحماية .

وفي صيف عام (١١٥٧هـ / ١٧٤٤م) ، قرر محمد بن عبد الوهاب الانتقال إلى الدرعية ، حيث له أصدقاء كثر ، وخصوصاً في محيط الأمير محمد بن سعود . في البداية ،

اكتفى بالاتصال بأقربائه، معرضاً عن القيام بأي عمل عام، لكن زوجة الأمير السعودي، موزي بنت وطبان^(١) التي كانت مؤيدة للحركة الإصلاحية، شجعت الأمير على استقبال الشيخ. وعندما تم ذلك، أحدث الأمير تحولاً في مسار التاريخ.

من هو محمد بن سعود؟ هاكم ما يمكن أن يطلعنا عليه جان جاك روسو في أخباره

التاريخية القيّمة:

"كان هذا الأمير يجمع كل مشاعر الحماسة التي غالباً ما تقود الناس المغمورين، بل الأشاوس والبواسل، إلى أسمى درجات الشهرة. لقد تبدت شجاعته ومقدراته القتالية الأخرى في أكثر من مناسبة محفوفة بالمخاطر، وجعلته يحظى بتقدير عرب نجد وإعجابهم"^(٢).

استمع الأمير إلى الشيخ وهو يطرح مطولاً أفكاره. فالتقى تشخيصه للمساوي التي يعاني منها الإسلام وحال العرب التي يرثي لها مع ما يفكر به ابن سعود الذي كان يأسف للصراعات القبلية المفضية والتهجمات على الإسلام. وكانت المسائل مترابطة في نظر المتحاورين، كتفانم الشعائر الهرطوقية والعودة إلى نوع من الشرك الذي يغذي الانقسامات في صميم الشعب العربي، ومن ثمّ تضعفه وتمنعه من الاستمرار في أداء دوره المشرف الذي كان يؤديه لقرون خلت. ويجب أن يجد الإصلاح الفكري والروحي؛ أي الديني، ترجمة سياسية له بحيث يمكن أن تطبق الشريعة الإسلامية بصورة جدية. وهذا ما

(١) هي السيدة الفاضلة (موزي بنت وطبان الكثيري اللامي الطائي، من آل كثير من آل فضل) ولزيد من المعلومات عنها يرجع إلى كتاب (نساء شهيرات من نجد)، دلال بنت مخلد الحربي، ص ١٣٣ - ١٣٤، زوجة الأمير محمد بن سعود وأم أولاده عبد العزيز وسعود وعبد الله وفيصل، التي أطلق عليها أمين الريحاني في كتابه "تاريخ نجد الحديث" لقب خديجة، تشبيهاً لمواقفها، وخصوصاً من الشيخ محمد بن عبد الوهاب، بمواقف خديجة بنت خويلد أم المؤمنين. ويذكر الشيخ عثمان بن عبد الله ابن بشر أنه إثر ضغوطات الأمير سليمان، أمر أمير العيينة فارساً عنده بحراسة الشيخ إلى الدرعية. فلما وصل الشيخ إليها نزل عند عبد الله بن عبد الرحمن بن سويلم وابن عمه حمد. فعلم به بعض الخاصة من أهل الدرعية فزاروه خفية، فقرر لهم التوحيد، فأرادوا أن يخبروا محمد بن سعود ويشيروا عليه بنزوله عنده ونصرته، لكنهم هابوه وأتوا زوجته، وكانت ذات عقل ودين ومعرفة، فأخبروها بأمر الشيخ. فلما دخل عليها زوجها محمد بن سعود أخبرته بمكان الشيخ وقالت له: إن هذا الرجل ساقه الله إليك وهو غثيمة، فاغتنم ما خصك الله به. فقبل قولها. ثم سار إليه محمد ابن سعود، ودخل عليه في بيت ابن سويلم، فرحب به وقال له: أبشر ببلاد خير من بلادك وبالغز والمنعة... (المترجم).

(٢) ROUSSEAU, Jean- Jacques, Mémoire sur les Wahabis, مرجع سابق.

يتطابق مع المذهب السلفي . يجب العودة إلى الأصول ، والأخذ بالقرآن الكريم وتعاليم الحديث الشريف ، وإزالة الشوائب المتراكمة منذ عصور الانحطاط ، وإرساء على هذه المرتكزات نظرة جديدة لمواجهة التحديات الجديدة . نعم ، لابد من الإصلاح ، ولا بد لهذا الإصلاح من أن يكون شاملاً بحيث يصرار إلى تطبيق الإسلام بصورة متكاملة . وكان لدعوة محمد بن عبد الوهاب الروحية مغزى سياسياً فهمه محمد بن سعود دون تردد . فمع وضع حد للجهل ، والشرك ، ومع انبعاث الفكر المجدد والموحد في الإسلام ، ومع إصلاح عقيدة الناس وتوضيح حقيقة التوحيد ، تصبح الطريق مفتوحة لإنهاء الصراعات في منطقة نجد والأقاليم الأخرى في شبه الجزيرة التي يمكن أن تتوحد من جديد . عندئذ ، قد تتجدد القوة العربية وتحمل مجدداً راية الإسلام . مع هذه الشروط ، وعلى هذه الأسس ، كان السيف في خدمة القرآن الكريم بفضل التوافق التاريخي بين الرجلين اللذين استطاعا تغيير مسار التاريخ . هذا العهد الذي يذكرنا بعهد الحماية الذي قطعه فردريك الثاني للوثر في واتنبرغ ، كان يرتكز على أساس أن ابن سعود ، إذا كانت لديه فعلاً طموحات ، كان متمسكاً بصدق بتجديد الإسلام ورفعته العرب الماضية التي يشعر بالحنين إليها على غرار جميع العرب . تلك كانت دون شك حال محمد بن عبد الوهاب الذي كان يود التذكير بأن العرب " هم من سلالة إسماعيل بن إبراهيم ، خليل الله " (١) . وكان الهدف الأسمى الذي يتشاطره الرجلان دينياً - إصلاح حال الإسلام - وسياسياً - وهو ما يسمى بالمعنى الحديث القومية العربية . إنه إذاً مشروع تجديد إسلامي وعربي في مواجهة التراجع الديني والاستبداد العثماني في قطاع واسع من الوطن العربي . وبعد مرور خمسين عاماً على رحلة الفرنسي جان دو لا روك (٢) إلى جنوبي الجزيرة العربية ، قام بهذه الرحلة أيضاً المستكشف الدانماركي كارسن نيبور الذي كان أول من أدرك أهمية هذه الحركة ، حتى أنه تكهن بأنها ستحدث مع الزمن " تغيرات هائلة في العقيدة وفي الحكم عند العرب " (٣) .

(١) Mohammed Ibn Abdel WAHAB, Les trois principes , traduit de l'arabe, Riyad, éditions Anas, 2004.

(٢) Leand de la Roque, Noyage dans L'Arabe heruse. paris.1719 . p.284.

(٣) NIEBUHR, Carsten, Description de l'Arabie, Paris, Brunet, 1779.

تبعاً لذلك " تشكلت الدولة السعودية الأولى على أسس إسلامية متجددة وحول مشروع سياسي متماسك^(١) ". وقد قضى التحالف المعقود في نهاية عام ١٧٤٤ م، بين كبير القوم السياسي ورجل الشريعة بأن يهتم الأول بالشؤون السياسية والعسكرية، بوصفه أميراً ممسكاً بزمام السلطة، والثاني بالشؤون الدينية بوصفه إماماً. وهكذا، قاد الإمام محمد بن عبد الوهاب الدعوة إلى الإصلاح في الإسلام. بموازاة ذلك، كان التجديد السياسي شأناً يقع على عاتق الأمير محمد بن سعود، الزعيم السياسي والعسكري. وكان عمل الدولة الجديدة يقوم على " استبدال عادات الجاهلية بالشريعة، والعصبية القبلية بالشعور بالتكافل الإسلامي"^(٢). وحسب الأمير فيصل بن مشعل بن سعود بن عبد العزيز، سلك الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومحمد بن سعود طرقاً متوازية باتجاه هدف واحد، " معرفة وحدانية الله بالدرجة الأولى ومن ثمَّ توحيد القلوب، والأفكار والبلدان. من جهته، كان محمد بن سعود مثال المؤمن الحقيقي، ذا العقيدة الصحيحة والرغبة الصادقة في توحيد نجد وسائر شبه الجزيرة في ظل الدين الحقيقي: بهذا الصدد، أرسى قواعد دولة وأسس قائمة على التوحيد وتطبيق شريعة الله فوق أراضيها"^(٣).

ولابد من التذكير بأن الشيخ محمد بن عبد الوهاب لم يسع إلى منصب، ولم يطالب بأي حق في الرقابة على الشؤون السياسية، ولم يفرض أي إشراف على إدارة الدولة. وقد كتب ويليام بلغراف (١٨٢٦ - ١٨٨٨ م)، الذي أرسله نابليون الثالث إلى الجزيرة العربية: " لم يحاول قطعاً أن يلتمس لنفسه أي سلطة سياسية، وهذا الاعتدال هو دلالة على صدق عقيدته"^(٤). هذا ما أشار إليه مؤلف " رحلات علي بك " عندما كتب أن " المصلح لم يلتمس

(١) Fayçal Ibn Michaal Ibn Saoud Ibn Abdul Aziz al SAOUD, Le developement politique islamique du Royaume d'Arabie Saoudite, une evaluation du Conseil consultatif, Le Majliss al Choura, trad. Par Zeina el Tibi, Paris: Idlivre, 2003.

(٢) HOURANI, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939. مرجع سابق.

(٣) Fayçal Ibn Michaal Ibn Saoud Ibn Abdul Aziz al SAOUD, The Open Councils and the Islamic Concept of Rule in Saudi Arabian politics, Londres, Gulf Center for Strategic Studies, 2003.

(٤) PALGRAVE, William Gifford, une année dans l'Arabie Centrale: 1862-1863. Traduit de l'anglais par Emile Jonveaux, Paris, Librairie de L.Hachette, 1869.

أي تمييز شخصي قط" (١). لقد كان يتحاشى أي تدخل مباشر في شؤون الدولة، ويمتثل للعقيدة السلفية السنية بحذافيرها ولمبادئ الشرع العام الإسلامي التي تعطي الحاكم السياسي مسؤولية العمل على تطبيق الشريعة والعمل في سبيل الخير. وإذا كان محمد بن عبد الوهاب يقوم بمهمة الإمام؛ أي الذي يؤم الصلاة، فقد كان يؤدي دور الواعظ والعالم والمفكر. كذلك كرس نفسه للدعوة خصوصاً، ونشر مبادئ الإسلام الأخلاقية والشرعية، والاستمرار في محاولة إقناع من انحرفوا عن الصراط المستقيم وردهم إلى الصواب.

وهكذا سجل تاريخ ١٧٤٤م ولادة أول دولة سعودية. والواقع أنه لا بد أيضاً من التأكيد بأن هذه الدولة لم تكن " وهابية" بل مسلمة، وقد تحمل آل سعود أعباءها ومسؤوليتها. إن الرحالة والمسافرين الغربيين والأثراك هم الذين سموا هذه الدولة باسم محمد بن عبد الوهاب، وكأنهم يريدون بذلك الحديث عن الحركة أو غزو وهابي، حيث لم يكن هناك وهذا أمر مهم - سوى العمل المتعقل والمنهجي والمنظم لسلطة سياسية ذات إرادة حديدية وهدف ديني سام يعود الفضل فيه طبعاً إلى تعاليم الإمام محمد بن عبد الوهاب.

في البداية، بقيت هذه الدولة متواضعة. وكان لا بد من بعض الوقت لإعداد الوسائل التي تتيح لها الامتداد في نجد وسائر شبه الجزيرة. كذلك كان لا بد من مواجهة الأعداء الذين قرروا تصفية الدولة السعودية والإصلاح الذي أوحى به محمد بن عبد الوهاب. والواقع إن تفاهماً قد أبصر النور بين الذين كانوا يريدون منع انتشار حركة يعني نجاحها حتماً نهاية امتيازاتهم ومصالحهم الخاصة. إن معارضة الإصلاح الذي نادى به محمد بن عبد الوهاب ودعمته الدولة السعودية لم يكن في أي شيء منه دينياً، حتى لاحقاً عندما أمرت السلطة علماءها، بعد أن رأت تنامي الدولة العربية الجديدة، بالتركيز على دعاية تهدف إلى اتهام " الوهابية" المزعومة بالانحرافية أو التعصبية. وهكذا، كانت الحرب ضد الدولة السعودية بقيادة زعماء سياسيين هم أمير الرياض (دهام بن دواس)،

(١) ALI BEY, Voyages d'Ali-Bey el Ablassi en Afrique et en Asie pendant les années 1803, 1804, 1805, 1806 et 1807, Paris, Imprimerie de P. Didot, 1814, 4 vol.

والأحساء (سليمان بن محمد) وبعض الإمارات، وكذلك حاكم البصرة. وقد دعم بعض العلماء هذا التحالف، يوجههم الحسد، والحرص على الاحتفاظ بسلطتهم التي وهبتهم إياها معرفتهم الهزيلة. لقد شن التحالف الحرب ضد إمارة الدرعية، واستمرت المعارك دائرة سنوات عدة.

وعام ١٧٦٥م، توفي محمد بن سعود مخلداً ذكرى حاكم حكيم، عرف كيف يكتسب محبة شعبه. وخلفه في حكم الدرعية التي أصبحت مدينة مزدهرة^(١) ابنه البكر عبد العزيز الذي كان متزوجاً بابنة الشيخ محمد بن عبد الوهاب. وفي عهده، بدأت الدولة السعودية تحصد الانتصارات المتتالية. فقد تشكل فيها جيش قوي قوامه مقاتلون أشداء وحازمون. وكانوا جميعهم مؤمنين لا يهابون الموت. وقد أوفد عبد العزيز رسلاً إلى أمراء المنطقة للزامهم بالعودة إلى درب اليقين. وكانت إمارات عديدة، وخصوصاً بريدة، وسدير، والوشم (١٧٦٧م) وسائر القصيم (١٧٦٩م) قد انضوت تحت لواء الموحدين الذين دخلوها. ويشير ويليام بلغراف إلى أن "أخبار تاريخ نجد لم تذكر أنه حدثت في عهده مجازر أو خراب ودمار في معظم الأقاليم التابعة له"^(٢). وعام ١٧٧٣م، سقطت الرياض فاتحة الطريق لتقدم جند الأمير عبد العزيز باتجاه الأحساء والخليج العربي. في ذلك الوقت ذاته، قرر الرجل العظيم الذي كان في أساس تلك الثورة، الانكفاء لتكريس البقية الباقية من حياته للدراسة والكتابة والتعليم، ليعد بذلك جيلاً جديداً من المفكرين، منهم ابن ناصر بن عثمان النجدي التميمي^(*) الذي كتب عدة مؤلفات حول مسألة الاجتهاد^(٣). وقد بقي الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي تجاوز عمره السبعين سنة، مستشار الأمير، ويتمتع بقدر كبير من الاحترام. وبينما كان أتباع مذهب الشيخ الذي

(١) PALGRAVE, William Gifford, une année dans l'Arabie centrale مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق.

(*) هو عبدالعزيز بن حمد بن ناصر بن عثمان بن معمر، صاحب الكتاب المشهور، (منحة القريب المجيب في الرد على عبادة

الصليب) المتوفى عام ١٢٢٥هـ. (ع)

(٣) PETERS, Rudolph, "Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th century Islam", Die Welt des Islams, vol. 20, n°3/4, 1980.

أطلقت عليهم تسمية "الموحدون" ، يقاتلون تحت إمرة الأمير السعودي ، كانت دعوته تنتشر في نجد والحجاز ، بل وفي العراق .

وعام ١٧٩٢م ، توفي محمد بن عبد الوهاب " محاطاً باحترام الجميع " ، قبل أن تستولي الجيوش السعودية على الأحساء . كان له العديد من الأولاد ، وما زال بعض أفراد سلالته - آل الشيخ - يتقلدون مناصب رفيعة في المملكة العربية السعودية .

مفكر سلفي

لقد عزم محمد بن عبد الوهاب على أن يكون فقيهاً وعالمًا دينياً يكرس نفسه للقراءة والكتابة والدعوة . تلك كانت الوظائف الشائعة لأسياد العلوم الدينية ، كما حددها ييار لو شانتر ، مدير المدرسة الكاتدرائية في باريس (١١٣٠-١١٩٧م) ، أو توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤م) : التعليم ، الكتابة والتبشير .

وضع فكر محمد بن عبد الوهاب في منظور إسلام القرن الثامن عشر ، أي التقليد الجامد الذي قال عنه محمد عبده : بأنه ناجم عن السلطة التركية التي كانت تشجع العشائرية والعصبية القبلية على حساب تكافل الأمة ، وعلى حساب الوضع في شبه الجزيرة العربية خصوصاً ، حيث ارتد الناس إلى الممارسات الوثنية التي تتميز بـ "الشرك" وغربت عن بالهم التعاليم الأساسية للدين . وقد لاحظ الرحالة الإسباني دومنغو باديا اي لوبلش ، (علي بيك العباسي) ، أن المسلمين المتعلمين كانوا ضمناً يمجون هذه الخرافات . وأعلن محمد بن عبد الوهاب أمام الملأ أن هذه الممارسات كانت بعيدة عن بساطة العقيدة ولم تكن سوى حمل ثقيل مصطنع^(١) .

عموماً ، لا بد من التأكيد بأن فكر محمد بن عبد الوهاب لم يشكل فرقة إيديولوجية أو عقائدية جديدة . إنه بالدرجة الأولى دعوة إلى أصول الدين الصحيحة .

(١) ALI BEY, Voyages d'Ali-Bey el Ablassi en Afrique et en Asie١ مرجع سابق .

لم يكن محمد بن عبد الوهاب بدعياً في أي مجال من المجالات، بل اندرج في خط المذهب الحنبلي الذي يعد في الوقت نفسه علماً دينياً وفقهياً^(١)، لكنه، مثل غيره من مفكري هذا المذهب الذين لم يكونوا أسرى له قط، لم ينغلق في عقائدية جامدة، ووضع نفسه على أرضية السلفية غينها. إن فكر محمد بن عبد الوهاب هو فكر سني، يستند إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة، وهدفه "بناء دولة سننية تمتد ليس إلى نجد فقط، بل إلى جملة البلدان العربية، وإرجاع الإسلام إلى نقائه الأول؛ وذلك بمحاربة كل البدع المشبوهة والخرافات الشعبية"^(٢). وقد انتظم فكره حول موضوعات رئيسة ثلاثة: النهج التوحيدي، والمفهوم التقليدي في موضوع الفقه والتنظيم الاجتماعي، وأهمية الدعوة.

التوحيد

يأخذ محمد بن عبد الوهاب مكانه في سلالة "أهل السنة والجماعة" المتنفين حول حقيقة القرآن الكريم والسنة الشريفة"^(٣). وأعماله هي بمنزلة دفاع عن العقيدة الدينية السلفية والجهربها. ويوضح الشيخ محمد بن صالح العثيمين هذه العقيدة وفق النقاط الآتية^(٤):

- الإيمان بوحدانية الله المطلقة، الذي لا شريك له لا في الخلق ولا في الملك، ولا في العبادة ولا في الأسماء ولا الصفات.

- الإيمان بملائكته

- الإيمان بالكتب المنزلة: التوراة والإنجيل والقرآن الذي انزله الله على نبيه محمد ﷺ خاتم الأنبياء.

- الإيمان بالأنبياء، "وأفضلهم محمد ﷺ، ثم إبراهيم، ثم موسى، ثم نوح ثم عيسى ابن مريم". ورسالة محمد ﷺ امتداد لمن قبله من الرسل والأنبياء هم بشر ولا ينبغي إشراكهم بالله.

(١) MAKDISI, Georges, L'Islam hanbalisant مرجع سابق.

(٢) LADUST, Henri, Les Schismes dans l'Islam, Payot, Paris, 1983, nouvelle édition, p. 323.

(٣) الشيخ محمد صالح العثيمين، الشهادة عند أهل السنة والجماعة، الرياض، منشورات أنس، ٢٠٠٥م.

(٤) المرجع سابق.

- الإيمان باليوم الآخر وهو يوم القيامة .

ويذكر محمد بن عبد الوهاب ان المدخل إلى الإسلام هو التوحيد أولاً . ان التوحيد هو المثال الأعلى ، والهدف الجوهرى ، والموجب الأسمى . والواقع إن الإسلام هو " حصراً دين الله الواحد الأحد " (١) إنه دين التوحيد . وحين تساءل بيار روندو عمّا إذا كان هناك خاصية جوهرية في الإسلام تشكل سمة مشتركة مع الأديان التوحيدية الأخرى ، أوضح بأنه ينبغي ، في صميم كل دراسة حول الإسلام ، طرح " مفهومه حول الله الواحد الأحد والذي ينطق به في الشهادة وهي أول أركان الإسلام الخمسة : " لا إله إلا الله ، محمد رسول الله " . والواقع ان عبارات هذه الشهادة تعطي الإسلام طابعه المميز ، عبر بساطتها ، وقوتها وميزتها المختصرة . . . وخلافاً للعقيدة الكاثوليكية ، لا يحيط الإسلام مفهومه لله ، ولا يكمله بأي غموض " (٢) . أما التباين الرئيس ، الذي " لا يمكن دينياً تجاوزه " بين الإسلام والمسيحية فيكمن في رفض الإسلام إشراك المخلوق بالخالق . والإسلام يكتفي بذكر وحدانية الله التي تغني عن كل شيء وقد خلص روندو إلى أن " وحدانية الله ، كما ينادي بها الإسلام ، تبقى أحادية التصور البشري المقتصرة على ما يستطيع العقل البشري أن يتصوره . فالإسلام يمثل هنا ، على النقيض من المسيحية ، موقفاً إلى حد ما عقلانياً .

من الممكن أن نفهم بشكل أفضل تحفظات المفكرين السلفيين المسلمين إزاء الصوفية السرية والباطنية إذا أردنا أن نأخذ بالحسبان أن رسالة الإسلام تشدد على العقل بوصفه السبيل الصحيح الوحيد الذي يؤدي إلى الإيمان ، " إذا لم يستبعد هذا السبيل قيمة التجربة الصوفية ، فالإسلام هو أولاً قضية عقلية وليست وجدانية " (٣) إن الإسلام ، الذي " لا يظهر أياً من هذه الأسرار أو هذه التناقضات المشتركة مع الأديان . الأخرى ، التي تناقض الصواب " (٤) ، يستمد إذاً عافيته من مفهومه ، البسيط والعقلاني للتوحيد . من هنا ، كان

(١) مرجع سابق . RONDOT, Pierre, L' Islam .

(٢) RONDOT, Pierre مرجع سابق

(٣) ASAD, Mohammad, Le Chemin de La Mecque , مرجع سابق .

(٤) LE BON Gustave, La Civilisation des Arabes, مرجع سابق .

محمد بن عبد الوهاب يتصرف بوصفه ذائد عن الواحدية . فظهر في البداية وكأنه المجدد لعقيدة إبراهيم (عليه السلام) التوحيدية التي تدعو البشر إلى الالتقاء حول الدعوة نفسها وإلى نبذ الشرك الذي يعد بمنزلة عودة إلى الوثنية . وعلى المستوى السياسي ، دعا المؤمنين إلى تجاوز صراعاتهم وعدم تعريض أنفسهم للانقسامات . بصورة عامة ، كان يعطي الأولوية للوحدة أو للإجماع - أي تلك الكلمة صاحبة السيادة في المذهب السني - في مواجهة الفتنة . وبالرجوع أيضاً إلى الوحدة ، يرفض المسلمون السلفيون استبعاد هذه الحركة المتعصبة أو تلك من الأمة العظيمة ، شريطة أن يلتزم أتباعها بالجوهر ، أي الإيمان بالله الواحد الأحد وبالرسالة المنزلة على محمد ﷺ كما هي واردة في القرآن الكريم . إن الإسلام السلفي ليس دين تكفير - إذا كان صحيحاً أن لهذه الكلمة من معنى في دين خلو من الكهنوت - ، بل هو دين الوحدة الشاملة . وبسبب هذه الوحدة ، فإنه يتميز بنوع من التسامح ؛ وهذه - تحديداً - المزايا الأساسية عن الحركات التعصبية الثورية ، المسماة ، خلافاً للأصول ، " إسلامية " والتي تندرج في سياق التفكير الخوارجي المبني على قتل كل من يخالفهم ومن المناسب أن نكرر القول ان " الإرهاب " هو غريب عن عادات الإسلام وتقاليده .

فالتوحيد التام - البسيط والعقلاني - هو إذاً الطابع المميز للإسلام . تبعاً لذلك ، من الممكن أن نفهم بشكل افضل الجهود المستمرة التي بذلها محمد بن عبد الوهاب من أجل إحياء مفهوم التوحيد عندما كان هذا الأخير عرضة لخطر بروز معتقدات مشرقة وخرافات وثنية . وقد كتب لويس غارديه عن فكر محمد بن عبد الوهاب أنه كان يقوم على العودة إلى الأصول " مع التأكيد الشديد والقاطع بأن الله واحد أحد ، دون أي شبهات كانت ^(١) . هذه الأصول المذكورة في الكتاب الأساسي الذي وضعه شيخ نجد ، وهو كتاب التوحيد . وفيه ذكر المؤلف أن التوحيد هو إفراد الله بالعبادة والخلوص من الشرك والانقياد له بالطاعة .

إن التوحيد هو العنصر الجوهرى في فكر محمد بن عبد الوهاب ودعوته . فتوحيد الله ، بالنسبة إليه ، يعني الإسلام ؛ أي هذا الدين الأزلي الأبدي كما أوحى به الكتب

(١) GARDET, La Cité musulmane, Paris, Vrin, 1954.

الساوية وكما قال به الأنبياء^(١) وأوضح أن التوحيد هو نقطة رسوخ الدين وأن كل شيء ينطلق من الشهادة التي تثبت أن "لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله". وهذا يعني أولاً أنه لا يوجد سوى إله واحد، ومن ثمَّ له وحده الطاعة؛ أي لا شريك له من شيء أو بشر. أما النبي محمد ﷺ فهو الرسول الذي يجب أن "يحظى باحترام شديد لكنه لا ينبغي بأي حال من الأحوال أن يكون موضوع التبجيل المكرس للعلي القدير". لكن محمداً ﷺ يحتل مكانة مميزة، وهو من ثمَّ معصوم. ويجب على المسلم ألا يؤمن بكتاب الله فقط، بل أن يقتدي برسوله فيما يتعلق بالإيمان والسيره. باختصار، كانت دعوة محمد بن عبد الوهاب شفافة. إن الأساس، كما يقول، هو التقيّد بتعاليم القرآن الكريم، ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾، [البينة: ٥]^(٢) وليس لدين التوحيد هدف آخر سوى عبادة الله، ولا يفترض أن تضاف إليه طقوس أو عبادات بدعية بحكم العرف والعادات أو - وهذا ما هو الأسوأ - الخرافات. هذا المبدأ هو، في آن واحد، طبيعي وأساسي؛ لأنه في صلب الإسلام. وباسم السلفية، دعا الشيخ محمد بن عبد الوهاب المؤمنين للعودة إلى الأصول للتوصل إلى الصفاء الأول للوحي المنزل.

يجب على المسلمين، كما رأى محمد بن عبد الوهاب، أن "يعبدوا الله وحده، وأن يتجنبوا الطاغوت"^(٣)؛ أي حسب التعريف الذي أعطاه الإمام مالك للطاغوت بأنه "كل معبود سوى الله". فكل ما يناقض الشريعة، وكل ما يتجاوز الإنسان فيه حدوده تجاه ما يعبد، وما يقتدي به أو يطيعه، يسمى طاغوتاً. والكلمة مشتقة من عبارة طغيان التي تعني تحديداً تجاوز الحدود، والتي يمكن تشبيهها بالوثنية أو الشرك. ويدعو القرآن الكريم، في أكثر من موضع، إلى اطراح الوثنية والشرك، كما في الآية: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...﴾، [النحل: ٣٦]. أو أيضاً: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا...﴾، [الأنعام: ١٥١].

(١) رسالة إلى علماء نجد أوردها ابن غنام.

(٢) Mohammed Ibn Abdel WAHHB, Kitâb al Tawhid, éd. Bilingue arabe et français, Paris, al Qalam, 1992.

فالنقطة الأكثر أهمية هي إذا عبادة الله التي لا تتحقق " الا شريطة اجتناب الطاغوت" (١). إن المهتمين هم الذين يسلكون درب التوحيد بحذافيره، ولا " يعكرون نقاء عقيدتهم بأي نوع من أنواع الشرك ". وأفضل أبناء الأمة هم الذين فهموا التوحيد على أكمل وجه " ، ونبذوا الشرك بكل أشكاله؛ أي التعظيم المبالغ به والخرافي . وهذا ما يصفه كتاب التوحيد " الشرك الأصغر " - وكذلك إشراف أحد أو شيء في عبادة الله - وهذا ما يشكل " الشرك الأكبر " (٢). إن اللجوء إلى القيام بأعمال خرافية لا عقلانية، حسب الشيخ محمد بن عبد الوهاب، هو نوع من الشرك، كتعليق التعاويذ مثلاً، أو التماس التبرك بالشجر أو الحجر، أو القيام بعبادة الأولياء، أو الاستغاثة بغير الله تعالى، والذبح لغير الله . كما حذر من الغلو الذي يقوم على " تجاوز الحدود " فيما يتعلق بتبجيل الأنبياء الصالحين: " تجوز محبتهم واحترامهم والافتداء بهم . والمطلوب هو السير على خطى النبي ﷺ والتقيد بالتشريع الذي نقله " (٣). ومن ثم، ليس محظوراً زيارة القبور بغية تذكر الأموات والصلاة لأجلهم . بالمقابل، من الخطأ التماس المعجزات و صرف أمر من أمور الله إلى الأنبياء وغيرهم . وبطبيعة الحال، تشكل الشعوذة والسحر واللجوء إلى العرافين وكل ما يعود إلى غير المعقول وإلى عبادة الأصنام أفعالاً شركية لا يقبلها الدين .

هذه المعارضة الحازمة لأي عبادة فيها شرك بالله هي التي أدت بشيخ الإسلام، على غرار السلفية التقليدية، إلى التحذير من ممارسات بعض المتصوفين، مع تمييزه بوضوح " بين الذين يستندون إلى النصوص الشرعية والذين يقومون بممارسات غير إسلامية " (٤). تجدر الإشارة أيضاً إلى أن محمد بن عبد الوهاب قد استنكر أفعال العبادة حيال المفكرين الصوفيين، لكنه كان يحترم العديد منهم: كالإمام الجنيد مثلاً أو الشيخ عبد القادر الجيلاني . ومن ثم، لم يكن الاعتراض المنهجي موجهاً ضد فكر المتصوفين الحقيقيين، بل

(١) Mohammed Ibn Abdel WAHHB, Kitâb al Tawhid, éd. Bilingue arabe et français, Paris, al Qalam, 1992.

(٢) الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، التفسير المختصر .

(٣) محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد، مرجع سابق .

(٤) DELONG-BAS, Natana, Wahhabi Islam, From Revival and Reform to Global Jihad, New York, Oxford University Press, 2004.

ضد مبالغات أتباعهم الذين يجلونهم وكأنهم أولياء . كذلك نقض محمد بن عبد الوهاب مغالاة الفرق الشيعية وليس المذهب الشيعي بحد ذاته ؛ ففي رسالة الرد على الرافضة يدحض هذه الفرقة الشيعية المتطرفة كونها تلعن الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل (أبا بكر وعمر وعثمان) وتقر بنوع من العصمة للمتحدريين من سلالة النبي ﷺ الذين لقبوا بالأئمة ، مع إجلالهم بصورة فعالة ، بل وعبادتهم كعبادة الله . إنما من الخطأ التفكير بأنه خص المتصوفة والشيعية بالنقد ، بل كل فعل فيه شرك وكفر (*).

استنتاجاً ، من الواجب عبادة الله ، والله وحده ، وبه نستعيد خشية الوقوع في الشرك الذي يعد وسواساً باتجاه العودة إلى عصر الجاهلية . ويجدر ذكره أن الشرك ، في رأي محمد بن عبد الوهاب ، ليس مناقضاً للرسالة الإلهية المنزلة على الأنبياء فقط ، بل هو أيضاً أحد المظاهر غير العقلانية . وكتابه هو بمنزلة دعوة إلى مقاومة الظلامية وإلى الاجتهاد الشخصي للمؤمن . في ظل هذه الظروف ، يكمن دور المؤمن وواجبه . في محاربة الجهل والخرافات عبر دعوة الناس إلى شهادة أن لا إله إلا الله . وهذا يتضمن أيضاً إبلاغ الآخرين ، وتحذيرهم من الشرك ، ودعوتهم إلى التخلص من الأوثان والخرافات والعبادات المشبوهة . ولم يدع محمد بن عبد الوهاب فقط إلى فرض أي عقوبات على من خالفوا الصراط المستقيم فقط ، بالعكس طالب بضرورة إبلاغهم وتعليمهم كي لا يمعنوا في الخطيئة مما يحول دون معاقبتهم يوم القيامة^(١) يجب إذا تحاشي النظر إلى التصلب في فكر مؤلف كتاب التوحيد فقط ، حيث إنه " بالعودة الملحة إلى الله تعالى ، تكون بوادر التآلف والتقارب بين الأديان التوحيدية أمراً محتملاً^(٢) . ألم يكتب محمد بن عبد الوهاب : " إن دين جميع الأنبياء هو دين واحد؟ " (٣)(**).

(*) أثر عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب قوله : " ولا أشهد لأحد من المسلمين بجنة ولا نار إلا من شهد له رسول الله ﷺ ؛ ولكنني أرجو للمحسن وأخاف على المسيء ، ولا أكفر أحداً من المسلمين بذنب ، ولا أخرج عن دائرة الإسلام " محمد بن عبد الله السكاكر ، الإمام محمد بن عبد الوهاب ، مكتبة الملك عبدالعزيز العامة ، ص ١٠١ . (ع)

(١) DELONG- BAS, Natana, مرجع سابق .

(٢) MENORET , PASCAL , L'Enigme saoudienne, paris, La Découverte , 2003.

(٣) كتاب التوحيد ، مرجع سابق .

(**) تساءل المؤلف ألم يكتب محمد بن عبد الوهاب أن دين جميع الأنبياء واحد؟ والحقيقة أن القرآن نص على هذا في أكثر من آية : ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ (آل عمران : ١٩) ، و﴿ أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت فقال لبيته ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون ﴾ ، (البقرة : ١٣٣) (ع) .

وهكذا، تقع على عاتق كل مؤمن مسؤولية إشهار عقيدته، لكن الأهم هو أن يفهمها، ويكون عنها فكرة واضحة بغية التصرف بحكمها وفق الأصول التي دعا الله إليها. إن أول فريضة هي استبعاد أي خرق للتوحيد - الشرك، البدع . . إلخ -، ذلك أن ما يسيء إلى التوحيد مناقض لرسالة الإسلام، وباعث على التمذهب والتعصب والغلو، في آن واحد؛ مما يسهم في تقسيم الأمة. وفي مؤلفه "الأصول الثلاثة"^(١) دعا محمد بن عبد الوهاب المؤمنين أيضاً إلى التعرف إلى الدين، وتطبيقه وحث الناس على الاهتمام به وتحمل التبعات الناجمة عن هذه الدعوة. كذلك، وفيما يتعلق بالموقف الذي يجب تبنيه حيال السلطات الدينية والسياسية كان متمسكاً بالعقيدة السلفية: يجب عدم إطاعة العلماء أو الحكام في تحريم ما حلله الله وتحليل ما حرمه. إن حدود أي سلطة هي التزام أصول القرآن الكريم والسنة النبوية، وهذا ما يرسخ أيضاً حدود طاعة المؤمنين حيال الذين يشوهون الدين بطريقة سافرة ومؤكدة.

تصور تقليدي في موضوع الفقه والمجتمع

كان محمد بن عبد الوهاب متمسكاً، في المجال الفقهي، "بمذهب احمد بن حنبل، دون إنكاره للمذاهب الشرعية الأخرى؛ أي الحنفي والمالكي والشافعي"^(٢) والجدير بالذكر أن عدداً كبيراً من اقربائه كانوا ينتمون إلى مذاهب أخرى، نذكر منهم على سبيل المثال أحد أصحابه الأوفياء، ابن غنام الذي كان على العقيدة المالكية.

وكونه حنبلياً صادقاً، كان محمد بن عبد الوهاب يعطي الأولوية للقرآن الكريم والحديث الشريف بوصفهما أصولاً للفقه. كما أدرج فيه أيضاً اجتهادات ومثال الصحابة والسلف الصالح. أما بالنسبة إلى اجتماع العلماء فقد اقترح بأن يكون تطبيقه متبصراً

(١) Mohammed ibn abdel wahhab, Les trois principes fondamentaux, traduit de L'arabe, Riyad, éd. Aas, 2004.

(٢) KHOURY, Adel -theodor, tendances et courants de L'Islam contemporain. Un modèle d'État islamique: L'Arabie saoudite, Munich, Mainz, Kaiser, Grunewald, 1983.

ومقتصراً على حالات الضرورة القصوى، ذلك أنه من المتعذر التوصل إلى هذا الإجماع. بكل حال، يجب أن يكون الإجماع مطابقاً لتعاليم القرآن والحديث، وهذا ما هو مطابق لتدرج الضوابط، حسب الإسلام. فقد طرح الشيخ مبدأ أن الإجماع يجب أن يكون بين كل العلماء، وليس إجماع مذهب معين فقط. ولا يعود إلى جماعة ما أمر فرض وجهة نظرها. من ناحية أخرى، يطرح مبدأ أنه إذا تحقق الإجماع، فإنه يصبح مصدراً للفقهاء. كما أنه يقبل القياس عندما يبدو ذلك ضرورياً وشريطة عدم تعارضه مع الأصول الكبرى الواردة في النصوص الأساسية. ويبدو هذا الإيضاح ذا أهمية كبرى من حيث إنه يبرهن أن مؤلفه يتخذ مكانه في التيار السلفي للمذاهب الفقهية الأربعة في الإسلام.

ويشدد بصورة خاصة على مفهوم المصلحة العامة التي تقوم، عندما يوجد تباين في تفسير القرآن، على إعطاء الأولوية إلى الأخذ بالحسبان المصلحة العامة وذلك بتفحص، بادئ ذي بدء، ما يتوافق مع الضرورة، ومن ثم الحاجيات، وأخيراً ما يسهم في التحسينات. وهذا التصور مهم أيضاً لتبيان أن محمد بن عبد الوهاب، بعيداً عن كونه المفكر العقائدي المتصلب، كما صوره أعداؤه، لم يجعل من الدين إكراهاً أو قيداً شديداً؛ ففي رأيه أن القرآن مكرس لخير البشر وتسهيل معيشتهم، وليس حملاً ثقيلاً^(١). هنا، تنطرح مسألة البدعة؛ فمن المعروف أن ما يعده بدعة، حسب الفقه الإسلامي، هو كل مذهب أو فعل لا يستند إلى القرآن أو السنة أو حجة الصحابة (السلف الصالح). وقد ميز الشافعي بين البدعة المذمومة والتجديد الصالح الذي قد يكون ذا فائدة إذا لم يتعارض مع النصوص الأصلية. وعلى غرار أحمد بن حنبل، كان محمد بن عبد الوهاب أكثر تردداً في الموافقة على هذا التمييز الذي استبعده تماماً فيما يتعلق بالعقيدة والعبادة؛ لأن هذين الأخيرين مقدسان ولا يمكن إضافة أي شيء لا يستند إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة. وإذا برهن على تشدد قاطع فيما يتعلق بالأصول العقائدية، ويلغي أي بدعة على الصعيد

(١) مرجع سابق، MENORET, Pascal, L'Énigme saoudienne

الديني، فإنه يبدو أكثر تحزراً إذا كان المقصود تجديدات تتعلق بالحياة الاجتماعية والأخذ بالحسبان تطور المجتمع. وحول هذه النقطة، من الواضح أنه "يرتبط مع مرونة العصور الإسلامية الأولى"^(١) فيما يتعلق بالمعاملات، كما يؤكد هذا الاستشهاد: "كل ما هو مفيد ليس محظوراً"^{(٢)*}. هو ذا الموقف الثابت للسلفية. كذلك يتيح هذا التمييز إظهار حقيقة الاتهامات بالتعصب التي وجهت إلى "الوهابية"؛ ففيما يتعلق بتحريم التبغ مثلاً، لا بد من التوضيح بأن محمد بن عبد الوهاب لم يحرمه بوصفه بدعة مذمومة؛ لأن ذلك لا علاقة له بالعقيدة أو الدعوة، بل لكونه يضر بالفكر والصحة.

الدعوة

تبعاً لما سبق ذكره، كان لا بد من إلقاء الضوء على تهمة التعصب الموجهة ضد شيخ نجد. كان محمد بن عبد الوهاب صارماً بالنسبة إلى الأصول، منفتحاً فيما عداها، لكنه لم يكن سافونارولا^(٣) أو محققاً في محاكم التفتيش يلاحق الهراطقة، ويسعى إلى إعدامهم، بل ينبغي، بالعكس، تبيان أنه كان يعطي الأفضلية للدعوة الهادفة إلى تطوير التعرف إلى الإسلام وفهمه. لقد دعا أتباعه إلى تفسير عقيدة الإسلام ومناقشتها: "بغية تحقيق المقاصد التي تقوم على تعليم التوحيد واطراح الشرك، ولم يكن يحبذ العنف. وقد أكد أن التربية والنقاش هما أفضل أسلوبين لدعوة الناس إلى إجلال دين التوحيد بدلاً من استخدام القوة"^(٤). كذلك، وبالعكس مزاعم خصومه، رفض الحكم بالتكفير ضد الذين يخرجون عن

(١) مرجع سابق، MENORET , Pascol , L' Énigme saoudienne

(٢) محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد، مرجع سابق.

(*) نقل المؤلف عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب قوله: "كل ما هو مفيد ليس محظوراً" ويبدو أن ثمة لبساً في الترجمة وربما يعني أن الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل من الكتاب أو السنة على تحريمه. (ع)

(٣) جيرولامو سافونارولا (١٤٥٢ - ١٤٩٨ م)، راهب كاثوليكي ينتمي إلى الرهبان الدومينيكان. كان مصلحاً دينياً وواعظاً معارضاً للنهضة عموماً، ومساوئ الكنيسة خصوصاً. كذلك كان شديد التعصب لدرجة لا يتوانى معها عن استخدام

العنف: كإحراق الكتب وتدمير كل ما يرى إنه غير أخلاقي. أعدم حرقاً عام ١٤٩٨ م. (الترجم).

(٤) محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد، مرجع سابق.

الصراط المستقيم . وهكذا نفى شيخ نجد عن نفسه ، مراراً وتكراراً ، التهم التي تعزو إليه التكفير ، مؤكداً أن ثمة من اختلق إفادات كاذبة لم يتلفظ بها قط ، بل ولم تكن لديه أي فكرة عنها ، كتكفير من يزاولون التصوف : " إن موقفنا إزاء التصوف هو موقف غالبية المفكرين المسلمين . ونعد أن ذلك هو " مكروه " ، بخلاف الحرام ، غير ممنوع منعاً باتاً .

خلاصة الأمر ، نحن لا ندين الذين يزاولونه ، حتى ولو كنا نأسف على ذلك ^(١) . وبدلاً من التكفير الذي يضع المسلم المتهم بذلك في موقف الكافر ، يفضل محمد بن عبد الوهاب بذل الجهد لإقناع الناس بالعودة إلى طريق الصواب ؛ لأنه يعد أن هؤلاء هم ضحية جهالتهم ، وهذا ما يحول دون إصدار فتوى التكفير ، حسب عقيدة السلف - التي تتعارض مع المتطرفين : كالخوارج المستعدين دائماً للتكفير . إن مفكر دين التوحيد يترك لله أمر الحكم على الكفار ، ومن ثم يوجه نشاطه نحو الكفر أكثر مما نحو الكفار ، والخطأين القابلين للتوبة بفضل الدعاة . المهم هو إبلاغ المؤمنين برسالة الإسلام الصحيحة ، وجعلهم يتعرفون جيداً إليها . فالشيخ إذاً ، من الناحية الواقعية ، هو أبعد من أن ينغلق في هذا التشدد المتطرف الذي يرسمه له أعداؤه . والأمر نفسه فيما يتعلق بالجهاد .

إن تصويره للجهاد ، والحق يقال ، لا يختلف عن المذهب السلفي . وإذا تذكرنا أن الجهاد الأكبر هو مجاهدة العبد هواه كي يتغير ويتحسن ، فإن محمد بن عبد الوهاب قد ذكر في كتاب الجهاد ما هو تعريف الجهاد الأصغر ؛ أي الدفاع المشروع عن الذات . وشدد على أنه لا ينبغي استخدام القوة إلا بوصفه ملاذاً أخيراً عندما تنفذ جميع الوسائل الأخرى وعلى أن الوسيلة التربوية ، بكل الأحوال ، هي الأفضل . إن الدعوة للقتال ليست بكل حال متروكة لتقدير الأفراد ، بل تعود إلى السلطة الشرعية . من ناحية أخرى ، يجدر ذكره أنه يعطي الأولوية للدعوة وللعمل التربوي . وينبغي ادخار الجهاد للدفاع عن الإسلام وليس بوصفه وسيلةً لتشره . ومع مرور الزمن ، وُصف الوهابيون بأنهم شديدي التعصب ،

(١) غنام ، مرجع سابق . كذلك رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب (الرسالة ١١) ، الرياض ، ٢٠٠٠م .

ينشرون المساوىء والموت والدمار ضد من يعدونهم كفاراً: " وهذا التصور غير موجود في كتابات محمد بن عبد الوهاب . . . إن كتاباته عن الجهاد تعطي الاولوية لضرورة حماية الأنفس والاملاك . ويعطي الافضلية لعمل الداعية في الدعوة إلى الإيمان . . . كان حريصاً على وضع حدود لاستخدام القوة، ولا يحبذ العنف الأعمى ضد من لا يهتدون بهدي الإسلام . . . وعليه، لم يكن الجهاد سوى ملاذ أخير للدفاع عن الأمة الإسلامية إذا ما اعتدي عليها^(١) .

من الواضح إذاً أن الجهاد، في رأي محمد بن عبد الوهاب وطبقاً للمفهوم السائد في الإسلام السلفي، لا يهدف إلى فتح حروب هجومية غير مبررة أو مهاجمة الذين ينحرفون، في هذا الجانب أو ذاك، عن الدين . ولا ينبغي كذلك الخلط بينه وبين العمليات العسكرية التي تحدث لأسباب محض سياسية . كما أن الجهاد لا يهدف إلى الإطاحة بالحكم أو تسوية الحسابات . لقد اعتنق محمد بن عبد الوهاب هذا المفهوم، لاسيما أنه يستنكر كل فعل مهووس وكل تعصب يشبهه بغلو الخوارج أو الحشاشين، كما أنه لا يحبذ مغادرة المناطق التي يحكمها غير المسلمين (دار الكفر) للانتقال إلى دار الإسلام^(٢)؛ أي البلدان التي لا تطبق فيها مبادئ الإسلام إلا إذا كان المسلم مهدداً أو مضطهداً، ولا يستطيع أن يمارس شعائر دينه في ظروف طبيعية . وهذا يعني أن كل الإدعاءات المسماة زوراً " جهادية " لدى بعض متطرفي الازمنة الحديثة لا يمكن أن تنسب صراحة إلى محمد بن عبد الوهاب أو إلى المفهوم الإسلامي للجهاد، المنتظم والمحدد .

بصورة إجمالية، أكد محمد بن محمد بن عبد الوهاب مجدداً النقاط الرئيسة في السلفية الإسلامية . وجدير ذكره أن مالك بن انس قد جعل التشديد المطلق على التوحيد ونبذ الطاغوت في أساس المذهب الفقهي الثاني في الإسلام، خلال القرن الثامن

(١) DELONG - BAS, Natana مرجع سابق .

(٢) دار الإسلام ودار الكفر، وهي تتوزع بين دار الحرب (أي بلدان الحرب المتحاربة مع المسلمين) ودار العهد (البلدان المرتبطة بمعاهدة سلام مع المسلمين) وهي عبارات محض فقهية غير واردة بوضوح في القرآن .

الميلادي . وقد أكد كبار مفكري الإسلام : أمثال الغزالي وابن تيمية الضرورة القصوى للوحدانية المطلقة . والجدير ذكره أن سلالة المهديين في المغرب ، في القرن الثاني عشر الميلادي ، اتخذت تسمية الموحدين ؛ وذلك في إشارة إلى مذهب مؤسسها المهدي بن تومرت (المتوفى سنة ١٢٨ م) الذي أراد مواجهة بعض التراخي الذي شاهده أثناء أدائه فريضة الحج إلى مكة^(١) . وتبعاً لهذه الشروط ، لا يمكن تقليص فكر محمد بن عبد الوهاب إلى مجرد كونه تعبيراً عن تشدد منفصل أو إلى محاولة تجديد بالقطع مع المذهب السلفي . وقد كتب الخبير في الدراسات الإسلامية الألماني ريتشارد هارتمان " لا يعتقدن أحد أن محمد بن عبد الوهاب قد أسس ديناً جديداً . . . بل أراد إحياء أصول الإسلام "^(٢) . إنه لم يؤسس مذهباً جديداً ، ولا حتى فرقة . ليس هذا فقط ، بل اندرج في الخط الأكثر إيماناً بأصول الدين . لقد كان بالأحرى أقل ميلاً إلى تأسيس مذهب جديد ، لاسيما وأن المفكرين الحنبلين كانوا دائماً حريصين على وحدة الأمة حول عقيدة جوهرية ، ولطالما انتقدوا انغلاق مختلف المذاهب في التقليد الأعمى . وكان جل تفكيره متجهاً إلى تأكيد بلحاح بساطة المذهب السلفي ونقاؤه . وهذا ما دفعه إلى رفض المغالاة والانحرافات الخرافية التي تشوهه . ومن ثم فهو ينخرط في صفوف أهل السنة والجماعة . وفي نطاق هذا الفكر يتجلى محمد بن عبد الوهاب بوصفه مصلحاً .

المصلح

إن ما يلفت الانتباه في محمد بن عبد الوهاب هو ، دون شك ، دوره بوصفه مصلحاً . والواقع إن تأثيره كان كبيراً بحيث تجاوز على نطاق واسع الجزيرة العربية والتطورات المهمة

(١) BENOIST - MÉCHIN , Jacques , Histoire des Alaouites , Paris , Perrin, 1994.

لقد اخذ ابن تيمية على ابن تومرت اتخاذه لقب مهدي والإقناع بعصمة الإمام ، تبعاً للمذهب الشيعي . انظر :

Une fetwa d'Ibn Taymiya, traduction et presentation par Henri Laoust in Bulletin de l'Institut française d'archéologie orientale, no 59, 1960, p 157-184.

(٢) HARTMANN, Richard, Ia religion de l'Islam, Eine Einführung, Berlin, E.S. Mittler et Sohn, 1944.

جداً التي كان محرراً لها. وبعيداً عن كونه الممثل الأخير لفكر العصر الوسيط، يمكن عدّ محمد بن عبد الوهاب رائداً لحركة الإصلاح في الإسلام^(١)؛ لأنه طرح مسبقاً تساؤلات "طورها لاحقاً أولئك الذين أطلقت عليهم تسمية إصلاحيين (وأحياناً "حدثيون")"^(٢). وبعيداً عن كونه مذهباً جديداً، تحدّد فكر محمد بن عبد الوهاب بأنه حركة إصلاحية: "تنتمي الوهابية إلى "جملة" الإصلاحات الإسلامية التي شهدتها القرن الثالث عشر الميلادي؛ أي هذه الإصلاحات التي كانت، إذا صحّ القول، بالنسبة إلى الإسلام ما تشبه عصر النهضة بالنسبة إلى أوروبا: "العودة إلى الأصول"^(٣). هذا، وينطلق الجانب الإصلاحية في أعمال محمد بن عبد الوهاب من عناصر ثلاثة أساسية هي: ضرورة الاجتهاد، والحيوية الجديدة التي حثّ عليها، والعلاقة بين الشأن الديني والشأن السياسي.

تفعيل الاجتهاد

ذكرنا آنفاً كيف أدى تفكك الدولة العباسية، تحت ضربات المغول عام ١٢٥٨، ثم احتلال العثمانيين لجزء كبير من العالم العربي إثر اندحار المماليك والخلافة العباسية في القاهرة في القرن السادس عشر، إلى نوع من الجمود. وقد نجم عن ذلك تفكك سياسي وانحلال أخلاقي وفكري. وفي هذه الحال من التدهور والفوضى والانحطاط الزمني والروحي، اعتبر محمد بن عبد الوهاب أن المسلمين هم أول المسؤولين عن ضعفهم، وعليهم ان يصلحوا انفسهم من الداخل، فبالإضافة إلى التوحيد، شدد على الإيمان برسالة أصول الإسلام؛ أي القرآن الكريم والسنة الشريفة، وخصوصاً الحديث النبوي الشريف. نتيجة هذه الأوضاع، أطلق فكرة إصلاح مشروط بالعودة إلى الأصول؛ مما يؤدي إلى عدم الاستسلام للانغلاق في التقليد؛ أي تقليد المعايير والضوابط التي وضعتها المذاهب

(١) RENTZ, Georges, مرجع سابق.

(٢) BENZINE, Rachid, Les Nouveaux Penseurs de l'Islam, Paris, Albin Michel, 2004.

(٣) MÉNORET, Pascal, "Le "Wahhabisme", arme fatale du néo-orientalisme", Revue Mouvements, novembre 2004, No 36, p. 54-60.

السلفية. وقد أكد أنه يجب نبذ أي ممارسة تقوم على " استبعاد القرآن الكريم والسنة الشريفة " وعلى اتباع آراء وميول متباينة. وكما أدى ابن تيمية، في القرن الرابع عشر، دور قوة منقذة في مواجهة تبلد المذاهب القروسطية، أعطى محمد بن عبد الوهاب دفعاً جديداً وواجه، مثل: ابن تيمية، العلماء المتعصبين وسائر الذين " كانوا يسعون الى الإبقاء على البنية القروسطية بالنسبة إلى المعتقدات وشعائر الإسلام " (١). وكان نشاطه يهدف إلى العودة إلى روح القرآن الكريم والسنة الشريفة بغية إرساء بنية اجتماعية - أخلاقية وسياسية - دينية جديدة للمجتمع الإسلامي. تبعاً لذلك، دعا إلى التخلص من الإضافات غير الإسلامية ومن الخرافات الشعبية للاندراج في درب المعرفة. وفي الوقت نفسه، رفض الخضوع للتقليد الأعمى بغية إعطاء الأرجحية للاجتهاد.

كذلك أكد محمد بن عبد الوهاب أن الإسلام ليس شأنًا جامدًا وذا عقيدة عمياء: " لا يكفي القول: إنني سمعت شيءًا ورددته، إنما ينبغي القيام بالاجتهاد اللازم " (٢). ومع اطراحه للتقليد التعصبي والجامد الذي لم يسمح بتلافي الانحطاط المؤكد، فتح محمد بن عبد الوهاب الباب أمام جهد الفكر الخلاق الهادف إلى استخلاص الضوابط الفقهية انطلاقاً من القرآن الكريم والسنة الشريفة؛ أي الاجتهاد. منذئذ، أظهر هذا المجتهد دوره بوصفه إصلاحياً، مطيحاً بالجمود الذي كان يجتاح الفكر الإسلامي. وكانت الفكرة السائدة في فكره هي أن الإسلام ليس جامدًا. فقد كان فكر شيخ نجد يجذب تجديداً إيجابياً فقط. مؤكداً أن الإسلام حيوي ويشتمل في ذاته على " القوى اللازمة التي تتيح للمسلمين التوصل، على مستوى المعرفة العلمية والتقنية، إلى المستوى الذي وصلت إليه الأمم التي تسيطر على العالم " (٣). فالوهابية هي إذًا فكر تقدمي منفتح على الإصلاح شريطة التأكيد أن الإصلاح

(١) RAHMAN, Fazlur, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, Chicago, University of Chicago Press, Publications of the Center for Middle Eastern Studies, 1982.

(٢) محمد بن عبد الوهاب: مجموعة الرسائل في التوحيد والإيمان، في مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب. الأعمال الكاملة للشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، الرياض ١٣٩٨هـ، (١٩٧٨).

(٣) BENZINE, Rachid, Les Nouveaux penseurs de l'Islam, Paris, Albin Michel, 2004.

لا يعني الإنكار أو المجازفة أو الهرطقة. بل، بالعكس، ينبغي أن يستند الإصلاح على أساس صلب. في نهاية المطاف، يوصي محمد بن عبد الوهاب بعمل إصلاحي يهدف إلى العودة إلى الأصول، ليس من أجل الانغلاق في الماضي، بل في سبيل انطلاقة جديدة أوضحت ضرورة نتيجة تراكم الخرافات والانحرافات.

والواقع إن محمد بن عبد الوهاب قد أوضح أن تراجع العالم الإسلامي ناجم عن الخرافات ومعاودة ظهور الوثنية التي يعد الشرك أبرز مظاهرها؛ ففي رأيه أن الأفعال الوثنية تشكل نكوصاً في الدين والعقل، في آن واحد. واستتجاً، يدعو إلى الأصول الأولى للإسلام التوحيدي البحت الذي يؤدي إلى النهضة؛ وعليه تركز هذه النهضة على السلفية؛ أي على أسس القرآن الكريم والسنة الشريفة مع استبعاد الإضافات والمغالات والنزاعات القديمة فقط. هذا الأسلوب اتبعه جميع الإصلاحيين اللاحقين، وبهذا المعنى أيضاً يمكن عدّ محمد بن عبد الوهاب طليعياً. بهذا الصدد، كتب يوسف شلح أنه "لا يمكن الحكم على الوهابية وفق معايير المجتمع الحديث، رغم مظاهر انتمائها إلى عصر آخر. ومع إعادة النظر فيها على ضوء عصرها؛ أي القرن الثامن عشر، ومجالها؛ أي شبه الجزيرة العربية، بدت الحركة الوهابية بمنزلة تطور حقيقي. ولا ننسى أنها صيغت، في الأساس، لمقاومة العودة إلى الإقطاعية القبلية والأخلاق المناقضة للإسلام"^(١).

لقد كان المقصود إذاً التشجيع على نهضة قائمة أولاً على العودة إلى قوة الإسلام الخلاقة والأصول الصحيحة (القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، والافتداء بالسلف الصالح)^(٢)، ومن ثم الاجتهاد. واندرجت هذه الرسالة في الفكر الإصلاحي بشكل أن الشيخ شجع كل فرد على الاستقلالية في التفكير. فهو لا يحصر تفسير النصوص في بعض العلماء، بل يدعو كل مؤمن إلى ممارسة الاجتهاد وعدم الانغلاق في الممارسة الجامدة.

(١) CHELHOUD, Joseph (direction), L'arabie du Sud, Histoire et Civilisation, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984, tome2, p.264.

(٢) في الواقع، لم تعرف السلفية بوصفها تياراً فكرياً إلا مع الفكر الإصلاحي المصري محمد عبده (١٨٦٥-١٩٠٥م).

فمن المهم إذاً التعمق في معرفة القرآن الكريم والسنة الشريفة، ليس من أجل تلاوتها دون فهم، بل من أجل الاجتهاد فيهما والعمل بموجبها بغية ترجمة الأصول في الحياة الخاصة والعامية. فلا ينبغي التمسك بحرفية النص مع الجهل بروحيته. يجب على كل مؤمن - وليس العلماء فقط - أن يبذل جهده في التفكير الإيجابي، إذ لا يعود إلى بعض المفكرين المتميزين أو الأشخاص الذين يدعون بعض القرابة مع النبي ﷺ - هنا، يعارض محمد بن عبد الوهاب الإمامية الشيعية - بادعائهم أنهم يسكون وحدهم بزمام الحقيقة، وبالمعنى الضمني لكتاب الله - هنا، ينكر النخبوية الصوفية. بنتيجة الأمر، وكما يقول باسكال مينوريه^(١) وبعكس ما يؤكده جيل كييل، من المستحيل القول عن الوهابية بأن "هذا المذهب الفكري الذي طالما اتهم بنوع من الهرطقة، يمقت التفكير المستقل أو الفكر النقاد"^(٢)!! .

إن الفكر الوهابي - المقتنع بأن قوة الحق تنتصر دائماً - قد أعطى الأولوية للاجتهاد وللتربية العقلية والأخلاقية كأساس للإصلاح. إنه يفضل الأسلوب التربوي، كونه يعد أن الإصلاح ينبغي أن يتم من الداخل، وأن يأتي من القمة كما من القاعدة؛ لأنه شأن يطال جميع المسلمين. وهكذا، فإن أول واجبات المسلمين هو التقف والتحسن. وقد أكد الشيخ عبد الوهاب أن التربية والمعرفة هما أفضل وسائل الإسهام في تطور الفكر؛ وعليه يجب على علماء الدين أن يكونوا مربين وإصلاحيين. وهذه الفكرة التي نجدتها عند المصلح الكبير محمد عبده (القرن التاسع عشر)، هي المبدأ الأساسي للمذهب الإصلاحي وترجمة للآية القرآنية: ﴿... إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...﴾، [الرعد: ١١].

حيوية متجددة

كان محمد بن عبد الوهاب بعيداً عن كونه متشدداً قد دعا إلى إيجاد حيوية جديدة تصدت لجذور الشر قبل أن تطرح "ضرورة إصلاح الأخلاق والعقيدة؛ وذلك بالعودة إلى

(١) MENORET, Pascal, "Le Wahhabisme, arme fatale du néo orientalisme", (١)

(٢) KEPEL, Gilles, Fitna, Guerre au coeur de l'Islam, Paris, Gallimard, 2004.

أصول الدين" (١). وأوضح طه حسين أن فكر محمد بن عبد الوهاب هو "دعوة للرجوع إلى الإسلام المنزه عن الشرك والوثنية" (٢). إنه فكر ينحو تماماً للعودة إلى الإسلام الحقيقي مع طراح الإضافات والتقليد العقيم والخرافات. وكونه مندرجاً في استمرارية السلفية - ومع التأكيد بأن السلفية ليست القديم، بل المتنقل والحيوي -، فلا يمكن تصور فكر محمد بن عبد الوهاب بوصفه مذهباً جديداً أو مذهباً خامساً في الإسلام السلفي. وهو نفسه لم يكن يطعن بالتزوير ضد الذين يتهمونه بتغذية هكذا رغبة، ولطالما ردد وكتب أنه متبع وليس مجددًا. لهذا السبب، شكلت عبارة "وهابية" موضوع نقاش. لقد كان محمد بن عبد الوهاب يفضل النهضة، ويهدف إلى أن ينفث نفحة ذات فائدة أكد كثير من الاختصاصيين عناصرها الحدائية: كالاتزام الأخلاقي، ونبد الشرك، والامتنالية الجامدة والظلامية، والرغبة في تزويد المسلمين "حيوية اجتماعية - ثقافية وسياسية تلائم مجدهم التليد" (٣).

ومن المعلوم أن العثمانيين الذين أقلقهم انتشار هذه الحركة التجديدية والتحريرية، قد اتهموا مرشدها بأنه منشق عن الإسلام. ويرى الرحالة والمستشرق السويسري يوهان لودفيغ (جون لويس) بوركهارت، وهو المستشرق الأكثر دقة والأفضل معرفة في عصره، أن فكر محمد بن عبد الوهاب لم يكن منشقاً قط. فقد أوضح أن الفارق الوحيد بين "الحركة الوهابية" والإسلام العثماني "هو أن الوهابية كانت تتقيد بشرائع الإسلام التي أهملها العثمانيون أو توانوا عن التقيد بها" (٤). بهذا الصدد، لا بد من التأكيد أنه لا يمكن تصوير ابن عبد الوهاب بأنه لوثر الإسلام. ومن الخطأ التأكيد أن "الوهابية" هي، إلى حد ما، البروتستانتية الإسلامية؛ لأن محمد بن عبد الوهاب لم يعارض أياً من جوانب العقيدة

(١) HOURANI, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939 مرجع سابق.

(٢) طه حسين في "الحياة الأدبية في جزيرة العرب"، مجلة الهلال، مارس/ آذار ١٩٣٣.

(٣) MERAD, Ali, L'Islam contemporain, مرجع سابق.

(٤) BUCKHARDT, John Lewis, History and Origins of the Wahabis. Notes on the Wahabis collected during his travels in the East, Londres, 1831, réédition New York, Johnson Reprint, 1967.

السلفية . لقد أراد إحياءها ليس إلا ، وتزويدها بنشاطها وتخليصها من الانحرافات ، والاجتهادات الضيقة والعادات السيئة التي أصبحت تقليداً . ويندرج إصلاحه في المتابعة ، لكنها متابعة لا تشوبها شائبة بفضل حسن إدراك أصول الدين كي يشكل المؤمنون أمة ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ ، [آل عمران : ١٠٤] .

وهكذا تقترن السلفية بالإصلاح في عمل يندرج في متابعة السلفية المبنية على الأصول في المذهب السني . وعلى هذا الأساس ، تصرف محمد بن عبد الوهاب بوصفه إصلاحياً مسترجعاً المساواتية التي كانت سائدة في العهود الإسلامية الأولى . وقد أوضح مبادئ التكامل والتعاون ، مشجعاً في الوقت نفسه على نوع من الإصلاح الاقتصادي عبر تأسيس تعاونيات زراعية^(*) . واستنكر الظلم الاجتماعي ، وخصوصاً التجاوزات التي يرتكبها بعض التجار وأصحاب الثروة الذين فرضوا ضرائب باهظة أدت إلى سحق التجار الصغار والمزارعين . ومن الثابت ، هنا أيضاً أن فكره المجدد هو الذي أسهم في تأليب بعض من أهل الحجاز على الإمبراطورية العثمانية التي تتوجس خيفة من الجوانب " التقدمية " في فكره .

كذلك ، تصرف الشيخ بوصفه مصلحاً في تصويره لوضع المرأة الذي ما انفك يتراجع بسبب العادات والممارسات التي لا أساس لها في القرآن الكريم والسنة الشريفة . ثمة نوع من الأدب يدعي أن " الوهابية " هي السبب في وضع المرأة المتخلف في بعض المجتمعات الإسلامية ، لكن العكس هو الصحيح . فمن الأهمية بمكان تبيان أن المفكرين الذين يصفهم بعض " المتشددین " هم الأكثر حرصاً على الدفاع عن حقوق المرأة . هذا ما كانت عليه حال الإمام أحمد بن حنبل الذي أراد أن يوضح الدور المهم الذي أدته المرأة منذ ظهور الإسلام ، وأتى في مسند الأحاديث الذي وضعه على ذكر أحاديث نقلتها بعض النساء ، وخصوصاً عائشة (رضي الله عنها) التي أسهمت إسهاماً فعالاً في نقل أحاديث النبي ﷺ ، وأم

(*) ذكر المؤلف أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب شجع على نوع من الإصلاح الاقتصادي عبر تأسيس تعاونيات زراعية والواقع أن هذا الصنف من المؤسسات لم يكن معروفاً زمن الشيخ بل دعا الشيخ إلى إصلاح أحوال الرعية زراعاً ومستهلكين بما جاء به الدين . (ع)

سلمة . تلك كانت أيضاً حال محمد بن عبد الوهاب . وبمقدار استناده إلى القرآن الكريم والحديث الشريف ، لم يتقبل الشيخ التصرفات المضافة ، ولا العادات والممارسات الظلامية المناقضة للفروع التي فرضتها أصول الشريعة الإسلامية .

وقد ذكر محمد بن عبد الوهاب أن القرآن الكريم ينص صراحة على أن الرجل والمرأة هما من ذات الطينة التي خلق منها آدم ، وأن كلاهما قد تلقيا " النفحة الإلهية " التي منحتهما الكرامة وجعلت منهما سائدين من قبل الله على الأرض ، وأوضح أن القرآن يعد أن النساء يتساوين مع الرجال بمقدار كونهن مؤمنات كالرجال ، كما جاء في الآية : ﴿... وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ... ﴾ ، [غافر: ٤٠] ، أو أيضاً : ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [التوبة: ٧١] .

وعلى الصعيد الديني ، أوضح محمد بن عبد الوهاب أن المرأة تتساوى تماماً مع الرجل . وذكر أن النبي لم يؤكد هذه المساواة فقط ولم يوضح أن جميع فرائض الدين ، وتطلعاته ، تطبق على هؤلاء وأولئك فقط ، بل عدّ أيضاً أن المرأة هي شخص له حقوقه الخاصة . كذلك ، وعلى المستوى الاجتماعي ، كتب محمد بن عبد الوهاب في كتابه حول الزواج أن الشريعة تعطي المرأة حق الخلع بشروط . فحرام تزويج المرأة رغم مشيئتها . وطرح إمكانية أن ترث المرأة (*) . وأوضح أن لها حقوقها المطلقة على ممتلكاتها ، ولها أن تتصرف بها كيفما تشاء . ومن ثمّ ، يمكن أن يكون لها ملكها الخاص ، وأن تمارس نشاطها التجاري الخاص . وشدد محمد بن عبد الوهاب على كل هذه النقاط ، متخذاً مساراً

(*) ذكر المؤلف أن ثمة إمكانية لأن ترث المرأة والحقيقة أن الله عز وجل قرر للمرأة الحق في أن ترث بداية . . قال تعالى : ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴾ [النساء: ٧] . وهناك حالات يستوي فيها الميراث للذكر والأنثى ، كمثل من مات ، له أبوان وأولاد فإن نصيب الأبوين سيكون متساوياً قال تعالى : ﴿ وَاللَّذَنِي لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ﴾ ؛ وهذا فيه مساواة بين الأب والأم في الميراث . وأكد " غوستاف لوبون : " إن مبادئ الميراث التي ينص عليها القرآن على جانب عظيم من العدل والإنصاف . . ويظهر من مقارنتي بينها وبين الحقوق الفرنسية والإنجليزية أن الشريعة الإسلامية منحت الزوجات حقوقاً في الميراث لا نجد لها مثيلاً في قوانيننا " : انظر كتابه ، حضارة العرب . (ع)

معاكساً للمواقف التزميتية . ولا حاجة ربما إلى التذكير بأن الإسلام لم يُشرع تعدد الزوجات ، دون قيود ، بل بالعكس ، فقد جهد الفقهاء في تحديد وتثبيت قواعد صارمة مع التماس العدل ، وللمرأة أن تشتراط في عقد الزواج ألا يتزوج زوجها بامرأة أخرى . إن تعدد الزوجات ، في نظر العديد من الفقهاء ، هو سبب قاهر عندما تضاعف الحروب أو أحداث أخرى عدد الأراامل أو تقلص إلى حد كبير عدد الرجال بالنسبة إلى النساء ، فهو يتمتع بخاصية اجتماعية ، وليس هدفة إشباع رغبة الرجل .

دين وسياسة

كذلك ، وطبقاً للتيار الحنبلي الذي لم يكن قطعاً أسيراً له ، كان فكر محمد بن عبد الوهاب دينياً وفقهياً في آن واحد . ومن ثمَّ كان سياسياً أيضاً . وكما يقول هنري لاوست : " نفهم الوهابية أنها حركة تجديد ، سياسي وديني ، عربية ، رسمت لنفسها هدفاً ، مع ظهور بوادر تفكك الدولة العثمانية ، هو تأسيس دولة طبقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية^(١) . والواقع أن شيخ نجد كان على قناعة بأن نهضة الإسلام يجب أن تترافق مع العودة إلى دولة إسلامية : " تتموضع مشيئة الله كلياً في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة . هذه المشيئة تعبر عنها الشريعة . وكل أمة وطدت العزم على العيش وفق الشريعة هي أمة إسلامية . وكما يتم ذلك ، كان لابد للأمة الإسلامية من تأسيس بعض المؤسسات وفي مقدمتها الدولة^(٢) .

وفيما يتعلق بتنظيم الدولة ، أخذ محمد بن عبد الوهاب بالنظرية التقليدية التي تحبذ طاعة ولي الأمر الذي يؤمن إجماع الأمة في غير معصية الله . وفي رسالته التي بعث بها إلى أهل القصيم ، كتب : " وأرى وجوب السمع والطاعة لأئمة المسلمين برّهم وفاجرهم ما لم

(١) LAOUST, Henri, Le Traité de droit public d'Ibn Taymiya, Traduction annotée de la Siyâsa Shariya, Damas, 1948.

(٢) رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، الرياض ، ٢٠٠٠ .

يأمروا بمعصية الله " ، ويردف: " إن من تمام الاجتماع السمع والطاعة لمن تأمر علينا، ولو كان عبداً حبشياً " ، وفي كتاب التوحيد يلتمس: " إطاعة العلماء والحكام " شريطة أن يمثل هؤلاء للشريعة التي تعد شرط الإجماع العام، وفق المذهب السني السلفي الذي يضيف أن تحقيق الإجماع هو وسيلة الحكم الجيد. هنا أيضاً، يوجد أحد الأصول الأساسية للسلفية الصحيحة: إن الإسلام هو حكم الشريعة التي تنطق بالعدل والقسط. أضف إلى ذلك، أن محمد بن عبد الوهاب كان يحترم الشأن السياسي ولم يطالب بأي دور في هذا المجال لمصلحة علماء الدين الذين يقتصر دورهم على النصح والإرشاد فقط، كما يحترم أيضاً القاعدة التقليدية " دين ودنيا: التي لا تعني الخلط بين الشأن الديني والشأن السياسي. ويكمن الخطأ في الاعتقاد بأن الشيخ الداعية هو نوع من " الأب جوزيف (*) " لدى آل سعود. إنما خلافاً لفرانسوا لو كليرك دو ترمبلاي أي الأب جوزيف الذي قدم خدمات هائلة إلى ريشليو^(١)، لم يتدخل محمد بن عبد الوهاب في الدبلوماسية، وفي الشؤون العسكرية، أو في أي شؤون أخرى عامة. بل اكتفى بطرح مبادئ الإسلام والدعوة إلى احترامها.

إن بعض أعداء محمد بن عبد الوهاب قد اتهموه بانفصاله عن الخلافة العثمانية، بل وسموه بأنه خارجي. إنما تجدر الإشارة إلى أن نجداً لم تكن تحت حكم العثمانيين، لا شرعياً ولا سياسياً، وهذا ما يستبعد أي ولاء لسلطان اسطنبول، ومن الثابت أن الباب العالي لم يعر انتباهه لنجد والمناطق المجاورة، باستثناء الأحساء التي أنهى احتلاله لها منذ القرن السابع عشر. ومن ثم، لم يكن النجديون رعايا عثمانيين، ولم تكن عليهم أي التزامات تجاه السلطان التركي الذي لم يكتشف إلا في القرن التاسع عشر أن أجداده قد أعلنوا أنفسهم خلفاء فيما مضى؛ وذلك في محاولة منهم لمقاومة المد الشرقي استناداً إلى لقب كان مهملًا عندما كانت الإمبراطورية في ذروة مجدها. وقد أكد رشيد رضا أن العثمانيين استولوا على

(*) " الأب جوزيف " : هو مستشار ريشليو رئيس وزراء الملك الفرنسي لويس الثالث عشر رقي إلى كاردينال، مات سنة ١٦٣٨ م. (ع)

(١) Pierre Benoist, Le Père Joseph, l'Eminence grise de Richelieu, Paris, Perrin, 2007.

لقب خليفة دون وجه شرعي؛ لأن الخليفة العباسي الأخير الذي وقع في الأسر إثر ضم مصر سنة ١٥١٧م، لم يكن يملك سلطة التنحي " حيث إن الخليفة العباسي لم يكن يملك الخلافة ولا حق التنازل عنها، . . وفي حال تم ذلك، لا بد، لكي يكون تنازله شرعياً، من أن يتمتع بحرية الاختيار"^(١). والحال هذه لم يكن يتمتع بهذه الحرية، كونه سيراً. أضف إلى ذلك أنه تبين كم كان السلاطين بعيدين عن مبادئ الإسلام السلفية. لقد تركوا الحضارة الإسلامية تشرف على الانهيار، وتخلو عن رعاياهم ليهتموا بغزواتهم في أوروبا^(٢). كذلك لا بد من التأكيد بأن مبدأ الخلافة الواحدة قد تلاشى منذ القرن الرابع عشر الميلادي، جراء تجزؤ العالم الإسلامي إلى عدة دول. فإثر سقوط الدولة العباسية في بغداد. أصبحت الخلافة الواحدة أمراً مستحيلاً. وقد عدّ ابن تيمية أن " الشريعة قد نصت على وجوب طاعة الله ورسوله وولي أمر المسلمين بزمam السلطة، لكنها لم تحدد عدد الحكام الذين يجب أن يوليهم المسلمون السمع والطاعة ولا شخصيتهم"^(٣). أما الإصلاحى الهندي أحمد خان بهادور (١٨١٧-١٨٩٨م)، مؤسس جامعة أليجار الإسلامية، فقد كتب أيضاً يقول: " إن الفرق جلي بين موقف إسلام المنشأ والموقف الجديد. فعندما وصل الإسلام إلى المناطق القاصية، انتقلت السلطة إلى أيدي الأئمة والسلاطين الذين لم تكن أوامرهم قابلة للتنفيذ إلا في المناطق التابعة مباشرة لسلطتهم"^(٤).

ومن الثابت، من ناحية أخرى، أن العديد من البلدان الإسلامية الأخرى، عدا غالبية عرب شبه الجزيرة، لم تكن تعترف بالخلافة العثمانية: كاليمن التي حاربت الأتراك للحفاظ على استقلالها، والسودان التي كان يحكمها الفونجي والمغرب الذي كان ملكه -

(١) RIDA, RACHID, Le Califat, traduction de Henri Laoust, Beyrouth, Mémoires de l'institut français de Damas, 1938, réédition, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1986.

(٢) سنذكر لاحقاً كيف أن العثمانيين لم يترددوا في الحصول على دعم بريطانيا العظمى لمهاجمة الدولة السعودية في بداية القرن التاسع عشر الميلادي.

(٣) LAOUST, Henri, Le Traité de droit public d'Ibn Taymiya مرجع سابق.

(٤) RIDA, Rachid, Le Califat مرجع سابق.

ولما يزل-، أمير المؤمنين، وسلطنة عمان، وبلاد فارس، وأفغانستان. إلخ- . . . وعندما ثار محمد علي، القائد العام السابق في جيش الباب العالي الذي دمر أول دولة سودانية، على هذا الأخير مطالباً باستقلال مصر، لم ينتقده أحد على مهاجمة الخلافة، علماً بأنه أكد عام ١٨٣٢م أن السلطان العثماني ليس خليفة شرعياً، بل هو "مغتصب"^(١). هذا الانتقاد لم يوجه إلى الأمير الجزائري عبد القادر عندما قرر، في عشرينيات القرن التاسع عشر، إقامة صلاة الجمعة باسم سلطان المغرب^(٢) أو باسم هاشمي الحجاز الذين أطلقوا الثورة العربية ضد الأتراك عام ١٩١٦م، بدعم من إنجلترا^(٣).

في ظل هذه الأوضاع، من الواضح أن أتباع محمد بن عبد الوهاب قد ألفوا أنفسهم متهمين بالتمرد من قبل العثمانيين وأنظارهم المتعصبين لأسباب دعائية تافهة، ولأن الحكام العثمانيين سعوا إلى تشويه سمعة حركة تجديد ديني كانت تهدد سلطتهم، لاسيما أنها كانت ذات أهمية كبرى فيما يتعلق بالتححر العربي. وهذا ما استدعى انتباه المعتمدين القنصليين والمستشرقين الفرنسيين في تلك الحقبة^(٤).

(١) انظر اللقاء بين محمد علي والقنصل الفرنسي ميمو في DROUIN, Georges, Correspondance des consuls de France en Egypte: La première guerre de Syrie, Le Caire, 1931.

(٢) ETIENNE, Bruno, Abdelkader, Paris, Hachette Littérature, 1994.

(٣) ANTONIOS, Georges, The Arab Awakening, Londres, Hamish Hamilton, 1938, SAINT-PROT, Charles, Histoire de l'Irak, Paris, Ellipses, 1999.

(٤) انظر: De CORANCEZ, Louis, Histoire des Wahbis, depuis leur origine jusqu'à la fin de 1809, Paris, l'Imprimerie de Crapelet, 1810; RAYMOND, Jean, L'origine des Wahabys, Bagdad, 1806. Réédition: Mémoire sur l'origine des Wahabis, sur la naissance de leur puissance et sur l'influence dont ils jouissent comme nation, Le Caire, institut français d'archéologie orientale, 1925, Roussou jean p.316 N.1.

الفصل الثالث

انتشار دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب

تصافر فكر محمد بن عبد الوهاب وطاقة آل سعود لإطلاق حركة إصلاح ديني واسعة وتغيير سياسي في شبه الجزيرة العربية وفي جزء من العالم العربي . إضافة إلى أنها أعطت الإسلام نفحة جديدة ، كانت أولى نتائج دعوة محمد بن عبد الوهاب جيو سياسية النسق ، حيث ولدت دولة عربية جديدة تضم جزءاً كبيراً من شبه الجزيرة العربية ، ويحركها فكر إصلاح ديني . وقد استطاعت هذه الدولة - أو فكرة الدولة - الاستمرار ، رغم أنها كانت هدفاً لغزو الأتراك . ولم يؤد ظهور الدولة السعودية الأولى إلى إدخال الجزيرة العربية التاريخ فقط ، بل كانت له نتائج مهمة على الخارطة الإستراتيجية في الشرق الأوسط وعلى تاريخ الفكر الإسلامي في آن واحد .

ففي عهد الإمام سعود بن عبدالعزيز بن محمد ، عرفت الدولة السعودية الجديدة تطوراً هائلاً لدرجة أقلقته معها الإمبراطورية العثمانية واسترعت انتباه القوى الكبرى ، وبخاصة فرنسا التي قدمت لها الدعم ، وإنجلترا التي فضلت الوقوف إلى جانب الباب العالي لتعزيز مواقعها في منطقة الخليج العربي . بموازاة ذلك ، بدأ التيار الفكري الذي أتاح قيام الدولة السعودية ، يربك المراقبين الغربيين ، ويقلق السلطات العثمانية . فقد ابتدع سائر الفرقاء وهابية "خيالية" ، إما نتيجة الجهل بها ، وإما تبعاً لحسابات معينة . وكان لهذه الانتفاضة - التي وصفت خلافاً للحقيقة ، بـ "الوهابية" - التي أطلقها محمد بن عبد الوهاب وآل سعود تأثير فعال على يقظة السلفية الإسلامية في العديد من البلدان .

الدولة السعودية الأولى والثانية^(١)

عام ١٧٩٢م، تاريخ وفاة محمد بن عبد الوهاب، استولت قوات عبد العزيز على الأحساء. ومن ثمَّ تقدم المقاتلون الموحدون باتجاه اليمن وجنوبي العراق، حيث كان الحاكم العثماني أحد المحرضين على الحرب ضد آل سعود. وعام ١٧٩٨م، تم صد هجوم قام به العثمانيون بهدف استرجاع الأحساء، حيث كان الإمام عبد العزيز بن محمد يسيط في الوقت نفسه سلطته على شبه جزيرة قطر. وعام ١٧٩٩م، تم الاستيلاء على أرخبيل البحرين، حيث مُني الفرس بخسائر جسيمة، ذلك أن الفرس، بعد ان احتلوا البحرين من عام ١٦٠٣م إلى ١٧٨٣م، كانوا يتهيئون لمعاودة اجتياحها. منذئذ، أخذت دولة آل سعود تتمدد فوق أراض شاسعة، وأصبحت قوة إقليمية يوجهها أئمة أشداء المراس، يستلهمون دعوة محمد بن عبد الوهاب. وفي الوقت نفسه، بدأت قوى الجوار تشعر بالقلق.

في عام ١٨٠٢م، هاجمت قوات عبد العزيز بن محمد كربلاء، ثاني مدينة مقدسة عند الشيعة. والواقع إنه غالباً ما أسيء تفسير هذا الحدث الذي جاء إثر محاولتين قام بهما الحاكم العثماني في العراق لغزو نجد. فقد تسربت معلومات تفيد بأن أتباع محمد بن عبد الوهاب يريدون توجيه إهانة إلى الشيعة، لكن الحقيقة كانت مغايرة تماماً. وتفصيل ذلك أن جماعة من تجار نجد تعرضوا لهجوم أثناء عودتهم من بغداد قبل بضعة أشهر، قام به أفراد من إحدى القبائل، ذهب ضحيته ٣٠٠ من النجديين. فما كان من الأمير عبد العزيز، وجرياً على العادات والأصول، إلا أن طالب بإصلاح الخطأ والتعويض على أسر الضحايا، لكنه اصطدم برفض مشين من قبل الحاكم العثماني. وبعد أن فشلت سائر الوسائل السلمية، تقرر إرسال حملة تأديبية إلى كربلاء حيث تم الاستيلاء على المدينة إثر

(١) انظر: BENOIST, MÉCHIN, Jacques, Ibn Saoud ou la naissance d'un royaume; Hussein ; PHILBY, HARRY St John, Arabia of the Wahhabis (1928), Lon- تاريخ نجد ; dres, Frank Cass, 1977; Fayçal Ibn Michaal Ibn Abdel Aziz al Saoud, Le Développement politique islamique du Royaume d'Arabie Saoudite; Osman Ibn Bishr Al TAMIMI, المجد في تاريخ نجد.

معركة ضارية قتل فيها عدد كبير من المحاربين، دون القيام، بالمقابل، بأي أعمال عنف حيال النساء والأطفال. وعلى سبيل التعويض، انتزعت القوات السعودية الرقائق الذهبية التي تغطي قبة مرقد الحسين بن علي (رضي الله عنهما)، أضف إلى ذلك أنه تم طرد العديد من المرجعيات أو غيرهم من المعتمدين الفرس. والواقع إن الفرس كانوا قد التزموا بإنشاء أماكن العبادة الشيعية في جنوبي العراق، مستفيدين في ذلك من تراخي السلطة العثمانية في هذا الجزء من العراق. ومرة أخرى، شكل العامل الديني ذريعة لمطامع الفرس التسلطية القديمة في هذا الجزء من العالم العربي. وإبان فترة السيطرة الفارسية القصيرة على جنوبي العراق، بين عامي ١٧٣٠ و ١٧٤٦م، استغل العديد من الإيرانيين المدينتين الشيعيتين المقدستين - النجف و كربلاء - وأصبحت فيهما المرجعيات الدينية أمراً واقعاً تحت إشراف الفرس. وهكذا، استطاعت الشيعية الإيرانية^(١) أن تزيج عملياً الشيعية العراقية، والعربية بامتياز. والواقع إن هذه الشيعية الإيرانية كانت شعوية ومعادية للعرب، من جهة، وأكثر انفصالية وتعصباً، من جهة أخرى. ومن خلال هباتهم السخية وعطاءاتهم المصلحية، كان الحكام الفرس - ذوو المصالح في جنوبي بلاد الرافدين - يشجعون الغلو في تبجيل علي والحسين رضي الله عنهما بطريقة تبرز الشقاق مع السلفية السنية. في هذا السياق، دمر الموحدون الزخارف النفيسة التي شكلت جزءاً من هبات شاه إيران.

لم يكن الفرس الشيعة وحدهم من أظهر العداء للدولة الجديدة والإصلاح "الموحد". فلم يكن أشرف الحجاز ينظرون بعين الرضا إلى تطور قوة، في نجد، قد تكون ضماناً دينية منيعة؛ لذا، راودتهم، في البداية، فكرة التشهير بالفكر الموحد،

(١) حول الشيعية الإيرانية انظر: CORBIN, Henry, en Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques, Paris, Gallimard, 1978, en quatre volumes.

CORBIN, Henry, Itinéraire d'un enseignement, Résumé de conférences de Henry Corbin à l'école pratique des hautes études de 1955 à 1979, Téhéran, Institut français de recherche en Iran, 1993.

ARMAJOND, Said Amir, The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, political order and social change in Shi'it Iran from the beginning to 1890, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

محاولين وصفه بالمنشق. فأرسل الحكام الموحدون، في الدرعية في الأعوام ١٧٧٠ و١٧٨٣ و١٧٩٠ م ثلاث بعثات من العلماء للرد على الاتهامات الباطلة ودحض حججهم امام السلطات الدينية في مكة والمدينة. وفي كل مرة، كانوا يقنعون محاورهم بتمام صوابية فكر الشيخ محمد بن عبد الوهاب والموحدين لدرجة ان الشريف غالب الذي خلف أخاه عام ١٧٨٨ م، أظهر بعض التعاطف تجاه مذهب شيخ نجد^(١)، ولكن في نهاية عام ١٧٩٠ م، أشهر هذا الرجل الذي يعمل لحساب العثمانيين، عداوته حين قرر مهاجمة دولة آل سعود، بدعم من مرتزقة مصريين. ورغم اندحار قوات الحجاز، الا ان التهديد ظل قائماً، لاسيما أن العثمانيين قرروا تدمير الحركة العربية التي بدأت تتمدد في بعض أقاليم إمبراطوريتهم. وعام ١٨٠١ م، أمرت حكومة اسطنبول حاكم العراق بتجهيز جيش والسير نحو نجد، حيث تم سحق القوات العثمانية، المكونة في معظمها من الأكراد. وبعد أن تأكد للدولة السعودية استحالة أي اتفاق مع الأشراف، لم يعد أمامها حل آخر سوى التوجه لضم الحجاز. كان الهدف مزدوجاً، الا وهو تقليص مخاطر اي هجوم عثماني انطلاقاً من موانئ البحر الأحمر (جدة وينبع)، من جهة، وتحرير مدن الإسلام المقدسة من الحكم العثماني الذي جعل منها أماكن البدع، من جهة أخرى. علاوة على ذلك، كان الشريف غالب فاسداً، وخاضعاً للمحتل العثماني ومفتقراً إلى بعد الرؤية. وبسبب جشعه، أرخى العنان لتنامي " الممارسات والأفكار المسبقة الشعبية"^(٢)، والخرافات والعبادات المشبوهة التي تشجع تجار الدين الجدد. ومن ثمّ، لم تكن الرغبة بالغزو والاحتلال وراء حروب آل سعود المتلاحقة. فقد كان هؤلاء يشعرون بأنهم يؤدون مهمة ما. وقد حدد سعود الكبير أهدافه قائلاً: "أنا لا أحارب سوى الذين يرفضون الامتثال للشريعة وللسنة الشريفة"^(٣).

(١) RENTZ, Georges, مرجع سابق.

(٢) ALI Bey, voyages d'Ali-Bey Al Abbassi en Afrique et en Asie pendant les années 1803, 1804, 1805, 1806 et 1807, Paris, Imprimerie de P. Didot, 1814.

(٣) ورد ذلك في مذكرات الجنرال ميخائيل فورتنسوف (١٨١٢-١٨١٣ م).

إضافة إلى هذه المهمة الدينية التي تستهدف إصلاح الإسلام والنهوض به، يجب عدم إغفال المهمة السياسية، وهي عبارة عن قومية عربية هدفها إعطاء العرب موقعهم التاريخي. ولم يكن هذا الهدف غريباً عن اهتمامات محمد بن عبد الوهاب. فنحو سنة ١٨٠٠م، نشر شيخ يدعى ملحم كتاباً في بغداد بعنوان "حوار بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب وابن سعود"، جاء فيه: إن الداعية الديني يذكر أمير الدرعية بـ "عراقة محتد العرب وتفوقهم عبر التاريخ، وبسالتهم، وفتوحاتهم الماضية وبما هم قادرون على القيام به أيضاً بتأثير من إصلاح مبتكر"^(١) وقد نقل جان ريمون، وهو ضابط فرنسي كان في أحد المواقع العسكرية في بغداد، هذه الكلمات لأحد السعوديين آنذاك: "حان الوقت الذي سنرى فيه عربياً يتقلد منصب خليفة. لقد رزحنا طويلاً تحت نير المغتصبين"^(٢) وفي المدرك السعودي المعاصر، تمثل الدولة السعودية الأولى: "أول تعبير عن القومية العربية، وهو التعبير الأكثر اكتمالاً، وهي ليست نسخة طبق الأصل عن القوميات الأوربية، بل منبثقة بكاملها من الإسلام"^(٣). كذلك، أكد لويس ماسينيون أن أحد مصادر اليقظة القومية العربية مرده إلى "الإصلاح الديني الذي توطد في نجد، بدءاً من عام ١٨٥٠م، مع الوهابيين". وأشار إلى أن الوهابية تشكل أحد الجذور العميقة للقومية العربية، "الأكثر جدية ربما من الحركة الحجازية الصاخبة" التي قام بها الشريف حسين الهاشمي^(٤).

وقد شهد مطلع القرن التاسع عشر ذروة ازدهار الدولة السعودية؛ ففي ١٨٠٢م، استرد الأمير غالب الطائف، وفي عام ١٨٠٣م، اغتيل الإمام عبد العزيز بن محمد في

(١) ROUSSEAU, Jean- Jacques, Mémoire sur les Wahhabis, les Nosairis et les Ismaélis, Paris, A. Nepreu, 1818.

(٢) RAYMOND, Jean, L'origine des wahabys, bagdad, 1806. Rédition: Mémoire sur L'origine des wahabis, sur La naissances de leur puissance et sur l'influence dont ils jouissent comme nation, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1925.

(٣) MÉNORET, Pascal, L'Enigme saoudienne مرجع سابق.

(٤) MASSIGNON, Louis, "Éléments arabes et foyers, d'arabisation", Revue du monde musulman, 1924, volume LVII, P.104.

المسجد أثناء صلاة الجمعة على يد عميل عثماني^(*) متنكر بوصفه تاجراً؛ لأن قلق السلطات العثمانية كان يتزايد حيال تنامي قوة الدولة العربية الجديدة. فبوع خلفاً له الأمير سعود بن عبد العزيز (١٨٠٣-١٨١٤م)، وهو حفيد محمد بن سعود لجهة الأب ومحمد بن عبد الوهاب لجهة الأم الذي اكتسب خبرة واسعة تحت إدارة والده وفي خدمته؛ وفي الأربعين من عمره، وصف جان جاك روسو هذا الحاكم الجديد بقوله: "إنه ذو سيماء مستحبة ويفيض نبالة. وهو مقدم وحازم في قراراته، ويسوس شؤون الحكم بصلاحيات واسعة... وكونه شديد التمسك حتى بأبسط أمور الدين، نجده محاطاً على الدوام بالعلماء المتبحرين الذين يتلون في مجلسه آيات من القرآن الكريم والأحاديث النبوية ويعلمون أولاده العلوم الدينية والفقه وعلوم الأدب"^(١).

وفي السنة نفسها التي تولى فيها سعود بن عبد العزيز شؤون الحكم، استولى على مكة، ومن ثم على المدينة عام ١٨٠٤م. وكان أن تخلصت المدينتان من الزخارف الخرافية، في حين طرد من حرم الكعبة التجار الذين "كان يحملهم طعم الربح الوضيع على كراهية قدسية المكان". وأعلن غالب، شريف مكة، ولاءه لسعود الذي أصبح حامياً الأماكن المقدسة، والذي أمر بإلغاء اسم السلطان العثماني من الخطبة أثناء صلاة الجمعة^(٢). على كل حال، ونظراً لعدم ثقته بإخلاص غالب، فقد استبدله بأحد أقربائه، يحيى بن سرور. كما حل قاضٍ عربي محل القاضي التركي. وعين في المدينة حاكماً ثقة، هو حجيلان. عندئذ، أصبح سعود الكبير على رأس مملكة واسعة تشمل، عدا نجد والحجاز، وأرخييل البحرين، وأقاليم الأحساء وجدة وجبل شمر وعسير وساحل الخليج

(*) الذي اغتال الإمام عبدالعزيز بن محمد بن سعود رجل شيعي قدم من النجف لهذه الغاية ولم يكن عميلاً عثمانياً. (ع)

(١) ROUSSEAU, Jean-Jacques, Description du pachalik de Bagdad, suivie d'une notice historique sur les Wahabis et quelques autres pièces relatives à l'histoire et à la littérature de l'Orient, Paris, Treutel et Würtz, 1809.

(٢) مرجع سابق. ALI-BEY, voyage d'Ali-Bey el Ablassi.

العربي وصولاً إلى رأس الخيمة، على حدود سلطنة عُمان. وكان بحارته أسياد الخليج، وهذا ما أدى إلى إقلاق الإنجليز؛ فعلى البحر الأحمر، كانوا يسيطرون على موانئ ينبع وجدة والحديدة. وفي عام ١٨١٠م، استولى جيش سعود على حضرموت، ليلبغ بذلك سواحل المحيط الهندي. ولم يبق إلا القليل كي تمت الدولة السعودية إلى البحر الأبيض المتوسط؛ لأن قواتها كانت قد وصلت إلى فلسطين.

وما يستحق الذكر هو أن السكان المحليين لم يظهروا أي مقاومة^(١) وباختصار، لم يأسفوا على الأتراك. وعموماً، ترجم الوجود السعودي بقيام نظام اقتصادي وضريبي أقل فساداً، أكثر توازناً وأكثر عدلاً. وفي رواية متداولة أن أتباع محمد بن عبد الوهاب قد مارسوا أعمال عنف في مكة والمدينة. فإذا كان من المؤكد أنهم وضعوا حداً للطقوس الخرافية، على غرار ما قام به النبي محمد ﷺ، وأنهم خلصوا الأماكن المقدسة من المقامات وغيرها من مواضيع الطقوس الخرافية، فإنهم لم يرتكبوا أعمال عنف كما ينسب إليهم خصومهم، وخصوصاً الدعاية العثمانية. مثال ذلك أنهم لم يهدموا أضرحة الأولياء أو المزارات فقط، بل النصب المبنية فوقها لإحياء العبادات المشبوهة.

ولا ينبغي طبعاً إغفال التمايز بين عقليات أهل نجد وأهل الحجاز، وخصوصاً أهل المدن الواقعة على ساحل البحر الأحمر. إنه التمايز التقليدي الذي نجده في سائر البلدان بين أهل الداخل، الأكثر قسوة والتزاماً، والجنوبيين، الأكثر حيوية والأكثر تعددية. وكان أهل نجد يمارسون هذا النمط من شطف العيش وبساطته الذي يتفرد به البدو المقيمون منهم والظاعنون. وهم من الناحية الأخلاقية أكثر تشدداً، وفي معتقداتهم أكثر إيماناً، لكنهم دون شك أقل فساداً. وهذا ما لا يدعو إلى وصفهم بالمتعصبين. وفيما يتعلق بالعنف، فمن الثابت أنه كان، في بداية القرن التاسع عشر تلك، مشتركاً بين الجميع في تلك البقعة من

(١) يورد الكسي فاسيليف رسالة من القنصل الروسي في القسطنطينية، الكونت أندريو إيطالينسكي، يذكر فيها أن مقاتلي نجد

حاصروا مكة "دون أن يواجهوا أي مقاومة من جانب أهلها". انظر VASSILIEV, Alexii, The History of Saudi Arabia, traduit du russe, Londres, Saqi Books, 1997.

Saudi Arabia, traduit du russe, Londres, Saqi Books, 1997.

العالم . يكفي هنا أن نذكر أن محمد علي الذي كان يعد من المستنيرين ، قد استولى على السلطة في القاهرة بعد أن أعمل القتل في الممالك وبعد أن عملت قواته ، المكونة من الألبان وغيرهم ، على تصفية الأسرى بصورة بشعة . لقد كان هناك طبعاً تجاوزات من جانب بعض أتباع محمد بن عبد الوهاب ، لكن المؤرخين الأقل انحيازاً يعدون أن هذه التجاوزات كانت بمنزلة أعمال لم تكن لترضيه أو ترضي الأمراء السعوديين . لا يمكن الإنكار أن الدولة السعودية قد أرست النظام والأمن في شبه الجزيرة العربية . ويؤكد روسو أن الشعب السعودي " بطبيعتهم مضيافون ، كباقي العرب عموماً ، ويستقبلون الغرباء بروح إنسانية^(١) .

وحسب جوهان لودفيغ (جون لويس) بوركهارت الذي زار الحجاز تحديداً ، نحو سنة ١٨١٣م ، كان الحكم لدولة الحق : " في عهد الوهابيين ، كان الأمن مستتباً . . . فقد كان بإمكان أي شخص أن يتنقل بمفرده في سائر أرجاء المنطقة بطمأنينة تامة "^(٢) . إلى ذلك ، أرست الدولة السعودية نظاماً إصلاحياً أخلاقياً للأموال العامة . وبينما اتهم الشريف غالب السعوديين باختلاس الضرائب ، وهو الذي انضم إلى الأمير سعود قبل أن يطرده هذا الأخير ، ومن ثم سارع إلى تغيير معسكره عندما احتل العثمانيون مكة ، عدّ بوركهارت ان ذلك زور وبهتان : " تراودني شكوك جدية حول هذه الادعاءات . فما أعرفه عن الزعيم الوهابي هو أنه كان دائم الحرص على محاربة الفساد والنهي عن أي فعل مذموم أو مناف للأخلاق يقوم به الحكام ، ولا يتوانى عن معاقبة الذين يمكن أن يخطئوا "^(٣) .

لقد تعززت ، والحق يقال ، سلطة الدولة ، وتبددت الانقسامات والنزاعات ، واستتب مجدداً النظام والأمن . وتراجعت نسبة السرقة والسلب والنهب ، وأصبح بمقدور المسافرين الانتقال من مكان إلى آخر دون خوف على أرواحهم وممتلكاتهم . وفي الوقت

(١) Rousseau, Jean-Jacques, Mémoires, sur les Wahhabis,.... (١) مرجع سابق .

(٢) BURCKHARD, John Lewis, History and origins of the wahbis. Notes on the wahabis collected during his travels in the East, Londres, 1834, réédition New York, Johnson Reprint, 1967.

(٣) Travel in Arabia (٣) مرجع سابق .

نفسه، تطورت العلاقات التجارية، مما أدى إلى نوع من الازدهار. وكانت الدرعية تضم نحو ستة آلاف منزل، مبنية من الحجارة والطوب، وأربعة وعشرين مسجداً وثلاثين مدرسة^(١)، مما أتاح تقدير عدد سكان العاصمة بما بين خمسين إلى سبعين ألف نسمة. كذلك، عزز السعوديون مؤسسات الدولة الإسلامية بوحى من المبادئ الدينية التي أحياها الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومن مثال الدولة الإسلامية في المدينة، أيام النبي ﷺ. كما أعادوا تنظيم الإدارة وأجهزة السلطة. فقد أحيوا نظام الشورى، وحرصوا على تطبيق العدل بطريقة منصفة وفعالة، حيث ألغى الأمراء السعوديون الضرائب، ولم يفرضوا على الشعب سوى ضريبة التكافل الإسلامي؛ أي الزكاة. وبغية تبيان استقلال الدولة، منعوا ذكر اسم السلطان العثماني في الخطب والمواظب الدينية.

كان تطور دولة سعود الكبير هائلاً، فإضافة إلى شبه الجزيرة العربية، امتدت سلطته إلى جنوبي العراق وسورية، باستثناء اليمن وعمان. وفي ١٨٠٨م، وصل جيشه إلى أبواب دمشق. منذئذ، أصبحت المسألة العربية ذات أولوية بالنسبة إلى حكومة اسطنبول. فقد أريكت الدولة الجديدة التركيبة الجيوسياسية. ولأول مرة، يصبح الباب العالي مهدداً من خاصرته الشرقية، في حين راح السكان العرب والمسلمون يطرحون مسألة سلطته على بساط البحث. وبغية تقليص هذه الدولة، استنجد العثمانيون بقائد طموح طالب - لقاء خدماته - منحه ولاية مصر التي ما لبثت أن تحررت فعلاً من سلطة الباب العالي. وهكذا، انفتحت المسألة الشرقية. فبدأت كل من روسيا وإنجلترا وفرنسا تلعب لعبتها، وراحت كل من هذه القوى تبحث عن حلفاء لها في المنطقة^(٢). أخيراً، كان الفرس ييغون الإفادة من الاضطرابات لاحتلال جنوبي العراق والبحرين. وهكذا، تركزت أنظار الحكام، في كل أنحاء العالم، على أحداث الشرق الأدنى. وبالنسبة إلى العرب، لم تكن الأمور سهلة. فقد شكلوا جبهة تمتد آلاف الكيلومترات في مواجهة قوة مازالت مهيبية الجانب، لكنهم

(١) Rousseau, Jean-Jacques, Mémoires, sur les Wahhabis,.... مرجع سابق.

(٢) CHARLES - ROUX, François, Les Origines de L' expédition d'Égypte, plon, 1910.

أخذوا من الخلف من قبل الإنجليز الذين كانوا يفضلون الوجود العثماني المؤذي على دولة عربية مستقلة وقوية، من منطلق حرصهم على استمرار هيمنتهم في الخليج العربي وقلقهم لرؤية قوة سعود البحرية تقطع عليهم طريق الهند. أخيراً، لم يكن الفرس، أعداء العرب التقليديون، ينظرون بعين الرضا إلى توسع دولة عربية جديدة. وقد حاول سعود توحيد الإنجليز، أما سرعان ما تبين أن هؤلاء كانوا يراهنون على الباب العالي الذي طلب، عام ١٨٠٨م، من باشا مصر، محمد علي^(١)، استعادة السيطرة على الجزيرة العربية، واعداء إياه، بالمقابل، بالملكية الوراثية على مصر. وعام ١٨٠٩م، هاجم أسطول إنجليزي المواقع السعودية في رأس الخيمة، حيث ارتكب الإنجليز مجزرة ذهب ضحيتها أكثر من ثلاثة آلاف شخص، لكن سعود رفض تسليمهم البحرين التي ظلت تحت سلطته.

أما بونابرت فلم يكن بغافل عن تنامي قوة الحركة الوطنية العربية، التي استلهم عنها عبر الجواسيس والدبلوماسيين الفرنسيين في المنطقة، وخصوصاً الكولونيل جان ريمون العامل في خدمة باشا بغداد^(٢)، والمستشرق وقنصل فرنسا في حلب جان باتيست لويس جاك روسو (١٧٨٠ - ١٨٣١م)^(٣) وقنصل فرنسا العام في بغداد، لوي الكسندر اوليفيه دو كورنسيه^(٤)، وجميعهم مؤلفو كتب ومطلعون ومختصون بحركة "الوهابيين". وفي فرنسا، كثيراً كانوا

(١) ضابط عثماني من أصل الباني، وصل إلى مصر عام ١٨٠١م. وقد منح محمد علي (١٧٦٩ - ١٨٤٩م) لقب باشا مصر عام ١٨٠٥م. وعام ١٨١١م، قضى على بكوات السلالة المملوكية أثناء الاحتفال بمناسبة مغادرة ابنه طوسون على رأس الحملة العسكرية إلى الجزيرة العربية.

(٢) RAYMOND, Jean, L'origine des wahbys, Bagdad 1806. Réédition: Mémoires sur L'origine des wahabis, sur La naissance de leur puissance et sur l'influence dont ils jouissent comme nation, le Caire institut français d'archéologie orientale, 1925. Le texte de Raymond est à l'origine un mémoire adressé, en 1806, au ministre des relations extérieures.

(٣) ROUSSEAU, Jean- Baptiste- Louis- Jacques, Description de pachalik de Bagdad, suivie d'une notice historique sur les Wahhabis de quelques autres pièces relatives à l'histoire et à la littérature de l'Orient, Paris, Treuttel et Würtz, 1809; Mémoires sur les Wahhabis, les Nossairis et les Ismaélis, Paris, A. Nepreu, 1818.

(٤) DE CORANCEZ, Louis Alexandre Olivier, Histoire des Wahhabis, depuis leur origine jusqu'à la fin de 1809, Paris, Imprimerie de Crapelet, 1810.

أولئك الذين أدركوا أهمية الأحداث وفهموا أن الدولة السعودية يمكن أن تكون نواة قوة هائلة في المستقبل. ومن ثم، يمكن أن نجد في المجلة الموسوعية، عدد سبتمبر- أكتوبر/ أيلول- تشرين الأول ١٨٠٩م، العبارات الآتية: "عاجلاً أم آجلاً، سوف يتوصل الوهابيون إلى جعل القبائل العربية التي تقطن سوريا وبشالقي بغداد تؤمن بعقيدتهم، وإذا تضافرت قواهم مع قوى هذه القبائل، سيشكلون إمبراطورية يمكن أن تنافس كل ممالك آسيا^(١)". وبينما كان الأتراك والفرس يجهدون لتقارب دبلوماسي، أدركت فرنسا أنه من الممكن أن يكون العرب حلفاء لا غنى عنهم. من جهته، كان سعود الكبير بحاجة إلى صديق؛ لأنه على علم بالمؤامرات الدولية التي تحاك ضد المنطقة. في ظل هذه الظروف، أصبحت فرنسا، الملتزمة بسياسة عربية اندرجت في تاريخها^(٢)، أول حليف للدولة السعودية.

ففي عام ١٨٠٦م، أرسل الإمبراطور نابليون بوناپرت مبعوثاً إلى العاهل العربي، لكن هذا الأخير لم يصل إلى الدرعية قط. كان قد اختفى. ومن المحتمل أنه قتل على يد عملاء أترك. وعام ١٨١١م، أرسل نابليون إلى الجزيرة العربية مبعوثاً آخر هو الفارس بول دو لاسكاريس. فالتقى هذا الأخير بالأمير سعود الذي اقترح عليه تحالفاً ضد العثمانيين والبريطانيين. ورغم ضغوطات إنجلترا المعادية لفكرة أي تأثير فرنسي في المنطقة، إلا أن سعود قرر توقيع معاهدة صداقة مع باريس. ومع هذه المعاهدة العربية- الفرنسية، نجد أنفسنا أمام إحدى المراحل التي أحدثت انقلاباً في تاريخ العالم. وكانت مناسبة لإعادة بناء مملكة عربية كبرى أصبحت حليفاً لإحدى القوى الغربية الكبرى التي أبدت اهتماماً وتعاطفاً

(١) "Description du Pachalique de Baghdad, suivie d'une notice historique sur les Wahhabis", Magazine encyclopédique, septembre- octobre, 1809, p. 161-162. هذا المقال الطويل هو تقرير حول قراءة الكتاب الذي أصدره روسو، ١٨٠٩. وإذا كانت الأخطاء لا تعد ولا تحصى؛ فذلك لأن المؤلف لم يدرك أهمية تنامي قوة الدولة السعودية.

(٢) BALTA, Paul, "La politique arabe et musulmane de la France", Confluences Méditerranée, no22, été 1997; SAINT-PROT, Charles, La France et le renouveau arabe, Paris, Copernic, 1980; SAINT- PROT, Charles La Politique arabe de la France, Paris, OEG-Études géopolitiques, 7, 2006.

حيال العالم العربي - الإسلامي . واستناداً إلى هذا التحالف الجديد (*) ، شن سعود ، عام ١٨١١ م ، هجوماً واسعاً ضد الأتراك باتجاه الشام ، ووصلت قواته إلى أبواب دمشق ، لكن حروب نابليون أدت ، للأسف ، إلى مغامرة روسيا (يونيو / حزيران ١٨١٢ م) وإلى إضعاف فرنسا التي أصبحت ملزمة منذئذ بالتصدي لتحالف يهدد حدودها .

وفي نهاية عام ١٨١١ م ، قضى السعوديون على الحملة العسكرية العثمانية التي كان يقودها طوسون بن محمد علي ، بين ينبع والمدينة . وفي نهاية ١٨١٢ م ، كرر طوسون العمليات العسكرية على رأس جيش كبير . من جهته ، استطاع سعود أن يجمع مئة ألف مقاتل . وقد تمكنت القوات العثمانية من إعادة احتلال جدة ، لكن سعود صدها في مكة ، كما صدها حجيجلان في منطقة المدينة . ووصلت تعزيزات جديدة من مصر بما فيها المدافع . ومجدداً ، بدل الشريف غالب معسكره ، ظناً منه أن بإمكانه التخلص من اللعبة . وكان على الأمير سعود أن يصل إلى نجد للإعداد للحرب في الأحساء التي يهددها سلطان عُمان والآنجليز ؛ وفي سنة ١٨١٣ م ، استطاعت القوات التركية - المصرية احتلال مكة والمدينة والطائف . وكان أن تمت تصفية الأسرى العرب ، وأرسلت اثنتا عشرة ألف أذن إلى سلطان اسطنبول . وعليه ، فإذا أمكن الإشارة أحياناً إلى وجود بعض القسوة عند المحاربين السعوديين ، فلا ينبغي بالمقابل تجاهل الأعمال الوحشية التي ارتكبتها القوات العثمانية .

كان العثمانيون أبعد من أن يربحوا الحرب . فقد أعاد الإمام السعودي تشكيل قواته ، وراح يثير جنده الذين أبدوا مقاومة رائعة على كل الجبهات ، لكن سعود الكبير توفي عام ١٨١٤ م ، حيث قتل قضاء وقدراً تحت جدران الطائف التي كان يتهيأ لفتحها . وهكذا ، وجد خليفته ، الإمام عبد الله بن سعود (١٨١٤ - ١٨١٨ م) نفسه في مواجهة هجوم تركي واسع . أخيراً ، استطاعت القوات العثمانية ، بقيادة والي مصر محمد علي - الذي ارتد لاحقاً ضد العثمانيين - احتلال كامل الحجاز ، وتقدمت نحو نجد . واثراً احتلال القصيم ، عام ١٨١٥ م ، تم توقيع اتفاقية سلام بين الإمام عبد الله والقائد العثماني ، لكن

(*) ظن المؤلف أن ثمة تحالفاً بين الإمام سعود بن عبدالعزيز بن محمد ونابليون بونابرت ضد الدولة العثمانية والواقع أن تحركات الإمام شمالي البلاد كانت لحماية حدوده ولا يعنيه ظروف فرنسا . (ع)

القوات العثمانية نقضت هذه الاتفاقية، وجددت اعتداءاتها عام ١٨١٦ م. وقد استمات السعوديون في الدفاع عن أنفسهم وحظوا بتوقيع اتفاقية سلام ثانية، لكنها لم تحترم كسابقتها. ومجدداً، هاجم العثمانيون الدولة السعودية الأولى بقوات ضخمة، فسقطت الدرعية، عام ١٨١٨، وسويت بالأرض. وأوقعت قوات محمد علي الرعب في قلوب الناس، واركتبت المجازر بحق أكثر من ٥٠٠ قاض وعلامة وعالم ديني ووجيه، إضافة إلى عدد كبير من أفراد آل سعود^(١). وقد اقتيد الأمير عبد الله أسيراً إلى تركيا، حيث توفي في ظروف مشينة. كذلك، وقع أحد أبناء الشيخ محمد بن عبد الوهاب أسيراً بين الأتراك، وعُذب حتى الموت. وحاول شقيق الإمام عبد الله متابعة القتال، لكنه وقع بدوره أسيراً سنة ١٨٢٠ م. وقد كانت هذه الهزيمة الأخيرة بمثابة نهاية تاريخ الدولة السعودية الأولى.

انهزم العرب، لكنهم لم يخضعوا. لقد استمر فكر محمد بن عبد الوهاب مؤثراً في الناس. وراحت الحركة تتجدد متسارعة، لاسيما أن قوى الاحتلال كانت تمعن في ارتكاب أعمال العنف. مجدداً، "أثار الدين الرغبة في الوحدة الوطنية"^(٢). وهكذا، استمد رجال نجد قوتهم من إيمانهم؛ مما أتاح لهم الصمود. وما لبثت أن تكثفت حركات المقاومة إلى أن تمكن تركي، أحد أبناء الأمير عبد الله، من استرداد الشعلة. فقد نجح تركي الذي أفلت من مجزرة الدرعية، في طرد الأتراك من موقع الرياض، حيث أسس الدولة السعودية الثانية وأقام عاصمته. وحسب الدكتور فيصل بن مشعل آل سعود، كان الإمام تركي يدين بنجاحه "للثقة التي أوحى بها الدولة الأولى للناس". إلى ذلك، استمر قوم نجد على ولائهم للأسرة السعودية "التي كانت تدافع عن البلاد ضد الغزاة ببسالة فائقة"^(٣). وهكذا، أرسى الأمير تركي مؤسسات مملكة أجداده، مسترشداً بالمبادئ الدينية نفسها، ومؤمناً بفكر محمد بن عبد الوهاب. فاستعاد سيطرته على الأحساء وفرض سلطته على

(١) PALGRAVE, William Gifford, une armée dans l'Arabie centrale: 1862-1863, traduit de l'anglais par Emile Jonveaux, Paris, Librairie de L. Hachette, 1869.

(٢) CHELHOD, Joseph, Les grands explorateurs, L'Arabie du Sud, Histoire et civilisation, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984, tome 1, p. 123.

(٣) Fayçal Ibn Michaal Al Saoud, le Développement politique islamique du Royaume d'Arabie saoudite. Une évaluation du Conseil consultatif, tra. Par Zeina el Tibi, Paris, Idlivre, 2003.

المنطقة، إنما لم يلبث العثمانيون أن قاموا بهجوم مضاد فتجددت الحرب وقاوم الأمير تركي الجيش التركي إلى أن لقي حتفه عام ١٨٣٣ م^(*). فواصل خليفته فيصل بن تركي بن عبد الله (١٨٣٣-١٨٦٥ م) النضال مركزاً خصوصاً اهتمامه على توطيد أركان الدولة الإسلامية السعودية بالدين والإيمان. كان تركي يعد أن القرآن الكريم يشكل أساس العقيدة ويشتمل على آيات تحض، ليس على التقوى والبر والإحسان فقط، بل أيضاً على الشورى. وعليه، عمد إلى تطبيق هذه الأفكار ودعا الشعب إلى الوحدة والتكافل:

"لقد رايتم ثمرة التكافل في سائر الشؤون العامة والخاصة، كما تبينتم الضرر الناجم عن الانقسام في شؤون الدين والحياة".

وطيلة الفترة الممتدة بين ١٨٣٤ و١٨٣٨ م، كانت الدولة السعودية تواجه القوات العثمانية ففي عام ١٨٣٨ م، عاودت هذه الأخيرة، بقيادة والي مصر، احتلال نجد، ووقع الإمام فيصل أسيراً واقتيد إلى القاهرة. وعندما حرض محمد علي مصر ضد الأتراك، تقلصت قوات الاحتلال في نجد، واستطاع فيصل الذي تمكن من الهروب من مصر عام ١٨٤٣ م، استرداد السلطة في بلاده، حيث بسط مجدداً سلطته على نجد والأحساء والبحرين. وقد امتد نفوذه وصولاً إلى حدود عمان واليمن. ويبدو أن موت محمد علي الذي سلخ مصر عن الإمبراطورية العثمانية، وكذلك ضعف السلطة العثمانية قد أعطيا الدولة السعودية هدنة شهدت خلالها مرحلة جديدة من الازدهار، لكن الأمور ساءت، إثر وفاة فيصل، عام ١٨٦٥ م. فقد تنازع أبناؤه على الحكم مما عاد بالفائدة على العثمانيين، وبعد أن تأكد ابن رشيد، زعيم قبيلة الشمر القوية، في حائل وجنوبي العراق من ضعف سلطة الدولة السعودية؛ بسبب الخلافات بينها استطاع بتحالفه مع الأتراك القضاء مجدداً على السلطة في نجد. وفي عام ١٨٩١ م، انهزم الأمير عبد الرحمن الفيصل في معركة المليدا^(**) في القصيم والتجأ مع أسرته إلى إمارة الكويت. وكان يبدو أن السعوديين قد فقدوا كل شيء هذه المرة، لكن هدم الرجال والمدن كان أهون من تدمير الأفكار. ذلك أن

(*) الإمام تركي بن عبد الله لم يقتل بيد الجيش العثماني، وإنما بواسطة مشاري أحد أقاربه. (ف)

(**) الإمام عبد الرحمن لم يشارك في معركة المليداء، وإنما هي بين محمد بن رشيد وأهالي بريدة وعنيزة، انتهت بانتصار ابن

رشيد. (ف)

الحركة التي أطلقها محمد بن عبد الوهاب قد آتت ثمارها . فاستمرت مصدر إحياء لقوم نجد وقطاع واسع من شبه الجزيرة، وكانت في الوقت نفسه تنتشر في العديد من المناطق الإسلامية . من ناحية أخرى، لم يمت حلم قيام مملكة عربية واسعة؛ ففي كتابه " الشامل في تاريخ العرب" ^(١)، كتب لويس سيديو أن العرب كانوا متذمرين من الهيمنة العثمانية و " يحلمون باسترجاع استقلالهم، كما أثبتته تجارب السعوديين المتتالية في الجزيرة العربية . وقد يأتي يوم يرفع فيه الوهابيون راية الأمة العربية " ، واستمرت النار كامنة تحت الرماد .

" المذهب الوهابي " الوهمي

من المعلوم أن أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب قد رفضوا صفة " وهابي " وأطلقوا على أنفسهم تسمية " الموحدون " ، أو المسلمين فقط . كذلك، أطلق أتباع محمد بن عبد الوهاب على حركته تسمية " السنة المحمدية" ^(*)، كما كان الحكام السعوديون يحثون دائماً على رفض لقب " الوهابية" ^(٢) .

من المؤكد إذاً أنه لا مجال للدعاء بوجود مذهب " وهابي " أو دولة " وهابية " . رغم ذلك، تميزت هذه العبارة بغنى مضمونها . ويرجع الفضل في استخدامها إلى الرحالة الغربيين في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر الذين استسهلوا استعمال هذه العبارة للدلالة على حركة كانت مثار قلقهم . من جهتها، وجدت السلطات العثمانية أن من مصلحتها إظهار حركة محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية بوصفها مذهباً متعصباً .

بدعة المستشرقين

اشتهر الدانماركي كارستن نيبور الذي زار جدة في الفترة ١٧٦٢-١٧٦٣ م، بأنه أول من أطلق تسمية " وهابية " على الحركة التي انتشرت في نجد إثر الميثاق المعقود بين الشيخ

(١) مرجع سابق. SEDILLOT, Louis, Histoire générale des Arabes.

(*) السنة المحمدية ويقصدون بذلك أن الشيخ وأتباعه على سنة محمد ﷺ. (ع)

(٢) انظر، على سبيل المثال، تصريح الملك عبد العزيز بتاريخ ١١ مايو/أيار ١٩٢٩ م: " يريدون وصفنا الوهابيين " في محاولة للإقناع بأننا أصحاب مذهب مستقل . إنه افتراء خطير صادر عن الدعاية المغرضة والعدائية " .

محمد بن عبد الوهاب وزعيم سلالة آل سعود^(١). وإذا كان لنيبور الفضل في كونه أول أوروبي يلفت الانتباه إلى أهمية حركة الإصلاح التي أطلقها محمد بن عبد الوهاب، إلا أن ملاحظاته المتعلقة " الوهابية " تضمنت أضاليل ناجمة عن كون نيبور لم يقم بزيارة نجد. وهو لم يغفل ذلك، بل اعترف بأنه لم يحصل إلا على معلومات مستهلكة، وتستند في معظم الأحيان إلى ما تناهى إليه سمعه. وعلى هذا الأساس، استخدم عبارة " وهابية " التي عادة ما كان يستخدمها خصوم شيخ نجد، أضف إلى ذلك أن كتابات الدانماركي، السابقة للاجتماعات العديدة التي تمت بين العلماء الموحدين والحجازيين (من ١٧٧٠م - إلى ١٧٩٠م)، لم تأخذ حتماً بالحسبان نتائج هذه الاجتماعات التي أقرت فيها صفة الصوابية التامة للفكر الموحد.

فيما بعد، راجت هذه العبارة في كتابات الدبلوماسيين والزائرين الأوروبيين ومذكراتهم. مثلنا على ذلك حال الفرنسيين لويس دو كورانسيه، وجان ريمون، وجان باتيست روسو، والسويسري بوكهارت. فهؤلاء الراصدون لأحداث المنطقة الذين لم تطأ أقدامهم نجداً، بل حصلوا على معلوماتهم من المعلقين المغرضين أو من مصادر غير موثوقة، لم يجدوا ضيراً في الإشارة إلى " الوهابية "، كما أن ذلك كان أمراً سهلاً، لاسيما أن بعضهم كانوا قد لاحظوا السمة الإسلامية للحركة، وأشاروا إلى أنها ليست قطعاً مذهباً منشقاً أو فرقة متعصبة. والجدير ذكره أن بوكهارت كان أول من أنصف فكر محمد بن عبد الوهاب مؤكداً أنه يندرج في الصراط المستقيم للإسلام، ويستهدف الإصلاح. منذئذ، أيد مختصون آخرون هذا التحليل. تلك كانت الحال مع ونيدر بايلي الذي كتب أنه من المفضل استعمال عبارة " موحدون " على عبارة " وهابية "؛ نظراً لأن فكر محمد بن عبد الوهاب يمثل عودة إلى أصول الإسلام الذي تعرض للتشويه على مدار الزمن^(٢).

(١) Beschreibung von Arabien, Copenhague, trad. Française Description de l'Arabie, 1773.

(٢) BAYLY, Winder R. Saudi Arabian in the Ninteenth Century, new York, St. Martin's press, 1961.

جهته، أوضح جورج رنتز - الذي نشرت اطروحته لنيل الدكتوراه في جامعة كاليفورنيا عام ١٩٤٧م^(١) - ان محمد بن عبد الوهاب كرس نفسه " لتنقية الإسلام وذلك بوضع حد للممارسات والاجتهادات الضلالية فقط " ودعا المسلمين إلى " العودة إلى اصول العقيدة " ؛ ففي رأي جورج رنتز أن محمد بن عبد الوهاب هو في أساس الحركة الإصلاحية في بلاد الإسلام . كذلك يشير البروفسور جون جيب إلى أن الحركة التي اطلقها محمد بن عبد الوهاب تستند إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة في توجهها نحو مشروع إصلاحى^(٢) .

وإذ لم يتبين أن أوائل المستشرقين الذي كانت معلوماتهم مضللة، والذين تبناوا عبارة " وهابية " ، كانوا ينشدون هدفاً سياسياً أو أيولوجياً معيناً، فإنما يبدو بالمقابل أن استعمال عبارة وهابية من قبل خصوم الحركة الإصلاحية كان مغرضاً وعدائياً .

الدعاية العثمانية

كان للعثمانيين وأتباعهم وعملائهم وخلفائهم مصلحة في التشهير بسمعة أتباع محمد بن عبد الوهاب بمقدار ما أربكتهم هذه الحركة الإصلاحية التي أبرزت ثغراتهم في موضوع الدين . وهكذا، أمعنت الدعاية العثمانية في استعمال العبارة بصورة منهجية ونشرت حولها كل انواع الشائعات التي اخترقت التاريخ، وأصبحت حقائق في نظر كثيرين . وقد أبدى هنري لاوست أسفه لرؤية " الوهابية من منظار التوصيات التي قدمها عنها خصومها، استناداً إلى هذه النقطة الثانوية أو تلك^(٣) . وقد أوضح جورج مقدسي ان ظاهرة التشهير بالوهابية قديمة ولها أسبابها التاريخية : " كان إسلام القرن التاسع عشر، في نظر أوربا، يتمثل في تركيا . . . وقد كانت تركيا على خلاف مع وهابي الدولة السعودية .

(١) Rentz, Georges ., Birth of the Islamic Reforme Movement in saudi Arabia: Muhammad b.abd al -wahab (1703/4 - 1792) and the Beginings of Unitarian Empire in Arabia, Londres - Riad, Arabian Publishing (london center of Arab studies), king Abdulaziz public library 2004.

(٢) HABIB, John S.,Ibn Saud,s warriors of islam: the Ikhwan of najd and their role in the creation of the saudi kingdom, 1910 - 1930,leiden, E,Z, Brill, 1978.

(٣) LAOUST, Henri, Les Schismes dans L'Islam, paris, payot, 1965.

وقد تبين فيما بعد أن الوهابيين على علاقة بابن تيمية وأن ابن تيمية ينتمي إلى المذهبي الحنبلي^(١) بحيث يتضح من هذا الاستنتاج ان صورة محمد بن عبد الوهاب والمذهب الحنبلي كانت سلبية جداً في دعاية الأتراك الملتزمين بالمذهب الحنفي .

لقد تركزت الدعاية التركية حول محورين كبيرين هما : العنف المنسوب إلى اتباع محمد بن عبد الوهاب ، والسمة التعصبية المزعومة للحركة .

ففيما يتعلق بالتجاوزات المعزوة " الوهابيين " ، لا بد من الأخذ بالحسبان قسوة بعض بدو نجد وشيئاً من فظاظتهم إنما ، من الاوفق الإشارة إلى أنه إذا تصرف بعض التابعين له بشكل متطرف ، فإن الشيخ محمد قد استنكر ، دون تردد ، التجاوزات عازياً إياها إلى أقلية صغيرة تتصرف من منطلق الجهل ، ولم يتردد في الاعتذار من أولئك الذين كانوا ظلماً ضحية لهم . فلا داع للمبالغة في الأعداد ، إذا ارتكبت بعض الأعمال المؤسفة ، بل تجدر الإشارة إلى أن المتطرفين كانوا دائماً موضع استنكار محمد بن عبد الوهاب والأئمة السعوديين . ويعترف المؤرخون الأكثر حيادية بأن تجاوزات بعض اتباع محمد بن عبد الوهاب لم تحظ بموافقة قط ، وموافقة الأمراء السعوديين ، أضف إلى الشائعات غير المبررة التي كان يروج لها الأتراك وعملاؤهم إثر دخول السعوديين إلى الأراضي التي كان يحكمها الباب العالي سابقاً . مثال ذلك ، وخلافاً لما يدعيه الأتراك ، لم تمنع الدولة السعودية الأولى العثمانيين والشعوب الخاضعة لهيمنتها من أداء فريضة الحج ، طيلة الفترة التي حكمت خلالها الأماكن المقدسة (١٨٠٣ - ١٨١٣ م) . والصحيح هو أنه قد درجت العادة على أن تواكب قوافل الحجاج فرق مسلحة مكلفة بحمايتها من اللصوص وقطاع الطرق . ونظراً للعداوات بين العثمانيين والدولة السعودية ، طلبت هذه الأخيرة ، وبصورة جد شرعية ، ألا تواكب قوافل الحجاج القادمة من تركيا وسوريا فرق عسكرية تركية ، والتزمت بأن تقوم هي نفسها بتأمين سلامة القوافل . عندئذ ، حظرت الحكومة العثمانية على رعاياها ومواليها أداء فريضة الحج^(٢) .

(١) MAKDISI, Georges, L' Islam hanbalisant ، مرجع سابق

(٢) عبد الله الصالح العثيمين ، تاريخ المملكة العربية السعودية ، الرياض ، ١٩٩٨ م (الطبعة التاسعة) مترجم إلى الإيطالية : Storia dell' Arabia Saudita, Dal Morimento riformatore di Muhommad ibn abd al - wah- hab al Re abd al aziz , polmero, Sellerio editor, 2001.

ومن المفيد أيضاً الاستناد إلى شهادة الرحالة السويسري جون لويس بوركهات : " عندما دخل الإمام سعود بن عبدالعزيز إلى مكة ، لم يمارس رجاله أي أعمال عنف . ولا يذكر أهل مكة سعود إلا بعبارات الشكر والامتنان^(١) . فشاهد الطراز الاول هذا - وربما كان في الواقع المراقب الموضوعي الوحيد ميدانياً خلال تلك الفترة - عزا الإجراءات القاسية والتجاوزات المنسوبة لأتباع محمد بن عبد الوهاب إلى الدعاية العثمانية . وفي معرض دحضه للشائعة القائلة بإحراق العديد من الكتب ، أكد بوركهات : " إذا كان الوهابيون قد اخذوا مجموعة كبيرة من الكتب ، فمن الثابت أنهم دفعوا ثمن ما أخذوه " . كذلك ، وفيما يتعلق بالصاق تهمة هدم الأضرحة بمقاتلي سعود ، أوضح الرحالة السويسري أن الوضع السيء لبعض الأماكن وخاصة المدافن في مكة وفي مدن أخرى من الحجاز " قد نسب إلى الوهابيين . انما يبدو ان وضع هذه الأماكن المزري ناجم عن غياب الصيانة والبخل وإهمال أهل الحجاز . فهذه التشويهات تعود إلى فترة ما قبل الحكم الوهابي . " كذلك ، يدحض بوركهات الفكرة القائلة : إن أتباع سعود منعوا الناس من زيارة مسجد النبي ﷺ ، بل اقتصر الأمر على منع الممارسات غير الشرعية قرب قبره ﷺ .

أما الرحالة الإسباني دومينغو باديا اي لوبليس (١٧٦٦ - ١٨١٨ م) الذي زار الشرق ، واعتنق الإسلام متخذاً اسم علي بك العباسي ، فقد أكد عبر إقامته في مكة وفي سائر الحجاز (١٨٠٦ - ١٨٠٧ م) ان البلاد ليست مغلقة ويمكن للمرء التجول فيها بأمان واطمئنان في ظل حكم من كانوا يلقبون بـ " الوهابيين " أو " الإصلاحيين " ^(٢) ، دون تمييز . وقد كتب ، مستنكراً " البداية الوهابية المتألفة (هكذا) " :

"إننا نجد لديهم صفات جديرة بالتقدير والاحترام . لم يغتصبوا شيئاً قط ، لا بالقوة ولا بالحيلة . . . وهم يدفعون من مالهم الخاص ثمن ما يشترونه أو لقاء أي خدمة تؤدي لهم . . .

(١) BURCKHARDT, John Lewis, Travels in Arabia, Londres, Henry Colburn, 1829.

(٢) ALI BEY, voyages d'ali - bey al abbasi en Afrique et en Asie.. مرجع سابق.

وبتراءى لنا أنهم القوم الأكثر أهلية للحضارة (. . .). وإنصافاً للحقيقة، لا بد من الاعتراف بأنني وجدت كثيراً من الحكمة والاعتدال لدى سائر الوهابيين الذين تحدثت معهم.

بيد أن القسم الأكبر من الشائعات ركز على محاولة تحويل " الوهابية " المزعومة إلى فرقة منشقة ومتطرفة خصوصاً؛ فالتشويه الإعلامي الذي بدأ عندما كان الشيخ على قيد الحياة. خاصة لدى بعض العلماء الحاسدين أو لمصلحة بعض المتسلطين المحليين. راح يتكيف بمقدار ما تحققه الدولة السعودية من انتصارات؛ ففي المقام الأول، كان هناك الناس المتمسكين بالشعائر الخرافية، والتي تعود عليهم ببعض المنفعة. كما كان هناك زعماء بعض القبائل الذين رأوا في حركة محمد بن عبد الوهاب خطراً على امتيازاتهم، فلم يتوانوا عن القدح والذم برسالته. وكانت هناك الدعاية التركية خصوصاً في الهند خلال عشرينيات القرن التاسع عشر ودعاية البريطانيين الحريصين على النيل من قيمة فكر طالما ساهم في إذكاء روح المقاومة ضد وجودهم الاستعماري. وكان الهدف من ذلك تحويل " الوهابية " إلى تيار منشق. وقد اتهمت كذلك بكونها على مذهب الخوارج، علماً بأنها على طرف نقيض لهذا المذهب المتطرف حيال كل الأمور^(*). مثال ذلك أن التيار المتأثر بمحمد بن عبد الوهاب، وبخلاف الخوارج، يحترم الخلفاء الراشدين الأربعة وجميع صحابة النبي ﷺ، ويلتزم بالمذهب السني السلفي في احترام السلطة القائمة، ورفض فكرة المناهضة السياسية، ولا يجذ قتل ضعاف النفوس، بل يدعو إلى هدايتهم.

الوهابية ليست مذهباً

كان محمد بن عبد الوهاب قد أمضى شطراً كبيراً من حياته في مكاتبة العلماء ومختلف المسؤولين بهدف توضيح مذهبه ورد الافتراءات. وعام ١٧٨٩م؛ أي قبل وفاته ببضعة أعوام، بعث شيخ نجد برسالة إلى الشريف غالب في مكة، يدحض فيها الأقاويل التي نسبت إليه، ويؤكد أنها محض افتراء. لقد أكد خصوصاً أنه لم يقل إن الآخرين ليسوا مسلمين، وأنه لم يتوان عن توقيف ذكر النبي ﷺ. وأنه لم يفكر قط بمنع تلاوة الصلاة على

(*) من ذلك عدم تكفير مرتكب الكبيرة التي دون الشرك. (ف)

النبي أو إلقاء التحية قرب قبر النبي . إلخ ، وأضاف : " لم نبتكر مذهباً جديداً . نحن متممون ولسنا بدعيين ^(١) . وإثر وفاة الشيخ ، كتب أيضاً ابنه عبد الله :

" فيما يتعلق بأصول الدين ، نحن أهل السنة والجماعة ونقتدي بالسلف الصالح ، (. . .) ، إننا نقتدي بمذهب أحمد بن حنبل ، ولا ننتقد أحداً ممن يقتدون بأي من أئمة المذاهب الأخرى (. . .) . وإذا كان رأي المذهب الحنبلي ، حول مسألة معينة ، مغايراً لما ورد في احد نصوص القرآن الكريم او السنة الشريفة ، وكان بيناً وغير منقوض ، ومقبولاً كرأي من قبل احد الأئمة الأربعة ، فإننا عندئذ نلتزم بالنص القرآني " ^(٢) .

تبعاً لذلك ، لا يوجد مذهب " وهابي " تحديداً لمجرد أن أعمال محمد بن عبد الوهاب تقوم على إعادة صفاء الإسلام وأصالته الأولى . وقد أوضح محمد أسد الأمور بشكل أكثر دقة : " مما لا شك فيه هو أن الوهابيين لم يشكلوا فرقة منفصلة . ذلك أن أي فرقة تفترض وجود بعض النقاط العقائدية التي تميز أتباعها عن جمهرة المؤمنين الواسعة . والواقع أنه لا وجود في الوهابية لمذهب خاص . بل على العكس من ذلك ، كانت هذه الحركة محاولة لإلغاء كل الزوائد والمذاهب المضافة التي تنامت ، عبر الزمن ، حول تعاليم النبي الأصيل " ^(٣) .

أما المعنى الروحي لدعوة محمد بن عبد الوهاب فلا لبس فيه ، رغم وجود ذلك عند جميع الذين عملوا - وما زالوا يعملون - على تشويه فكره . ويعد : تقرير " رحلات علي بك العباسي في إفريقيا وآسيا " من أهم الوثائق التي تؤكد أن فكر محمد بن عبد الوهاب يستهدف الإصلاح فقط ، ويندرج تماماً في النص القرآني . وفي معرض طعنه بتزوير بعض الإثباتات المنشورة في كتاب كورانسيز (١٨١٠ م) " تاريخ الوهابيين " ، حيث يلومه على تديد الشائعات التي يروجها الأتراك ^(٤) يؤكد المؤلف أن كثيرين يحملون " أفكاراً خاطئة

(١) حسين بن غنام ، تاريخ نجد ، مرجع سابق .

(٢) عثمان بن بشر ، عنوان المجد في تاريخ نجد ، الرياض ، ١٩٨٢ م ، الطبعة الرابعة .

(٣) ASSAD, Muhammad, Le Chemin de La Mecque مرجع سابق

(٤) من الملاحظ ، كما يبدو ، أن مختلف مؤلفي تلك الحقبة كانوا على قدر كبير من الحسد والغيرة ، حيث كان كل منهم يدعي أنه أكثر شرعية من الآخرين . وباستعمالهم غالباً مصادر أو شواهد قليلة الموضوعية ، ارتكبوا عدداً من الأخطاء التي لا ينبغي رغم ذلك التغاضي عن الطابع القيم جداً لأعمالهم واستمرار معظم تحليلاتهم .

أو مبهمة حول الوهابيين. "وعليه، يعتقد المسيحيون أنهم ليسوا مسلمين، وهي تسمية يشيرون بها إلى الأتراك، ويخلطون غالباً بين مسلم وعثملي (أي عثماني (...)). إن الوهابيين يعدون أنفسهم مسلمين بامتياز. هوذا دين الوهابيين الذين هم في نهاية المطاف مسلمون حقيقيون (...). فهم لم يلغوا شيئاً من النطق بالشهادة: "لا إله إلا الله محمد رسول الله". وكان مؤذنوا الوهابيين يجاهرون بهذه الشهادة من فوق أبراج مكة التي لم يمسوها بسوء، كما وفي دار العبادة التي كانت آنذاك تحت سلطتهم (...). أما محمد بن عبد الوهاب فلم يدع النبوة قطعاً، كما يظن بعضهم. بل لم يكن سوى شيخ عالم مصلح^(١)، ويضيف علي بك أنه ربما كان للحركة الإصلاحية تأثير أكبر في العالم العربي لو كان بعض أتباعها أقل تصلباً وقسوة. كذلك، كان بوركهات وبلغراف منصفين إزاء المزاعم المغلوطة المتعلقة بمذهب إصلاحى نجد، حيث أكد سمته الإصلاحية. إن بلغراف الذي اعتنق الكاثوليكية وأصبح مبشراً يسوعياً، كان يبدي كثيراً من مظاهر التعصب، بل وعداء حقيقياً تجاه الإسلام، لكنه اعترف بأن محمد بن عبد الوهاب أراد إصلاح الدين وذلك بتخليصه من الشوائب التي لحقت به عبر الزمن: "تقديرأ لهدف محمد الحقيقي، وبغية تخليص النهج الأصلي من التحريفات... كان لا بد من فكر راق، ومعرفة عميقة للناس والأشياء، وأخيراً قوة إرادة صلبة. كان محمد بن عبد الوهاب يتمتع بمستوى رفيع من كل هذه المواهب. لنقل في مدحه... انه وجد بين الحطام مفتاح البناء الإسلامى^(٢). من جهته، أوضح بوركهات أن الحركة التي أطلقها محمد بن عبد الوهاب كانت تهدف إلى إحياء المبادئ التي تركها العثمانيون تتلاشى^(٣).

أما المستشرق الكبير لويس ماسينيون فقد أوضح أيضاً أن الطابع السلفي فعلاً لفكر محمد بن عبد الوهاب المنبثق عن العقيدة الحنبلية، "السائد وحده في نجد عندما ولدت

(١) ALI BEY voyages d'ali - Beyelabbassi en Afrique et en Asie مرجع سابق.

(٢) PALGRAVE, william gifforde, une armée dans l' Arabie centrate: 1862 - 1863, Trad. De l'anglais par Émile Jonveaux, paris, librairie del. Hachette, 1869.

(٣) BURCKHARDT, John Lewis, travels in Arabia, Londres, henry colburn, 1829.

الوهابية " ، لم يكن ليتصف ، بأي شكل من الأشكال ، بالمنشق ^(١) . ويتخذ الجدل أهمية كبرى بمقدار ما هو معترف بالشرعية التامة لفكر محمد بن عبد الوهاب ، ولا بد أيضاً من الإقرار بأن هذا الفكر هو في اساس تجديد الفكر العربي خلال القرن التاسع عشر ، والتيار الإصلاحية الذي أخذ يتنامى حتى الحرب العالمية الأولى . وهذا تحديداً ما اكده لويس ماسينيون بقوله : " إن هذه الدعوة للعودة إلى اصالة الإسلام ، وإلى البنية الديمقراطية للمجتمع ، وإلى بساطة العبادة المجردة عن تدقيقات الشارحين وعن المناسك الطارئة . . . هي تحديداً برنامج الحركة الفكرية الإسلامية الحديثة الكبرى للسلفية " .

تأثير مذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب

إثر وفاة النبي ﷺ تشكلت السلفية الإسلامية طيلة فترة تزيد على قرنين من الزمن ؛ أي بين ٦٣٢ و ٨٥٥م ، وهو تاريخ وفاة أحمد بن حنبل . وقد رأينا أن تلك الحقبة كانت غنية بالمقارعات على صعيد الأفكار والمبادئ ، وعلى الصعيد السياسي . ويؤكد فضل الرحمن أنه يمكن إرجاع " نشوء جميع الحركات المهمة التي شغلت الإسلام لاحقاً ، إلى تلك الحقبة الأولى من تاريخ الأمة الإسلامية " ^(٢) . بكل حال ، في ظل هذه الظروف تشكلت السلفية المتمثلة في أهل السنة والحديث الذين لم يكتفوا بالوقوف في وجه شتى أنواع البدع والانشقاقات ، باسم الوحدة والأصول الأخلاقية والاجتماعية والمشاركة بين أهل الأمة ، بل اجتهدوا أيضاً للإسهام بفعالية في سائر الجدالات الكبرى التي شهدتها عصرهم مع كبار المفكرين : (الغزالي ، والفرا ، وابن هبيرة ، وابن تيمية ، وابن قيم الجوزية) الذين أظهرت أعمالهم جانباً محفزاً بمعنى أنها وبعيداً عن كونها تعبيراً عن نزعة محافظة جامدة ، عملت عموماً على تجاوز صيغة التفكير العقدي الجامد ؛ وذلك بالرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ؛ بهدف تجديد حيوية الإسلام عبر تطبيق الاجتهاد .

(١) MASSIGNON, Louis, Les vraies origines dogmatiques du wahhabisme. Revue du monde musulman, volume xxxvi, 1981- 1919, p. 320 - 326. (nb - l'article est signé des initiales de l'auteur).

(٢) RAHMAN, Fuzler, Les mouvements de renouveau et de réforme de l'Islam, Emeyclopédie générale de l'Islam, trad. de the Combridge history of Islam (1920), paris, sied, 1984.

فبعد مرحلة الحذر التي شجعت وبقوة عودة الخرافات والبدع الشاذة التي ظهرت في أعقاب الغزو العثماني، أو تجاوزات وشطحات بعض التصوف الذي اتخذ طابع الانتقائية التي نقضها الشيخ الهندي أحمد سيرهندي (١٥٦٤ - ١٦٢٥م)، انطلقت فعلياً حركة التجديد مع محمد بن عبد الوهاب. وشكل هو نفسه أكثر من أفكاره مثلاً أيقظ من نيجيريا إلى الهند الصينية حركة الإصلاح الذي كان أول أهدافه العودة إلى أصول الإسلام كي يسترجع كامل حيويته بغية الحفاظ على تماسك الأمة الإسلامية وازدهارها. وكان المقصود بذلك تجديد البناء الاجتماعي - الأخلاقي للمجتمع الإسلامي المهتد بالتعصب الجامد والفرادية والانحرافات.

وبفضل دعم آل سعود، كان لمحمد بن عبد الوهاب والحركة التي أحدثها تأثير فعال، ليس، كما أسلفنا، لأنها مذهب جديد، بل لأنها محفز على النهضة. لقد كتب من يعدها "الأب الروحي في باكستان"، محمد إقبال، إن الحركة التي أحدثها محمد بن عبد الوهاب "أول محرك لنبض الحياة في الإسلام المعاصر. ومن الواضح أن هذه الحركة كانت بمثابة مصدر إلهام، بشكل مباشر أو غير مباشر، كبرى التيارات تقريباً في العالم الإسلامي، في آسيا كما في إفريقية"^(١) كذلك كتب محمد أسد أنه كان "في هذا الموقف الواضح الذي لا تشوبه شائبه، محاولة بإمكانها تحرير الإسلام من كل الخرافات التي أغرقته في الظلمة (...). إن العديد من حركات النهضة الإسلامية المعاصرة، وبخاصة الحركة السنوسية في شمالي إفريقية، وآثار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده - قد انبثقت مباشرة من الإندفاع الروحانية التي أحدثها محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر"^(٢). من جهته، أكد الباحث رشيد بن زين أن "مصدر النهضة الإسلامية الحالية هو الحركات السياسية - الدينية التي ظهرت خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في سائر العالم الإسلامي كردة فعل على الشعور بالانحدار الأخلاقي والفكري، وعلى التجزؤ السياسي

(١) IQBAL, Mohammed, Reconstruire la pensée religieuse en Islam, مرجع سابق.

(٢) ASAD, Muhammed, le Chemin de la mecque, مرجع سابق.

والاقتصادي والاجتماعي . تبعاً لذلك ظهرت ، منذ القرن الثامن عشر ، الحركة الإصلاحية الوهابية في الجزيرة العربية ، وحركة شاه ولي الله الإصلاحية الكبرى في الهند^(١) . أخيراً ، أكد فرنسوا بورغات أن طابع الوهابية " التي غالباً ما صورها الأدب المعاصر بأسلوب كاريكاتوري ، سترك أثره الدائم على الأشكال اللاحقة من دينامية تجديد الأسلمة^(٢) .

ويمكن تفسير دور محمد بن عبد الوهاب الرائد في هذه الحركة الإصلاحية ، ليس لأنه الأول في السياق التاريخي الذي أطلق الاندفاع الأولى فقط ، بل أيضاً لأن حركته ولدت في المجال الأكثر مركزية في الإسلام ، وأعني به الجزيرة العربية . ومنذ نهاية القرن الثامن عشر ، لفت التيار الإصلاحي الذي أسسه محمد بن عبد الوهاب أنظار العالم الإسلامي وإضافة إلى أفكاره التي تقوم في جوهرها على العودة إلى الأصول الأولى ، فإن الإلهام المنبعث فوق الأرض التي ولد فيها الإسلام هو الذي أحدث الوعي بضرورة الإصلاح والتجديد . لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن حركة محمد بن عبد الوهاب لم تكن منعزلة قط . ذلك أن النهضة الإسلامية ، التي كان محمد بن عبد الوهاب أحد الباعثين عليها ، كانت متوافقة مع طموح حقيقي عند المسلمين . كذلك ، يمكن أن نجد نماذج من هذا التجديد في سائر أنحاء العالم الإسلامي .

في جنوبي الصحراء الإفريقية الكبرى ، شهد الإسلام تطوراً ثقافياً مهماً ، وخصوصاً حول المراكز الثلاثة الكبرى - تمبوكو (مالي) ، أغاديز (النيجر) وسوكوتو (نيجيريا) - التي كانت أماكن مورش فيها بكثافة تدوين الثقافة العربية - الإسلامية وتعزيزها . وقد ازدهرت ممالك إسلامية كبرى (مملكة صنغاي بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر الميلاديين ، مملكة مالي ، من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر . . .) . وفي القرن الثامن عشر ، كان النموذج الإصلاحي الأكثر بروزاً هو الحركة التي أحدثها الشيخ عثمان دان بن فودو (١٧٥٤-١٨١٥م) . وهو كاتب ورجل دولة ، من شمالي نيجيريا . وقد نودي بهذا الوجيه

(١) BENZINE , Rachid. مرجع سابق .

(٢) BURGAT, François, l' Islamisme à l'heure d'al Qaida, paris, la Découverte, 2005.

الفولاني (من شعب البول) أميراً للمؤمنين . وأسس مملكة البول في سوكتو، التي امتدت في ذروة عهدها، إلى أكثر من ٦٥٠ ألف كلم مربع، وسيطر على أكثر من ثلاثين إمارة، لكل منها إدارتها الخاصة ومدارسها ونظامها القانوني الشرعي المستمد من الشريعة الإسلامية . وقبل ان ينتقل لقب السلطان إلى ابنه محمد بلو، أكد عثمان فودو - الذي يعد باعثاً على الإصلاح في الإسلام- أن أي حكم إسلامي ينبغي أن يقوم على مبادئ خمسة :

- عدم تسليم السلطة إلى من يسعى وراءها .

- ضرورة الشورى .

- الامتناع عن العنف

- العدل .

- التكافل الاجتماعي والبر والإحسان .

ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، كان الفكر الإصلاحي شديد الصلابة في جنوبي الصحراء الكبرى الإفريقية كرد فعل ضد الاستعمار الأوربي و ضد تقديس الأولياء الذي راح يستغل سداجة العامة ويلعب لعبة الاستعمار^(١) .

وفي جهة أخرى من العالم الإسلامي؛ أي الهند^(٢)، وفي بداية القرن السابع عشر، ثار الشيخ أحمد سيرهندي ضد شطحات الصوفية . وهو ذاته شاه ولي الله الدهلوي (١٧٠٣-١٧٦٢م)، وهو من عائلة عربية الأصل هاجرت من الجزيرة العربية إلى الهند، وحث على العودة إلى الأصول (القرآن الكريم والحديث الشريف) والحق في الاجتهاد، مع استنكاره الشطحات الصوفية التي استعارت شيئاً كثيراً من الهندوسية . وكان له عملياً تأثيره على كل المذاهب السنية في الهند، وخصوصاً على سيد أحمد برلوي

(١) KABA, Lansiné, The Wahhabyyia, Islam Reform and Politics in Frensh West Africa, Evanston, Illinois (Etats- Unis), Northwestern University Press, 1974.

(٢) حتى عام ١٩٤٧م، تاريخ الفصل بين المسلمين والهندوس، وهذه العبارة تشمل باكستان الحالية .

(١٧٨٦-١٨٣١م) الذي أصبح، مصلحاً دينياً في آن واحد، على غرار محمد بن عبد الوهاب وشاه ولي الله، وداعية إلى الجهاد في سبيل الدفاع عن الإسلام ضد تهديد تعصب السيخ وتهديد الاستعمار البريطاني الذي كان يشجع عمل الإرساليات التبشيرية البروتستانتية. ويعد شاه ولي الله وبرلوي في أساس ثورة فكرية بارزة في الإسلام الهندي^(١) أدت، رغم إسقاط الإنجليز للإمبراطور المغولي بصورة نهائية عام ١٨٥٧م^(٢) - أو ربما بسبب التحدي الجديد الموجه إلى الإسلام هناك- إلى ولادة عدة تيارات، متناقضة أحياناً: كالديوباندية، والبرلوية^(٣)، وأهل الحديث. وكانت هذه الجماعة الأخيرة الأكثر قرباً من المصلح الأول، من حيث إنها الأكثر انفتاحاً على الاجتهاد، وتستند إلى السنة النبوية الصحيحة، وتدعو إلى العودة إلى طهارة الإسلام المجرد من العادات الهندوسية والشطحات الصوفية، وتتخذ مواقف تجديدية، خصوصاً في مسألة الدفاع عن حقوق المرأة. وقد ازدهرت حركة أهل الحديث في إمارة بهوبال التي "تحكمها سلالة من النساء، والتي كان صديق حسن خان (١٨٣٢ - ١٨٩٠م) أشهر المتحدثين باسمها"^(٤). وقد استمرت جميع هذه المذاهب قائمة، وهي تدرج اليوم، مع غيرها، في جيوسياسية باكستان والهند. وبالإضافة إلى محمد بن عبد الوهاب، تأثرت الحركة الإصلاحية الهندية كذلك بالمفكر اليميني الكبير محمد علي الشوكاني (١٧٥٩ - ١٨٣٤م). ومع محمد بن

(١) MATRINGE, Denis, Un Islam non arabe. Horizons indiens et pakistanais, Paris, Téraède, 2005; GABORIEAU, Marc, "Wahhabisme et modernisme: généologie du réformisme religieux en Inde", Le courant musulman et sa réception dans les sociétés arabes, dir. Par Maher Al- CHARIF et Salam KAWAKIBI, Damas, IFPO, 2004, p. 115

(٢) نفي آخر إمبراطور مغولي، محمد بهادور شاه إلى بورما.

(٣) يشكل الديوبانديون مذهباً حنبلياً تأسس في ديوباندي عام ١٨٦٧م، دون أن يخرج عن السلفية الإصلاحية. وهو يتخذ شطحات الصوفية، ويهدف إلى السماح لمسلمي الهند بأن يعيشوا إسلامهم بوضعية أقلوية عبر إعداد العلماء. أما جماعة برلوي التي أسسها أحمد رضا خان (١٨٥٦-١٩٢١م) من مدينة برلي (من هنا تسمية برلوي بغية عدم الخلط مع سيد أحمد برلوي)، فهي أيضاً مذهب حنبلي وصوفي، لكنها تطبق المنهج الحنفي والمحافظ. فالبرلويون الذين كان حضورهم أكثر شعبية ورفيعة وأقل ثقافة، أكدوا أنفسهم بوصفهم حماة إسلام ذوي أصالة هندية، وخصوصاً مع إعطاء أهمية لتجليل الأولياء المحليين، MATRINGE, Denis, مرجع سابق.

(٤) GABORIEAU, Marc, Wahhabisme et modernisme, مرجع سابق.

عبدالوهاب وشاه ولي الله الدهلوي، يعد الشوكاني^(١) أحد أهم الآباء المؤسسين للحركة الإصلاحية الحديثة في الإسلام. ونجد في مذهب هذا الزيدي، الحريص على تجاوز الانقسامات بين مختلف المذاهب الفقهية والانتماءات الفرعية^(٢)، جميع الأفكار الرئيسة المكونة للأرضية المشتركة في الإصلاح الإسلامي، خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، كما شرحها محمد بن عبدالوهاب أو دان فودو أو شاه ولي الله: رفض التقليد النمط والأعمى، وضرورة ممارسة الاجتهاد، والعودة إلى الأصول (وهذا ما أطلق عليه لاحقاً تسمية السلفية)^(٣) بهدف التحرر من معزوفة الإلهيات الموروثة من قرون الانحطاط الاجتماعي والثقافي في العالم الإسلامي وإيجاد، في القرآن الكريم والحديث الشريف، الأهمية الدينامية والحية للإسلام بغية الامتثال للتوحيد المطلق، ورفض الخرافات (تقديس الأولياء وغيرهم) وشطحات الصوفية والذاتية. وقد أخذ بهذه الأفكار مختلف المفكرين والحركات الإصلاحية في القرن التاسع عشر. لهذا السبب، فإن تحليل الفكر الإسلامي الحديث يتيح التأكيد ان نشأة النهضة الإسلامية كانت في القرن الثامن عشر، وأن " ملهمها الأول " هو محمد بن عبدالوهاب^(٤) .

وفي قلب الوطن العربي، حظيت حركة الشيخ محمد بن عبدالوهاب باهتمام كثيرين، حيث كان شيخ نجد يدعو، إلى اليقظة الإسلامية واليقظة العربية في آن واحد؛ لأنها تساهم في انبعاث " أمة عربية جديدة"^(٥) في مواجهة الحكم العثماني.

أما في العراق فقد كان للحركة الإصلاحية التي أطلقها محمد بن عبدالوهاب تأثير كبير في الأوساط الفكرية السنية. فالتفكير الديني، كما يقول إدوارد ميتينييه " الذي تشكل

(١) HAYKEL, Bernard, Revival and Reform in Islam: the Legacy of Muhammad al - shaw-kani, Combridge University Press, 2003.

(٢) حسب فرانسوا بورغات (L' Islamisme à l'heure d'alqàida, 2005) كان الشوكاني أيضاً يسعى إلى مساعدة الأئمة الزيدية (الشيعة المعتدلة) على الخروج من عزلتهم وتأمين تماسك أفضل بين الأكثرية الزيدية والإقليمية السنية بين اليمينين.

(٣) يجدر ذكره أن السلفية بوصفها مصطلحاً أطلقه محمد عبده في نهاية القرن التاسع عشر.

(٤) " Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th century islam," PETERS, Rudolph, مرجع سابق.

(٥) BUGRT, Français L'islamisme à L'heure d'al Qàida . مرجع سابق.

بين ظهراني الإسلام السني العراقي، اتخذ على الفور مدلولاً إصلاحياً حدد نفسه بوصفه تفكيراً سلفياً. كان الأمر يتعلق، بادئ ذي بدء، بحركة موجهة ضد مأسسة الدولة العثمانية للإسلام، وفق النموذج البيروقراطي والجماعي. وأصبحت "المسألة الجهورية هي مسألة فساد كل ما ينظر إليه على أنه الإسلام الأصيل"^(١). والجدير بالذكر أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب كان دائم الحرص على إقناع العلماء العراقيين بشرعية دعوته إلى الإصلاح. ومنذ نهاية القرن الثامن عشر، بدأت هذه الدعوة تلقى في العراق أذاناً صاغية. وبسبب من الاستعمار العثماني وخشية الحكومة التركية من رؤية سلطتها عرضة لتهديد هذه الحركة، غالباً ما اتخذ العلماء العراقيون، مكرهين، مواقف معادية، بيد أن العديد من المؤشرات يحدو إلى الاعتقاد بأن "الالتقاء حول رفض إجماعي وإدانة شديدة لم يشكل دائماً قاعدة، خصوصاً عند المحدثين الذين يتميزون بالمنطق التقليدي الحنبلي"^(٢). . . . والمثال النموذجي على ذلك هو مثال المحدث البغدادي الكبير علي السويدي"^(٣). على كل حال، وحول علي السويدي وتلميذه، مفتي بغداد الكبير أبي الثناء الألوسي (١٨٠٢ - ١٨٥٤ م) - ومن ثمّ ابنه نعمان الألوسي - تشكل فكر إصلاحية وسلفية عراقي أظهر كثيراً من النقاط المشتركة مع دعوة محمد بن عبد الوهاب، وفكر شاه ولي الله، رغم بعض المفارقات (رفض إدانة التصوف الإسلامي، ورفض البحث في مسألة الخلافة العثمانية)، الناجم بعضها عن الجهل بأفكار محمد بن عبد الوهاب بسبب الشائعات التي بثها أعداؤه"^(٤) والأمر نفسه بالنسبة إلى التيار الإصلاحية السوري الذي أطلقه الشيخ الدمشقي جمال الدين القاسمي (١٨٨٥ - ١٩١٤ م) الذي كان أيضاً أحد رواد إعادة اكتشاف أعمال ابن تيمية.

(١) MÉTÉNIER , Édouard, " Que sont ces chemins devenus? Les évolutions de la salafiyga irakienne, de la fin du XVIIIe au milieu du XX siècles ". Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes dir, par maher al - charif et salom kawakibi, Domas, IFPO, 2004, P, 85 - 13 .

(٢) من الملاحظ أن السويدي والألوسي كانا في خط فكر ابن تيمية .

(٣) MÉTÉNIER , Édouard, مرجع سابق .

(٤) مثال ذلك، استعمال التكفير الذي كان محمد بن عبد الوهاب، كما رأينا، متحفظاً تجاهه، مفضلاً الإقناع بدل الإدانة .

وفي المغرب، أبدى سلطان المغرب مولاي سليمان (١٧٩٢ - ١٨٢٢ م)، تعاطفاً مع الحركة التي أطلقها محمد بن عبد الوهاب. وكان هذا السلطان قد طرد الأتراك من مدينة وجدة، كما كان عالماً وأسس المدرسة القرآنية (المدرسة العتيقة) الموجودة في مدينة صافي. وعام ١٨١١ م، قام ابنه الأمير إبراهيم، بزيارة الإمام عبدالعزيز بن سعود الكبير أثناء أدائه فريضة الحج إلى مكة برفقة عميد جامع - جامعة القيروان، الشيخ حمدون بن الحاج. وقد ثبت للرجلين أن الاتهامات الموجهة "للوهابية" لم تكن مبررة، وأن الإسلام السعودي لم يستهدف إلا العودة إلى مثال السلف الصالح، والتخلص من الغرائب والحالات الشاذة الهرطوقية التي تزايدت عبر الزمن. وهذا تحديداً ما كان يرنو إليه مولاي سليمان الذي أحمده الميول الشاذة، والرقصات الانتشائية وغيرها من الرموز الخرافية، ليجعل من نفسه ذائداً عن السنة. وفي معرض دعوته إلى الرجوع إلى أصول الإسلام ومثال السلف الصالح، شجع السلطان المغربي على تجديد الفكر الإسلامي وفق مفاهيم جد متقاربة من مفاهيم محمد بن عبد الوهاب، رافضاً أي شكل من أشكال البدع داخل المجتمع، منادياً بالعودة إلى دين خلو من الزخارف ونابذاً تجاوزات بعض الطرق المرابطية، مع دعمه للطريقة التي أسسها الشيخ التيجاني الذي يدعو إلى تصوف سني محض سلفي؛ أي نابع من الأصول الشرعية للإسلام وخل من الركام الخليط والمشوش ومن الغرائب الهرطوقية. فقد حدد القرآن، حسب الطريقة التيجانية، حدود الطريق إلى الله المرتكزة حصراً على عبادته وحده، وعلى اجتناب أي تنظير، وعدم القيام بأي "تقديس للأولياء"، وينبغي احترام المؤمنين المميزين فقط، كونهم عباد الله الصالحين. هذا التصرف السني والسلفي، غير المتسامح مع العبادات الكافرة، ومع تقديم الأضاحي أو الممارسات الدينية المفرطة، يذكرنا بالتصوف عند القادرية التي أسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني (١٠٧٧ - ١١٦٦ م)، والتي ابدي ابن تيمية تجاهها نوعاً من التعاطف^(*).

(*) الواقع أن ابن تيمية أثنى على الشيخ عبد القادر الجيلاني؛ لأنه لم يكن يمارس الطقوس التي ابتدعها أتباعه من بعده، وكان فقهاً حنبلياً (الفتاوى، ج٨، ص ٣٦٦). انظر أيضاً: محمد بن عبد الرحمن العريفي، موقف ابن تيمية من الصوفية، دار المنهاج، الرياض، ١٤٣٠ هـ. (ع)

وأيضاً في شمالي إفريقية، كان تأثير إصلاح محمد بن عبد الوهاب كبيراً على سيدي محمد بن علي السنوسي (نحو ١٧٨٧ - ١٨٥٩ م) الذي ولد في مستغانم في عائلة (يقال إنها) تتحدر من فاطمة، ابنة النبي ﷺ. وبعد أن درس في فاس، تابع أبحاثه في جامعة الأزهر في القاهرة التي بقي فيها بعض الوقت بسبب مناهضته للعلماء المحليين الذين أخذ عليهم نزعتهن المحافظة الجامدة ومحاباتهم حيال العقائد الرسمية العثمانية. والواقع أنه كان ينتقد تطبيقهم الأعمى للتقليد، ويأسف لإهمالهم الاجتهاد. وفي ١٧٣٨ م، استقر في مكة، حيث تعرف إلى مذهب محمد بن عبد الوهاب؛ مما يعني أن ذكرى هذا الأخير كانت لا تزال حاضرة بين أهل الفكر في المدينة المقدسة. كذلك أقام علاقات مع محمد بن ادريس الفاسي، شيخ الفرع المغربي للطريقة القادرية، لكن العثمانيين كانوا يتوجسون خيفة من أمر واحد هو انبعاث الحركة " الوهابية - السعودية "؛ وفي ١٨٣٨ م، احتلوا مجدداً مجدداً معقل الدولة السعودية. ومن ثم، عمل عملاء اسطنبول على طرد السنوسي من مكة، عام ١٨٤٣ م، فاستقر في برقة (ليبيا الحالية)؛ لأن الفرنسيين الذين كانوا يحتلون الجزائر قلما كانوا راغبين في رؤيته فيها. وفي برقة، لقي دعم السلطان المحلي، وأسس السنوسية، وفق نموذج الطريقة القادرية. وقد كان للسنوسية تأثير مهم في قسم كبير من إفريقية الشمالية، وأدت دوراً فعالاً ضد الاستعمار الأوربي، وبخاصة الإيطالي^(١). تجدر الإشارة إلى أن السنوسي كان في الوقت نفسه معجباً بمحمد بن عبد الوهاب ومن أتباع التصوف السني من غطت القادرية مما خفف العداوة المستحكمة بين " الوهابية " والتصوف. ويبدو أن أنصار محمد بن عبد الوهاب قد ميزوا بين التصوف المفرط، بالذاتية، والانتقائي - بل والبدعي - من جهة، والتصوف السني الخالص والموجه نحو العمل الاجتماعي ومحبة الإنسان، من جهة أخرى.

وقد جاء الإصلاح الذي حث عليه محمد بن عبد الوهاب متوافقاً مع مطلب جوهر في الإسلام يحتاج إلى رؤية سلفيته تستعيد حيويتها، إثر مرحلة الفتور العثماني. إنمأ، ومنذ القرن

(١) حكم السنوسيون ليبيا حتى انقلاب عام ١٩٦٩ م.

التاسع عشر، وجدت المجتمعات الإسلامية نفسها في مواجهة تحدٍ آخر، ألا وهو الاستعمار الأوربي. وهكذا، انضفت ضرورة مقاومة المستعمرين إلى ضرورة الإصلاح الداخلي. من هذا المنطلق، وكرد فعل ضد الاستعمار الأجنبي، تشكلت في السودان والصومال مثلاً حركات فرضت نفسها بوصفها نصيراً للمقاومة والقضية الإسلامية في آنٍ واحد.

ففي السودان، قاد محمد أحمد عبد الله - المعروف بالمهدي - (١٨٤٤ - ١٨٨٥م)، حركة سياسية - دينية لتجديد الإسلام. وعام ١٨٨٢م، انتشرت المهديّة، إثر احتلال البريطانيين لمصر. وبعد الاستيلاء على الخرطوم، عام ١٨٨٥م، أسس المهدي الذي تأثر بالفكر الإصلاحى الأفغانى، دولة إسلامية تهدف إلى إرساء العدل ووضع حد للتناقضات القبلية والصراعات بين الطرق الدينية^(١). أما في الصومال، وبغية مواجهة الاستعمار البريطانى أيضاً، قام أحد الشعراء بقيادة حركة المقاومة. وإثر عودته من مكة المكرمة، حيث أدى فريضة الحج، واقتداء بتجربة المهدي السودانى، بدأ محمد عبد الله حسن (١٨٧٠ - ١٩٢١م) بالدعوة إلى العودة إلى أصالة الإسلام وصفائه، وجاهد في سبيل توحيد القبائل الصومالية، وأعلن حرباً مقدسة ضد نظام الحماية البريطانى دامت عشرين سنة^(٢). ولم يتمكن المحتلون البريطانىون من وضع حد لهذه المقاومة إلا عام ١٩٢١م. وكان الانجليز قد أطلقوا على محمد عبد الله حسن تسمية "الملا المجنون". بكل حال، استمر هذا الأخير، في نظر الصوماليين، بطلاً لا ينسى، وهذا ما يتيح فهم الأزمة التي كانت الصومال ضحية لها منذ ١٩٩١م بصورة أفضل.

(١) في عام ١٨٩٥، أطاح البريطانىون بهذه الدولة إثر الاستيلاء على الخرطوم. وقد عمد البريطانىون إلى تدنيس ضريح المهدي وألقيت جثته في النيل. انظر

SAINT - PROT, charles, et TIBI Zeina (direction). Géopolitique du Soudan, Paris, OEG, Études géopolitiques 6, 2006.

(٢) بعد أن عجز البريطانىون عن تحقيق أي انتصار على حركة محمد عبد الله حسن، أصدر تشرشل أوامره ١٩٢٠م باستعمال الطيران الحربى الذي قصف بعنف منطقة الزعيم الصومالى والذي نجح من الموت، إلا أن قواته دمرت تدميراً كاملاً، فلجأ إلى إثيوبيا، حيث وافته المنية عام ١٩٢١م، إثر إصابته بالمرض (المترجم).

خلاصة القول إن الإصلاح الذي أصبح ضرورياً جراء الجمود الذي اعترى الإسلام في ظل الإمبراطورية العثمانية، انطلق من شبه الجزيرة العربية على يد محمد بن عبد الوهاب. وكان من نتائج دعوته التي أدت إلى تأسيس أول دولة سعودية، وضع حد للفلاقل والفوضى التي سببتها الصراعات بين العشائر والقبائل، من ناحية، ومحاربة الخرافات والعقلية المتخلفة التي كانت سائدة آنذاك، من ناحية أخرى. وكان يهدف بشكل خاص إلى العودة إلى الأصول الأولى للإسلام، سواء على الصعيد الديني (التوحيد الملزم والبسيط) أو الاجتماعي (التكافل، والأخوة، والنظام المتناسق للمدينة الذي تؤمنه الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة).

لم يكن شيخ نجد مفكراً متعصباً ومتصلباً وفق ما صوره خصومه، بل كان رائد الإصلاح الحقيقي. لقد كان في أساس الإصلاح، ولم يتناقض مع أي محاولة إصلاحية. ورغم بعض التجاوزات وتصلب بعض أتباعه، إلا أن عمله قد حمل في طياته جميع الأصول الكبرى التي شكلت أصول الإصلاح والتجديد في السلفية الإسلامية خلال القرن التاسع عشر. والمقصود بذلك هو المكانة المعطاة للاجتهاد الذي يفترض جعل المعرفة في متناول الجميع ومحاربة الجهل والخرافات والتنظيرات الأيديولوجية غير المجدية والتعصب الأعمى. مع إعطاء الأهمية للإقناع، وليس للإكراه، في تفسير المعنى الحقيقي للإسلام وجعله في متناول الجميع. وتشجيع الوحدة في مواجهة الانقسامات العقيمة الناجمة عن الأهواء والبعد عن صفاء الرسالة الأصلية؛ أي رسالة التوحيد. وقيام دولة إسلامية تؤدي دورها الهادف إلى تغليب العدل والتكافل وأمن الأشخاص والممتلكات. وقد جاءت هذه الأهداف جميعها بوصفها استجابة لحاجة حقيقية لكل ذلك تركت الدعوة التي أطلقها محمد بن عبد الوهاب من الدرعية، بصمتها الدائمة في سائر أرجاء العالم العربي.

إننا لا ندعي بأن جميع المفكرين، وسائر الحركات الذين ظهروا من الهند إلى إفريقيا هم أتباع محمد بن عبد الوهاب المباشرين، وإنما يمكن التأكيد بأنه كان المطلق لنهضة دينية، ثقافية وفكرية، ورائداً لها. ففي المقام الأول طرح شيخ نجد المسألة الجوهرية حول العودة

إلى صفاء عقيدة التوحيد، المجردة من كل الشوائب المتراكمة عبر الزمن، ودعا إلى إصلاح ذاتي، أضف إلى ذلك أن حركة الموحدين قد غيرت التركيبة الجيوسياسية عبر إيقاظ العالم العربي، والسيطرة على الأماكن المقدسة في مكة والمدينة، ومواجهة إمبراطورية عثمانية كانت عاجزة عن "فدرلة" العالم الإسلامي. ومن ثمَّ كان لدعوة محمد بن عبد الوهاب تأثير هائل. لقد كانت ملائمة لروح الأزمنة الحديثة و"تمكنت نفتحها الخلاقة من الانتشار في سائر أرجاء العالم الإسلامي والدول العربية وصولاً إلى شبه القارة الهندية"^(١).

ولابد من التذكير بأن الإصلاح المرتكز على العودة إلى الأصول للانطلاق من جديد، قد انبثق عن حاجة ملحة في الإسلام الذي كان بحاجة إلى طرح التعصب، وخصوصاً التقليد الأعمى، وإحياء سلفيته مع إعطائه مجدداً وجهه التطوري والدينامي. ومجدداً، انطرحت مسألة ضرورة الاجتهاد، وفكرة التجديد في العالم الإسلامي، في آن واحد. إنما سرعان ما انضاف إلى هذه الضرورة توسع الاستعمار الأوربي والوعي بالتخلف، مقارنة بأوروبا؛ مما أدى إلى ولادة حركة إصلاحية جديدة كانت، هذه المرة، بمنزلة رد فعل على تحدٍ مزدوج: التطور الذاتي ومحاربة الاستعمار السياسي والفكري.

وقد برز هذا التحدي طيلة القرن التاسع عشر، وما انفك هو نفسه الذي يواجه الإسلام في مطلع القرن الواحد والعشرين.

(١) MERAD, Ali, L'Islam contemporain, مرجع سابق.

القسم الثالث

السلفية وتحديات العالم المعاصر

القسم الثالث

السلفية وتحديات العالم المعاصر

إثر حقبة كانت تزخر بالإبداع (بداية القرن السادس عشر)، تشكلت خلالها السلفية الأصيلة، ومن ثمّ تعززت مع الاحتفاظ بميزة الدينامية ومقاومة مختلف مخاطر الشقاق والتقسيم، شهد الإسلام مرحلة من الفتور والضعف جراء النظام العثماني. والواقع أن هذه الإمبراطورية قد شجعت على التعصب؛ وذلك عبر سيطرتها على شؤون الدين، وتسخير أهل الفصاحة والبلاغة لخدمتها، كما دعمت في الوقت نفسه شيوخ الطرق الذين كان العديد منهم يزرعون الخرافات ويسهمون في "تأطير الجماهير"^(١).

ومنذ نهاية القرن الثامن عشر، حظيت النهضة الإسلامية المستندة إلى السلفية وتطبيق الاجتهاد، بتشجيع دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية، وشاه ولي الله الدهلوي في الهند، ومحمد علي الشوكاني في اليمن. ومن الواضح أن الرائد الحقيقي لحركة اليقظة هذه، كان محمد بن عبد الوهاب كونه صاغ بالشكل الأكثر دقة والأكثر اقتضاباً الأصول الأولى للسلفية الإسلامية ووضع أسس الإصلاح. ومن الثابت أن شيخ نجد لم يؤسس مذهباً جديداً ولا منظومة فكرية، بل ولم يكن يطمح إلى ذلك، ولا يمكن التقييد بحذافير تعاليمه التي تحمل طابع الزمان والمكان. إنما لا يمكن الإنكار أنه كان الرائد الأول بسبب الضجة التي أحدثها، وذلك بقلبه الموازين داخل العالم الإسلامي ووضعه على طريق الخلاص. بهذا الصدد، ينبغي القول إنه لم يكن ينوي سوى مواجهة عدوان غير إسلامي يستهدف تمامية الإسلام. وكانت دعوته التي نشأت في نجد المستقلة

(١) ARKOUN, Mohammed, La Pensée arabe. Paris.PUF. Que sais-je? 2005, 6è. Edition.

والتي لم تخضع لتهديد أي قوة أجنبية، تميل إلى إعطاء الدين الإسلامي نفحة جديدة، وإيقاظه من الداخل؛ وذلك باستعادة حيويته الذاتية، وطرح الإضافات الغربية والخرافات التي عملت على تحريفه. لقد كان محمد بن عبد الوهاب يواجه الانحطاط الداخلي.

إن انتفاضة الفكر الإسلامي؛ بما فيه المناظرات التي أثارها، قد جددت نشاط الإسلام، وأدت إلى بروز مذهب إصلاححي، أصبح مشروع إصلاح عام ترنو إليه الأمة، من جهة، و"رداً إسلامياً على الإمبريالية"^(١)، من جهة أخرى. وقد شكل المذهب الإصلاححي السلفي الطابع المميز لفترة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وصولاً إلى مطلع القرن العشرين الميلادي، وهي الحقبة التي تداخلت فيها خيبات ما بعد الحرب. وهجوم العالم الغربي مع إلغاء الخلافة التي لم تكن أكثر من ظل.

منذ ذلك الحين، أصبح الإسلام في مواجهة تحديات جديدة، وفي الوقت نفسه ظهرت في العالم الإسلامي قوى جديدة، وخصوصاً إعادة تأسيس المملكة العربية السعودية وبوادر حركات فكرية جديدة. وبدأ العالم الإسلامي يشهد تشكل جغرافيا جديدة، وولادة مناظرات جديدة وطرح مسائل جديدة. تبعاً لذلك، راحت تتنامى قوة فكر جديد وتنحو إلى إيجاد أيديولوجيات إسلامية ثورية. أخيراً، وفي الثلث الأخير من القرن العشرين، أطلق شكل جديد من الهيمنة الغربية والعولمة تحديات جديدة في وجه العالم الإسلامي الذي راح يسعى إلى العثور على مكانة له في العالم المعاصر. وفي مواجهة المذاهب المتطرفة والأيديولوجيات التغريبية، وجدت السلفية نفسها ملزمة باستعادة عافيتها.

(١) KEDDIE, Nikki R., An Islamic Response to Imperialism: political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1968.

الفصل الأول

من إصلاح القرن التاسع عشر إلى

إلغاء الخلافة

إن تحديد تاريخ معين لولادة المذهب الإصلاحى هو بمنزلة مغامرة؛ لأنه كما مر معنا، بدأ يتشكل منذ نهاية القرن الثامن عشر، وهو يعد ثمرة مسار طويل . وقد تواصل إحياء الإسلام في معظم أرجاء العالم الإسلامى - في إفريقيا السمراء، وفي الهند، وفي المغرب مع السنوسية-، لكن معظم هذه الحركات لم تعد كونها تجارب محلية، وكان لابد من صياغة مبادئ الإصلاح بطريقة أكثر ترسخاً من الناحية النظرية . وقد برهن تنوع المفكرين الذين أشهروا هذا التيار الإصلاحى أن الإسلام قد وجد مجدداً الوسائل الضرورية للتفكير في أسباب الانحطاط وإيجاد العلاج الناجع المحقق لآمال الأمة ولحاجات أمة المؤمنين .

وخلافاً لدعوة محمد بن عبد الوهاب " في بداية أمرها " ، فإن الحركة الإصلاحية التي راحت تتنامى على مدار القرن التاسع عشر، قد نجمت عن طوارئ خارجية وعن حاجة ذاتية في آن معاً . وكان هدفها الرد على تحدى الغرب الذي يسعى إلى تبخيس قيمة الإسلام . وفي مواجهة هذا التحدى، أبصر النور في العالم الإسلامى جيل من المفكرين الذين صاغوا فكراً إصلاحياً متماسكاً .

تأثير الاستعمار الغربى

من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر، كانت الحضارة العربية - الإسلامية متقدمة في شتى الميادين (الطب، والصيدلة، والرياضيات، والكيمياء، والعلوم، والزراعة،

والفلسفة(*)، والترجمة.. إلخ). ونقلت أنوارها إلى الغرب في القرون الوسطى؛ لتدفع بذلك قدماً بمرحلة التجديد الكبرى التي عرفت بعصر النهضة. وفي ظل الإمبراطورية العثمانية انطلقت بصورة عفوية حركة معاكسة ما لبثت أن توسعت مع نهاية القرن الثامن عشر. ويحدونا الاعتقاد بأن الحملة العسكرية الفرنسية على مصر (١٧٩٨-١٨٠١م) هي التي أحدثت عدم التوازن الجديد الذي جاء هذه المرة لصالح البلدان الأوربية.

فمع الحملة العسكرية على مصر، وجد الإسلام نفسه في حال صدام مع العالم الأوربي. منذئذ، لم تعد بلاد الإسلام تسيطر على الطرق الكبرى التجارية مع آسيا (الشرق الأوسط، والصين، والهند)، وأصبحت الدول الأوربية تهيمن على التجارة العالمية. من ناحية أخرى، وعندما أصبحت الإمبراطورية العثمانية "الرجل المريض"، بدأ استعمار(**) العالم الإسلامي مع الغزو البريطاني للهند والخليج العربي، والهولندي لآندونيسيا (حرب جاوة عام ١٨٢٥م)، والفرنسي للجزائر (١٨٣٠م)^(١). وفي مواجهة هذا التحدي الجديد، تحول العالم الإسلامي المهتد بالتهميش، نحو شكلين من الاستجابة: الميل نحو التغريب (أو الفرنجة) عبر اتخاذ سلسلة من التدابير الإدارية سعياً وراء التوضع في مستوى أوربا، هذا من جهة، والنزعة الإصلاحية الهادفة إلى تجديد الإسلام لجعله عامل إثارة؛ مما يتيح له عدم الخضوع للغرب، من جهة أخرى. ومن ثم، انفتح أمام المثقفين العرب والمسلمين نهجان فكريان يلتقيان مع إستراتيجيتين اثنتين: "يقوم الأول على التخلي عن الموروث الثقافي المحلي، واعتماد الفكر العقلاني والليبرالي الأوربي وحده دون غيره. وهذا هو نهج التغريب... الذي توسع إثر الحملة البونابرتية ومحاولة التحديث خارجية المنشأ التي بدأها محمد علي. أما النهج الثاني فكان ينطوي على إجراء إصلاح فكري منفتح على مكتسبات الثورة البورجوازية الأوربية المرتكزة على نهضة عناصر عقلانية وإنسانية في الثقافة العربية-الإسلامية التقليدية"^(٢).

(*) الفلسفة على حد تعبير المؤلف تعني عندنا العلوم الشرعية عقدية كانت أو فقهية. (ف)

(**) التعبير الأدق أن نسميه إحتلال. (ف)

(١) BOURGEOIS, Émile, Manuel Historique de politique étrangère, Paris, Belin, 1939, 4vol.

(٢) BENSAADA, Mohammed Tahar, "La théologie de la liberation de Mohammed Abdou".

<http://oumma.com/article.php3?id-article=2009>.

في مرحلة أولى، تركز انتباه العالم الإسلامي على التفاوت القائم بينه وبين البلدان الأوربية التي تشهد ذروة ازدهارها التقني والاقتصادي. وقد تجلّى السحر الذي مارسه أوربا في إجراء تنظيمات جديدة تهدف إلى كبح تدهور الإمبراطورية العثمانية، والنهضة العربية خصوصاً. ولم تكن التنظيمات التي أرساها السلطان عبد المجيد، منذ عام ١٨٣٩م، سوى مجموعة من التدابير الإدارية الآنية^(١)؛ أي أنها نوع لرتق فتق نظام محتضر بتجارب أوروبية. وقد كتب رجل الدولة والمفكر التركي أحمد رفيق: "لم تنجح تجربة إدخال المؤسسات الأوربية برمتها إلى تركيا، وتطعيم النظام التركي التقليدي القديم بالحضارة الأوربية... بل أضعفتا دون شك الإمبراطورية العثمانية لدرجة فقدت معها بعض ما كان لديها من قوة واستقلال"^(٢).

بالمقابل، كانت النهضة أكثر أهمية بمقدار تجاوزها الإطار البيروقراطي. ولا بد من التأكيد بأنها لم تكن حركة إسلامية، إنما محاولة نهضة سياسية، ثقافية واجتماعية. وعندما بدأ والي مصر محمد علي بالانعتاق من التبعية للباب العالي، وباشر بتنفيذ برنامج عريض من التغييرات المتعلقة بالجيش والإدارة والقضاء، انفتح بعض المثقفين على المدارس الفكرية الغربية. فانتقل بعضهم للدراسة في الخارج، واهتم بعضهم عن كذب بالنماذج الأوربية في القانون، وإنشاء المدارس والتنمية الاقتصادية. ويجدر ذكره أن العديد من هؤلاء المثقفين الذين يحلمون بالنهضة، كانوا مسيحيين ومعظمهم من أصل لبناني-سوري: كناصر اليازجي (١٨٠٠-١٨٧١م)، وأحمد فارس الشدياق، وبطرس البستاني (١٨١٩-١٨٨٣). وقد ركز هؤلاء على وحدة اللغة والثقافة عند العرب مقترحين طرح بوادر هذه النهضة التي أضحت القومية العربية منذ نهاية القرن التاسع عشر^(٣).

(١) من المعلوم أنه تم التخلي عن سياسة التنظيمات في عهد السلطان عبد الحميد، عام ١٨٧٦م. على كل حال، كان من أهم إنجازات تنظيمات إصدار قانون مدني يتعلق بالفقه الحنفي (مجلة الأحكام العدلية) ظل معمولاً به حتى عام ١٩٢٦م.

(٢) HOURANI, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, مرجع سابق.
(٣) SAINT-PROT, Charles, Le Nationalisme arabe, Paris, Ellipses, 1995.

على كل حال، يعد الشيخ المصري رفاة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م) طليعة النهضة العربية ورمزها؛ ففي عام ١٨٣٤م، نشر الطهطاوي الذي زار باريس مرات عدة بين ١٨٢٦ و١٨٣١م، كتابه الشهير تخلص الإبريز في تلخيص باريز^(١)، الذي يعد العمل المؤسس للنهضة، والذي تحدث فيه بإعجاب عن الأخلاق والعادات والمؤسسات والقوانين والثقافة الفرنسية التي دعا إلى الاستيحاء منها لاستخلاص عناصر تحديث يتلاءم مع الإسلام. هنا تكمن حتماً النقطة المهمة. والواقع أن الطهطاوي لم يطرح تقليد الأوربيين بصورة عمياء، بل أدرج مشروعه النهضوي في الإسلام ومعه، هذا الإسلام الذي يجب أن يعود إلى أصوله التطورية، وأن يصبح مجدداً منطلقاً حضارياً بحيث يستدرك التخلف التراكم خلال العهد العثماني. ومن ثم فهو يوفق بين النهضة العربية والإصلاح الديني اللذين راحا يتطوران تلازماً، وفي غالب الأحيان تراكماً، أضف إلى ذلك أن شيخ الأزهر قد ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث اقترح إصلاح الشريعة وذلك باتباع الاجتهاد بغية تكييفها مع الأوضاع الجديدة في سياق العالم المعاصر. كما قدم كذلك أفكاراً مهمة فيما يتعلق بالتربية أو تحرير المرأة^(٢). ورغم أن بعضهم أخذوا عليه ميله نحو نوع من الأوربية التي تبدو بعيدة عن وقائع شعبه وتطلعاته، إلا أنه حرص على التأكيد أن هذا الاجتهاد ينبغي أن يتم بالاستناد إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة. خلاصة الأمر أن الطهطاوي كان إصلاحياً إسلامياً، ولا يمكن فصله تماماً عن التيار الثاني المناهض للتغريب؛ أي التيار الإصلاحي الذي حاول تحديداً العودة إلى السمة الحية للسلفية الإسلامية.

كذلك، تكمن أهمية تجربة الطهطاوي في كونها طرحت مسألة النهج الذي ينبغي اتباعه في عملية الإصلاح. وقد سادت في القرن التاسع عشر فكرة مفادها أنه يمكن اتخاذ الغرب بوصفه نموذجاً. وبذلك لا تكون الهيمنة الغربية تقنية وسياسية فقط، بل أيضاً فكرية وثقافية. وكتب شارل بيجي أن ثمة ما هو أسوأ من الغزو العسكري، ألا وهو "الغزو الذي يخترق الأعماق"؛ أي غزو العقول والنفوس لقد انتشر التيار الأوربي (أو

(١) AL TAHTAWI, Rifa'a, L'Or de Paris (1934), Paris, Sindbad, 1988.

(٢) رفاة الطهطاوي، تحرير المرأة، بيروت، البراق، ٢٠٠٠.

التجريبي)، إنما دون أن يفرض نفسه، في العالم الإسلامي، وخصوصاً في مصر وتركيا، وأبدى نوعاً من المحاكاة؛ وذلك بالتحاقه، بشكل وبآخر، بأيدولوجيا غربية لا ترى في الإسلام سوى دين وليس، بأي حال من الأحوال، مرجعاً في الشأن المؤسساتي أو التشريعي، باستثناء الدائرة الضيقة المتعلقة بالقانون الخاص. والواقع أن معظم الغربيين كانوا يطمحون إلى رفض شمولية الإسلام، أو على الأقل تقليصها من خلال مطالبتهم بمنع انتقال المجتمع الإسلامي من المقدس إلى التاريخي.

كذلك، أثير الجدل حول مسألة القانون. فقد رأى الاختصاصي في القانون المقارن رينيه رودير أن أي سياسي أو ديني، متواصل مع حركة تسلطية، يترك آثاره في الشرع، بشكل مباشر وواضح نسبياً^(١). أما ميشال فيللي فأوضح "الارتباط الطبيعي للعلوم الشرعية بتصورات الناس"^(٢). فالقانون ليس حيادياً. إنه القضاء المشرعن لأي نظام، ويترجم رؤية الناس، ويعبر عن مفهوم فلسفي أو عن واقع نظام اجتماعي معين. وقد لاحظ الأنثربولوجيون العلاقة القائمة بين القانون ورؤية الناس والدين. ومن ثمَّ أدت هذه البينة إلى طرح مسألة العرقية المركزية التي تنكر على أي ثقافة حقها في تأكيد استقلاليتها^(٣). ويتطلب مفهوم الحق، كما يقول ايتان لو روي، بعض الإيضاحات من وجهة النظر الأنثروبولوجية: "الشرط الأول هو عدم تزويد الحضارات الأخرى بالمفهوم الذي نحمله عنها والذي يمكن - بكل بساطة - عده عاماً. وقد يكون ذلك تباهاً بالعرقية المركزية أو استخدام رسم كاريكاتوري يشجع عليه الفكر المعاصر"^(٤).

(١) RODIÈRE, René, Introduction au droit comparé, Paris, DALLAS, 1979.

(٢) VILLEY, Michel, La Formation de la pensée juridique moderne, Paris, PUF, 2003.

(٣) ROULAND, Norbert, Anthropologie juridique, Paris, PUF, 1989.

(٤) Les rapports entre la justice et la société globale". Communication au colloque "La réforme de la justice, Enjeux et perspectives", T.G.I. de Créteil, 16 octobre, 1998.

Voir: Le ROY, Étienne. Le jeu des lois -une anthropologie "dynamique" du droit, Paris, LGDJ/Montchrestien, 2000; ALLIOT, Michel, "L'anthropologie juridique et le droit des manuels", Bulletin de liaison du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris, 1983, n°6.

فالرهان يقوم إذاً على التناقض بين مفهومين أو بين حضارتين أكثر منه بين نمطين من الحقوق؛ ففي كتاب شهير صدر عام ١٩٧٨م، يحلل إدوار سعيد نظام التمثيل الذي وضع فيه الغرب الشرق، ويبين كيف فسّر الاستشراق الغربي - الذي شكل وجهاً من وجوه الاستعمار والإمبريالية - تحليلاته عبر تاريخه الخاص وثقافته الخاصة بغية التوصل من ذلك إلى "خلق" الشرق^(١). والواقع أن المركزية الغربية المسلحة بيقينياتها الراسخة، كانت تهدف، وما زالت، إلى إعادة بناء الشرق وفق أحكامها وقيمتها وأيديولوجياتها ومعتقداتها، وأخيراً قانونها. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، وتحت تأثير الاستعمار، هيمن تغريب (أو فرنجة) العالم، وخصوصاً العالم الحقوقي، على تاريخ المجتمعات. ثمة علاقة إذًا بين الاستلاب السياسي والاستلاب الثقافي والفكري. ولم تلبث هذه الظاهرة أن تفاقمت بفعل العولمة ومع الزعم بأن ثمة قانوناً موحداً سوف يبرز لوضع حد للتنوع الواسع في التجارب القانونية. تبعاً لذلك، ومنذ نحو قرنين، جرت محاولات لإدراج الشريعة في منزلة قانون الأسرة العادي مع الترويج بأن الشريعة المقدسة لا يمكنها تقديم معايير في موضوع القانون العام أو الجزائي. خلاصة القول إن الشريعة ليست القانون؛ أي ليست المعيار المطلق الذي تنبثق عنه جميع القوانين، إنما لا ينبغي أن تقتصر على شؤون العبادة، وبوجه الاحتمال على جوانب القانون الخاص، وإلا كانت غير ذات أهمية في التنظيم الاجتماعي والحياة العامة (المعاملات). عندئذ، يصبح الأمر وكأن المجتمع الإسلامي "الخير" قد أصبح، في نظر الغربيين، المجتمع الذي ينسخ المؤسسات الغربية مع استبعاد الشريعة الإسلامية، وخصوصية سياسة الشريعة تحديداً؛ أي القانون العام الإسلامي. وأي شكل آخر من أشكال الدولة الإسلامية لن يكون سوى بقية باقية فولكلورية من ماضٍ بائد أو - وها هنا

(١) SAÏD, Edward. W. L'orientalisme: L'orient crée par l'Occident, Paris, Le Seuil, 1980 (trad.)

. (1978) de Orientalisme, إدوارد سعيد هو جامعي ومفكر فلسطيني-أمريكي، ولد في القدس عام ١٩٣٥م وتوفي في الولايات المتحدة بتاريخ ٢٥ سبتمبر/أيلول ٢٠٠٣م. كان أستاذ الأدب المقارن في جامعة كولومبيا، ومن أهم مثقفي العالم العربي، ومؤلفاً للعديد من الأبحاث في الأنثروبولوجيا الثقافية. من ذلك: Orientalism (1978), The Question of Palestine (1979), Culture and Imperialism (1993). Power, Politics and Culture (2001), Humanism and Democratic Criticism (2005). وقد ترجمت معظم مؤلفاته إلى لغات عدة، بينها الفرنسية.

الأمر الأسوأ - أحد مظاهر فكر متخلف. باختصار، ثمة حساب بأن المجتمع الإسلامي قد يكون عاجزاً عن اكتشاف طريقه الخاص نحو التطور. ويستند هذا التأكيد إلى الخلط بين التطور الأخلاقي والفكري والتطور العلمي والتقني. وقد طرح ميشال فيلكي فرضية أن الاعتقاد بتطور مستمر للفكر البشري "ليس سوى مجرد وهم" (١). رغم ذلك، ما انفك هذا الاعتقاد يطرح نفسه منذ القرن التاسع عشر. وهو في جوهر مسألة العلاقات بين العالم الأوربي - ثم العالم الغربي - والعالم الإسلامي.

ولم يكن رينان الوحيد الذي أكد أن "التراجع" العلمي والتقني في العالم الإسلامي مرده إلى الإسلام ذاته وليس إلى أوضاع سياسية وتخمة بيروقراطية أسهمت في جمودية السلفية الإسلامية فقط. وهكذا، فإن السؤال الجوهرى هو الآتي: "ما الأسباب المحددة لتدهور العالم الإسلامي؟" هذا السؤال يستتبع سؤالاً آخر: "كيف يكون العلاج؟". لقد حاول الإصلاح الإسلامي الرد على التجربة الغربية والإمبريالية الفكرية عبر اتصاله بحركة التجديد والإصلاح التي استمرت في "تعيين تاريخ" (٢) السلفية الإسلامية. وبالنسبة إلى المفكرين الإصلاحيين، فقد كان الأمر يتعلق في التفكير بالتجديد والإصلاح من خلال تشخيص الأمراض التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية واقتراح العلاجات. كما كان يتعلق أيضاً بتقدير حجم التحديات الجديدة التي يمثلها التطور التقني وازدهار الاقتصاد من خلال إعادة تأكيد حقوق الشأن الروحاني. وكان الأمير عبد القادر الجزائري، (١٨٠٨ - ١٨٨٣ م)، المتحدر من سلالة النبي ﷺ (٣)، من أوائل الذين أدركوا السمة المناقضة للروحانية في العالم الحديث. والأمير عبد القادر الجزائري، الذي ارتكز توجهه الروحاني على صوفية مستقيمة (كان من أتباع الطريقة القادرية (٤) السلفية الكبرى)،

(١) مرجع سابق، VILLEY, Michel.

(٢) MERVN, Sabrina, Histoire de l'Islam مرجع سابق.

(٣) يتحدر الأمير عبد القادر من سلالة الحسن، ابن فاطمة (ابنة النبي وخديجة) ومن علي بن أبي طالب.

(٤) نشر أعمال المتصوف ابن عربي (١١٦٥ - ١٢٤٠ م).

لم يكن خصماً عنيداً للاستعمار الفرنسي في الجزائر فقط ، بل كان كذلك علامة وداعياً إلى الحوار بين الحضارات ، والتسامح بين الأديان^(١) ومصلاً بكل معنى الكلمة لشؤون الحياة وتطبيق تعاليم الدين . وقد عد أحد رواد الحركة الإصلاحية التي تطورت مع نهاية القرن التاسع عشر عندما برهن أن الدين لا يتعارض مع العلم ، وأن العلم لا يتنافى مع الإنسانية ، وأن الإيمان لا يتنافى مع الروحانية .

كان الأمير شخصية إسلامية وعصرية مذهلة . وقد عبر في " رسالة إلى الفرنسيين " التي كتبها في تركيا ، عام ١٨٥٢م^(٢) ، عن القلق الذي يسببه الإغواء العلمي ، والمادية المغربية ؛ مما يؤدي إلى التخلي عن القيم الروحية . ودون التطرق إلى حسنات التقدم والتطور ، كان الأمير يردد مقولة Rabelais الحكيمة " علم بلا ضمير هو خراب الروح " .

إن إعادة موضعة الإسلام في طريق التقدم والتطور كانت المهمة التي كرس كثير من المفكرين أنفسهم لها ، والذين تركوا لهم أثراً في تاريخ الإسلام المعاصر . ولم يندرج عملهم في سياق التدهور الذاتي أو الوعي بالتخلف حيال تقدم البلدان الأوربية فقط ، بل أيضاً في سياق تهديد أوربي بدأ شيئاً فشيئاً يذر قرنه مع غزو فرنسا لتونس (١٨٨١م) وغزو إنجلترا لمصر (١٨٨٢م) .

مفكرو السلفية الإصلاحيون

تميز التيار الإصلاحي الإسلامي الذي شهده القرن التاسع عشر بتنوع كبير في المفكرين الذين أشهروا هذا التيار . وقد جاء هؤلاء من آفاق مختلفة ، وما كانوا ينتمون إلى المذاهب التقليدية نفسها (الأفغاني حنبلي - كبقية الأفغان - وربما ذو ثقافة شيعية ، ومحمد

(١) لا يخفى الدور الذي قام به الأمير عبد القادر في محاولته حماية مسيحيي المشرق ضد أعمال العنف التي ارتكبتها بحقهم الدروز الذين لم يكن ينظر إليهم بوصفهم مسلمين حقيقيين .

(٢) عبد القادر الجزائري ، رسالة إلى الفرنسيين : ملاحظات موجزة موجهة إلى من لا يفهمون ، بغية لفت الانتباه إلى قضايا الجوهرية .

عبده وابن باديس مالكيان، ورشيد رضا شافعي قريب من المذهب الحنبلي). كانوا متبايني الإعداد الفكري، لكن هدفهم واحد. بين هؤلاء المفكرين، يمكن أن نميز مجموعة رائدة شكلت، حول الحركة التي تأسست في باريس تحت شعار السلفية، "الآباء المؤسسين للتيار الإصلاحي الحديث الذين اتجهت نحوهم أنظار قسم كبير من العالم الإسلامي"^(١). وأول اسم كبير اشتهر في التيار الإصلاحي هو اسم جمال الدين الأفغاني الذي يعد، دون شك، أحد أبرز الشخصيات في تاريخ العالم الإسلامي الحديث^(٢).

الأفغاني مؤسس التجديد الإسلامي

ولد جمال الدين الأفغاني سنة ١٨٣٨م في أفغانستان، حسب بعض المؤرخين، أو في بلاد فارس، حسب بعضهم الآخر. ولهذا التناقض بينهم أهميته من حيث يؤكد بعضهم أنه ينتمي إلى أسرة شيعية من بلاد فارس، في حين يرى بعضهم أنه ينتمي إلى وسط سني أفغاني. وعلى كلٍ فقد، كانت عائلته عربية الأصل، وتحدّر من سلالة النبي ﷺ. وحسب محمد عبده، كان الأفغاني على المذهب الحنفي - وهو مذهب الأكثرية في أفغانستان. وكان أيضاً المدافع الذي لا يكل ولا يمل عن قضية الإسلام. وقد رأى فيه هنري لاوست "مجادلاً سياسياً أكثر منه منظرًا حقيقياً"^(٣)، وقد أمضى معظم حياته في التنقل من بلد إلى آخر "حسب ما تقتضيه المؤامرات السياسية، من أفغانستان إلى الهند، ومن مصر إلى فارس، ومن لندن وباريس إلى موسكو وسان بطرسبورغ واسطنبول، تارة مفعماً "بآيات التكريم، وطوراً عرضة للشبهات ومحكوماً عليه بالنفي"^(٤).

(١) BENZINE, Rachid, Les Nouveaux Penseurs de l'Islam, Paris, Albin Michel, 2004.

(٢) KEDDIE, NIKKI R, Sayyed Jamal al Din Al Afghani: A Political Biography, Berkley, University of California Press, 1972.

(٣) LAOUST, Henri, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-din Ahmed b.Taymiya, Le Caire, Imprimerie de l'Institut française d'archéologie orientale(IFAQ), 1939.

(٤) COMERRO, Viviane, "Islam et modernité, quelques jalons d'un parcours historique", Religion et modernité, dir. Par Jean-Marie Husser. Actes de l'université d'automne de Gubwiller 27-30 octobre 2003, Versailles, Actes de la DESCO, 2004.

وعندما بلغ سن الثامنة عشرة، وكان قد أنهى دراسته، ارتحل إلى الهند. وبعد عام، أدى فريضة الحج في مكة، ثم انتقل إلى العراق قبل وصوله إلى أفغانستان للعمل في مجال الإدارة، لكنه اضطر إلى مغادرة البلاد عندما ناهض الإمبريالية البريطانية التي بقي طيلة حياته عدواً لدوداً لها. وفي ١٨٦٨م، عاد إلى الهند، ومن ثمّ استقر في القاهرة، في مطلع عام ١٨٧٠م، حيث راح يتردد إلى جامعة الأزهر الكبرى، وشرع يجمع حوله العديد من الطلاب والمثقفين الذين أعجبوا بشخصيته الجذابة المؤثرة ومواهبه الخطابية. وفي القاهرة، التقى محمد عبده الذي وشَّح معه علاقات صداقة متينة.

كان جمال الدين يدعو إلى يقظة الإسلام في مواجهة خطر توسع القوى الأوربية، مستكراً استبداد أنظمة البلدان الإسلامية وتداعبها، وخصوصاً نظام اسطنبول. وفي الوقت نفسه، وقف ضد تجر العقول والتعصب المفقود للحياة الذي انحدر إليه المسلمون. وكان يشدد على حسن فهم الدين بشكل يسمح بالعيش بموجب تعاليمه، ويدعو إلى تجديد الفكر الإسلامي المرتكز على العودة إلى ما كان عليه "السلف الصالح". من هنا عرفت الحركة الإصلاحية باسم التيار السلفي. ويوصفه مصلحاً موطد العزم، راح يدافع عن مبدأ أن الاجتهاد سوف يعيد إلى الإسلام هيئته وإشعاعه التام. ولم تلبث تعاليمه وإرشاداته أن انتشرت في مختلف البلدان، لا سيما في السودان، حيث كان له تأثيره على حركة التحرير الوطني التي أطلقها محمد أحمد عبد الله المهدي، عام ١٨٨١م^(١). بعد ذلك، استقر في اسطنبول، حيث عين عضواً في مجلس المعارف الأعلى، لكن أفكاره التقدمية في الشأن الاجتماعي، وخطبه التي راح يؤكد فيها ضرورة تحرير الشرق من الاستبداد الداخلي والإمبريالية الأجنبية، ودعوته إلى إصلاح الإسلام كلفته عداوة الأوساط الإسلامية المتعصبة. ولدى عودته إلى القاهرة كان يتمتع بشعبية واسعة أثارت حفيظة الخديوي توفيق باشا والبريطانيين المنهمكين في الإمساك بزمام البلد. وفي نهاية المطاف، طرد من مصر عام

(١) SAINT- PROT, Charles et EL TIBI, Zeina, Géopolitique du Soudan, Paris, OEG- Études géopolitiques, no6, 2006.

١٨٧٩م، لكن أفكاره أخذت تنتشر، وكان لها تأثيرها على حركة التحرير التي كان يقودها احمد عرابي الذي طالب، عام ١٨٨١م، بإنهاء الاحتلال الأجنبي، وسداد الدين المصري، وبرنامج من انتخاب وصناعة وطنية. عندئذ، قررت بريطانيا العظمى إسكات هذه النزعة الوطنية المصرية الجديدة، فحركت قواتها في مصر، عام ١٨٨٢م، وأصبح البلد نوعاً من محمية بريطانية، وهذا ما أمعن في تأجيج غضب الأفغاني ضد البريطانيين.

ومنذ نهاية عام ١٨٧٩م حتى عام ١٨٨٠م، ارتحل إلى الهند، حيث كتب "الرد على الدهريين"^(١) الذي يدحض فيه الأيديولوجيات التي تعطي تفسيراً للعالم لا يتضمن ذكر الله العلي العظيم، ويتقد المصلح الهندي السيد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨م) الذي كان يتصور قرآناً "طبيعياً" ويرى وجود البريطانيين في الهند عامل منفعة وخير؛ لأنه يتيح للمسلمين التقدم والتطور في مواجهة الأكرية الهندوسية^{(٢)(*)}. وفي الوقت نفسه، دعا الأفغاني إلى قراءة نقدية واجتهاد عقلائي متكيف مع سياق تاريخي جديد لبعض النصوص القرآنية. وفي مطلع عام ١٨٨٣م، كان في باريس، حيث تقرب من الشيخ المصري محمد عبده الذي فر من مصر بعد أن أجهضت ثورة عرابي باشا. وفي مايو/ أيار ١٨٨٣م، رد الأفغاني في جريدة Le Journal des deloats على المحاضرة التي ألقاها أرنت رينان بتاريخ ٢٩ مارس/ آذار ١٨٨٣م، والتي عد فيها أن الإسلام هو السبب في تخلف الشعوب الإسلامية. فقد أكد الأفغاني أنه لا يوجد أي تعارض بين الدين والعقل؛ لأن القرآن نفسه ألزم المؤمن بأن يفهم العالم ويفكر. فالإسلام إذاً هو الذي أتاح ولادة الفكر الفلسفي عند العرب. واستنتاجاً، ليس ثمة ما يمنع القدرات العقلية في المناهج العلمية. أما تحجر العقول فهو نتاج التعصب والتقليد العقيم، وليس نتاج الإسلام نفسه. فلا بد إذاً من إرجاع السلفية إلى أصولها الدينامية.

(١) Al AFGHANI, Jamal al Din, La Réfutation des materialistes, Paris, Geuthner, 1942, trad. Fr. A.-M Goichon.

(٢) عمد الإنجليز إلى رفع مقامه، فأصبح سير سيد أحمد خان. أسس جامعة أليغارات الإسلامية بهدف إيجاد التمازج بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية.

(*) الجدير ذكره أن أحمد خان كان من أتباع السانسيمونية والتأليهية الراجحة في هذا التيار الفكري. (ع)

وفي مارس/ آذار ١٨٩٤م، أسس، بالتعاون مع محمد عبده، مجلة العروة الوثقى، وجمعية سرية بهدف الدفاع عن فكريتي الإصلاح والجامعة الإسلامية (اتحاد الإسلام)؛ أي التكافل الراسخ بين جميع المسلمين - وهذا ما أدى أيضاً إلى المطالبة بتوافق بين الأكثرية السنية والأقلية الشيعية-. ومن ثمَّ شددت هذه الجامعة الإسلامية على ضرورة قيام تحلف دفاعي بين المسلمين بغية الحفاظ على استقلالهم، واكتساب عوامل التقدم ووسائل القوة الأوروبية. وكان يرغب باستعادة كرامة الشعوب الإسلامية لتقيم فيما بينها، إن لم يكن دولة موحدة، فعلى الأقل، تكافلاً فاعلاً. والواقع أن الأفغاني لم يكن يحلم بتأسيس دولة إسلامية تضم جميع المسلمين، بل علل النفس بمطمح أكثر محدودية وأكثر واقعية حين قال: "لست في وارد القول أن صاحب السلطة يجب أن يكون شخصاً فرداً؛ لأن ذلك يبدو مستحيلاً، لكنني أتمنى منذ الآن فصاعداً أن يصبح جميع المسلمين خاضعين لسلطة موحدة هي القرآن الكريم، وأن يكون الدين باعثاً لوحدتهم وأن يبذل كل حاكم جهده للمحافظة على الحكام الآخرين؛ لأن بقاءه واستمراره رهن ببقاء الآخرين واستمرارهم؛ ذلك أن هذا الاتحاد تفرضه مقتضيات المرحلة وحاجاتها الملحة، إضافة إلى كونه مطلباً دينياً"^(١).

أضف إلى ذلك أن جانباً مهماً من نشاط الأفغاني كان يقوم على محاولة إقناع -إنما عبثاً-^(٢) قادة الدول الإسلامية بأن يكونوا أكثر تضامناً في مواجهة الاستعمار الأوروبي.

ونظراً لتمجيدها اليقظة الإسلامية والتحرر الوطني، انتشرت مجلة العروة الوثقى التي راحت تهاجم بعنف الإمبريالية البريطانية، في سائر أرجاء العالم الإسلامي، حيث لقيت نجاحاً باهراً، لكنها لم تلبث أن توقفت عن الصدور في أكتوبر/ تشرين الأول ١٨٨٤م، لأسباب دون شك مادية وبتأثير من المخابرات البريطانية، وكذلك لأن التعاون

(١) Al AFGHANI, "L'unité islamique". Trad de l'arabe d'un article paru dans la revue Al-Urwah Al Wuthqâ (1894).

(٢) مرجع سابق. KEDDIE, NIKKIR.

بين الأفغاني وعبده لم يدم طويلاً. والواقع " أنه كانت هناك فوارق كثيرة بين طبعيهما. فلم يكونا في تكوينهما الثقافي وأوساطهما الخاصة مهياين للمهمات نفسها. فإذا قبلنا بأنهما تمكنا من التوافق تماماً حول مبادئ الإصلاح الذي كان العالم الإسلامي آنذاك بحاجة إليه، إلا أنهما كانا أبعد من أن يكون لهما تصور موحد لوسائل تطبيقه بغية تحقيق الأهداف المشتركة^(١). " فقد كان عبده واقعياً وعقلانياً وقلما يميل إلى العمل النضالي. بالمقابل، كان الأفغاني مواطناً من العالم الإسلامي، دائم التنقل، لامع الفكر، لكنه مضطرب. ويبدو أنه قد وطد العزم " على أهداف واسعة تتعلق بعصره، مع الأخذ بالحسبان وسائل الدعاية والتأثير التي كانت تحت تصرفه^(٢). "

وهكذا عاد جمال الدين إلى حياة التنقل؛ ففي ١٨٨٦م، قام بزيارة طهران، حيث استقبله الشاه ناصر الدين في البداية بحفاوة بالغة قبل أن يساوره القلق من تأثير أفكاره. فاضطر إلى مغادرة إيران (١٨٨٩م) ليستقر في سان بطرسبورج وموسكو. وفي العام نفسه عاد إلى باريس، وزار المعرض العالمي، حيث التقى الشاه الفارسي الذي دعاه إلى العودة إلى طهران. وبعد أن قبل هذه الدعوة، واصل دفاعه عن فكرة الإصلاح والدعوة إلى المصالحة بين الشيعة والسلفية السنية، لكن ذلك لم يرق للطاغية الفارسي الذي طرده باتجاه العراق (١٨٩١م). وعام ١٨٩٢م، حاول السلطان العثماني عبد الحميد الثاني إعادة توجيه السياسة العثمانية نحو الوحدة الإسلامية، آملاً في جمع مسلمي الباب العالي حول شخصه مظهراً نفسه حصناً منيعاً ضد الهيمنة الأوربية. وبعد فشل تجربة تنظيمات وتجربة العثمينة التي لم يكتب لها النجاح، كان لابد من محاولة لاحقة لإنقاذ الإمبراطورية المنهكة. وعام ١٨٩٢م، تمكن عبد الحميد من اجتذاب الأفغاني باتجاه اسطنبول، كي يعطيه ضماناً لمشروعه، غير أن الجامعة الإسلامية التي كان يدعو إليها الأفغاني - المنفتحة على

(١) MERAD, Ali, "L'enseignement politique de Muhammad Abduh aux algériens", Orient, n°28, 4è trimestre 1963.

(٢) المرجع السابق.

التطور العالمي، وعلى تقدم العلوم وتراجع الاستبداد والظلم - كانت تتناقض، بكل جوانبها، مع تلك التي أرادها السلطان الذي كان يفرض نظاماً استبدادياً. ولم يكن رائد الإصلاح الإسلامي بغافل تماماً عن ذلك؛ فعندما أراد السلطان تكريمه بمنحه منصب قاضي القضاة، رفض هذا العرض قائلاً: إن "رتبة عالم هي الرتبة الأسمى". ومع اقتناعه بأن جامعة عبد الحميد النمطية لا مستقبل لها، بدأ يتعد عنه تدريجياً بقدر إسراف "السلطان الأحمر" (*) في التجاوزات واضطهاد الأقليات. وبعد أن اتهم زوراً بأنه المحرض على اغتيال الشاه ناصر الدين (١٨٩٦م)، وضعته مخبرات الباب العالي تحت المراقبة المشددة. ورغم إصابته بمرض السرطان، واصل، حتى وفاته عام ١٨٩٧م، كتاباته الموجهة إلى الحكام المسلمين لدعوتهم إلى السير قدماً بالوحدة الإسلامية والتحرك لمواجهة الإمبريالية.

محمد عبده ورشيد رضا: مفكران سلفيان

كانت أعمال محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) أكثر غزارة وأكثر أصولية من أعمال صديقه^(١)؛ فبعد فشله في العمل النضالي الذي غرق فيه مرتين - إبان ثورة عرابي، وهذا ما أدى به إلى النفي خارج مصر عام ١٨٨٢م، ثم مع مغامرة جمعية العروة الوثقى السرية - ثبت لديه أن الشعوب الإسلامية ليست مهياًة لأي ثورة سياسية، ويتوجب عليها قبل كل شيء "تجاوز المرحلة التربوية"^(٢). ويحدونا الاعتقاد بأن محمد عبده كان على مسافة من الجامعة الإسلامية التي نادى بها الأفغاني بحيث ركز اهتمامه على مصر الغالية عليه. بيد

(*) وصف المؤلف السلطان العثماني عبد الحميد الثاني بأوصاف لا تليق به "السلطان الأحمر". والحقيقة أن السلطان عبد الحميد - بسبب مواقفه ضد من يريدون تقسيم الدولة العثمانية، واحتلال فلسطين من قوى تركية (الاتحاد والترقي) ومن قوى يهودية وغربية - تعرض لهجوم شرس واتهامات مكذوبة بغرض تشويه صورته وتبرير خلعهم. وقال في مذكراته: إن الصحف الأوروبية لقبته بالسلطان الأحمر، بسبب المسألة الأرمنية" انظر: "مذكرات السلطان عبد الحميد، ترجمة وتعليق الدكتور/ محمد حرب، دار القلم، دمشق، ١٩٩٨م، ص ١٢٨. (ع)

(١) ADAMS, Charles C., Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh (1933), Londres, Routledge, 200, KERR, Malcom H., Islamic Reform: The political and legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida, Berkeley, University of California Press, 1966.

(٢) مرجع سابق. MERAD, Ali.

أن الاختلاف بين الرجلين لم يكن مرده إلى الأفكار، بل بالأحرى إلى العمل السياسي؛ فقد كتب Barres, Maurice، بعد تحليله البولنجية^(١): " لا يمكن استنهاض الشعوب لعمل مستديم دون مبادئ"^(٢). وهذا تحديداً ما كان يعتقد محمد عبده. ومن ثمّ، واجه عبده مبدأ " السياسة أولاً" الذي قال به الأفغاني بمبدأ " العقيدة أولاً"، مكرساً نفسه للإصلاح الفكري والأخلاقي الذي يفرض نفسه كما قال في العالم الإسلامي. وقد عدّ أن دوره كعالم يكمن في المساهمة في الرقي الفكري للشعوب الإسلامية.

ولدى عودته إلى القاهرة، تحالف محمد عبده مع السلطة المصرية الخاضعة للوصاية البريطانية، وألزم نفسه بنوع من " اللاسياسة" العقلانية، وذلك قبل أن يتقلد بعض المناصب الرفيعة؛ بما فيها منصب مفتي الديار المصرية (١٨٩٩م). وقد أسهم بشكل حاسم في إصلاح الإدارة، ومناهج التعليم وبرامج جامعة الأزهر. وكرس نفسه، بصورة خاصة، لعمله الذي أطلق عليه اسم السلفية من حيث إنه يقوم على العودة إلى ما كان عليه السلف الصالح. وكان الرجوع إلى عقيدة السلف الصالح، مقابل التصلب والجمود اللذين أحدثتهما التقليد، موجوداً في أعمال ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، لكن المفكرين التابعين للتيار الإصلاحى الدينى، في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، هم الذين صاغوا فعلياً المذهب السلفى الذى يدعو المسلمين إلى الاقتداء بالسلف الصالح لإعطاء الإسلام قوة دفع جديدة. وخلال الحقبة الأخيرة من حياته، كتب الشيخ عبده أهم مؤلفاته، وخصوصاً تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) - الذى أكمله رشيد رضا- حيث أكد أن استعمال العقل هو أمر جوهرى فى الدين^(٣)، ورسالة التوحيد.

(١) Le Boulangisme، نسبة إلى الجنرال بولنجيه الذى أعلن معارضته للحكم القائم فى فرنسا بين ١٨٨٥ و ١٨٨٩م. وقد التف حوله عدد كبير من الأنصار، وأطلقت على حركته اسم البولنجية (الترجم).

(٢) BARRÉS, Maurice, L'Appel aux Soldats,, Paris, 1900.

(٣) يذكر الأب جاك جوميه أن تحليلات عبده ورضا تتوافق مع الفلسفة الكلامية scolastique المسيحية من حيث طرحها المبدأ القائل بأن العقل والدين متكاملان وغير متعارضين. انظر: JOMIER, Jacques, Le Commentaire coranique du Manar: tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte, Paris, G. -P. Maisonneuse, 1954.

(١٨٩٧م) التي أكسبته شهرة واسعة وجعلته في مواجهة دائمة مع العلماء المتعصبين الذين أخذوا عليه معارضته للتقليد، والذين كانوا شديدي التحفظ حيال تشجيع التربية والمعرفة الدينية بين عامة الناس؛ وذلك من منطلق حرصهم الشديد على المحافظة على ما زودهم به التقليد من معرفة ونفوذ.

أما الناحية المهمة في عقيدة عبده فهي أنه يجب القبول بضرورة التغيير وإنما مع ربط هذا التغيير بأصول الإسلام. ولا سبيل حتماً إلى البحث في نقل القوانين الأوربية إلى العالم الإسلامي؛ لأن اعتماد المؤسسات الأوربية لن يؤدي بحد ذاته إلى أي إصلاح. ومن ثمَّ فمن الأوفق إعادة إحياء العناصر الجوهرية للسلفية، التي طالها الإهمال:

" يجب تحرير الفكر من قيود التقليد وفهم الدين كما كان يفهمه سلفيو الأمة قبل ظهور الاختلافات. يجب العودة، عبر اكتساب معرفة دينية حقيقية، إلى الأصول الأولى (القرآن الكريم والحديث الشريف) ووضعها في ميزان العقل البشري الذي خلقه الله بغية منع التجاوزات أو تحريف الدين" (١).

وعام ١٨٩٨م، كلف الشيخ محمد عبده تلميذه المقرب جداً منه، رشيد رضا، بتأسيس مجلة المنار التي أصبحت الناطق بلسان التيار السلفي، والنور الذي أشرق على الفكر الإسلامي، طيلة أكثر من ربع قرن. وفي ١٩٠٠م، برز الشيخ محمد عبده أيضاً بوصفه مدافعاً عن الإسلام عندما رد على مقالين لغبريال هانوتو، صدر في "Le Journal"، الذي أكد فيها أن الإسلام مسؤول عن تأخر العالم الإسلامي. وقد طرح شيخ الإسلام المفاهيم الحقيقية للإسلام، حيث أوضح أنها لا تتعارض قطعاً مع التقدم العلمي والتطور الذي يخدم الإنسانية. ويردف عبده أنه لا يوجد أي صراع بين الدين الإسلامي والعقل، بين الإيمان والعلم. هذا الشيخ الشهير الذي حظي بالاحترام في سائر العالم الإسلامي، استمر قلقاً حيال واقع الشعوب الإسلامية السياسي والاجتماعي، وفكر في القيام بسلسلة

(١) الشيخ رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة، ١٩٣١م.

من الأسفار إنما، وربما بسبب الضغوطات البريطانية، اكتفى بزيارة تونس والجزائر بشكل خاص، حيث حدد أفكاره الرئيسية، وخصوصاً تلك المتعلقة بالعلم الذي يعد، في رأيه، أول واجبات المسلم الذي يجب عليه إلا يستسلم للقدر. وجدد تأكيده بأن التربية هي الوسيلة الأصلح لتوجيه تطور العقول، موضحاً أن "تحول الأمة الإسلامية باتجاه التقدم الأخلاقي والاجتماعي يجب أن يتم، ليس بالهيجان الظاهري، وإنما بتجديد الإعداد التدريجي للأفراد وإحياء معنى الإسلام في كل مسلم"^(١). والجدير ذكره أن هذا الاقتناع بضرورة تفضيل عمل الرببي يلتقي مع اقتناع الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي طالما ردد الآية القرآنية: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد، ١١]، هو ذا أحد المبادئ الأساسية للإصلاح الإسلامي.

ومع وفاة الشيخ محمد عبده عام ١٩٠٥ م، أصبح تلميذه محمد رشيد رضا إمام التيار السلفي. وكان هذا السوري-اللبناني، المولود في طرابلس، مفكراً من الصف الأول، وشخصية رئيسة في المذهب الإصلاحية الإسلامي الذي أعطاه نكهة جديدة. وعام ١٨٨٧ م، التقى محمد عبده في القاهرة، وفي العام التالي، كلف بإدارة مجلة المنار الجديدة، وأصدر منشورات تحمل الاسم نفسه. وكان رضا ذا موهبة أدبية ومعرفة علمية واسعة، وهجاء يحسب حسابه وخطيباً مصقلاً، بحيث أعطى التيار الإصلاحية دفعاً جديداً، وحظي بتقدير شديد في سائر العالم الإسلامي. وتواصل مع فكر محمد عبده أكمل تفسير القرآن، وحقق نوعاً من التوليف بين الفعالية السياسية التي قال بها الأفغاني والصياغة النظرية لمبادئ الإصلاح الإسلامي عند الشيخ المصري. وعليه، دخل التيار الإصلاحية، مع رشيد رضا، مرحلة بناء العقيدة، وأصبحت المنار ملتقى فكر إسلامي حديث يهدف إلى إعادة اللحمة بين الجماعات التي فرق بينها الزمن، وإلى تأكيد تماسك الأمة الإسلامية وتنشيط السلفية. وفي معرض نبذه لأولئك الذين يرجعون إلى الماضي

(١). "L'enseignement politique de muhammed Abduh aux Algériens", MERAD, Ali, مرجع سابق.

بطريقة سلبية، يرى رشيد رضا أن السلفية تطرح تطبيق الاجتهاد. وفي الوقت نفسه كان يحارب على جبهتين: فمن ناحية، راح ينتقد المثقفين المتغربين (المتفرنجين) "الذين يرغبون بتقليد الأوربيين، ويعتقدون أن الدين لا يتوافق مع السياسة والعلم والحضارة المعاصرة، وأن كل دولة ترتبط بالدين بشكل فعال غير مهابة ولا قوية ولن تتساوى مع الدول الكبرى". وقد تنامي هذا الجدل خصوصاً بعد الحرب العالمية الأولى، وأصبح في صلب النقاش المتعلق بعمل علي عبد الرزاق "الإسلام وأصول الحكم" (١٩٢٥م)^(١). ومن جهة أخرى، كان يناضل من أجل استنهاض الإسلام لمواجهة تحدي الحداثة الغربية، توصلاً إلى إحداث إصلاح ديني واجتماعي في الأمة الإسلامية. في هذا المضمار، تناظر مع العلماء المتعصبين الذين كانوا عاجزين عن استخلاص، من فقههم التقليدي الضيق الأفق، منظومة قوانين عسكرية ومالية وسياسية، والمقتصرين على نقاشات عقيمة حول أمور ثانوية. لقد أسهم في جميع المناظرات المتعلقة بالأمة العربية - حيث وقف إلى جانب المصلحين السعوديين في مواجهة (. . .) المتهمين في نظره بالتخلي عن مصالح العرب لمصلحة البريطانيين - والعالم الإسلامي، وغالباً ما أدى دوراً مهماً، مثال ذلك أثناء المؤتمرين الإسلاميين تحت اسم "مؤتمر الخلافة الإسلامي"، عام ١٩٢٦م. وعندما توفي عام ١٩٣٥م، أقامت له جامعة الأزهر التي لم يتوافق معها في ميولها المحافظة، مهرجاناً تكريمياً مؤثراً اعترافاً "بمعرفته العلمية والخدمات التي قدمها للإسلام، وخصوصاً تغيير نهج التقليد الأعمى للمذاهب الفقهية".

وقد استند رشيد رضا إلى كبار المفكرين المسلمين الذين تمسكوا عبر الأجيال بإحياء الإسلام: كالغزالي، وابن تيمية، ومحمد بن عبد الوهاب الذي أرسى أسس الفكر الإصلاحية الحديث^(٢). وكان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده قد أظهرتا بعض جوانب التقارب مع التيار الحنبلي (القرن الرابع عشر)، وخصوصاً مع أفكار ابن تيمية. ومن ثم،

(١) انظر أدناه.

BENZINE, Rachid مرجع سابق.

ليس صدفة أن يوضح رشيد رضا، تلميذ محمد عبده ووريثه، المفاهيم الحنبلية للحركة الإصلاحية^(١). وبالطبع، لم يكن المقصود تقليد كل جوانب مذاهب هؤلاء المفكرين الذين عملوا في سياقات تاريخية معينة، لكن المقصد كان معرفة المعالم الأساسية للسلفية الحيوية، مثل: رفض التقليد الأعمى والمحافظة الجامدة، التماس الاجتهاد، ونبذ الخرافات والممارسات غير العقلانية، وتجاوز الانقسام في المذاهب، والعودة إلى مثال السلف الصالح لتجديد الإسلام أثناء الاجتهاد في الحركات التي تهز العالم المعاصر، أضف إلى ذلك، وخصوصاً إثر الحرب العالمية الأولى، أن رشيد رضا - الذي تقرب من الدولة السعودية الجديدة التي أسسها الملك عبدالعزيز آل سعود - قد أظهر ضرورة التعليم والنهوض باللغة العربية، كما أكد مركزية العرب في الإسلام. حول هذه النقطة، لا بد من تناول فكر رشيد رضا، بعيداً عن طرح مسألة أن الإسلام هو دين شامل، يصلح لكل البشر، دون تمييز عنصري أو قومي، حيث شدد على مسؤولية العرب فقط، والدور الذي يجب أن يؤديه في خدمة الأمة جمعاء. وبعد لأي، أليس صحيحاً أن تراجع الإسلام يتزامن مع تأخر العرب الذين أسسوا أرقى الحضارات قاطبة؟

هذه الفكرة شكلت أحد أهم مباحث عبد الرحمن الكواكبي.

عبد الرحمن الكواكبي: إصلاح إسلامي وتجديد عربي

بين المفكرين الإصلاحيين، غالباً ما يكتنف النسيان اسم عبد الرحمن الكواكبي^(٢)، لكنه يعد رغم ذلك أحد أهم مفكري هذا التيار. ولد الكواكبي في حلب (سورية) عام ١٨٥٥م، في أحضان عائلة استقرت في هذه المدينة منذ القرن الرابع عشر، وجل أبنائها من أهل العلم والدين. تلقى علومه في المدرسة الكواكبية التي أسسها جده، ثم أبدى اهتماماً بالعلوم الدقيقة. وعام ١٨٧٧م، أسس الشهباء أول صحيفة عربية في حلب التي

(١) TIBI, Bassam, arab nationalism, Londres, The Macmillan Press, 1981(trad. De l'ilemand).

(٢) KAWAKIBI, Salam, "Un réformateur et la science". Le courant réformiste musulman et sa reception dans les sociétés arabes. Damas, Institut Français du Proche-Orient, 2003.

هاجم فيها بعنف الإمبراطورية العثمانية التي عدّها السبب في تقهقر الإسلام واضطهاد العرب . فقد كان يؤكد أن الاستبداد العثماني كان السبب في التقهقر؛ مما أدى إلى تخلف متراكم وتباطؤ في تطور العلوم والمعارف . وكان أن جلبت إليه مواقفه التجديدية عداوة الأوساط المتعصبة والظلامية، وخصوصاً عداوة الإدارة التركية . وهذا ما أدى إلى منع إصدار صحيفة الشهباء ولم يكن مصير الإصدار الثاني الذي بوشر به عام ١٨٧٩م ، بأفضل من سابقه . زد على ذلك أنه نجح من عدة محاولات اغتيال . ونتيجة اضطهاد العثمانيين له ، بدأ ارتحاله باتجاه شبه الجزيرة العربية ، وآسيا الوسطى ، والهند ، وإفريقية . فأفاد من هذه الرحلات " في نسج علاقات مع نخب البلدان التي زارها بغية إقامة شبكة إسلامية قادرة على إيجاد حل ملائم لمشكلات المسلمين السياسية والاقتصادية والاجتماعية^(١) . أخيراً ، وليس آخراً ، نفي عام ١٨٩٩م إلى مصر ، حيث التقى فريق المنار ، ووطد علاقات صداقة مع رشيد رضا . وفي المنار ، واصل التعبير عن أفكاره المعادية لاستبداد الباب العالي الذي تناوله أيضاً في كتابه " طبائع الاستبداد "^(*) وضمن خط المذهب الإصلاحية الإسلامي ، كان يدعو في مقالاته إلى الإصلاح ، ويروج لفكر سياسي يعكس العلاقات بين السلطة والدين . وقد انتقد بشدة المحافظين المتزمتين عاداً أنهم " أكثر اهتماماً بالامتيازات منه بضرورة التغيير " ، واتهمهم بتطبيق لعبة الاستبداد الذي يسعى إلى الإبقاء على الجهل . تجدر الملاحظة أن هذا الانتقاد كان قد صاغه ابن تيمية في القرن الرابع عشر . واقترح الكواكبي أن الوسيلة الوحيدة لتحرير العالم الإسلامي وتطويره هي نشر التعليم والعلوم ، مع التأكيد بأن الإسلام ليس سبب التدهور أو التخلف ، بل سوء تطبيق الدين وعدم ممارسة الاجتهاد . ومن ثمّ ، كان الكواكبي يدعو إلى الاجتهاد ، على مثال سائر الإصلاحيين .

من جهة أخرى ، عدّ الكواكبي ، على غرار رشيد رضا ، أن للعرب دوراً مثالياً يجب أن يؤديه في العالم الإسلامي ؛ ففي مؤلفه أم القرى (١٩٠٠) ، اقترح إقامة مؤتمر جامع

(١) KAWAKIBI, Salam, "Un réformateur et la science". Le courant réformiste musulman et sa reception dans les sociétés arabes. Damas, Institut Français du Proche-Orient, 2003.

(*) عنوانه كاملاً: (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد). (ع)

لعلماء مسلمين ينكبون فيه على تحليل مآزم دينهم . ودافع عن فكرة أمة عربية مستقلة ، ونادى بالعودة إلى خلافة عربية متحدرة من سلالة النبي ﷺ ، إذ " يجب أن تهتم شبه الجزيرة وأهلها ، في رأيه ، بالحياة الدينية . وانتظار ذلك من شعب آخر هو محض سخافة " . وأوضح أن هذه الخلافة لن تكون بأي حال استبدادية بل مرتكزة على الشورى . ويجب أن ينتخب الخليفة العربي من قبل مجلس يمثل مختلف البلدان ، ويكون ذا سلطة روحية ، ويتولى إدارة الأماكن المقدسة والشؤون الدينية دون التدخل في الشؤون السياسية لمختلف الدول الإسلامية إنما ، في حال الخلافات بينها ، يبذل قصارى جهده للتوصل إلى حلها . وفيما يتعلق بتسيير شؤون الدولة ، يبقى في نطاق الخط السلفي مذكراً بأن الحاكم لا يتمتع بسلطة مطلقة ، وعليه أن يحترم الشريعة ، ويعمل على تطبيق العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

بذلك ، يكون الكواكبي قد ساهم مساهمة فعّالة في الربط بين المذهب الإصلاحي الإسلامي والقومية العربية الفتية -آنذاك- موضحاً أنهما ليسا غير متناقضين فقط ، بل أيضاً متكاملين . وهذا ما قاله عبد الناصر والبعث ، بعد الحرب العالمية الثانية^(١) . وهكذا فإن عمل الكواكبي الذي يعد بحق الرابط بين الإصلاح الإسلامي والقومية العربية ، أحرز نجاحاً باهراً لدرجة أن المخابرات العثمانية قررت اغتياله . وفي ١٩٠٢م ، دس له السم في أحد مقاهي القاهرة ، في حين قام عملاء السلطان التركي بسرقة أوراقه ومخطوطاته غير المنشورة .

انتشار التيار السلفي

إثر الحرب العالمية الأولى ، سطعت أنوار السلفية والإسلام الإصلاحي في سائر أرجاء العالم الإسلامي .

لم يكن الوضع مختلفاً في العالم العربي الذي كان مهد الإصلاح ، وخصوصاً الجزيرة العربية ، حيث نشأت دولة عربية جديدة بقيادة عبد العزيز بن سعود . ومستلهماً من

(١) انظر : جمال عبد الناصر ، فلسفة الثورة ، القاهرة ، ١٩٥٤م ، وكذلك ميشال علق ، " ذكرى مولد النبي العربي " ، البعث والتراث ، بغداد ، دار المأمون ، ١٩٨٢م .

محمد عبده ورشيد رضا، قام الأمير شكيب أرسلان (١٨٦٩-١٩٤٦م) بدور مهم في الدفاع العربي - الإسلامي . فقد تساءل عن أسباب تأخر العالم الإسلامي، وحمل لواء التحدي لإيجاد حداثة تتوافق مع أصول الإسلام^(١)، وفي سوريا، وبعد الإصلاحية جمال الدين القاسمي (١٨٦٦-١٩١٤م)، دافع الشيخ طاهر الجزائري عن فكرتي الإصلاح والحداثة في التعليم، وفي العراق، كان نعمان الألوسي (١٨٣٦-١٨٩٢م)^(٢) وابن أخيه محمد شكري الألوسي (١٨٥٧-١٩٢٤م) من الإصلاحيين البارزين المنضوين تحت لواء التقاليد الحنبلية التي درجت عليها عائلتهم، وفي مصر، ظلت أعمال محمد عبده مصدر إلهام العديد من المثقفين، وأثرت خصوصاً على سعد زغلول (١٨٥٩-١٩٢٧م)، الوطني المصري، وزعيم حزب الوفد ورئيس الوزراء في ١٩٢٤م.

أما في المغرب فتولى أهم مفكري العصر مهمة الدفاع عن الإصلاح؛ ففي الجزائر، كانت شخصية عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩-١٩٤٠م) الأكثر شهرة خلال تلك الحقبة. لقد تعرف الشيخ عبد الحميد إلى حركة الوهابيين الإصلاحية، أثناء وجوده في مكة والمدينة، ثم تأثر بنهج المنار الذي أسسه محمد عبده ورشيد رضا. ولدى عودته إلى الجزائر، شارك بفعالية في الحركة الإصلاحية عبر مجلته الشهاب التي بدأ إصدارها منذ عام ١٩٢٥م - التي زاوج فيها بين المطالبة الوطنية الجزائرية والعروبة والإيمان بالإسلام. وقد انتقد ابن باديس ظلامية عدد من الطرق الدينية وأراد المساهمة في تحرير الإسلام الجزائري من سائر الممارسات غير المطابقة للقرآن الكريم والسنة الشريفة والافتداء بالسلف الصالح.

(١) شكيب أرسلان وإحسان بك الجابري، الأمة العربية. مجلة شهرية، سياسية، أدبية واجتماعية. كذلك، Oxford: Ar-chive Édition, 1988, 4 volumes (rééditions complete de la revue 1930-1938).

يعد الأمير الدرزي (أصلاً) السلفي مذهباً شكيب أرسلان أحد رواد القومية العربية - الإسلامية وكان له تأثير كبير على انتشار القومية العربية بين الحريين العالميتين. وفي منفاه في جنيف، أثناء الانتداب الفرنسي في المشرق، كان الممثل شبه الرسمي لفلسطين وسوريا لدى عصبة الأمم. وبين عام ١٩٣٠ و ١٩٣٨م، أصدر مجلة لا ناسيون آراب (الأمة العربية) التي كان لها جمهورها الواسع في العالم العربي - الإسلامي. وفي كتابه: "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم"، تساءل عن أسباب تأخر العالم الإسلامي ونادى بالأخذ بالعلوم الغربية، مع استنكاره تغريب (فرجة) الأخلاق.

(٢) نعمان الألوسي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، القاهرة، ١٨٨٠م.

وبالتعاون مع جمعية العلماء والمسلمين الجزائريين التي تأسست عام ١٩٣١ م، قاد معركة ضارية ضد ظاهرة التصوف والزوايا والخرافات الظلامية وتقديس الأولياء التي تشجع في رأيه على تأسن الشعب المسلم، وتفرض عليه نوعاً من الاستعمار. وقد شدد على دور العقل موضحاً أن "الإسلام حرر العقل من سائر المعتقدات المبنية على الإستبداد. لقد أعاد إليه سيادته التامة التي تتيح له تسوية كل الأمور بحكمه وحكمته"^(١). بل وأكثر من ذلك، أدى ابن باديس وجمعية العلماء دوراً كبيراً في إيقاظ الوعي الديني عند الجزائريين، أما في المغرب، فكان علاّل الفاسي (١٩٠٦-١٩٧٤ م) إصلاحياً أيضاً، دافع عن هوية المغرب العربية - الإسلامية. فبعد أن علّم في جامعة القرويين الشهيرة في فاس، كرس نفسه للعمل الديني والسياسي، وأسس الحزب الوطني، ثم حزب الاستقلال، عام ١٩٤٣ م، مع استمراره في الدعوة إلى إحياء الإسلام، والمطالبة بإصلاحات، وخصوصاً فيما يتعلق بوضع المرأة^(٢)، والحذر من انحرافات المرباطية المتطيرة التي كانت عاملاً من عوامل التأسن والخضوع للاستعمار، وفي تونس، وبعد الجنرال خير الدين^(٣) (١٨١٠-١٨٩٠ م)، الأب المؤسس للفكر الإصلاحية التونسي، برز كل من الطاهر حداد^(٤) (١٨٩٩-١٩٣٦ م)، ومحمد الطاهر بن عاشور^(٥) (١٨٧٩-١٩٧٣ م)، ومحمد فاضل بن عاشور^(٦) (١٩٠٩-١٩٧٠ م)، بوصفهما إصلاحيين ملؤهما العزم والتصميم، ومدافعين عن الاستقلال الوطني، فاتحين بذلك الطريق أمام خيارات إصلاحية واسعة في الإسلام التونسي الحديث.

(١) الشهاب، مايو/ أيار ١٩٣١ م.

(٢) GAUDIO, Attilio, Allal el Fassi ou l'histoire de l'Istiqlal, Paris, Alain Moreau, 1972.

(٣) خير الدين هو تحديداً مؤلف إصلاحات ضرورية للدول الإسلامية (١٨٦٨ م). كان رئيساً للوزراء منذ عام ١٨٧١ م، وتست له إمكانية تنفيذ الإصلاحات التي ما انفك يطالب بها، خصوصاً في قطاع التربية (تأسيس العهد الصادقي، عام ١٨٧٥ م). وقد أقيمت من منصبه عامي ١٨٧٧ و ١٨٨١ م، بعد أن تحولت تونس إلى محمية فرنسية.

(٤) الطاهر حداد هو أحد طلاب جامعة الزيتونة القداماء. من أنصار تحرير المرأة التونسية المسلمة. (انظر: نساؤنا في الشريعة والمجتمع، الصادر عام ١٩٣٠ م).

(٥) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، تونس، ١٩٤٧ م.

(٦) BEN ACHOUR, Mohammed El Fadhel, Le Mouvement littéraire et intellectuel en Tunisie au XIV siècle de l'Hégire(XIX-XX). Trad. en français, Tunis, Alif- Éditions de la Méditerranée, 1998.

كذلك، تداخلت المسألة الوطنية مع الإصلاح الإسلامي في أعمال الإندونيسي حاجي أغوس سليم (١٨٨٤ - ١٩٥٤م) الذي أدى دوراً مهماً في الحركتين الوطنيتين الكبيرتين المناضلتين ضد الهيمنة الهولندية، وهما "شركات إسلام" و"حركة الشباب المسلم". وقد أسهم حاجي أغوس سليم في نشر القيم الإسلامية بين الشباب الإندونيسيين المسلمين الذين تلقوا ثقافة غربية والذين عدّهم بمنزلة قادة البلاد المستقبلين. من جهته، سعى محمد حسان (١٨٨٧ - ١٩٥٤م) إلى طرح الأفكار الإصلاحية للسلفية داخل الجماعة الإسلامية التي كانت "حركة إسلامية حداثة" تعمل على "السير بالإسلام قدماً بالاستناد إلى القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ والتشجيع على نشر الإسلام وتعليمه". وقد أكد حسان "أن الديمقراطية ثبتها القرآن الكريم، وكانت مطبقة في زمن النبي ﷺ... وأن المسلمين مع الشرائع التي أوحى بها محمد ﷺ أسسوا حكماً لا مثيل له من حيث النتائج أو المدة الزمنية"^(١). من ناحية أخرى، أكد أن القرآن الكريم على توافق تام مع الفكر العلمي الحديث. وفي أفغانستان، سعى الملك أمان الله الذي انتزع الاستقلال التام من البريطانيين عام ١٩١٩م، إلى إدخال إصلاحات، إنما أطيح به عام ١٩٢٩م، إثر مؤامرة حاكها المحافظون ضده.

أما في الهند/ فقد تجسد المذهب الإصلاحي بصورة خاصة في أحد عمالقة الإسلام في القرن العشرين، ألا وهو محمد إقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨م). كان إقبال فيلسوفاً وشاعراً و كاتباً باللغة الأوردية^(٢) والفارسية.

وكان لدى إقبال في بعض الأحيان رؤية هرطقية إلى السلفية لكنه، في الجوهر، برز كإصلاحي. فعلى غرار محمد عبده وسائر المفكرين الإصلاحيين، طالب بإعادة الاجتهاد

(١) Cité dans FEDERSPIEL Howard M., Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State, The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957, Boston Leiden, E.J. Brill, 2001.

(٢) إن الأوردية التي كانت لغة البلاط والجيش المغولي، هي نتيجة تلاقح العربية والفارسية مع اللغات الهندو-أوردية المحلية، وتستخدم اللغة الأوردية الألفباء العربية بزيادة ٩ أحرف، وهي اللغة الرسمية في باكستان.

في الأصول المندرجة في الوحي الإلهي مما يشكل أساساً لإصلاح فقهي . ورأى إقبال أنه يجب العودة إلى الأصول الأولى للرسالة . بهذا الصدد، عد أن السلفية لا تقوم على التدابير التي أعدها أوائل " الفقهاء " ثم أخذت بها الاجتهادات اللاحقة ليجمدها التقليد في نهاية المطاف . فالمطلوب بالأحرى تفاعلي هذه التدابير للعودة إلى الأصول . وأكد أن للأجيال الحالية ليس الحق في الاجتهاد فقط ، بل من واجبها ذلك إذا أردنا ان يتكيف الإسلام مع العالم المعاصر؛ وفي كتابه " إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام " (١) ، يوضح أن " الميل إلى الإفراط في التنظيم المستند إلى مراعاة خاطئة للماضي التي أبداها الحقوقيون منذ القرن الثالث عشر، كان كابحاً شديداً لقوة الإسلام الإبداعية " . وذكر أن الاجتهاد هو علة الحركة في بنية الإسلام : إذا أغلقنا باب الاجتهاد، وإذا تمسكنا بالامثالية العمياء ، لن يكون هناك هذه الحركة التي تتيح للأمة التكيف مع الأزمنة الجديدة " . وفي محاولة منه للتوليف بين التقدم والهوية الإسلامية، ومزاوجته بين الإيمان والحركة (٢) ، اقترح قراءة جديدة، أو بالأحرى رؤية عقلية جديدة، لأصول الإسلام وطرح مسألة أنه من واجب العالم الإسلامي الانفتاح على التقدم في حين أنه لا يقوم إلا " باسترجاع التركة المفقودة التي ينبغي الاعتراف بها ونشرها من جديد " .

وعام ١٩٢٧م، انتخب إقبال عضواً في المجلس التشريعي في البنجاب ليواجه التطرف الهندوسي الذي اختلق عام ١٩٢٣م مفهوم تعميم الهندوسية المرتكز على إلغاء تراث الهند القروسطي الإسلامي . وبين عامي ١٩٢٣ - ١٩٢٧م، أدت بعض الفتن إلى مقتل مئات الأشخاص . وفي مواجهة التعصب الهندوسي، آل إقبال على نفسه بأن يكون المدافع عن فكرة دولة إسلامية منفصلة في الشمال الغربي، وهي فكرة طرحها قبل ذلك جمال الدين الأفغاني عام ١٨٨٠م . ومن منطلق حرصهم على ترسيخ هوية مشتركة،

(١) IQBAL, Mohammed, Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam.

(٢) DIAGNE, Souleyman Bachir, Islam et société ouverte; La fidélité et le mouvement dans la pensée de Mohammad Iqbal, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

وجد مسلمو الهند انفسهم ، بعد الحرب العالمية الثانية ، في قلب حركة الخلافة ، يدعمون السلطان العثماني ، ويتمسكون بالمحافظة على هذا الرمز القديم للوحدة الإسلامية . وإثر إلغاء الخلافة ، عام ١٩٢٤ م ، راود كثيرين حلم تأسيس دولة مستقلة ، في حين أن مسلمين آخرين ، أقل عدداً (أبو الكلام آزاد مثلاً) ، انتسبوا الى حزب المؤتمر الذي يتزعمه غاندي ، وسعوا إلى المحافظة على التفاهم بين المسلمين والهندوس ، لكن نفوذ التنظيمات الهندوسية المتطرفة أوجد القناعة لدى إقبال بضرورة قيام دولة إسلامية مستقلة ، وأقنع بهذه الفكرة أحد أهم مسؤولي الرابطة الإسلامية ، محمد علي جناح^(١) . ومنذ عام ١٩٣٠ م ، صاغ نظرية هذا المشروع بالمشاركة مع عدد من المثقفين ، وخصوصاً أحد المقرين من " الوهابيين " ، وهو محمد أسد الذي راح يدعو إلى تأسيس دولة إسلامية تستند إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة ؛ أي إلى الشريعة التي ، كما يقول ، تطرح مبدأ ان سلطة الحكم ينبغي أن تكون مستمدة من القرآن الكريم ومتممة بتعاليم النبي ﷺ ، وان يركز الحكم على الإجماع العام ، وأن تنظم الشؤون بوساطة الشورى ؛ مما يترك هامشاً عريضاً للمناورة ، بحيث قد يتوافق ذلك مع النظام البرلماني^(٢) . وخلافاً لمحمد علي جناح ، دافع إقبال أيضاً عن فكرة أن الإسلام يجب أن يكون في أساس الحكم والمجتمع^(٣) .

كذلك ، دعا إقبال لأبا الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩ م) ، مدير صحيفة ترجمان القرآن ، الذي كان احد المدافعين عن القضية الإسلامية . وفي ١٩٣٨ م ، عمد إقبال إلى تكليف المودودي بإدارة مشروع تربوي في البنجاب يدعى دار الإسلام . وبعد وفاة إقبال ، ابتعد المودودي عن الرابطة الإسلامية لتأسيس حزبه " جماعة الإسلام " ، عام ١٩٤٠ م . والواقع أن المودودي الذي كان في البداية معارضاً لإقامة دولة وطنية ، إذ لا

(١) محمد علي جناح (١٨٧٦-١٩٤٨ م) هو مؤسس دولة باكستان وأول رئيس لها . وكان يلقب بـ " القائد الأعظم " .

(٢) ASSAD, Muhammad, The Principles of State and Government in Islam, Berkeley, university of California Press, 1961.

(٣) NAIM, C.M.(dir.) Iqbal, Jinnah and Pakistan: the Vision and the Reality. Syracuse, N.Y., Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1979.

يفترض، حسب رأيه، ان يكون للأمة الإسلامية سوى خلافة واحدة، قد التحق في نهاية المطاف بفكرة دولة إسلامية مستقلة في الهند، فافتراض نظرية عن الدولة الإسلامية تركز على مفهوم حكم الله المطلق (الحاكمية) التي استنبطها انطلاقاً من عبارات قرآنية كالحكم والحكومة. وعد أن الله هو المشرع الوحيد، ولا يمكن للبشر التدخل في حقل التشريع، لكن هذه النظرية بدت قابلة للنقض؛ ذلك أنه إذا كان الله هو الحكيم والمشرع^(*)، بين أسمائه التسعة والتسعين الحسنی، فمن الثابت ان الله وهب الإنسان عدداً كبيراً من هذه الصفات كالبصر والسمع مثلاً. ينبغي حتماً عدم المقارنة بين الله ومخلوقاته - وإلا وقع التشبيه-، وصفات الله ليست طبعاً من نفس الدرجة نفسها والمستوى نفسه: إذا كانت كاملة، بخلاف صفات البشر، فهذا لا يعني ألا يمارس البشر الصلاحيات التي أعطيت لهم: كالتحكيم والقضاء والحكم. أن التسليم بحكم الله المطلق في مجال الحكم، وهي مصطلح "الحاكمية"^(**) الذي ابتكرها المودودي - وبصورة خاصة كما منهجها الذين قرأوه دون ترو - لم تكن بعيدة عن ايدولوجيا الخوارج التي طرحت إبان رفض تحكيم صفين عام ٦٥٧م التي يستبعد بموجبها حكم الله أي مبادرة بشرية.

وفي أعقاب قيام دولة باكستان، في ١٤ اغسطس / آب ١٩٤٧م^(١)، تولى محمد جناح إدارة البلاد التي انتقلت بعد وفاته إلى رئيس وزرائه لياقت علي خان الذي اغتيل عام

(*) وصف المؤلف الله بالمشرع في غير محله؛ لأنه ليس من أسماء الله الحسنی وصفات الله لا تقارن بصفات الخلق ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وفي الصفحة نفسها هـ يرجع إلى نص ابن تيمية في العقيدة الواسطية حول أسماء الله وصفاته. (ع).

(**) الحاكمية مصطلح حديث ينطلق من آيات عدة ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧] ﴿وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾، [الكهف: ٢٦]. (ع).

(١) باكستان تعني باللغة الأوردو "البلد" (ستان) و"الأصفياء" (باك). بيد أن هذا الاسم، الذي تم تبنيه خلال مؤتمر الرابطة الإسلامية عام ١٩٤٠م في لاهور، اقترحه شودوري رحمت علي في كتابه *The Millat of Islam and the menace of Indianisme* (Cambridge, 1940) على أساس الأحرف الأولى من كبرى مقاطعات البلاد - البنجاب، أفغانيا، كشمير، السند والأحرف الأخيرة من كلمة بلوشستان. وقد بقي مسلمون كثر في الهند، حيث يشكلون الآن قرابة ١٥٪ من السكان (نحو ١٤٠ مليوناً). وقد نشب بين البلدين صراع حول الجزء من كشمير (ذي الأكثرية المسلمة) الذي تحتله الهند. من جهة أخرى بقيت العلاقات متوترة بين الهندوس والأقلية المسلمة، وهذا ما أثبتته الأحداث الخطيرة التي تلت تدمير جامع أيوديا، عام ١٩٩٢م الذي تم تشييده في عهد باير في الفترة ١٥٢٨-١٩٢٩م.

١٩٥١م. وقد أحدث غياب جناح واغتيال علي خان أزمة أضعفت الرابطة الإسلامية التي كانت تهدف إلى إقامة دولة إسلامية تقدمية وحديثة. وقد أفاد المودودي -الذي كان لا يزال يرأس الجماعة الإسلامية- من الفراغ القائم، فركز جهوده على تعزيز الدولة الإسلامية وتشكيل مجتمع إسلامي، وكتب بلغة الأوردو مؤلفات وصف فيها المجتمع الإسلامي والمبادئ الإسلامية التي يجب أن تحكمها^(١). وقد حكم عليه بالإعدام؛ بسبب مقالة نقدية ضد الطائفة الأحمدية^(٢)، عام ١٩٥٣م، إنما سرعان ما طاله العفو، واستمر يؤثر في الحياة العامة الباكستانية متفرغاً لأعماله الكتابية؛ بما فيها تفسير للقرآن نال شهرة واسعة هو تفهيم القرآن^(٣). وإثر انقلاب الجنرال ضياء الحق (١٩٧٧م) ضد علي بوتو، استلهم منه النظام الجديد في توجهه نحو نظام إسلامي. وعندما توفي المودودي عام ١٩٧٩م، شارك أكثر من مليون شخص في تشييعه في لاهور.

والواقع أن أعمال المودودي -الذي شدد خصوصاً على الربط العضوي بين الدين والسياسة، ومنهج أيديولوجيا تتمحور على الشأن السياسي أكثر منه على الشأن الروحي وأوضح أهمية "المقاومة المسلحة" لتأمين الدفاع عن الدولة الإسلامية - كان لها تأثير لا يستهان به على بعض مفكري الإسلام الثوري. فقد قام هؤلاء المفكرون بقراءة سريعة للمودودي، في سياق الإهانات المتراكمة جراء المظالم السياسية والعدوانية الغربية

(١) يعتبر المودودي مؤلفاً غزير الإنتاج، ترجمت مؤلفاته إلى العربية والإنجليزية، وخاصة: Islam and Ignorance, Lahore, Islamic publications, 1976, traduit de l'ourdou(1941); The Economic Problem of man and Its Islamic Solution, Lahore, Islamic Publications, 1978, traduit de l'ourdou, 1947, Islam Way of Life, traduit de l'ourdou(1948); "The Rudiments of Islamic Philosophy of Economics" in Selected Speeches, Lahor, 1981, traduit de l'ourdou(1951); First Principles of the Islamic State, Lahore, Islamic Publication, 1960, traduit de l'ourdou (1952); Tafhim al Quram, Lahor, 1949-1972.

(٢) اشتقاقاً من اسم الميرزا غلام أحمد (١٨٣٥-١٩٠٨م)، مؤسس طائفة القادرية الذي ادعى أنه المخلص، وأعلن أنه نبي تلقى الوحي، مناقضاً كون محمداً هو خاتم الأنبياء ﷺ.

(٣) Tafhim al Quram, Lahore, 1949-1972, Traduit en anglais: Towards Un derstanding the Qur'an, Lahore, Islamic publication, 6 vol.

وأصبحوا رواد الحركات المسماة اليوم "إسلاموية" أو "راديكالية إسلامية" أو "أصولية"، وهي الحركات التي أقامت علاقة قطع فعلية مع السلفية الإصلاحية. ومقابل الاجتهاد "الثوري" في أعمال المودودي، عمد باكستاني آخر هو فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨م) الذي تعرف إلى المودودي في جامعة البنجاب، واختار الاستقرار في أميركا الشمالية، إلى تطوير فكر نقدي حول مسألة تكيف الجماعات الإسلامية مع الحداثة، دون أن يكون ذلك "كارثياً على الثقافة والقيم"^(١)؛ مما يؤدي إلى الدعوة إلى "اجتهاد عقلاني"^(٢). وبينما انضوى إقبال تماماً تحت لواء المذهب الإصلاحي والسلفية، ارتسمت، مع المودودي وفضل الرحمن، بوادر تيارين متناقضين أديا لاحقاً ببعض المفكرين إلى اتباع تيارين متطرفين: الإسلاموية "الإصولية" والحداثوية التغريبية.

الفكر الإصلاحي

ينبغي ألا نسيء الظن بما تعنيه عبارة "إصلاح". فمن الواضح أنه لم تكن لدى المفكرين الإصلاحيين النية في إصلاح الإسلام وذلك بتغيير عقيدته. ولم يحلم مفكرو المذهب الإصلاحي يوماً بابتكار "إسلام جديد"؛ أي دين جديد. حول هذه النقطة، وبعكس ما يطرحه بعض المؤلفين^(٣)، لا تبدو المقارنة مع البروتستانتية مقنعة من حيث إن المذهب البروتستانتية ناجم عن معارضة ذاتية، سياسية وعقائدية في آن واحد. أن المقترحات الخمسة والتسعين التي علقها لوثر، في أحد أيام أكتوبر/ تشرين الأول ١٥١٧م، على باب كنيسة ويتنبرغ، تعبر في الوقت نفسه عن عمق المشاعر السياسية (مطالب المانية ضد الكنيسة وقوانينها الضرائبية) وعن ايديولوجيا جديدة (الذاتية الإنجيلية) التي قطعت مع المذهب الكاثوليكي.

(١) BENZINE, Rachid, Les Nouveaux Penseurs de l'Islam، مرجع سابق.

(٢) RAHMAN, Fazlur, Islam and Modernrnmity, Transformation of an Intellectual Tradition, Chicago, University of Chicago Press, 2e éd., 1984.

(٣) منير شفيق، الإسلام وتحديات العالم المعاصر، بيروت، دار البراق، ١٩٩٥م.

فالبروتستانتية هي بمنزلة انشقاق . ولا يوجد شيء من هذا القبيل عند من هيؤوا للمذهب الإصلاحى ، ذوى الانتماء الحنبلى ، مثل : محمد بن عبد الوهاب مثلاً ، او المصلحين الإسلاميين الذين ظهروا فى نهاية القرن التاسع عشر ، والذين انضوا تحت لواء السلفية الإسلامية الخالية من الشوائب التى سعوا إلى إحيائها ، واستمروا مع تواصلها ؛ أى السلفية الإصلاحية فى الإسلام . وبخلاف بعض المفكرين المحدثين ، لم يكن المقصود إصلاح العقيدة ، ولا تغيير الإسلام ، بل إصلاح المواقف والممارسات لإيجاد آلية تقوم على التوفيق بين الاستمرار والمبادئ المستمدة من الوحي ، والتغيرات التى يقتضها التطور الحديث ؛ ففى مواجهة النزعة المحافظة المتشددة ، من جهة ، وتحدي الغرب الذى يحط من قدر الإسلام ، من جهة ثانية ، لم يتحدث الإصلاحيون عن إسلام أقل ، بل عن إسلام أفضل .

ولأسباب معينة ، اعتقد بعض الباحثين الغربيين أن بإمكانهم التمييز بين الإصلاحيين " الحداثيين " والإصلاحيين " التقليديين " ، وتفننوا فى وضع لائحة شرف عشوائية ، مع الأخذ بالحسبان معاييرهم العقدية وغاياتهم المسبقة . وفى ذلك تجاهل للعروة الوثقى التى ربطت ، منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الثانية ، بين جميع الذين ناضلوا فى سبيل إصلاح الإسلام وتجديده . بطبيعة الحال ، لم يلتق هؤلاء المفكرون حول فكرة موحدة فى إطار جامد من التفكير والعمل . فقد كان بعضهم أكثر جسارة من غيرهم ، إنما من المؤكد وجود مقاربات جوهرية . تجدر الإشارة أيضاً إلى وجود انفتاح فكري شجع على الحوار والتناظر ، كما كانت ، خصوصاً ، حال المنار التى انفتحت بشكل واسع على المناظرات او أتاحت لكل كاتب طرح وجهة نظره . بل أكثر من ذلك ، نشأ بين هؤلاء المفكرين نوع من التعاطف ومن الاحترام الحقيقى المتبادل . وعليه ، فالانقسامات التى أرادوا إبانها هي جد طفيفة ، ولا تستحق الذكر . أولم نر محمد إقبال الذى اشتهر بكونه نموذج الإصلاح " التقدمي " يستدعي إلى الهند إصلاحياً قريباً من الوهابية ومن البيت السعودى ، هو محمد أسد (*) ، ليساعده على صياغة أسس فكرية للدولة الإسلامية العتيدة ؛ أى باكستان ؟

(*) ذكر المؤلف أن محمد أسد من البيت السعودى ، والحقيقة أنه أسلم وعاش سنوات فى المملكة العربية السعودية وهو من أصل نمساوى كما هو معروف ، انظر كتابه (الطريق إلى مكة) ترجمة رفعت السيد على ، مكتبة الملك عبدالعزيز العامة ، الرياض ، ١٤٢٥هـ . (ع) .

تبعاً لذلك، من الأوفق البحث عن مقاربات جوهرية تميز الإصلاح؛ ففي المقام الأول، من المهم التذكير بأن الإصلاح ليس فكرة جديدة في الإسلام. لقد كان النبي محمد ﷺ نفسه مصلحاً. وعدا استثناءات نادرة، لم يظهر الإسلام بوصفه فكراً مغلقاً وجامداً، بل هو " يحمل في ذاته عوامل تقدمه " (١). وفي حديث شريف " ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها " (٢). فالإصلاح والتجديد هما مفهومان إسلاميان " يتضمنان العودة والتجديد في آن معاً " (٣). انطلاقاً من هذه الفكرة، ثمة ستة مبادئ أساسية يتميز بها الفكر الإصلاحى: العودة إلى الأصول، والرد على تحدي الغرب، ودور التربية، وفريضة الاجتهاد، ووحدة المسلمين، وتكافلهم.

السلفية أو العودة إلى الأصول

منذ ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ارتكزت فكرة الإصلاح أولاً على العودة إلى الأصول؛ أي القرآن الكريم والسنة الشريفة ومنهج السلف الصالح الذين يعدون، -بعد أن نقلوا العقيدة- " الرموز الأخلاقية والروحية المستقيمة التي تمثل الأجيال الثلاثة الأولى، والذين تشهد تجربتهم المعاشة على الرسالة الإسلامية في نضارتها الحالية " (٤). إن محور مسيرة فكر محمد عبده هو تحديداً العودة إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة - مع الحرص على تنقيتها من الأحاديث غير الموثوقة التي أضيفت على مدار الزمن لدعم موضوعات متميزة أو تبرير ممارسات مريبة- ومثال السلف الصالح، وهذا ما أدى به إلى صياغة مفهوم السلفية. وقد يكمن الخطأ في الاعتقاد بأن السلفية ترجع إلى السير القهقرى وإلى المطالبة بانغلاق فوضوي في تقليد السلف الصالح. وعلى غرار ما تم للنهضة في القرن السادس عشر الأوربي انطلاقاً من العودة إلى الأزمنة القديمة، دعت السلفية إلى تجديد ما يمكن أن

(١) صبحي الصالح، رد الإسلام على تحديات العصر، مرجع سابق.

(٢) ورد في سنن أبي داود (٨٨٩).

(٣) MERVIN, Sabrina, Histoire de l'Islam، مرجع سابق.

(٤) MERAD, Ali, La Tradition musulmane. مرجع سابق.

يستخدم من الماضي بوصفه مثلاً لانطلاقة جديدة. والمبدأ الذي دافع عنه الإصلاحيون هو أن العودة إلى الأصول تهدف إلى تجديد الإسلام؛ وذلك باستعادة حيوية المنشأ وقوته، وتنقيته من الشوائب، والإضافات الفولكلورية، والخزعات، والمبالغات، والفتور والممارسات الظلامية أو التعصبية التي علفت به عبر الأجيال. فالمقصد إذاً هو إعطاء "انطلاقة جديدة"؛ أي نهضة. وبعيداً عن انطوائها على التوق إلى الماضي، والتعبير عن ميل إلى الانطواء في ممارسات قديمة والمطالبة بالرجوع إلى الوراثة، طرح الإصلاح السلفي الاجتهاد والتجديد استناداً إلى أصول الدين. فالمقصود إذاً هو استعادة حيوية السلفية؛ وذلك بقطع الأغصان الميتة، والتحرر من قيود التقليد أو الجمود، والتخلص من الإضافات البدعية أو الخيالية التي انتهت بتحريف رسالة الإسلام. وحسب رأي محمد عبده:

إن المقصد هو تحرير الفكر من قيود التقليد وفهم الدين كما فهمته الأمة قبل ظهور الخلافات والفتن؛ أي العودة، في اكتساب المعرفة الدينية، إلى الأصول الأولى، ووضعها في ميزان العقل البشري الذي خلقه الله اتقاءً للتجاوزات أو تزييف الدين، وتنفيذاً للكلمة الله، وحفاظاً على النظام الكوني، وتأكيداً، من هذه الوجهة، على ضرورة عدّ الدين صديقاً للعلم...^(١).

منذئذ، أصبح واضحاً أن المذهب الإصلاحى لا يقترح إسلاماً جديداً؛ أي إسلاماً "معتدلاً" وتقدمياً وظيفته الوحيدة هي إرضاء الغرب وإمكانية مواجهة الإسلام "التقليدى"، بل يؤكد العكس من ذلك، أن الإسلام هو، في جوهره، معتدل ومنفتح على التقدم والتطور، ومن ثمّ فإن المذهب الإصلاحى السلفى، الذي أطلقه الأفغانى، وعبده، والكواكبي، ورضا، وإقبال، وابن باديس، هو ضح حيوي في الإسلام كان لا بد من أن ينطلق. إن الموقف السلفى "لا يختلط مع تقديس الماضي، من أجل الماضي، مهما كانت مراحل عظمتة في السياق الثقافى والحضارى"^(٢). بل تشكل السلفية بالنسبة إلى

(١) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة منشورات المنار، ١٩٣١ م.

(٢) MERAD, Ali, La Tradition musulmane مرجع سابق.

الأمة الإسلامية " مذهب جيل أخلاقي، وثقافة تمهيدية للوعي الضروري " (١) الذي يتيح ما أسماه إقبال " انطلاقة جديدة " (٢).

تحدي الغرب

إن الخاصية الثانية التي يتميز بها المذهب الإصلاحية هي تحدي الغرب. حول هذه النقطة أيضاً، لا بد من توضيح الأمور؛ فالإصلاحيون لم يسعوا إلى افتعال صدام الحضارات. وإذا كانوا يناهضون الاستعمار السياسي أو الثقافي، إلا أنهم لم يبدوا أي حقد تجاه الحضارات الغربية التي تعرف معظمهم إليها وأولوها احترامهم. فقد كان الأفغاني متعدد اللغات يتحدث الفرنسية والإنجليزية بطلاقة. كما كان محمد عبده محباً لفرنسا وفرنكوفونياً. كثر منهم سافروا وأقاموا علاقات مع مثقفين يتمون إلى حضارات أخرى. إن مناهضة الاستعمار والحذر تجاه المحاكاة المؤدية إلى فقدان الهوية الدينية والثقافية لا يعنيان نذ كل ما يمثله الغرب؛ فالعلاقة مع الغرب، والحق يقال، مبهمة من حيث إن المسلمين لا يشعرون بالتعقيد على المستوى الحضاري؛ ذلك أنهم يتذكرون أن الحضارة العربية - الإسلامية كانت منارة للبشرية طيلة قرون عدة. فالقلق ناجم عن مقارنة بين ماضٍ عظيم وحاضر منحدر تقع مسؤوليته في جزء كبير منها على استرخاء المجتمع الإسلامي وتقهقره في العهد العثماني. في هكذا ظروف، كان الغرب حافزاً، بالنسبة إلى الإصلاحيين. هذا ما أكدته على سبيل المثال التونسي خير الدين في مؤلفه " بحوث حول الإصلاحات الضرورية في الدول الإسلامية " :

" كتبت مؤلفي لإيقاظ الغافلين الذين أغمضوا أعينهم عن كل ما هو محمود وملائم لتعاليم شريعتنا عند شعوب يدينون بدين غير ديننا، وأعني أولئك الذين يعتقدون انطلافاً

(١) MERAD, Ali, La Tradition musulmane مرجع سابق.

(٢) IQBAL, Mohammed, Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam مرجع سابق.

من تعصب بغیض، بوجوب كراهيته، بل وعدم التحدث عنه، وיעدون الذين يقبلون ما هو خير من نظام أو مؤسسات عند غير المسلمين، عرضة للشبهات" (١).

إن اختيار ما هو خير دون جحود هو المبدأ الثابت للمذهب الإصلاحی . لقد أوصی الإصلاحیون بدراسة موضوعية وعقلانية لما يمكن أن يقدمه الغرب من إيجابيات، في موضوع التقدم العلمي أو غيره، دون أن تضر هذه الإسهامات بأصول الإسلام . إن التغيير والتطور، مع البقاء على الإيمان، هي تلك نقطة الانطلاق؛ لأن الإسلام " ليس متصالحاً مع العلم والتقدم والتكافل الاجتماعي فقط، وهي أسس الحضارات الحديثة، إذا ما اجتهدنا فيه بشكل صحيح، بل إنه يأمر بها إيجابياً" (٢) . وقد أكد محمد أسد أن اكتساب المفاهيم والطرق العلمية " ليس تقليداً بتحديد المعنى، خصوصاً عند شعب تأمره عقيدته بطلب العلم أينما كانت . وإذا احتفظ المسلمون برباطة جأشهم وقبلوا بالتقدم بوصفه وسيلة وليس بوصفه هدفاً بذاته، فبإمكانهم ليس الاحتفاظ بحريتهم الذاتية فقط، بل ربما كذلك نقل السر المفقود في رفاة العيش إلى الإنسان الغربي" (٣) . والملاحظ أن حجج الإصلاحيين استخدمها بحذافيرها كل من جلالة الملك عبد العزيز وجلالة الملك فيصل لتنفيذ الإصلاحات الكبرى الهادفة إلى تحديث المملكة العربية السعودية .

وهكذا، فمع رفضه للإمبريالية التي تستهتر بالحريات وحقوق الشعوب ودعوته إلى التحرر الوطني (بعكس بعض الطرق الصوفية التي - من منطلق التعصب أو المصلحة- كانت أحياناً بمنزلة عملاء ناشطين للسلطات الاستعمارية وأعداء لدودين للحركة الإصلاحية)، لم يدع المذهب الإصلاحی لمواجهة الحضارات الأخرى، بل للبحث عن توازن جديد، والحث على الاعتراف بكرامة الشعوب، وإيصال المجتمع الإسلامي إلى

(١) KHAYRAL DIN(Khérédine), Essai sur les réformes nécessaires aux Etats musulmans, Paris, Dupont, 1868, trad. De l'arabe simultanément de l'édition arabe (tunis, 1868).

(٢) HOURANI, Albert, A History of the arabe Peoples (٢)

(٣) ASAD, Muhammad, Le Chemin de la Meque (٣) مرجع سابق.

مستوى الآخرين؛ فالمذهب الإصلاحى، بالنسبة إلى هذه النقطة - كما بالنسبة إلى غيرها - بعيد جداً عن كراهية الأجانب وعن التعصب، اللذين تميزت بهما لاحقاً بعض الحركات الثورية المتطرفة التي جرت العادة على تسميتها "إسلاموية". أما تغيير علاقات القوة بين العالم الإسلامى الخاضع بمعظمه للاستعمار، والبلدان الأوربية، فلا يندرج في منظور الحرب بل منظور تغيير سلمى وتدرىجى. هذا ما دعا إليه محمد عبده خلال زيارة له إلى الجزائر، عام ١٩٠١م، وعلى المستوى السياسى أيضاً لم تؤد معارضة الاستبداد، خصوصاً استبداد السلطان العثمانى أو استبداد حكام الدول الخاضعة للاستعمار، إلى الدعوة إلى الثورة. وقد أكد الكواكبي أن الاستبداد "لا يواجه بالعنف، بل سلمياً وتدرىجياً".

التربية

يجب أن ينطلق التغيير، في نظر الإصلاحيين، من دافع جمعى مشترك؛ فالمبدأ المهم الثالث في المذهب الإصلاحى يتعلق إذناً بالتربية والتعليم. تلك كانت الفكرة الرئيسة عند محمد بن عبد الوهاب، والتي جعل منها محمد عبده لازمة أقواله: فلا بد في البداية من محاربة الجهل الذي يغذيه الاستبداد وعملاؤه، ورجال الدين الظلاميون والطرق الصوفية التي يهيمن عليها زعماء عاديون ذوو شخصيات مؤثرة، يستفيدون من نقصان تربية الناس لترسيخ نفوذهم باللجوء إلى السحر والشعوذة ويشجعون "روح العبودية، والجبرية، والإيمان بالخوارق والمعجزات المنسوبة إلى الأولياء"^(١). التربية أولاً! وهذا يعنى تربية أكبر عدد من الناس، بل أيضاً تربية النخب الجديدة التي تتلقى العلوم الحديثة. وتعد التربية بمنزلة عامل تحرر وتقدم، وهي العلاج للمرض الرئيس الذي تعاني منه الأمة الإسلامية؛ أي الجهل. ويأتي في المقدمة - الجهل بالعلم والتقنيات الحديثة، وأيضاً الجهل بالدين - لهذا السبب، من الضروري العودة إلى الوحي والطاقة اللذين يعيدان إلى الإسلام خاصيته المتجددة، وأعني بها طبعاً فريضة الاجتهاد.

(١) CHARFI, Abdel majid, L'Islam enre le message et l'Histoire مرجع سابق.

يذكر المؤلف أن بعض الطرق أدت دوراً فعالاً في الدفاع عن المستضعفين ومقاومة الغزو الأجنبي: كالتنوسية أو الأمير عبد القادر في الجزائر الذي حاربه (الطريقة التيجانية الصوفية). وغالباً ما كانت في الجزائر الطريقة مناقضة للإصلاح وكانت بالمناسبة متأثرة مع الاستعمار.

فريضة الاجتهاد

يتموضع الاجتهاد، رابع مبدأ مهم، في قلب المسيرة الفكرية للمذهب الإصلاحية الذي يستند إلى توصية ابن تيمية الذي أكد، في القرن الرابع عشر، أن باب الاجتهاد لم يغلق قط، إذ لا يمكن لأحد أن يفعل ذلك، ولا يمكن بأي حال منع التفكير^(١). وعلى غرار محمد عبده، وسع رشيد رضا مفهوم الاجتهاد واضعاً مبدأ أنه يجب في الوقت نفسه الدفاع عن عقيدة الإسلام الراسخة (الإيمان بالله الواحد الأحد، وما أنزل على محمد ﷺ، والمسؤولية الأخلاقية واستشعار المسؤولية في الحكم " القضاء ") واستعمال العقل لتطبيق الاجتهاد، ليس فيما يتعلق بالشرعية فقط، بل أيضاً في المعاملات من خلال تطبيق الأصول العامة الواردة في القرآن الكريم والسنة الشريفة، في حالات خاصة. ويختصر البرت حوراني المفهوم السلفي كما يأتي:

" عندما تتغير الظروف، لا بد من أن يتغير كذلك الشرع والتنظيم الاجتماعي؛ ففي العالم الإسلامي، تقع على عاتق المفكرين الإسلاميين مهمة التوفيق بين تطور القوانين والمعاملات والأصول الثابتة، ومن ثم توجيهها ووضع حدود لها"^(٢).

وقد أوضح سائر الإصلاحيين (إقبال، ابن باديس، الفاسي، الطاهر حداد، محمد فاضل بن عاشور... إلخ) ضرورة الاجتهاد. واستمرت الدعوة إلى الاجتهاد أحد أهم مقاصد الإصلاحيين، بل يدعو المفكر طارق رمضان إلى اجتهاد شامل: " لا يقع الاجتهاد المعاصر على عاتق الفقهاء فقط. وإن كان يستحيل على أحد أن يطعن بكفاءتهم، إنما من المهم استدعاء، إلى طاولة القراءة التفسيرية للنصوص، نساء ورجال لهم طول باع في مختلف ميادين النشاط كي يقترحوا توجهات إصلاحية جديدة مطابقة للأصول الأخلاقية،

(١) LAOUST, Henri, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmed b.Taiymiya, Le Caire, IFAO, 1939.

(٢) HOURANI, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age مرجع سابق.

إنما مع طور تعقد أزمات المرحلة . فالمقصود هو إرساء مبادئ إصلاحية أخلاقية ، بعيداً عن صفارات الإنذار التي تدعو إلى تحديث خالٍ من القيم ومن الروح^(١) .

وحدة المسلمين

وحدة المسلمين هي المبدأ الخامس الكبير . هوذا أساس الفكر التقليدي ، أو الهاجس الدائم للعقيدة الإسلامية المستقيمة ، أو النقطة الثابتة في السلفية السنية التي شكل بموجبها المسلمون أمة ، ويجب عليهم البقاء متكافلين . ولطالما أكد الفقهاء الحنبليون مثلاً ، باسم هذا التكامل ، أنه " لا يمكن استبعاد أحد ، خلا من يستبعد نفسه " ومن الأوفق ، داخل الأمة ، تجنب " المجادلات والتنظيرات التي يخشى أن توجد انشقاقات وصراعات " (٢) .

إن الوحدة على علاقة مع الحقيقة ، كما يرى مفكرو الإصلاح السلفي . ويجب أن يتحقق التوافق بين المسلمين حول الإسلام الحقيقي النابع من القرآن الكريم والسنة الشريفة ومثال السلف الصالح ، واستنتاجاً ، تكرر المذهب الإصلاحي لجمع الفرق المنقسمة في إطار فكري مشترك ، إما عبر السمة التي أخذت بها المذاهب الفقهية تبعاً لتجمدها في التقليد ، بحيث انتهت باتباع طرق متوازية ، وإما عن طريق تكاثر الفرق والطرق الصوفية المنحرفة التي كانت تعزز التوقعات المناطية ، أو الطائفوية (أو الجماعوية) مع التمسك بالخرافات وعبادة " الأولياء " المحليين . ويجدر ذكره أن المذهب الإصلاحي ، من الشيخ محمد بن عبدالوهاب إلى محمد عبده ورشيد رضا ، حاول إلغاء الخصوصيات الإقليمية والانقسامات التي شكلت المذاهب الكبرى محفزاً لها ، والعودة إلى الأصول الأولى للعقيدة والفكر المشتركين بين جميع المسلمين ، وترجيح فكرة أن " ما هو على مستوى سائر البشر وكل الأزمنة ، هو الإسلام - بكل مذاهبه - وليس مذهباً واحداً أو عدداً من المذاهب ،

RAMADAN, Tariq, "Vers une réforme radicale", Le Soir (Bruxelles), 4 avril 2006. Ainsi: (١)
Aux sources du renouveau musulman, Paris, Bayard éd./Centurion, 1998.

LAOUST, Henri, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmed (٢)
b.Taiymiya. مرجع سابق.

مهما كانت^(١). هذا التجاوز الدقيق جداً للحدود بين المذاهب المؤدي إلى الطموح نحو توليف قائم على أصول القرآن الكريم والسنة الشريفة فقط، هو أحد مميزات الحنبلية والحنبلية الجديدة (ابن تيمية، وابن قيم الجوزية، ومحمد بن عبد الوهاب)، وهذا ما أتاح انتماء توجهات المذهب الإصلاحية المعاصر إلى الحنبلية، "دون إعطاء أي انتماء مذهبي ضيق للمسلمين الذين امتنعوا عنها"^(٢).

كذلك، بذل الأفغاني ورضا قصارى جهديهما لمحو الخلافات الفكرية القديمة وتجاوز الانقسامات المزمرة بين السنة والشيعة لوضع حد لعدم الثقة المتبادلة التي أوجدت كثيراً من الصدامات؛ جلب الولايات على الأمة الإسلامية^(٣)، لكن هذه الجهود في سبيل التقريب بين السنة والشيعة باءت بالفشل جراء رغبة القادة الإيرانيين بالاستمرار في تغذية الخصومية الفارسية - الشيعية. ورغم هذا الفشل، بقي المذهب الإصلاحية يطمح إلى إلغاء الخصوميات المذهبية، وإعادة تأكيد التكافل بين المسلمين خصوصاً.

التضامن

يشكل التكافل بين المسلمين المبدأ السادس في المذهب الإصلاحية. وهذا هو جوهر الوحدة الإسلامية التي نادى بها الأفغاني. ولم يفكر أي إصلاحية فعلاً بإمكانية إعادة تأسيس الخلافة الكبرى التي تجمع في دولة واحدة المسلمين العرب والهنود والإيرانيين والأفغان والأفارقة والأسويين. وكان ابن تيمية أول من احتاط للتحركات التاريخية المعارضة لإعادة بناء الخلافة الواحدة، وفق النموذج القديم. فقد أوضح أنه لا يوجد في القرآن ما يشكل هكذا التزام، وأن الدول الإسلامية القائمة ملتزمة بعدم مخالفة شريعة

(١) ابن باديس، الشهاب، نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٣٨ م.

(٢) "Le réformisme orthodoxes des Salafiya" LAOUST, Henri, مرجع سابق.

(٣) تجددت هذه المواجهة منذ الغزو الأمريكي للعراق. فقد أسهم انهيار الدولة والتدخلات الأجنبية - خصوصاً من قبل المحتلين وإيران - في مواجهة بين العراقيين السنة ومواطنيهم الشيعة؛ مما مهد في الوقت نفسه بانتقال العدوى إلى بعض بلدان المنطقة (لبنان).

الإسلام المقدسة وبيذل الجهد في سبيل الدفاع عن المعروف والنهي عن المنكر، وإرساء العدل^(١) فقط. فالوحدة الإسلامية (أو الجامعة الإسلامية) التي نادى بها الإصلاحيون هي إذًا، والحق يقال، مذهب تكافلي، في المقام الأول، لا ينقصه سوى تحديد صيغته. باختصار، تتميز هذه الجامعة الإسلامية بالمواصفات الآتية:

- إنها حركة أخوة بين المسلمين.

- إنها حركة تحرير وتجديد؛ فهي تسعى إلى تحرير المسلمين وأراضيهم من كل أشكال الاستعمار، وتجديد أساليب معيشتهم ومؤسساتهم الداخلية.

- إنها حركة اتحادية تنحو إلى جمع شمل المسلمين فيما يتعدى بلدانهم ولغاتهم وأجناسهم وثقافتهم وألوانهم، كي يؤدوا دورهم على الساحة الدولية. ومن ثم، يجب على الحكومات المسلمة أن تتعاون لخدمة الإسلام والوعي بتكافل الأمة.

ويرى عبده الفيلاي الأنصاري أن الإصلاحيين (الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا...) لم يتوصلوا إلى "إطلاق التعبئة المنشودة"^(٢). هنا لا بد من التدقيق في هذا التأكيد، إذ من المؤكد أن تأثيرهم كان عميقاً ودائماً؛ ففي العمق، أتاحوا لعدد كبير من المسلمين الارتباط مجدداً مع السلفية الإصلاحية، وأثاروا الرغبة في البحث والميل المتجدد إلى الاجتهاد؛ ففي عصرهم، أعادوا إعطاء الإسلام السلفي موقع "الوسطية" بين التوقعات المحافظة المتشددة أو المتطرفة - التي تنامت لاحقاً - والتغريب المطلق الذي كان يحلم به بعض الأيديولوجيين. والواقع أن الفكر الإصلاحي قد زود الإسلام بـ "منطق جديد في البرهنة وبنفوذ متزايد، وانتقد بشدة التأثيرات المتطرفة... لقد جعل الناس يتحسسون روعة الإسلام، وكمال اللغة العربية، ومساوىء الاستعمار ورداءة رجال السياسة الذين يتواطؤون مع الغرب"^(٣).

(١) FILALI-ANSARY, Abdou, Réformer l'Islam?, Paris, La Découverte, 2003.

(٢) RONGO, Pierre, L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui. مرجع سابق

(٣) LAOUST, Henri, Le Traité de droit public d'Ibn Taymiya. Trad. Annotée de la Siyâsa Char'iyâ, Damas, 1948.

الفصل الثاني

من الدين إلى الأيديولوجيا

ذكرنا آنفاً أن المذهب الإصلاححي الإسلامي كان له رواه من المفكرين : مثل محمد بن عبدالوهاب ، وشاه ولي الله ، والشوكانى . . .) الذين أرادوا مواجهة التحجر والتصلب لدى بعض المسلمين^(*) ؛ وذلك بمعالجة أمراضه الداخلية . فمنذ نهاية القرن التاسع عشر وطيلة النصف الأول من القرن العشرين ، ودون التخلي عن المقصد الأول ، سعى التيار الإصلاححي ؛ الذي تجلّى مع الأفغانى وعبد الكواكبى ورضا وإقبال ، إلى الرد على تحدي الغرب ؛ وذلك بالدعوة إلى إحياء الفكر ، وتطوير التعليم ، والانفتاح على العلوم والتقدم . وباستثناء الأفغانى الذي لم تتكلل محاولته بالنجاح ، لم تأخذ الحركة صفة سياسية واضحة . أضف إلى ان الإصلاحيين ناهضوا الاستعمار والاستبداد فكرياً . فقد أعطى محمد عبده الذي أظهر نوعاً من " اللاسياسة "⁽¹⁾ ، الأولوية للتعليم والإصلاح الفكرى والأخلاقي الذي كان من أهم مآثر المنار التي كان يديرها رشيد رضا .

بيد ان السياسة ، بعد الحرب العالمية الأولى ، ما لبثت أن أمسكت مجدداً بالإسلام . أضف إلى أن جيوسياسية العالم الإسلامى بدأت تهتز ، وخصوصاً مع إقامة دولة إسلامية جديدة هي المملكة العربية السعودية . في هذا العالم الجديد ، دفع غياب الخلافة العثمانية المسلمين إلى التساؤل حول الوسائل الكفيلة بالمحافظة على وحدتهم ، في الوقت الذي أصبح معه الضغط الغربى أكثر عدائية ، وحيث بدأت الحركة الصهيونية توجد المشكلة

(*) ذكر المؤلف أن التصلب في الإسلام والواقع أن التحجر لدى بعض المسلمين وليس في جوهر الإسلام . (ع) .

(1) MERAD, Ali., "L'enseignement politique de Muhammad Abdu aux Algériens", Paris, revue Orient, no 28, 4e trimestre , 1963.

الفلسطينية . وقد شجع هذا السياق على تنامي قوة حركات إسلامية جعلت من النضال السياسي أولوية لها . منذئذ ، بدأت تنطرح مسألة العلاقة بين الدين والسياسة . أخيراً ، وجدت السلفية الإصلاحية نفسها بين نارين : نار غرب متغرس وإمبريالي يدعم الحركة الصهيونية ، ونار جماعات إسلامية جعلت الثورة في أولوياتها ، وصاغت لنفسها أيديولوجيا ثورية جديدة .

تبعات الحرب السياسية والأخلاقية

مرة أخرى ، نجد أنه من الضروري التذكير بالأحداث التاريخية في العالم الإسلامي بغية فهم تطور الفكر الذي سنأتي على ذكره^(١) .

عام ١٩١٨ م ، كانت الإمبراطورية العثمانية جزءاً من الحلف الذي مني بالهزيمة . والواقع أن إمبراطورية السلطان - الخليفة عدت بحكم الميته منذ عام ١٩٠٨ م ، مع ثورة الشبان الأتراك (تركيا الفتاة) الذين أسسوا جمعية الاتحاد والترقي التي عزلت السلطان عبد الحميد الثاني ، واتجهت نحو مشروع قومي تركي معاد تماماً للدين الإسلامي . ورغم رجوعها إلى الثورة الفرنسية والدعم الذي تلقتة من الماسونية العالمية التي كان ينتمي إليها عدد كبير من أعضائها ، إلا أن الشبان الأتراك أسسوا نظاماً دكتاتورياً وطرحوا أيديولوجيا عرقية متطرفة قادتهم إلى التخطيط ، منذ عام ١٩١١ م ، إلى ارتكاب مجزرة جماعية بحق الأرمن (١٩١٥ م) ؛ بهدف إقامة دولة طورانية في الأناضول^{(٢)*} . وبعد الحرب العالمية ،

(١) DUROSELLE, Jean- Baptiste, Histoire diplomatique de 1919 à nos jours, Paris, Dolloz, 1985, 9e éd; RENOUVIN, Pierre, Histoire des relations internationales, tome 3, de 1871 à 1945(1954), Paris, Hachette, 1994.

(٢) نستدل من ذلك أن سبب المجزرة الجماعية الأرمنية لم يكن دينياً . والجدير ذكره أن أعداداً كبيرة من الأرمن التجأت إلى بلدان إسلامية (العراق ، سورية ، إيران .. إلخ) .

(*) في مذكراته شخص السلطان عبد الحميد المسألة الأرمنية بقوله : إن قوى غربية نسقت مع "الجماعات الثورية" من الأرمن لتقوم بمذابح ، ولكي يستثار الأرمن جميعاً لجأت هذه العصابات الثائرة إلى ارتداء زي الأتراك ، وأخذت تقتل بني جلدتهم تقتيلاً ، وفي الوقت نفسه دخلت العصابات الأرمنية القرى المسلمة ، ومزقت الأجساد ، وحشتها بالبارود ، وفجرتها ، فقام السلطان عبد الحميد بإرسال جيش بقيادة المشير زكي باشا لسحق التمرد : انظر : مذكرات السلطان عبد الحميد ، ترجمة وتعليق الدكتور/ محمد حرب ، ص ١٢٦- ١٢٧ . (ع)

بدأ قلب الدولة التركية؛ أي الأناضول، مهدداً وأصبح منذ ذلك الحين على طريق التفكك . فبموجب بنود معاهدة سيفر، بتاريخ ١٠ اغسطس/ آب ١٩٢٠م، ألزمت تركيا بإعادة الساحل الغربي للأناضول إلى اليونان والتخلي عن الأراضي في الشرق؛ بقصد إقامة دولة أرمنية واخرى كردية مستقلتين . عندئذ، أعلن الجنرال مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١ - ١٩٣٨م) الذي حارب ببسالة على كل الجبهات أن الحكومة العثمانية غير شرعية، ورفض كلياً بنود معاهدة سيفر، وبدأ بتنظيم المقاومة . وهكذا، شن مصطفى كمال الذي أسس الجمهورية في أنقره، حرباً ضد اليونانيين الذين كانوا يحتلون منطقة أزمير وضد الجمهورية الأرمنية . فاستطاع، مسلحاً بانتصاراته، أن يستحصل على التوقيع على معاهدة جديدة هي معاهدة لوزان، الموقعة بتاريخ ٢٤ يوليو/ تموز ١٩٢٣م التي اعترفت بحدود تركيا الحديثة . وقد تنازلت هذه الأخيرة عن ولاياتها العربية القديمة، وتخلي الحلفاء عن المطالبة باستقلال أكراد تركيا والمناطق الأرمنية . وألغي الإشراف على المالية والقوات المسلحة التركية، في حين انفتح مضيقا الدردنيل والبوسفور على التجارة دون قيد أو شرط . اما مصطفى كمال فقد أصبح أتاتورك؛ أي " أبو الأتراك " والبطل القومي التركي .

وفي ٢٣ إبريل/ نيسان ١٩٢٠م، دعا هذا القومي التركي العلماني بامتياز، إلى قيام المجلس الوطني التركي الكبير في أنقرة، وأصبح فعلياً رئيس الحكومة؛ وفي الأول من نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٢٢م، أعلن مصطفى كمال فصل السلطة عن الخلافة . إثر ذلك، غادر السلطان محمد السادس تركيا إلى المنفى، وانتقلت الخلافة التي باتت رمزية ليس أكثر، إلى عهدة عبد المجيد . بيد ان هذا الحل - غير الشرعي؛ لأن المجلس التركي لم يكن يملك القدرة على تعيين خليفة - لم يرض أتاتورك؛ ففي رأيه أن هزيمة الإمبراطورية العثمانية وانتهيارها جعلت الخلافة جزءاً من التاريخ ولا مبرر لوجودها، كما أن الهزيمة التركية مردها إلى نظام تركيا الفتاة وليس إلى السلطان - الخليفة الذي لم يعد يملك أي سلطة منذ عام ١٩٠٨م والواقع أن هذا العلماني المتحمس لم يكن متعاطفاً مع مؤسسة

"الخلافة" كان يعد بالية. وفي ٢٩ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٢٣م، أعلنت الجمهورية التركية رسمياً وانتخب أتاتورك رئيساً لها. وكان أول قراراته نقل عاصمة تركيا الجديدة من اسطنبول إلى أنقرة. وفي ٣ مارس/ آذار ١٩٢٤م، جمع أتاتورك المجلس الوطني وأجرى تصويتاً حول إلغاء الخلافة إلغاء تاماً. وفي اليوم التالي، أخرج عبد المجيد من تركيا. وقد لاحظ المؤرخ المستنير جاك بنفيل أن "الرجل الأكثر مشابهة للغازي هو بطرس الأكبر" القيصر الذي أراد أن يجعل من روسيا، في غضون بضعة سنوات، أمة أوربية^(١). على هذا النحو، فإن النظام التركي الجديد الذي استبدل الحروف العربية بالحروف اللاتينية، ومنع الرجال من اعتمار الطربوش والنساء من ارتداء الحجاب، والتزم بعلمانية مطلقة لم تتوصل بأي حال من الأحوال إلى "سلخ تركيا عن إسلامها". والواقع ان الجماهير الشعبية بقيت متمسكة بالدين، ولم تلبث أن ظهرت حركة عودة إلى الإسلام^(٢). لكن غياب الخلافة أحدث نوعاً من الجدل في العالم الإسلامي. وإذا كان العرب، في غالبيتهم، قد ارتضوا ذلك، إلا أن مسلمين آخرين، وخصوصاً الأقليات في بلدانهم، وجدوا أنفسهم دون مرجعية. وكانت الخلافة، رغم ضعفها، تشكل في نظرهم هذه المرجعية.

هذه النتيجة التي أفرزتها الحرب العالمية لم تكن الوحيدة التي أثرت في العالم الإسلامي؛ ففي روسيا، أدت الثورة البلشفية، عام ١٩١٧م، إلى تعايش فريد من نوعه ومعادلة صعبة بين السلطة الشيوعية الملحدة والمادية، من ناحية، والسكان المسلمين في القوقاز وآسيا الوسطى، الموزعين في جمهوريات اشتراكية سوفيتية فيدرالية (أذربيجان، وكازاخستان، وتركمانستان، وطاجكستان، وأوزباكستان، وقيرغيزيا). وتراجعت اللغة

(١) BAINVILLE, Jacques, Les Dictateurs, Paris, Denoël, 1935.

(٢) ظهرت هذه الحركة منذ نهاية الخمسينيات الميلادية مع تنامي قوة حزب العدالة والتنمية الذي فاز في الانتخابات التشريعية لعام ٢٠٠٢م، ثم عام ٢٠٠٧م، باكثرية ساحقة.

العربية نتيجة التخلي عن الحروف العربية لصالح الحروف اللاتينية، ثم الأبجدية السلافية القديمة^(١). وأزيلت المؤسسات المميزة للإسلام (كالوقف مثلاً). وأصبح المفتون والأئمة بمنزلة موظفين خاضعين للسلطة السوفيتية، إلا أنه على الرغم من هذه "الموالة" القسرية، بقيت حرية العبادة.

وفي الهند، جوبهت هيمنة بريطانيا العظمى التي أضعفتها الحرب، بغالبية مسلمة - لم تغفر لها تدميرها للإمبراطورية المغولية عام ١٨٥٧م -، وبحزب المؤتمر الذي كان يتزعمه غاندي، في آن معاً، في حين لوحظ، بموازاة ذلك، تنامي قوة الحركة المتطرفة الداعية إلى تعميم الهندوسية التي جابته، بصورة عنيفة، المسلمين الذين أربكهم إلغاء الخلافة، والذين طلب بعض زعمائهم الدينيين (آغا خان وأمير علي) الحماية؛ وذلك في رسالة موجهة إلى الزعماء الأتراك، في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٢٣م، إضافة إلى ذلك، تشكلت حركة من أجل الخلافة؛ بهدف دعم السلطان- الخليفة. وإثر خلع الخليفة من منصبه (١٩٢٤م)، بدأ قيام دولة إسلامية مستقلة يداعب خيال كثير من المسلمين. وبالفعل، أخذت هذه الفكرة طريقها، خصوصاً عندما حدد منظر أنصار تعميم الهندوسية فيرسافاركار (١٨٨٣-١٩٦٦م)، الهوية الهندية بكونها تقتصر على الثقافة والديانة الهندوسية، ودعا الأقليات الدينية، بمن فيهم المسلمون، إلى الانصهار فيها. والواقع أن منظمته " هندو ماهازابها" (التجمع الهندوسي الكبير)، وبخاصة الجناح المتطرف فيها "راشتريا سوايلمسفاك سانغ" (جماعة المتطوعين الوطنيين) الذي يترأسه هجوار، كانت تهاجم مسلمي الهند بعنف. وكان لهذه الأحداث تأثيرها الشديد في تصاعد قوة الحركة الإسلامية الداعية إلى الانفصال، والتي كان محمد إقبال أحد أهم منظريها. وعام ١٩٤٠م، أصبح نموذج الدولة الإسلامية رسمياً هدف الرابطة الإسلامية؛ لأن محمد علي جناح كان مقتنعاً بأن التطرف الهندي سيتوصل إلى تجاوز مواقف غاندي المعتدلة والتوافقية

(١) أي السلافية القديمة (الترجم).

(عام ١٩٤٨م، اغتيل غاندي على يد إرهابي هندوسي ينتمي إلى جماعة المتطوعين الوطنيين، هو ناتورام جودز). وعام ١٩٤٧م، انفصل مسلمو الهند عن هنود الديانة الهندوسية ليؤسسوا دولة باكستان التي ضمت أقاليم البنجاب، وأفغانيا، وكشمير، والسند، وبلوشستان، إضافة إلى بنغلاديش؛ أي "باكستان الشرقية" البعيدة عن باقي باكستان بمسافة ١٧٠٠ كلم^(١). وقد بقي جزء من كشمير، وسكانه مسلمون، تحت سيطرة الهند. وأصبح محمد علي جناح أول رئيس لباكستان، لكنه توفي في سبتمبر ١٩٤٨م، قبل أن يتمكن من استكمال الدولة الإسلامية الحديثة التي يحلم بها. وفي الوقت نفسه، بقي الإسلام الهندي يتميز بحيوية كبرى وبكثرة المذاهب أو الحركات التي كان أهمها الديوباندية، والبرلوية، وجماعة التبليغ (١٩٢٧م). وهذه الأخيرة، التي كانت تدعو إلى لاسياسة ملزمة وترفض أي لجوء إلى العنف، أسسها الشيخ الصوفي محمد الياس (الكندهلوي) الذي وطد النفس على "تبليغ الرسالة الدينية"؛ وذلك بإنشاء مدارس متنقلة لتعليم المسلمين ودعوتهم إلى الإصلاح؛ وذلك بتقريبهم من الأصول الصحيحة في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

وفي المغرب، فرضت فرنسا، الموجودة في الجزائر منذ عام ١٨٣٠م، سيطرتها على تونس والمغرب (١٩١٢م). ونالت إسبانيا جزءاً صغيراً من شمالي المغرب، في إقليم الريف، واحتلت المدن الساحلية في الصحراء المغربية. وعليه، اندلعت، عام ١٩٢١م، ثورة في الريف بقيادة زعيم محلي هو محمد عبد الكريم (الخطابي) (١٨٨٢-١٩٦٣م)، الذي أوقع بالإسبان هزيمة نكراء في معركة هضبة أنوال الشهيرة (يوليو/تموز ١٩٢١م). وقد احتفل بهذا الانتصار الذي حققه عبد الكريم في معظم العالم الإسلامي^(٢). من جهة

(١) انفصلت بنغلاديش عن باكستان لتشكل دولة مستقلة، عام ١٩٧١م.

(٢) لم يهزم عبد الكريم إلا عام ١٩٢٦م، جراء التدخل الفرنسي. فقد فضل الاستسلام للفرنسيين الذين رفضوا تسليمه للإسبان الذين أرادوا إدانته كـ "مجرم" حرب وأرسل منفيّاً إلى جزيرة لاريونيون، وفي عام ١٩٤٦م، منحه الجنرال ديغول عفواً عاماً واستقر في القاهرة حتى وفاته عام ١٩٦٣م.

أخرى، اضطرت الإسبان إلى مواجهة مقاومة قبائل الصحراء المغربية، وخصوصاً قبائل الرقيبات في الساقية الحمراء^(١). وفي ليبيا، وإثر الحرب الإيطالية-التركية التي أدت إلى احتلال إيطاليا لطرابلس وبرقة (أكتوبر/ تشرين الأول ١٩١٢م)، عززت روما سيطرتها، كان لابد من مواجهة مقاومة السنوسيين وعلى رأسها محارب شديد البأس هو عمر المختار الذي وقع في الأسر وأعدم عام ١٩٣١م. أما مصر والسودان فبقيتا تحت سيطرة البريطانيين الذين قمعوا دورياً الحركات الثورية.

أخيراً، لم يشهد الجزء من العالم العربي الذي كان خاضعاً فيما مضى للاحتلال العثماني، تحقق حلم الدولة الكبرى التي أراد القوميون العرب إقامتها. فقد نكث البريطانيون بالوعد التي نقلها المغامر لورانس^(٢) إلى الشريف حسين بن علي في الحجاز لحث العرب على الدخول في الحرب ضد الأتراك. وعندما اندلعت الثورة العربية الكبرى عام ١٩١٦م، تفاوضت لندن مع باريس حول مشروع تقاسم الأراضي العربية التي كان يحتلها العثمانيون. وقد نصت معاهدة سايكس-بيكو (١٦ مايو/ أيار ١٩١٦م) التي شاركت فيها روسيا أيضاً، على أن تقتطع فرنسا لنفسها منطقة (زرقاء) تحت إدارة مباشرة، تتضمن لبنان الحالي وساحل سوريا الشرقي، بما فيه سنجق الإسكندرون (ولاية أنطاكية) وقجليقية، ومنطقة تسمى "عرب"، تتضمن باقي سوريا (دمشق وحلب) ومنطقة الموصل. أما بريطانيا العظمى فقد نالت منطقة عربية تسمى "ب" تشمل على شرقي الأردن (حالياً الأردن) وجزء من العراق (ولاية كركوك) ومنطقة (حمراء) بإدارة مباشرة على جزء آخر من العراق (بغداد، البصرة والكويت). أخيراً، وضعت فلسطين تحت إدارة دولية. كذلك، نصت المعاهدة على إقامة حماية بريطانية على إمارات الساحل المتصالح (قطر، وأبو ظبي، ودبي)، وعلى عمان وجنوبي اليمن (عدن)، ومنطقة النفوذ الروسي في شمالي بلاد فارس (تبريز وطهران). وقد لوحظ كذلك إنشاء منطقة نفوذ بريطاني في إقليم

(١) MOH, ÉDWARD, IE Sahara accidentale, Paris, Jean Picollec, 1990.

(٢) MOUSSA, Suleiman, Songes et mensonges de Lawrence Paris, Sidndbad, 1973.

بندر عباس وبلوشستان^(١)، أضف إلى ذلك أن بريطانيا العظمى راحت تدعم خفية أهداف الحركة الصهيونية الجديدة في فلسطين (وعد بلفور في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩١٧م).

وإثر هزيمة ألمانيا وحلفائها، بمن فيهم الإمبراطورية العثمانية، عدلت معاهدة فرساي، الموقعة بتاريخ ٢٨ يوليو/ تموز ١٩١٩م، المشهد الدولي الجديد. فقد أدت الولايات المتحدة، القوة الجديدة الناشئة، دوراً تحكيمياً في صراعات المصالح بين القوى الأوربية المنتصرة. من ناحية أخرى، أضيف، إلى المسائل الجيوسياسية التقليدية، رهان جديد مرتبط بالسيطرة على مصادر النفط. والواقع أن مسألة النفط أصبحت، إثر الحرب العالمية الأولى، رهاناً إستراتيجياً شديد الأهمية؛ لذا، ففي حين نصت المعاهدة المعقودة بين مارك سايكس وفرانسوا جورج بيكو، على وضع إقليم الموصل تحت سيطرة فرنسا(المنطلقة "أ" في المعاهدة، إلا أن جورج كليمنصو تخلى عن الموصل للبريطانيين أثناء لقاء في لندن مع لويد جورج، في ديسمبر/ كانون الأول ١٩١٨م. وعدا التخلي عن الموصل لصالح الانتداب البريطاني على العراق، وافق كليمنصو أيضاً على وضع فلسطين التي كان يفترض أن تكون تحت إشراف دولي، تحت السيطرة البريطانية. هذا وقد كرس المؤتمر المنعقد في سان ريمو، في إبريل/ نيسان ١٩٢٠م، شروط معاهدة السلام مع تركيا وذلك بإعداد نظام الانتدابات على المنطقة، طبقاً للمادة ٢٢ من ميثاق عصبة الأمم التي تأسست أثناء معاهدة فرساي ١٩١٩م. فاستأنف هذا النظام خطة سايكس - بيكو بالصيغة التي وافق عليها كليمنصو؛ أي بمنح منطقة الموصل للانتداب البريطاني. من جهتها، التزمت بريطانيا العظمى بمنح الفرنسيين ٢٥٪ من إنتاج هذه المنطقة النفطي. غير أن الرئيس دوشانيل^(٢) الذي انتخب في يناير/ كانون الثاني ١٩٢٠م ضد كليمنصو، كان معارضاً

(١) تجدر الملاحظة أن الخطوط الكبرى لهذا التقسيم موجودة في الخرائط التي صححها بعض خبراء الولايات المتحدة، والمتعلقة بمشروع الشرق الأوسط الكبير الذي صمم في نهاية التسعينيات الميلادية.

انظر: PETERS, Ralph, "Blood borders, How a better Middle East would look", Armed Forces Journal(États-Unis), Juin 2006.

(٢) BAINVILLE, Jacques, Les Conséquences politiques de la paix, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1920, Rééd. Gallimard, 2002.

لتمدد الانتداب البريطاني في الموصل، وأعطيت له صلاحية التقرير في مسألة التقاسم خلال معاهدة السلام التي سيتم التوقيع عليها في تركيا، بتاريخ ١٠ أغسطس/ آب ١٩٢٠م في سيفر؛ بهدف العمل على تفكيك الإمبراطورية العثمانية. في ظل هذه الظروف، حدث أن وقع الرئيس الفرنسي دوشانيل من أحد القطارات بتاريخ ١٩ مايو/ أيار ١٩٢٠م، وأصبح منذئذ ضحية حملة دائمة نعتته بالمجنون^(١). في غضون ذلك، وبتاريخ ٢٤ يوليو/ تموز ١٩٢٠؛ استطاع الجنرال غورو الذي عين مندوباً سامياً للجمهورية الفرنسية في المشرق، أن يطيح بالملكة العربية المؤقتة التي أسسها في دمشق الأمير فيصل، بن الشريف حسين، وأعلن دولة لبنان الكبير، في الأول من سبتمبر/ أيلول ١٩٢٠م. أما البريطانيون فكان عليهم أن يواجهوا في العراق ثورة وطنية أغرقوها بالدماء. وبالنسبة إلى العرب، كان عام ١٩٢٠م عام الكوارث.

في نهاية المطاف، أصبح فيصل، عام ١٩٢١م، ملكاً على العراق، وعبد الله، ملكاً على شرقي الأردن، ووضع هذان البلدان تحت وصاية السلطات الإنجليزية. وفي عام ١٩٢٤م، رتبت عصبة الأمم أمر الانتداب البريطاني على فلسطين، ملحقة بالنص وعد بلفور لعام ١٩١٧م، الصادر عن وزير دولة ليس لها أي حق في هذا البلد. أخيراً، بعد أن عُرف الحسين بن علي بأنه ملك الحجاز، أصبح في تلك الحقبة موضع مهانة وفاقداً للهيبة لدى الرأي العام العربي. ومما زاد الأمور تفاقمًا أن عاهل الحجاز كان في حال صراع مع أمير نجد، عبد العزيز بن سعود الذي استعاد الرياض، عام ١٩٠٢م، ثم تعهد برفع بنيان دولة أجداده العربية الكبرى.

وإضافة إلى نجد التي يمكنها أن تتفاخر بأنها لم تخضع للاحتلال قط، فإن الدولة العربية الأخرى الوحيدة التي كانت حقاً مستقلة هي اليمن في ظل الإمام يحيى. أما مصر

(١) تشير بعض المصادر إلى أن الرئيس دوشانيل قد أعطي مخدراً وألقي خارج القطار. وفي ٢١ سبتمبر/ أيلول ١٩٢٠م، قدم دوشانيل استقالته، بعد أن نال منه التعب والتأذي من تهكم الناس.

والسودان فبقيتا تحت الاحتلال البريطاني . وفي العالم الإسلامي ، كانت بلاد فارس الشيعية وأفغانستان مستقلتين أيضاً ، لكن كلاهما كانتا هشتين ، الأولى التي أطاح فيها العسكري السابق رضا بهلوي بالأسرة القاجارية عام (١٩٢١م) ، والثانية حورب فيها الملك الإصلاحى أمان الله من جانب القبائل والأوساط المتشددة .

فى هذا السياق ، بدأت دولة إسلامية جديدة تفرض نفسها ، لتسهم إلى حد كبير فى توزيعه العالم الإسلامى .

المملكة العربية السعودية، دولة إسلامية جديدة

عام ١٨٩١م ، استولى زعيم جبل شمر ، محمد بن رشيد ، المتحالف مع العثمانيين ، على الرياض ، فانتقل عبد الرحمن آل سعود ، ومعه ابنه عبد العزيز ، والتجأ إلى الربع الخالى ، ثم إلى البحرين ليصل بعد ذلك إلى الكويت ، حيث أكرم وفادتهم أميرها الذى كان محمياً من قبل البريطانيين .

ولد عبد العزيز سنة ١٨٧٧م^(*) ، السليل المباشر لمحمد بن سعود وابنة محمد بن عبد الوهاب ، وقد تقاسم المعاناة مع والده الأمير عبد الرحمن^(١) . وفى الحادية عشرة من عمره ، حفظ الأمير الفتى القرآن وكذلك الفقه تحت رعاية معلمه الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف آل الشيخ . كذلك ، تدرّب على الفروسية والصيد وفنون القتال . وفى غربته عن موطن أجداده ، راح يحلم بأن يعيد إلى عائلته حقوقها وإعادة إحياء مجد الدولة السعودية فى نجد .

بدأت الملحمة بمهاجمة الرياض التى استردها الأمير الشاب فى يناير/ كانون الثانى ١٩٠٢م ، فبعد أن تنازل عبد الرحمن عن الحكم لصالح ابنه ، اتفق الأب والابن على

(*) هو عبد العزيز بن عبد الرحمن بن فيصل بن تركى بن عبد الله بن محمد بن سعود ، والأرجح أنه ولد فى الرياض فى ١٩ من ذى الحجة ١٢٩٣هـ / ١٨٧٦م ، والدته سارة بنت أحمد السديري وتوفى فى الثانى من ربيع الأول عام ١٣٧٣هـ / ٩ نوفمبر ١٩٥٣م . (ع) .

(١) BENOIST-MECHIN, Jacques, Ibn Séoud, Paris, Albin Michel, 1955.

تنظيم شؤون الدولة، ونسقا فيما بينهما على أن يحتفظ عبد الرحمن بلقب إمام وزعيم الأسرة المالكة في حين يصبح ابنه القائد الفعلي للبلاد وللجيش. وهكذا، نودي بعبد العزيز أميراً للرياض وزعيمها، بعد أن لقب بابن سعود للدلالة على استمرارية حكم أسرته الشرعي. ومن ثمّ تسلّم سيف سعود الكبير وبايعه العلماء وأصحاب الشأن.

وهكذا ولدت الدولة السعودية الثالثة. وبعد عدة معارك ضد ابن رشيد والعثمانيين، توصل عبد العزيز، "ملك العرب"^(١)، إلى إعادة ترسيخ وحدة نجد. فشكل فرقة من نخبة المحاربين - الإخوان -، المؤمنين بفكر محمد بن عبدالوهاب الذي كان مرجعاً للأمير الذي أراد جعل نجد مجدداً نواة صلبة للإصلاح الإسلامي. وعلى رأس قوة من الإخوان، استولى على القصيم والأحساء التي كانت تشكل جزءاً من الدولة السعودية الأولى في القرن الثامن عشر والتي استمرت تحت الحكم العثماني طيلة ٤٢ عاماً. وسنة ١٩١٢م، اعترفت الدولة العثمانية وبريطانيا العظمى - التي اتخذت مقرّاً لها في الكويت وفي جزء من الساحل الشرقي للخليج العربي - بسيادة الإمام السعودي، لكن لندن واسطنبول كانتا تنظران بعين الخشية والحذر إلى تنامي قوة هذه الدولة العربية الجديدة. وفي عام ١٩١٤م، أبرم الأتراك والبريطانيون معاهدة سرية تهدف إلى تقاسم شبه الجزيرة العربية لكسر شوكة ابن سعود. لكن الحرب العالمية الأولى التي نشبت بعد بضعة أشهر، جعلت الاتفاقية التركية - الإنجليزية بحكم المهملّة، وراقب ابن سعود عن بعد مجرى أحداث الصراع بين عدويه. ورداً على هذه المؤامرة وعلى المكر البريطاني، تحالف عبدالعزيز، بعد بضع سنوات، مع الولايات المتحدة.

وفي أعقاب الحرب العالمية الأولى وانهيار الإمبراطورية العثمانية، أراد عبد العزيز إعادة توحيد شبه الجزيرة العربية وتأسيس دولة إسلامية كبيرة فيها تشكل مستقراً للمسلمين الذين تاهوا بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية. وفي عام ١٩٢١م، أرسل ابنه فيصلاً لإعادة

(١) Al RIHANI, Amin, *Muluk al-Arab, Traduit en anglais, Maker of Modern Arabia*, Londres, Constable and To., 1928.

النظام إلى نصابه في عسير وضمها (١٩٢٤م). وفي الوقت نفسه تنبه ابن سعود إلى أن سلطة الشريف الحسين بن علي في الحجاز آخذة في الأفول؛ مما يجعلها عرضة لأن تصبح في أي لحظة مستعمرة بريطانية، وحيث لم يعد أمن الأماكن المقدسة مضموناً. كان الصراع أمراً محتملاً مع الحسين بن علي الذي كان لا يرغب في السعوديين، لاسيما أن البريطانيين كانوا يعتمدون على التحالف الهاشمي (الحجاز، وشرقي الأردن، والعراق) لتقليص طموحات عاهل نجد. والحال هذه، لم يضعف الحسين نتيجة خداع البريطانيين له فقط، بل أيضاً جراء الأخطاء المتراكمة. والواقع أن طموحه بأن يرى نفسه حاملاً لقب ملك العرب قد أزعج الحكام العرب الآخرين. كذلك، وإثر عزل السلطان العثماني عام ١٩٢٤م، بلغ طموح الشريف حسين أن يلقب بالخلافة دون مشورة المسلمين الآخرين؛ مما أحدث امتعاضاً شديداً، خصوصاً أن سوء إدارته للأماكن المقدسة في مكة والمدينة عدّ شؤماً، وكذلك مملكته، حيث لقيت سلطته معارضة رعاياها. أخيراً، ارتكب ملك الحجاز خطأً بيناً في التقدير عندما ضاعف السلوكات الفظة والعدائية تجاه أمير نجد، عبد العزيز بن سعود^(١)؛ لذا، وفي مواجهة ابن سعود، الذي رفع راية إسلام متجدد، لم يستطع الحسين الاعتماد إلا على المدافع الإنجليزية فقط. إنما لم يكن لدى البريطانيين الوسائل، ولا النية، في إنقاذ رصيد حليفهم السابق. وفي هذه الظروف، نشبت الحرب بين ملك الحجاز وأمير نجد.

وعام ١٩٢٤م، استولى ابن سعود على الطائف. وتابع الإخوان تقدمهم نحو أسوار مكة، حيث تنازل الشريف حسين عن الحكم لابنه علي في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٢٤م. وفي سبتمبر/ أيلول ١٩٢٥م، تم دخول مكة ثم جدة. ولم يلبث علي، آخر الهاشميين أن تنازل^(٢) عن الحكم ونال عبد العزيز ولاء أهل الحجاز الذين اعترفوا به ملكاً (٨ يناير/ كانون الثاني ١٩٢٦م). وهكذا أدى توحيد الحجاز إلى تغيير خارطة السياسة، حيث امتدت مملكة نجد، والحجاز وملحقاتها من الخليج العربي إلى البحر الأحمر.

(١) ANTONIOS, Georges, The Arab Awakening مرجع سابق.

(٢) حكم شقيقاه عبد الله وفصل الأردن والعراق، حيث استطاع فيصل أن يتنزع الاستقلال خطوة فخطوة من البريطانيين.

واستطاعت الاستفادة من الكفاءات الإدارية والتجارية الموجودة في هذه المنطقة المنفتحة تقليدياً على الخارج. وأخذت على عاتقها حماية أماكن الإسلام المقدسة، في مكة والمدينة. وعملت على تنمية مواردها المالية بصورة هائلة. ويبدو أن الأهالي سرور الرؤية قيام سلطة صارمة واستقرار لا يؤدي إلا إلى الازدهار. لقد كان تجار هذه المنطقة الساحلية والتجارية سعداء لكونهم وجدوا لهم منفذاً إلى السوق الموحد الكبير. من جهته، لم يفت الملك الجديد مراعاة الخصوصيات المحلية؛ وذلك بإنشائه عدداً من المؤسسات وتعزيزها، بوصفها مجالس الشورى أو غرف التجار والحرفيين^(١).

من هنا، كرس عبد العزيز بن سعود جهوده لإقامة دولة جديدة تقوم "على أسس واضحة، وفق أصول الإسلام الشرعية والشريعة الإسلامية"^(٢). وعلى غرار العديد من الإصلاحيين، شابه رشيد رضا آل سعود من حيث رأى في تشكيل هذه الدولة الإسلامية الجديدة - التي سرعان ما انخرطت في سلسلة من الإصلاحات والتحديث - عامل أمل بالنسبة إلى العالم الإسلامي منذئذ، وكونه حامي الحرمين الشريفين، حيث تعهد بأعمال التحسين والتوسيع بشكل لم تشهد هذه الأماكن المقدسة منذ عشرة قرون، ولأنه رئيس دولة إسلامية استلهمت من مشروع محمد بن عبدالوهاب الإصلاحية، كان على عبد العزيز أن يواجه مسؤولياته الجديدة. أما المسألة الأكثر إلحاحاً فكانت تلك التي أثارت تساؤلات سائر المسلمين، وأعني بها مسألة الخلافة.

الإسلام بعد إلغاء زوال الخلافة

لم تكن الخلافة العثمانية أكثر من وهم. هذه المهمة التي يعرف العثمانيون قطعاً كيف يأخذونها على عاتقهم، لم يؤت على ذكرها إلا في دستور ١٨٦٠م الذي أكد أن

(١) عام ١٩٣٢م، وبعد أن وُحِدَ قسماً كبيراً من شبه الجزيرة العربية تحت سلطته، أعلن الملك عبد العزيز قيام دولة جديدة هي المملكة العربية السعودية.

(٢) Fayçal Ibn Michael Ibn Saoud Ibn Abdul Aziz al SAOUD, Le développement politique islamique du Royaume d'Arabie saoudite, Trad. par Zeina el Tibi, Paris-Idlivre, 2003.

"السلطان، بوصفه الخليفة الأعظم، هو حامي الدين الإسلامي"، لكن ذلك لم يكن سوى مسمى متأخر قام بها سلاطين اسطنبول في محاولة منهم لجمع أبناء الأمة الإسلامية حول سلطتهم التي راح يهددها التوسع الأوربي. والواقع أن السلطان التركي لم يكن خليفة إلا بالاسم، ولم يكن يجسد مصلحة الأمة. كذلك - وخلا بعض الاعتراضات، الأفلاطونية جداً، من قبل مسلمي الهند - نتيجة قلقهم من انفرادهم في مواجهة تهديد القوميين الهندوس - وبعض الأوساط المصرية المتشددة - فإن قلة من المسلمين ألهم اندثار مؤسسة لم يستطع العثمانيون منحها كينونة دائمة وروحاً. إنما مع إلغاء الخلافة، كان العالم الإسلامي في مواجهة تحديات عديدة، وراح الجميع يتساءلون حول الوسائل التي تتيح إقامة نظام يسمح بحماية أمة المؤمنين وتعزيز جانبها.

لقد أحدث عزل الخليفة من قبل الدولة التركية عدداً من الطموحات المحمودة، بشكل أو بآخر. فإضافة إلى الحسين بن علي، ملك الحجاز، طالب بعض المصريين باللقب لصالح أحدهم. ولم تستطع مصر - التي كانت لا تزال تحت الهيمنة البريطانية - بحيث يخشى وقوع الخلافة تحت تأثير قوة أجنبية، ولا الحسين بن علي، الذي أثار تسرعه في الاستيلاء على اللقب، التوصل إلى الحصول على التوافق. وقد حاول رشيد رضا، الذي أصدر مؤلفاً يوضح فيه معنى الخلافة وشروطها^(١)، وبتردد شديد طرح اسم يحيى، إمام اليمن. وسرعان ما تبين أنه ينبغي تجاوز الصراعات الفردية تفرغاً لما هو أهم. أما وحدة المسلمين المعنية فلم تكن مهددة، وكانت الرغبة في التقدم والتكافل - التي شجع عليها الإصلاحيون - غير مشوبة. وقد أفسح سقوط الإمبراطورية والخلافة العثمانية في المجال لإعطاء هذه الوحدة كينونتها.

استناداً إلى هذه الروحية، أطلقت دعوتان لعقد مؤتمر حول الخلافة. الأولى أطلقها علماء جامعة الأزهر، في مارس/ آذار ١٩٢٤ م. والثانية دعا إليها أمير نجد، في

(١) RIDA, Rachid, Le Califat ou l'Imamat suprime, trad annotée de Henri Laoust, Beyrouth, 1938, Paris, Adrien Maisonneuse, 1986.

يوليو/ حزيران ١٩٢٤ م. وقد أكد عبد العزيز بن سعود في هذه الدعوة بأنه لا يحق لأحد أن ينال الخلافة "دون أخذ رأي الآخرين". كذلك استنكرنا تهافت الحسين بن علي الذي نسب هذا المنصب الرفيع إليه، في حين أنه ليس أهلاً له؛ لأنه يجب أن يعطى من قبل سائر الشعوب الإسلامية. من ناحية أخرى، أصر على "ضرورة طرح مسألة الخلافة على مؤتمر يمثل فعلاً الشعوب الإسلامية"^(١). في كلتا الحالتين، لم يكن القصد اختيار أو تعيين خليفة، بل دراسة، ومن ثم حل مجموعة من المسائل المتعلقة بالخلافة ومستقبل تكافل العالم الإسلامي. لكن الأحداث التي شهدتها الحجاز أدت إلى تعليق هذه المشروعات. إنما بعد أن اتضحت الأمور، إثر انتصار عبد العزيز، حتى أطلقت في الوقت نفسه، دعوتان لعقد مؤتمر إسلامي. فقد دعت الأولى الصادرة عن علماء الأزهر إلى عقده في القاهرة بتاريخ ١٣ مايو/ أيار ١٩٢٦ م. أما الثانية التي أطلقها عبد العزيز نفسه، فقد دعت إلى الاجتماع في مكة، بتاريخ ٧ يونيو/ حزيران ١٩٢٦ م. كان الأمر يتعلق بتحديد الخلافة، وتفحص ما إذا كانت تشكل فرضاً في الإسلام، ودراسة إمكانية تأسيس خلافة في الظروف الراهنة، والتفكير، في حال عدم التجاوب، بما ينبغي القيام به. إلى هذه المسائل، أضاف أمير نجد والحجاز هاجساً آخر هو الاعتراف بالوضع الجديد في الحجاز والتدابير التي يستحسن اتخاذها معاً لتأمين تجديد الأماكن المقدسة التي كانت في حال يرثى لها وإرساء النظام والأمن في هذه المنطقة، وأضاف الملك عبد العزيز أنه يجب على المؤتمر كذلك أن "يعبر عن حرصه على الوحدة والتكافل بين المسلمين؛ بهدف التقدم والحفاظ على مصالح المسلمين".

ويمكن تفسير المسار المزدوج المتعلق بالقضية نفسها بكون علماء الأزهر قد أرادوا الحفاظ على موقعهم الرفيع في قلب الإسلام السني، في حين أن الملك عبد العزيز كان يتبع هدفين: الأول يستهدف تأكيد ذاته بوصف حامى الحرمين الشريفين. أما الثاني فهو طمأنة

(١) نص مترجم بعنوان "الدعوة الوهابية في ٢ يونيو/ حزيران ١٩٢٤ م"، ونشرت في:

من كانوا يخشون من "التطرف الوهابي" المزعوم وذلك بتبديد مخاوف أتباع مختلف المذاهب السنية وبطمأننة الحجاج الذين يزورون سنوياً مكة والمدينة^(١). وفيما يتعلق بـ "الوهابية"، بذل عبد العزيز قصارى جهده كي يوضح الأمور. تبعاً لذلك، أوضح في كلمة له ألقاها في مكة بتاريخ ١١ مايو ١٩٢٩ م:

"يسموننا بـ "الوهابيين" ويسمون مذهبنا "الوهابي" باعتبار أنه مذهب خامس، وهذا خطأ فاحش نشأ عن الدعايات الكاذبة التي كان يبثها المغرضون. نحن لسنا أصحاب مذهب جديد أو عقيدة جديدة. ولم يأت الشيخ محمد بن عبد الوهاب بالجديد. فعقيدتنا هي عقيدة السلف الصالح جاءت في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما كان عليه السلف الصالح. ونحن نحترم الأئمة الأربعة، ولا فرق عندنا بين مالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة، وكلهم في نظرنا محترمون. هذه هي العقيدة التي قام شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب يدعو إليها، وهذه هي عقيدتنا، وهي مبنية على توحيد الله عن وجل، خالصة من كل شائبة بدعة"^(٢).

ورغم بداية التنافس هذا بين القاهرة والرياض، حرص كل فريق على عدم عقد مؤتمره في الوقت نفسه الذي يعقد فيه الآخر مؤتمره. فقد بعث المشاركون في مؤتمر القاهرة برسالة مجاملة راقية إلى لجنة تنظيم مؤتمر مكة. أضف إلى أن ممثلين مصريين جاؤوا لحضور مؤتمر مكة، مقابل ذهاب مبعوثين من قبل عبد العزيز لحضور مؤتمر القاهرة. وقد أرسلت الدعوات إلى جميع الطوائف الإسلامية وإلى الدول؛ بما في ذلك، فارس التي رفضت الدعوتين. خلاصة الأمر، انعقد المؤتمر الإسلامي العام حول الخلافة، في القاهرة، من ١٣ إلى ١٩ مايو/أيار ١٩٢٦ م، بحضور ثلاثين مندوباً وفدوا من الحجاز، وفلسطين،

(١) SEKALY, Achille, "Les deux congrés musulmans de 1926", Revue de monde musulman, 1926, 2e trimestre, vol LXIV.

(٢) من كتاب المصحف والسيف...، من تأليف محي الدين القاسبي، المصحف والسيف، دار الناصر، ط ٣، ١٤٠٦ هـ مقطع من خطبة لصاحب الجلالة الملك عبد العزيز آل سعود، الرياض، ١٩٩٦ م.

والعراق، وطرابلس، والمغرب، وتونس، واليمن، والهند وجنوب أفريقيا. أما مؤتمر العالم الإسلامي فقد جرت وقائعه في مكة، من ٧ يونيو/ حزيران إلى ٥ يوليو/ تموز، بمشاركة عشرين وفداً وأكثر من ٧٠ موفداً، أتوا من نجد، والحجاز، وعسير، وفلسطين، ولبنان، وسوريا، ومصر، والسودان، واليمن، وطرابلس، وتركيا، وأفغانستان، والهند، وماليزيا، وجاوا والاتحاد السوفيتي. هذا عدا بعض الشخصيات التي حضرت المؤتمر؛ بمن فيهم رشيد رضا، صاحب المنار. وفيما خلا غياب فارس التي طرحت أسباباً شبه غامضة، ومسلمي الصين، لأسباب مادية، لوحظ أن شرقي الأردن التي كان يحكمها الأمير عبد الله ابن الحسين بن علي، لم تكن حاضرة في كلا المؤتمرات، وأن العراق، التي يحكمها فيصل بن الحسين، كانت ممثلة في القاهرة بعطا الله الخطيب أفندي فقط، مدير الأوقاف في بغداد.

في المؤتمرات، اتضح أن دور موفدي الهند^(١) كان مهماً وبناء. هذا وقد تميز كلا المؤتمرات بالجدية في العمل، ونوعية المناقشات وحرية كل فريق في التعبير. في كل الأحوال، ساد الحرص على الوحدة والتوافق. وهذا هو، على سبيل المثال، المعنى الذي يجب إعطاؤه لرسالة الملك عبد العزيز أثناء افتتاح مؤتمر مكة: "إن المسلمين قد أهلكتهم الفرقة في المذاهب والمشارب، فأتمروا في التآليف بينهم، والتعاون على مصالحهم العامة المشتركة، وعدم جعل اختلاف المذاهب والأجناس سبباً للعداوة بينهم". وقد تابع أشيل سيكالي الذي حضر أعمال المؤتمرات اللذين كتب عنهما بحثاً نقدياً قيماً "لمجلة العالم الإسلامي"، الجهود المبذولة من أجل إيجاد حل لمشكلات العالم الإسلامي:

"إن تقويم المؤتمرات من وجهة نظر محايدة يؤكد أهميتهما. فمن جهة، شكلا دلالات واضحة جداً على حالات القلق، ومشاعر العالم الإسلامي وآماله الحالية وآماله. وأتاحا، من جهة أخرى، لمثلي كل البلدان الإسلامية تقريباً الالتقاء والتواصل فيما بينهم، والتعرف إلى المسافات المادية والمعنوية التي تفصل بينهم، رغم عروة الدين

(١) خصوصاً موفدي لجنة الخلافة في الهند التي تأسست سنة ١٩٢٤م، إثر إلغاء الخلافة، وجمعية علماء الهند، وجمعية علماء الحديث في الهند.

الوثقى، وتبادلهم الأفكار حول المشكلات المهمة جداً والقيام بأولى المحاولات في عمل مشترك للحفاظ على المصالح وتحسين الوضع العام للإسلام^(١).

ومما لا شك فيه أن الواقعية شكلت الطابع المميز لهذين الحدثين المهمين. ورغم التمنيات الخيرة الحريصة على المحافظة على المظاهر، لم يتوصل أي من المؤتمرين إلى حل مسألة الخلافة؛ ذلك أن الجميع يعلمون أن هذه المؤسسة - وفق ما كانت عليه فيما مضى - أصبحت هشّة. وليس المقصود بذلك طبعاً بالأخذ بالنظرية - التي أثير حولها الجدل - التي قدمها علي عبد الرزاق الذي طرح في كتاب أثار جدلاً: أنه لا حاجة إلى الخلافة^(٢)، بل التفكير فيما يمكن التخطيط له حيال السياق الجديد. وفي رده على علي عبد الرزاق، دافع رشيد رضا الذي شارك في مؤتمري الخلافة، عن فكرة خلافة جديدة تتلاءم مع الظروف المستجدة^(٣). من جهته، أثنى الفقيه المصري الشهير عبد الرزاق السنهوري على قيام خلافة منتخبة، مع خليفة منتخب يرأس نوعاً من اتحاد كونفدرالي مرن جداً بين البلدان الإسلامية يشكل منظمة دولية للدول الإسلامية داخل عصبة الأمم^(٤).

وبعد التوافق على أن تسمية " خليفة " هي مهمة شديدة الصعوبة؛ وذلك ناجم عن أسباب عدة تتعلق بالأمة الإسلامية نفسها، من جهة، وبالظروف الراهنة والمناخ السياسي لعصرنا، من جهة أخرى، ركز الوفود اهتمامهم على تشكيل هيئات دائمة أو لقاءات منظمة لمناقشة مشكلات الأمة وإيجاد الحلول الملائمة. وفي إطار الروح الإصلاحية التي كانت تدعو إلى التحرر الوطني والأخذ بالحسبان الوقائع الجيوسياسية الجديدة، توجه

(١) مرجع سابق. SEKALY, A, Achille, "Les deux congrés musulmans de 1926.

(٢) Abdel RAZAK, Ali, L'Islam et les fondements du pouvoir (1925). Trad. En français, Paris, La Découverte, 1994.

(٣) مرجع سابق. RIDA, Rachid, Le Califat ou l'Imamat supprime.

(٤) SANHOURY, Abdel Razak, Le Califat, son evolution vers une société des nations orientales, Paris, Geuthner, 1926.

المفكرون المسلمون نحو البحث عن صيغ تختص بالتقريب بين البلدان الإسلامية. وأطلقت فكرة اختيار لجنة تنفيذية وأمين عام يدعو إلى تأسيس منظمة إسلامية، ولكن لم يكتب لهذه الفكرة المتجددة أن تتحقق. والواقع أن ذلك كان يستلزم أن تكون مختلف الدول والحكومات الإسلامية مستقلة وذات سيادة؛ مما يتيح لها تأسيس نوع من عصبية للبلدان الإسلامية.

طرح المشروع مرات عديدة. المرة الأولى، خلال مؤتمر القدس الإسلامي الذي انعقد في ديسمبر/ كانون الأول ١٩٣١م، بمبادرة من المفتي أمين الحسيني؛ لمناقشة خطر قيام دولة صهيونية في فلسطين. في هذه المناسبة، قرر المؤتمر تأسيس منظمة إسلامية دائمة، وصاغ مسودة قانون أساسي لمؤتمر إسلامي عام. وفي سنة ١٩٥٤م، حاول الملك عبدالعزيز إنجاح المشروع خلال لقائه في مكة، الرئيس المصري جمال عبد الناصر، والرئيس الباكستاني محمد علي جناح. أخيراً "وبعد خمس وأربعين سنة تحقق المشروع القديم الذي طرحه مؤتمر عام ١٩٢٦م، بتأسيس منظمة المؤتمر الإسلامي عام ١٩٦٩م" (١). وقد تميزت هذه المنظمة، التي تضم سبعاً وخمسين دولة، بكونها منظمة دولية مرتكزة على عقيدة دينية (٢).

الدين والسياسة فريق ثالث بين المحافظين والتغريبيين

أدت مسألة الخلافة تلقائياً إلى طرح مشكلة العلاقة بين الدين والسياسة. ففيما بين الحربين، برزت عدة اتجاهات مذهبية. وقد ميز رشيد، في كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى" بين ثلاثة اتجاهات رئيسية هي: "المقلدون الجامدون لمختلف المذاهب الفقهية، والمقلدون تقليداً تاماً للقوانين والأنظمة الغربية، والفريق الإصلاحية".

(١) Al MIDANI, Mohammed Amin, Les droits de l'homme et l'Islam. Textes des organisations arabes et islamique, Strasbourg: Association des publications de la faculté de théologie protestante, université Marc Bloch de Strasbourg, 2003.

(٢) BOULOUIZ, Noureddine, La Conférence islamique, Contribution à l'étude d'une organisation internationale fondée sur une conviction religieuse, Thèse, Université de Nancy 11, 1998.

كان الفريق المحافظ المتشدد، فريق الجمود، مكوناً من علماء "ماضويين" تجلّى فكرهم الجامد في مجالات شتى: في التقليد الجامد للمذاهب الفقية، والجهل باللغة العربية التقليدية والانقسام والتفكك من الوجهة الاجتماعية، والعجز عن استخلاص مذهب متكيف مع مقتضيات العصر من الشريعة. لقد كان هؤلاء العلماء "عاجزين عن استخلاص نظم من القوانين العسكرية والمادية السياسية من شريعتهم. لقد رفضوا قبول الاجتهاد في معاملات زمنية شتى نظم. وكم من مرة ذكرنا، في المنار، أن سبب ذلك، قبل كل شيء، هو كون العلماء لم يعرفوا كيف يجددون دفاعهم من الدين، وأن كثيراً من المسلمين انسلخوا عن عقيدتهم"^(١).

لقد أكد رشيد رضا أن الإعداد للتجديد يكون بتخليص العلماء من "روح التقليد الضيقة ومن التعصب للمذاهب التي يتجمدون فيها". وعد أن المتشددین الظالمين يلعبون لعبة التخريب (أو التفرنج)^(٢) التي تؤدي إلى الارتهان.

أما الفريق الثاني فهو فريق التخريبيين (التفرنجين) الذين يبدون شغفاً منهجياً بكل ما يرد من الغرب، وامتعاضاً تجاه المؤسسات الإسلامية. واقتناعاً منها بشمولية مفاهيمها وثقافتها، أرادت البلدان الأوروبية أن تفرضها في سائر أرجاء العالم. وقد سار المثقفون المتغربون على الدروب التي رسمها المستعمرون؛ ففي رأي رشيد رضا أن "هؤلاء التفرنجين الذين أرادوا تقليد الأوروبيين يعتقدون أن الدين لا يتوافق مع السياسة، والعلم والحضارة المعاصرة". وقد تركز النقاش بصورة خاصة على طبيعة السلطة السياسية ومرة أخرى، على الشريعة. فانفتح الجدل مع صدور كتاب الشيخ علي عبد الرزاق "الإسلام وأسس السلطة"^(٣)، سنة ١٩٢٥م، الذي أكد فيه المؤلف - انطلاقاً من قراءة متحيزة وغير

(١) RIDA, Rachid, Le Califat ou l'Imamat supreme مرجع سابق.

(٢) وهذا يعني حرفياً "تقليد أساليب الإفرنج" - وهو لقب عام أعطي للأوروبيين منذ الحروب الصليبية. ونحن نفضل عبارة تخريب أو تخريبي.

(٣) مرجع سابق. Abdel RAZAK, Ali, L'Islam et les fondements du pouvoir.

علمية للتاريخ - أن الإسلام لم يدون أي نظام سياسي أو حقوقي، وأنه لم توجد قطعاً أي دولة إسلامية، حتى في الأزمنة الأولى من حياة الأمة، وأنه ينبغي رسم خط فاصل تام بين الشأن الروحي والشأن الديني. وإذا سلمنا بمزاعم علي عبد الرزاق بأن القرآن الكريم لا يفرض وجوب تأسيس خلافة - وهذا ما طرحه ابن تيمية قبل ستة قرون^(١)، فلا بد من الأخذ بالحسبان - كما كتب رشيد رضا^(٢) وعبد الرزاق السنهوري^(٣) - أن الأمة الإسلامية بحاجة إلى نقطة استدلال ترمز إلى وحدتها الروحية وتعبّر عن تماسكها، أضف إلى أنه لا يسعنا إلا التشكيك في إنكار مبدأ أن الإسلام هو في أن دين وأ نموذج أعلى اجتماعي وسياسي. والواقع أنه لا يمكن الادعاء بعدم وجود حكم منظم في زمن النبي ﷺ الذي، كما أشار ابن خلدون، كرس قسماً كبيراً من عمله لتنظيم دولة. وتقوم نظرية علي عبد الرزاق بشكل خاص على إنكار أن النبي ﷺ كان في الوقت نفسه نبياً ورسولاً أو وصياً بالشرعية، وأبلغ التعاليم الجديدة. كذلك عارض المؤلف قسماً من السنة، وأنكر وجود الشريعة. لقد برز علي عبد الرزاق بوصفه مسلماً إصلاحياً، لكننا لم نستطع أن نجد في كتابه "تأثير العلمانية السياسية التركية، أو النقدية التاريخية الغربية، أو فلسفة هوبس أو لوك الإنجليزية، أو أخيراً بعض المقتضيات المحلية للسياسة المصرية"^(٤). لقد أدت أيديولوجيا علي عبد الرزاق التي لقيت رواجاً كبيراً لدى بعض المفكرين المحدثين في مطلع القرن التاسع عشر، إلى إعادة الإسلام إلى دائرة "الدين الروحي" فقط، وبالنتيجة إلى مفهوم فرداني على طرف نقيض من الرسالة القرآنية.

(١) Ibn TAYMIYYA, Le Trait du droit public, Trad. Annotée de la Siyâsa shriya par Henri Laoust, Beurouth, Institut français de Damas, 1948.

(٢) مرجع سابق. RIDA, Rachid, Le Califat ou l'Imamat supreme.

(٣) SANHOURY, Abdel Razak, Le Califat, son evolution vers une société des nations orientales, Paris, 1937, p. 100. مرجع سابق.

(٤) LAOUST, Henri, Le Califat dans la doctrine de Rachid Rida, Préface à la traduction annotée du Califat et de l'Imamat supreme.

وقد ذهب مفكرون آخرون كذلك إلى إثارة الحروب الكلامية . كما حصل بالنسبة إلى طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣م)، مع صدور "في الشعر الجاهلي" ، وهو كتاب "شبابي" و "معاد للتقاليد" ^(١) . واتهم الكاتب أيضاً بكونه ذا نزعة تغريبية متطرفة من خلال تعظيمه للحضارات الهلينية والرومانية والفرنسية التي أراد أن يربط مصر بها . إنما رغم ذلك ، أبدى طه حسين حرصاً شديداً على اللغة العربية التي "برهن أنها قادرة على التعبير عن دقائق الفكر الحديث وأحاسيسه" ^(٢) . وبعد الحرب العالمية الثانية ، كان للكاتب الشهير موقف أكثر اتزاناً وراح يجد القيم الإسلامية - الوسطية مشدداً على الأخلاقيات الاجتماعية التي نص عليها القرآن الكريم ^(٣) ، متبنياً مفهوماً قريباً من المذهب الإصلاحية ^(٤) .

وإضافة إلى عقلانيتهم وأوربتهم ، فإن ما تميز به أيضاً العديد من التغريبيين هو انتماءهم إلى التيار المحلي المصري الذي تميز ، في آن واحد ، بالقومية العربية والوحدة الإسلامية . ومن ثم ، كان لهم تأثيرهم على الصعيد السياسي ، لكن على الصعيد الأيديولوجي ، لم تعد نظرياتهم ، المنهجية جداً ، "والتحريضية التي قلماً تتماشى مع مشاعر الشعب العميقة" ، الدائرة الضيقة لبعض أهل الفكر المصريين ، ولم يكن لهم عملياً جمهورهم في باقي أرجاء العالم الإسلامي ، رغم المهوبة الأدبية التي يتمتع بها بعضهم . بالمقابل ، لقي التغريبيون تعظيماً من قبل أولئك الذين ، في غرب "مغلق على ذاته" ^(٥) ، يريدون أن يروا في هؤلاء التغريبيين

(١) HUSSEIN, N, Taha, Au-delà du Nil, Préface de Jacque Berque, Paris, Gallimard, 1977.

(٢) HOURANI, Albert, Histoire des peuples arabes مرجع سابق .

(٣) يذكر جاك بيرك ، سنة ١٩٢٣م ، أن طه حسين ارتحل ، أثناء مؤتمر في فلورنسا ، كلمة تقريظية للإسلام ، حيث قال : "مع النبي بدأ تاريخنا" . (Préface à HUSEIN, Taha, Au-delà du Nil, Paris: Galimard, 1977)

(٤) من المفيد الإشارة إلى التحول نفسه خالد محمد خالد (١٩٢٠-١٩٩٦م) . فبعد أن أصدر "من هنا نبدأ" ، عام ١٩٥٠م ، للدعوة إلى فصل تام بين الديني والسياسي ، كتب ، عام ١٩٨١م ، "الدولة في الإسلام" يدعو فيه إلى دولة إسلامية "معتدلة" .

(٥) GUILBAUD, Jean-Claud, "L'Occident? Un monde clos sur lui-même", Le Monde, 17 février 2006.

الإسلام الذي يجب أن يكون وفق ما يتصورونه أو يريدونه. والواقع، وهذا ما يفسر تحول طه حسين، أن كثيراً من هؤلاء المؤلفين قد فقدوا تواصلهم مع الجماعات الإسلامية " ليس دائماً بسبب السمة الراديكالية التي تميزت بها طروحاتهم، بل -وبكل بساطة- لأن فكرهم كان، إما خارج المراجع الإسلامية (أو يعتقد أنه هكذا)، وإما منفصلاً تماماً، على مستوى تكوينه، عن معاش الناس، بل ربما كانت مساهمتهم أحياناً غير مثمرة، ولكن مشروعة، إذ فهمت وكأنها رغبة في رفع شأن "إسلام دون إسلام؛ أي دين يراد به أن يكون مستساغاً من قبل الغرب الذي يود أن يفقده روحه"^(١).

وبين القضيتين التقيضيتين المتطرفتين غالباً، برز الفريق الإصلاحي بوصفه فريق الدين الوسط، المتمثل السلفية المستقيمة. هوذا "الفريق الثالث"^(٢) الذي أخذ على عاتقه مهمة مراعاة التطور المستمر للإسلام وتحديث الشرائع تبعاً للفكرة القائلة: إن "التقدم هو شريعة إلهية"^(٣). وما قاله الإصلاحيون: لكي لا يمكن الفصل بين الزمني والروحي، وأنه يجب على العالم الإسلامي، كي يجدد نفسه، أن يبذل مجهوداً هائلاً (أن يجتهد)، إذ بفضل الاجتهاد "يصبح من الممكن التوفيق بين تعاليم الإسلام ومستلزمات الحضارة الحديثة".

واستنتاجاً، فالأمر يستدعي التشجيع على حركة تجديد بنية أهل الحل والعقد؛ أي الجماعة المهياة لتكون الطليعة المستنيرة في الأمة الإسلامية التي يتم تجديدها عبر ممارسة الاجتهاد. هي ذي العبرة المهمة التي يطرحها المذهب الإصلاحي كما يقول رشيد رضا.

"إن الإسلام اليوم رهن الاجتهاد في تقدمه وتجده. هذا ما قلناه وكررناه، ولا نخشى التكرار في هكذا موضوع"^(٤).

(١) RAMADAN, Tarik, Aux sources du renouveau musulman, D'al Afghani à Hassan al Banna, un siècle de réformisme islamique, Paris, Bayard éd, 1998.

(٢) Henri Laoust.

(٣) RIDA, Rachid, Le Califat سابق

(٤) المرجع السابق.

فالتحدي يكمن في التجدد مع الإبقاء على الذات . لهذا السبب تدخل الإصلاحيون في مجال الشرع ، الحساس جداً - والأصح الجوهري - . وإذا كانت اللغة ، كما كتب ريفارول ، " رداء الفكر " ، فإن الشرع هو تمثيل للعالم . ومن ثمَّ ، فإن السبيين الرئيسيين للاستلاب هما : فقدان اللغة ، وفقدان الشرع .

" لا يمكن لقوانين أي أمة أن تنطبق على أمة أخرى مدينة في تكوين شخصيتها لمؤسسات تاريخية مغايرة تماماً . إن الشعوب التي تستعير ، دون حرية التصرف ودون تمييز نقدي ، قوانين شعب آخر ، تتبنى مؤسسات لا تتوافق مع وضعها الروحي ولا مع مصالحها . فالقانون إذاً بالنسبة إلى أمة ما هو عنوان مجد وعزة ، وهو النفحة التي تحييها وتطورها" (١) .

إننا نعلم مدى أهمية ربط الإسلام بمفهوم تضامن الأمة ، مقابل الفردانية ، أو العائلة أو الجماعة الاجتماعية . حول هذا المفهوم ، بُني الفقه الإسلامي . فكيف يمكن عندئذ لأي مجتمع إسلامي أن يستمر في المحافظة على قيمه الأساسية إذا تبنى مثلاً القانون المدني الذي يوحى بمفهوم فرداني للعلاقات الاجتماعية . لقد قال ارنست رينان ، عن هذا العمل التشريعي : إنه أعد ، كما يبدو " من أجل فرنسي وليد لقيط ويحتضر عازباً " . من جهة أخرى ، عدَّ الإصلاحيون أن تراجع الفقه الإسلامي يندرج في مشروع التغريب ، وهو آلة حرب ضد العالم الإسلامي ويقظته . حول هذه النقطة ، وجدوا حجة جديدة تدعم موضوعهم مع قضية " الظهير البربري " ؛ ففي ١٦ مايو / أيار ١٩٣٠م ، أصدرت فرنسا في المغرب مرسوماً يهدف إلى إقصاء المغاربة عن تطبيق الشريعة الإسلامية ؛ وذلك باخضاعهم لتشريعات عرفية . هذا المرسوم الذي دخل التاريخ تحت اسم " الظهير البربري " كان يهدف إلى التقسيم من أجل السيطرة عبر تهميش الأقلية البربرية . كانت ردة الفعل مدوية ، ليس في المغرب فقط ؛ حيث أعطى إصدار الظهير دفعاً جديداً للحركة الوطنية التي كان يتزعمها

الإصلاحي الإسلامي علأل الفاسي ، بل أيضاً في سائر أنحاء العالم الإسلامي . فقد شن شكيب أرسلان الذي أصدر في جنيف مجلة " لانسون آراب (الأمة العربية) " بالتعاون مع إحسان الجابري ، حملة صحفية يتهم فيها فرنسا بالعمل على إضعاف المسلمين وذلك بتقسيمهم من خلال تأسيس محاكم عرفية " بدائية وردثة النوعية " . كما ذكر أيضاً أن المثقفين المسلمين والصحف الإسلامية " احتجوا بشدة في مصر وفلسطين والعراق وسوريا والهند وجاوة " . وقد لقي هذا النداء أذاناً صاغية ، وساهمت قضية الظهير البربري في إقناع المسلمين بأن الغربيين يهددون الإسلام .

وهكذا قام طموح الإصلاحيين على إحياء الفقه الإسلامي ؛ وذلك بتكييفه مع العالم المعاصر . وقد أكدوا أن الشريعة ليست قانوناً جامداً يؤدي إلى تشريع جامد ، ومنغلق في ممارسات الماضي . فالشريعة تعني حرفياً السبيل أو الطريق ، مما يفترض مسيرة أو حركة ، هي تحديداً الاجتهاد في الفقه . لقد طرح الإسلام مبدأ الضرورة . وكتب رشيد رضا ، تحديداً ، أن إحدى ضرورات الحياة هي سن تشريعات أو قوانين (وهذه الأخيرة تبقى أدنى من الشريعة) ، إذا دعت الضرورة إلى ذلك .

وبعكس ما يؤكد التفريريون ، فإن المشكلة ليست مشكلة العلمانية التي تعد مفهوماً محضاً أوروبياً ، بل ومحض فرنسي تحديداً ، وهي ثمرة تاريخ طويل من الصراعات وتقوم على مبدأ الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية . وقد أوضح جاك بيرك أن ثمة " تضخيماً ، كما يبدو ، لعلمنة الضوابط ، أما من منطلق السذاجة الشديدة - أو الحنكة الشديدة ^(١) - " . والواقع أنه إذا كانت العلمانية تستلزم الفصل بين الكنيسة والدولة ، فلا ينطرح السؤال في الإسلام السني ، إذ لا وجود فيه لرجال كهنوت ، ولا لسلطة دينية مناهضة للسلطة السياسية - بخلاف ما هو عليه الإسلام الشيعي ، وخصوصاً في فارس - . وإذا كانت العلمانية تعمل على إقامة صياغة الضوابط والبحث عن اتجاه ، من مصادر

(١) مرجع سابق. BERQUE, Jacques, L'Islam défi.

أخرى ومعايير أخرى، فمرد ذلك إلى المجادلات والخيارات الأيديولوجية، وتصبح العلمانية ستاراً لزندقة شرسة غالباً، وحقودة أحياناً. والحال هذه، يقول جاك بيرك أيضاً: إن الإسلام هو دين ودنيا، دين دولة، " يتوافق بكليته مع الزمني كما ومع الروحي، بوصفه علم أخلاق دينياً وأصلاً في الحكم (لكنه) يطرح المبادلة بين هذين المخرجين فقط، فلا يخلط بينهما، بل يفصلهما الواحد مع الآخر^(١) ".

هذا التمثيل إذاً هو الذي ينبغي إيجاده. فإله، كما جاء في الإسلام، هو المشرع؛ مما يعني بكل بساطة أنه لا يمكن تديير المجتمع تبعاً لأهواء الحكام أو طاغوتهم، لكن ضمن مراعاة الشريعة المقدسة. وقد طرح مبدآن كبيران: أمة بحاجة إلى من يحكمها وعلى السلطة السياسية واجبات محددة.

أما صلاحيات السلطة السياسية فتنبثق من آيات قرآنية:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾، [النساء: ٥٨].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، [النساء: ٥٩].

عن هذه الآيات تنجم المسلمات الآتية: يجب على الذين يسكون بزمام السلطة إعادة الأمانات؛ أي إعطاء الوظائف العامة^(*) لمن هم أكثر أهلية من حيث قدرتهم على ممارستها، وليس لمن يسعون وراء هذه المناصب. ثمة نوع آخر من الأمانات يتعلق بالملكات عموماً. يجب على السلطة أن تعطي كل فرد نصيبه الحق، وأن تجمع الضرائب في حدود المعقول، وأن تستخدمها من أجل المصلحة العامة كذلك، فإن من يحكم ملزم بإرساء العدل. ويجب على المواطنين، من جهتهم، أن يطيعوا السلطة شرط ألا تأمر هذه الأخيرة بمعصية الله.

(١) المرجع السابق.

(*) الأمانات في الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ عامة وليست محصورة في الوظائف كما ذكر المؤلف. (ع)

فيما عدا ذلك، تمتلك السلطة العامة كامل حرية التصرف في اتخاذ التدابير الخاصة لتابعة شؤون المصلحة العامة؛ بما في ذلك سن أصول القانون الوضعي. ويؤكد القرآن الكريم أنه من الواجب إطاعة المكلفين بالحكومة ويدعوهم إلى الحكم مع تطبيق العدل والتحكيم. إن الحكم يعني إصدار الحكم والتحكيم، مع إجراء الخيارات المطروحة. إن الله حسب العقيدة الإسلامية، قد أوكل الإنسان في هذا العالم حيث عليه أن يعمل في سبيل الأفضل بفضل العقل الذي يمتلكه. كذلك يؤكد القرآن الكريم أن ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾، [المذثر: ٣٨]؛ لذا لا يمكن الإنكار بأن القرآن الكريم ترك للبشر هامشاً كبيراً من الحرية للاهتمام بشؤونهم، وللسلطات المكلفة بالإدارة صلاحية واسعة في إصدار الأحكام في هذا الصدد. واستنتاجاً، يتمتع الحكام بصلاحية تامة في التدخل بأسلوب قانوني عام، بشكل نصوص من القانون الوضعي (قانون، ونظام، ومرسوم) سنت في المجال الاجتماعي والاقتصادي والسياسي طبقاً لأصول الشريعة العظيمة التي تؤدي، بشكل أو بآخر، دور المبادئ الكبرى الموجهة المذكورة في ديباجة الدستور الفرنسي لعام ١٩٥٨ م^(١). وخلافاً للنظرية التي أطلقها المودودي حول مفهوم الحاكمية، أكد الإصلاحيون أن حكم الله المطلق لا يقيد صلاحية التشريع (التنظيم)؛ لأنها لا تستبعد أن يتمكن المكلفون بالسلطة من اتخاذ تدابير تتيح التوفيق بين الشرع و"ضرورات العصر".

وهكذا، تموضع الفريق الثالث بكل وضوح في استمرارية السلفية التي لا يمكن أن تكون جامدة، وفي إمكانية حركة وتكيف وفق الضرورات، في أن واحد. وقد كرس إصلاحيو نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين كل جهودهم لتنبية الإسلام إلى واقع العودة إلى الأصول وبفضل تطبيق الاجتهاد بشكل يتيح الاستجابة لحاجات العالم المعاصر. والهدف هو إحداث تجديد شامل في العالم الإسلامي، عبر

(١) Voir les principes généraux du droit: droit français, droit des pays arabes, droit musulman. Dénominateurs communs. Actes du colloque de Beyrouth(USJ, 2001), Bruxelles, Bruylant, 2005.

التعليم والنشاط العقلي، بشكل يتيح له، سلمياً، منافسة الحضارات الأخرى، وبخاصة حضارات الغرب. وقد دعا الإصلاحيون إلى إصلاح فكري وأخلاقي، مصمم ليكون بمنزلة المقدمة الضرورية لانطلاقة جديدة للإسلام. وهم لم يعللوا النفس قطعاً بالحلول محل السلطة السياسية أو تشكيل حزب أو عصبة.

وبعد وفاة رشيد رضا (١٩٣٥م) وتوقف المنار الإصلاحية^(١)، واصل الإصلاحيون التعبير عن أفكارهم في العالم الإسلامي، لكن - وبموازاة ذلك - برزت حركات فكرية جديدة في ظل الفوضى الناجمة عن الاضطرابات والأحداث السياسية التي هزت العالم الإسلامي، وخصوصاً الشرق الأدنى.

الأيدولوجيا الجديدة للثورة

شكلت هشاشة الأنظمة السياسية المفتقرة إلى القاعدة الشعبية والخاضعة للضغط الأجنبي، وعدوانية الإمبريالية، وولادة الحركة الصهيونية وتوسعها بتشجيع من الأنجلو-ساكسونيين، عوامل أدت إلى نتائج مهمة على صعيد الفكر الديني والسياسي. في هذا السياق، تطورت الأيدولوجيا المتعلقة بإسلام سياسي شيئاً فشيئاً إلى أن أصبحت أيدولوجيا الثورة ليس إلا. ولم يعد المقصود هو الدفاع عن العقيدة وإعلاء شأن الحضارة الإسلامية، بل نزعة قتالية اتخذت الدين عنواناً لها^(٢).

لم تكن ولادة هذا التيار الانفصالي فعلاً صنيعة اللحظة. بل هي نتيجة مسار طويل بدأ مع تأسيس جماعة الإخوان المسلمين، ويجب أن نبادر بالقول إنه ليس من العدل تحميل حسن البنا مسؤولية التجاوزات اللاحقة.

(١) خلافاً لفكرة سائدة، لم يورث رشيد رضا المنار للإخوان المسلمين. ذلك أن هذه الجماعة أصدرت عام ١٩٣٩م (حتى ١٩٤٢م) مجلة تحمل هذا الاسم.

(٢) BERQUE, Jacques, L'Islam au défi مرجع سابق.

الإخوان المسلمون والإسلام السياسي

نحو سنة ١٩٢٨ م، وبالتعاون مع ستة من رفاقه، أسس حسن أحمد البنا (١٩٠٦-١٩٤٩ م) - الذي كان مدرساً وابن موظف من أتباع محمد عبده - جماعة صغيرة أسماها "الإخوان المسلمون"^(١). وقد أبصرت هذه الجماعة النور في الإسماعيلية، المدينة الإدارية لقناة السويس. ولم يكن حسن البنا أستاذاً أو عالماً في الأزهر، بل حائزاً على دبلوم من دار العلوم التي تأسست في نهاية القرن التاسع عشر لتشجيع التعليم الحديث. ورغم مطالعته للمنار، على غرار العديد من المصريين المتعلمين آنذاك، إلا أنه كان قريباً من الشبيبة المسلمة ومجلة الفتح التي كان يساهم فيها دورياً. لم يكن يمتلك علم محمد عبده - أو رشيد رضا - وتبحره. إما لناحية طبعه، فكان أقرب إلى تطرفية جمال الدين الأفغاني، ولكن أقل انفتاحاً من الناحية الفكرية. كان خطيباً مصقفاً، نشيطاً ومنظماً. وكان هدف الجماعة التي أسسها هو "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وهذا ما لم يزودها بخصوصية معينة. عملياً، استمرت هذه الجماعة غير منظورة إلى أن خصصت لها جريدة الأهرام الكبرى إحدى المقالات. وكان ذلك كافياً بالنسبة إلى حسن البنا كي يتهمه خصومه لاحقاً بأنه يحظى بتشجيع حكومة القاهرة والبريطانيين. ومن ثمّ راح المدرس الشاب يطوي البلد ليلقي المواعظ، ويجند الأنصار، ويؤسس الشبكات السرية. وأثناء مؤتمره الأول الذي انعقد عام ١٩٣٣ م، لم تكن الجماعة تضم سوى بضع مئة منتسب ينتمون أساساً إلى طبقات متوسطة. وبعد وفاة البنا، عام ١٩٤٩ م، أصبح عدد أفراد الجماعة بضع مئة ألف من الإخوان، بل ونحو المليون، حسب بعض المصادر. فأين يفترض البحث عن أسباب نجاح هذه الجماعة التي كان لها تأثيرها الكبير في العالم الإسلامي؟

(١) CARRÉ Olivier, MICHAUD Gérard, Les Frères musulmans, Paris, Julliard-Gallimard, 1993.

ويعد هذا الكتاب أحد أكثر الكتب موضوعية حول هذه الجماعة موضع النقد التي أثارَت المقالات الجدلية والمدافعة عن الدين أكثر من إثارَتها للتحليلات العلمية. وجيرار ميشو هو الاسم المستعار للباحث ميشال سورا الذي اغتيل في لبنان سنة ١٩٨٦ م.

مما لا شك فيه بأن ذلك يكمن في الرسالة الموجهة إلى الجماهير، "بعيداً عن ندوات النخب"^(١) التي تتضمن أبسط الأمور ("الإسلام هو الحل")، والتي وضعت في متناول الأوساط الأكثر تواضعاً: "إننا جند رسالة الإسلام، تلك التي تتضمن حياة وطننا وقوة الأمة الإسلامية... نحن أخوان في خدمة الإسلام". أضف إلى أن الرسالة كانت ذات سمة جهادية واضحة جداً، وبنية منظمة، ولها قادة ومجاهدون لا يهابون العواقب. أخيراً، وإذا كان الهدف المعلن في إحياء الإسلام متلازماً مع المذهب الإصلاحية عند محمد عبده والمنار، فإن حسن البناء يعد أن جمود العالم الإسلامي لم يكن نتيجة مشكلات حقبة متحجرة عبر التقليد المتشدد فقط، بل أيضاً نتيجة أسباب اجتماعية - سياسية. وهو لم يقتصر على التمني بوضع حد للجمود الفكري، بل أوضح المشكلات الاجتماعية، والهموم المادية اليومية لدى عامة الناس، ومطالب البورجوازية المتوسطة المدنية، وسوء تصرف النظام السياسي الذي يشجع على الفساد وهيمنة كبار الإقطاعيين، خصوصاً في الأرياف. هذه الانتقادات المبررة في معظمها أتاحت له جمع العديد من المصريين المنتمين إلى طبقات معدومة أو متوسطة، وكسب تعاطف من يتمنون، شرعياً، المزيد من العدالة الاجتماعية.

وهكذا، وبموجب تنظيمها الداخلي، وأساليب عملها، وطرق التعبئة، وانتماءات أعضائها الطبقية، ونوع من غير النخبوية. وعبر استغلال بارع للظروف الاقتصادية والسياسية، وشن حملات داعمة للفلسطينيين في أواسط الثلاثينيات. وبنوع من التعاون الشعبي التطوعي عبر تقديم خدمات اجتماعية - خيرية حلت محل نقائص الدولة، اجتذبت الجماعة المزيد من المؤيدين، وأصبحت إحدى أولى التنظيمات ذات البعد الجماهيري في العالم العربي - الإسلامي وأخذت الجماعة طريقها نحو الانتشار أو المنافسة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو معرفة ما إذا كانت حركة الإخوان المسلمين مصدر التيارات الراديكالية والمتطرفة التي انتشرت فيما بعد، خصوصاً منذ عقد السبعينيات

(١) MARNIN, Sabrina, Histoire de l'Islam مرجع سابق.

الميلادية. وقد طرح الفكر السويسري طارق رمضان، حفيد حسن البنا، مسألة أن حسن البنا كان بالأحرى وريث أفكار طورها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وأنه أخذ مكانه في خط ابن باديس ومحمد إقبال؛ أي خط الإصلاح، جامعاً بين هدف العودة إلى الأصول وغايات المصلح الاجتماعي^(١). بالمقابل، أكد بعض المؤلفين الغربيين أن الحركة التي أسسها حسن البنا كان في أساس ما أسموه "الإسلاموية السياسية" المعاصرة التي تقيم علاقة قطع مع المذهب الإصلاحي. في الحالتين، يجدر ذكره أن التمييز الضروري قائم بين المذهب الإصلاحي؛ أي الاستمرار الحيوي للسلفية المستقيمة، والحركات المتطرفة التي ظهرت في الربع الأخير من القرن العشرين. عدا ذلك، يجب أن تكون الإجابة عن السؤال المطروح دقيقة. يجب بادئ ذي بدء التمييز بين فكر حسن البنا نفسه والتطورات المعقدة؛ أي تطورات الجماعة التي أسسها، والتي سرعان ما ظهرت داخلها اتجاهات متنوعة - بعضها معتدل وبعضها الآخر متطرف-. ولا بد من الاعتراف بأن حسن البنا نفسه لم يكن رسول عنف، حتى إنه أوضح بأن هدفه لم يكن إحداث ثورة ("لم يفكر الإخوان المسلمون بالثورة"^(٢))، وأنه غالباً ما حاول تهدئة العناصر المشاغبة، ولطالما استنكر أعمال العنف، وخصوصاً مقتل القاضي أحمد خزندار، في مارس/آذار ١٩٤٨م وتصفية جنديين بريطانيين أثناء حركة تمرد، في نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٤٨م. وقد بقي مفهومه للجهاد قريباً من العقيدة التقليدية. من حيث إن "الجهاد هو واجب فردي في حال الدفاع عن النفس ضد العدوان"^(٣)، أضف إلى أنه لم يدعم دول المحور (ألمانيا وحلفاءها)، خلافاً للأقويل المختلفة. وقولنا هذا لا يعني التزام الصمت إزاء ما يميز حسن البنا والجماعة عن الحركة الإصلاحية، وتالياً عن السلفية المستقيمة.

(١) RAMADAN, Tariq, Aux sources du renouveau musulman, D'al-Afghani à Hassan al-Banna. مرجع سابق.

(٢) رسالة إلى المؤتمر الخامس، يناير/كانون الثاني ١٩٣٩م، ذكرها CARR? et MICHAUD مرجع سابق.

(٣) "رسالة حول الجهاد"، ١٩٣٥م.

أول بيّنة تنطرح هي أن الإخوان المسلمين لم يأتوا بالجديد على الصعيد الديني والعقائدي، وفكرهم ليس غنياً ولا متجدداً، ويتمسكون بالمبادئ المسلّم بها عموماً. وإذا كانت العقيدة التي طرحها حسن البنا هي عموماً في خط السلفية المستقيمة، فإن الاختلاف الهائل هو أنه شدد على العمل السياسي. وقد لقي هذا الموقف، منذ عام ١٩٣٢م، معارضة بعض الإخوان "غير السياسيين" الذين انسحبوا من الحركة. والجدير بالذكر أن العديد من العلماء التقليديين لم يحبذوا هذا التسييس الذي قد يؤدي إلى موقف مذهبي. مثال ذلك أن الشيخ السعودي ابن باز أبدى تحفظات حيال "روح التعصب والتمرد ضد الحكام" عند الجماعة^(١). والحقيقة أن الجماعة تتمتع بكل مواصفات حزب بهدف إلى تأسيس دولة إسلامية مثالية؛ أي حزب ذو شعار تعبوي هو الإسلام، أو بالأحرى الفكرة التي كونها عن الإسلام مرشدو الحزب المذكور. بل إن للحزب قواته النظامية، أو بالأحرى ميليشيا هي تنظيم سري وجيش تأسس سنة ١٩٣٨م تقريباً، لكن المرشد^(٢) يؤكد أن الهدف من هذه القوة هو استخدامها بوصفها ملاذاً أخيراً، وأن أعضاء هذا التنظيم لم يظهروا إلا عند إرسال متطوعين إلى فلسطين خلال الثورة الفلسطينية الأولى (١٩٣٦-١٩٣٩م) ضد الاستيطان الصهيوني في فلسطين.

لم يكن حسن البنا شخصياً موضع خلاف، بل الخلاف حول الآلية التي أتبعها؛ فالجماعة، بوصفها حزباً سياسياً قوامه البورجوازية الصغيرة المدنية، لم تكن لتختلف عن سائر الأحزاب التي تركز، كما يقول سيمون ديل، على إثارة الانفعالات والمشاعر والتي، بعيداً عن تكوين مذهب لها. تعمل على أساس النظام، والتي يكمن محركها الوحيد في تطورها.

"إن الحزب السياسي هو تنظيم متشكل بطريقة تتيح ممارسة ضغط جماعي على

(١) كان الشيخ عبد العزيز بن باز (المولود سنة ١٩١٠ - ١٩٩٩م) المفتي العام للمملكة العربية السعودية وقد أبدى كذلك تحفظاته تجاه جماعة التبليغ الهندو-باكستانية.

(٢) اللقب الرسمي لزعيم الجماعة.

تفكير كل عضو من أعضائه . إن الغاية الأولى ، بل والغاية الوحيدة ، في نهاية المطاف ، لكل حزب سياسي هي تناميّه بلا حدود^(١) .

وكأي حزب ، كانت الجماعة بحاجة إلى أيديولوجية ما . وهكذا ، استبدل حسن البنا الإصلاح من القمة ، بفضل الإعداد الفكري الذي نادى به محمد عبده ورشيد رضا ، بتحريك القاعدة ، حول شعارات أدت بسبب الافتقار إلى الإعداد الضروري ، إلى تبسيطات خطيرة ، بل مفرطة . وعليه ، أدى تسييس الحركة إلى بناء أيديولوجية اجتماعية - سياسية ، بسيطة من أجل ضرورات الدعاية وفعاليتها ، وشمولية نظراً لانجرافها في تيار سائر الأيديولوجيات المتعصبة^(٢) .

لم تلبث النتائج أن بدأت تظهر ، فعلى الرغم مما هو عليه ، راح حسن البنا الذي انخرط في المعترك السياسي ، يتذبذب بين السلطة والبريطانيين والأحزاب الأخرى . ومنذ نهاية الثلاثينيات الميلادية ، تكونت في رحم الجماعة اتجاهات وعصب ، بينها جناح متطرف اتسع نطاقه . وكان أن حدث أول انفصال متطرف سنة ١٩٣٩م^(٣) ، ومن ثمّ كرت السبحة ؛ ذلك أن إعلان دولة إسرائيل في فلسطين والحرب العربية - الإسرائيلية التي نجمت عن ذلك قد ألهمت النفوس والعقول . فمع طرد أكثر من ثمانمئة ألف فلسطيني من ديارهم ، اتهم الشارع العربي أنظمتهم القائمة بعجزها عن مواجهة النكبة . في هذا السياق ، تحول كثيرون إلى الراديكالية ، خصوصاً داخل الإخوان المسلمين . وبعد التجاوزات المتطرفة التي أدت إلى اغتيال القاضي الخزندار والجنديين البريطانيين ، ومن ثمّ رئيس الوزراء فتحي النقراشي - الذي أمر بحل الجماعة - ، عام ١٩٤٨م ، واغتيال حسن البنا نفسه . بتاريخ ١٢ فبراير / شباط ١٩٤٩م ، وهو الذي أدان علناً هذه التصرفات ، لكنه كان قد فقد السيطرة على التنظيم المسلح السري .

(١) WEIL, Simone, Note sur la suppression générale des partis politiques, Paris, Climats/Flammarion, 2006.

(٢) المرجع السابق .

(٣) انشقت جماعة "شباب محمد" ومجلة النذير (المدعومة من قبل صالح عشموي) عن جماعة الإخوان .

بعد وفاة البنا، خلفه، مرشد أعلى للجماعة، هو حسن الهضيبي^(١) الذي عزز السمة السياسية للتنظيم، في حين ظهر في الوقت نفسه تيار متطرف في الضفة الغربية، أطلقه منشق عن الإخوان المسلمين هو تقي الدين النبهاني (المتوفى عام ١٩٧٧م) الذي أسس حزب التحرير الإسلامي الذي كان أول أهدافه محاربة الصهيونية^(٢).

والواقع أن البنا كان قد دعا إلى حل الأحزاب السياسية لصالح قيام اتحاد شعبي، لكن الحركة، عملياً، بقيت منخرطة في اللعبة السياسية المصرية، بين القصر الملكي وحزب الوفد وحزب مصر الفتاة^(٣)، والشيوخ والقوميين العرب الذين منهج أفكارهم السوري ميشال عفلق في بداية الأربعينيات. وفي عام ١٩٤٦م، تظاهر الإخوان تأييداً للملك ضد الوفد. وعام ١٩٤٨م، تحالفوا مع الشيوعيين. وفي عام ١٩٥٢م، ساندوا ثورة الضباط الأحرار الذين كان بعضهم مقرباً من الإخوان (عبد المنعم عبد الرؤوف، وكمال الدين حسين، ورشاد مهنا، ومحمد نجيب و... أنور السادات)، لكن الأمور سارت نحو الأسوأ؛ ففي ١٩٥٤م، عندما أصبح عبد الناصر على رأس الثورة والدولة. وجد الإخوان يشكلون دولة داخل دولة، فثارت مخاوف "الرئيس" الجديد. من جهة أخرى، لم يخطر ببال الجماعة أن عبد الناصر لن يترك لها عملياً أي منفذ. فقد أطلق كلمته الشهيرة: "ارفع رأسك يا أخي لأن أيام الذل قد ولت". وقام بتوزيع الأراضي على الفلاحين. ودعا إلى العدالة الاجتماعية. ورفض الإمبريالية الغربية والشيوعية المادية والملحدة. والواقع أن الثورة الناصرية قد استوعبت قسماً كبيراً من الطبقات الاجتماعية التي شكلت الأعداد الكبيرة من الإخوان المسلمين. منذئذ، اتحد الشيوعيون والإخوان ضد هذا الرجل الذي راح يحشد الجماهير حول أفكار جديدة تتعلق بالقومية العربية وإقامة نظام عالمي أكثر

(١) تجدر أيضاً الإشارة إلى أن الهضيبي لم يكن علامة ولا عالماً دينياً، بل قاضياً تلقى إعداده في كلية القانون الفرنسي الذي استوحى منه الأطر المصرية.

(٢) COMMINS, David, "Taqi al Din al Nabahani and the Islamic Liberation Party", The Muslim world, 1991, vol.81, n°3-4, pp. 194-211.

(٣) حركة وطنية مصرية أسسها أحمد حسين، عام ١٩٢٩م، أيدت ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية، من منطلق كراهيتها للبريطانيين.

توازن^(١) لقد تظاهروا جنباً إلى جنب ضد "ابن ساعي البريد"؛ مما يشكل حجة لا تغتفر من قبل الذين يدعون انهم يمثلون الأوساط الشعبية. وكان أن تشكل التنظيم المسلح السري. وإثر فشل محاولة اغتيال عبد الناصر، بتاريخ ٢٦ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٥٤م، على يد شباب متطرف من الجماعة، هو محمود عبد الله، إنهال القمع على الإخوان^(٢). فأودع المئات منهم السجون، فيما نفذ حكم الإعدام بستة منهم، وتعرض آخرون لمعاملة سيئة في السجون التي تشكلت فيها أيديولوجيا جديدة أكثر راديكالية.

قطب والأيديولوجيا الثورية

بينما كانت الجماعة مستمرة بالانتشار في العديد من البلدان العربية والإسلامية، وغالباً بأشكال متنوعة، مع تبنيها أحياناً مواقف مختلفة، كالإخوان المسلمين في سوريا الذين تشكلوا على يد مصطفى السباعي، في نهاية الثلاثينيات، والمنفتحين على القومية

(١) انظر: AFLAK, Michel, "Commémoration du Prophète arabe". Le Ba'th et le patrimoine, traduit de l'arabe. Bagdad, Dar al Mamoun, 1982. حول نقاط عديدة، التقت قومية عبد الناصر العربية أو البعث مع الموضوعات التي دافع عنها الإخوان المسلمون: كالعادلة الاجتماعية، ورفض الإمبريالية، والتكافل، وكرامة الشعوب العربية والمسلمة، أضف إلى ذلك، وبخلاف الفكرة الثوارة أنه لا يمكن اختزال القومية العربية إلى مجرد مذهب علماني، لا يتلاءم مع الشعوب العربية-الإسلامية. وحسب ميشال عفلق، مؤسس حزب البعث، يجب أن تأخذ القومية العربية بالحسبان الإسلام الذي أنزل على النبي العربي، باللغة العربية، وفوق أرض العرب. فالإسلام يشكل جزءاً لا يتجزأ من التراث العربي؛ بما في ذلك العرب المسيحيون. إن المواجهة ليست بين القومية العربية والإسلام، بل بين الاتجاهات المتشددة والظلامية وقوى التجديد (البعث) والإصلاح. والإسلام يحمل في ذاته كل الطاقة الضرورية ليصلح نفسه ويحافظ على الاستعدادات نفسها، كما في الماضي، التي تؤهله للتطور والنمو والتقدم. عليه أن يعود إلى روحانيته الحقيقية ويتخلص من العادات الجاهلية والفرولكلورية. وفي رده على الاتهام بالشوفينية، أكد عفلق أن "الإسلام لم يوح به حصراً. أنه، حتماً عربي في الواقع، لكنه عالمي. وهذا يعني أن على العرب مسؤوليات خاصة حيال الإسلام الذي يعني جميع الشعوب دون تمييز عرقي؛ أي قومي أو إثني".

من جهته، أكد منح الصلح أن الإسلامية والعروية لا يتعارضان، سواء أكان ذلك بالتخلي عن الإسلام باسم فكر ظاهرياً تقدمي، لكنه في الحقيقة ملحد وناكر للموروث الثقافي، وإما بالتخلي عن العروية، باسم رؤية جامدة ودوغمائية إلى الدين.

انظر: منح الصلح، الإسلام وحرركات التحرر العربي، بيروت ١٩٧٣م. كذلك كتب قومي عربي آخر هو قسطنطين زريق، عام ١٩٤٠، أنه "يجب على كل عربي أن يدرس الإسلام، وأن يستلهم من النبي محمد إذا كانت القومية العربية الحقيقية لا تتناقض مع مبادئ الإسلام الشرعية" (الوطن القومي، بيروت، ١٩٤٠م).

(٢) صرح هؤلاء بأن محاولة الاغتيال هي من تدبير المخابرات البريطانية.

العربية^(١)، في حين تشكل الإخوان في مصر بدافع من امرأة هي زينب الغزالي، رئيسة جمعية النساء المسلمات، وعبد الفتاح إسماعيل. بيد أن أحد الأيديولوجيين الأكثر عرضة للجدل في إسلام القرن العشرين برز داخل جدران السجن إنه سيد قطب.

ولد سيد قطب^(٢) في السنة نفسها التي ولد فيها حسن البنا؛ أي سنة ١٩٠٦ م. درس، مثله، في دار العلوم، ولم يكن رجل دين. بل لم يكن على معرفة جيدة بالعلوم الدينية. كان مدرساً رسمياً قبل أن يحظى بوظيفة في وزارة التربية والتعليم. تلك الفترة، كان يجهل كل شيء تقريباً عن الإخوان المسلمين. أما أوائل إصداراته فلم تتضمن أي شيء ثورياً، بل كانت قصائد غزلية ونصوصاً أدبية ذات نفحة ليبرالية. وعلى غرار أمين الخولي (١٨٩٥-١٩٦٦م)، اهتم بالجمال الأدبي للقرآن "أعظم كتاب عربي"، غير مبال بالجانب الديني. ومن ثم كان قريباً من طه حسين أو من أحد رواد النهضة الأدبية المصرية، وأعني به عباس محمود العقاد (١٨٨٩-١٩٦٤م). كما قرأ مؤلفات محمد إقبال. وطيلة تلك الفترة من حياته، لم يكن ثورياً بعد وبقيت معتقداته الدينية عادية وامثالية جداً.

أما الحقبة الثانية من حياته فقد تميزت برحلته إلى الولايات المتحدة من ١٩٤٨م إلى ١٩٥٠م، حيث أرسل في بعثة تدريجية. وعندما واجه واقع الليبرالية الاقتصادية، اكتشف حقيقة الصدام مع الثقافة الرأسمالية المادية، وتبينت له العنصرية وتأثير جماعات الضغط الصهيونية. كذلك، اطلع على النظريات الماركسية، كنفذ الرأسمالية لماركس، و"ما العمل؟" للنينين، وأفكار غرامشي حول دور الحزب الثوري بوصفه قوة وحيطة قادرة على

(١) إثر سقوط البعث الحاكم، بزعامة ميشال عفلق، وانقلاب حافظ الأسد، عام ١٩٦٧م، تدهورت الأوضاع نظراً لكون السلطة الأسدية التي قطعت مع البعث الحاكم (الذي أمسك بالسلطة في العراق)، تميزت عملياً بكونها صادرة من قبل الأقلية العلوية (مذهب ذو أصل شيعي). أما الصراع بين الإخوان وهذه السلطة فهو في الأساس صراع بين السنة والعلويين؛ ففي عام ١٩٨٢م، أغرق النظام السوري بالدم ثورة سنوية أوحى بها الإخوان في مدينة حماة.

(٢) حول سيد قطب انظر: - CARR?, Olivier, Mystique et politique Le Coran des islamistes, com- mentaire coranique de Sayyid Qutb (1906-1966), Paris, Cerf, 2004, nouvelle edition revue.

إبراز المثقفين الذين يشكلون أيديولوجيا جديدة، فكان الأول في سلسلة طويلة من المفكرين (شريعتي، وحنفي، ومنير شفيق) الذين حاولوا القيام بعملية دمج جسورة بين الماركسية والإسلاموية الثورية. ففي مؤلفه الأول "العدالة الاجتماعية والإسلام" (١٩٤٩م)، استسلم لنوع من تفسير اجتماعي-ماركسي للدين. فقد تعهد قطب بأن يؤسلم أيديولوجيا صراع الطبقات، كما فعل، فيما بعد، الإيراني الشيعي علي شريعتي أو الفلسطيني منير شفيق. ولا بد من الإشارة هنا إلى التلاقي بين الأيديولوجيا الجديدة المسماة "إسلاموية" والأيديولوجيات الدهرية للثورة. ويبدو أن الإسلاموية الثورية فلما استقت من الإسلام الذي أعطته صورة كاريكاتورية وأخذته بوصفه رهينة، بقدر استقائها من الأنظمة الشمولية، والتشنجات حول إيجاد حل أيديولوجي وأعمال العنف المعاصرة التي ينبغي البحث عن مصدرها في النفوس المتحجرة الدموية التي ولدت مع الثورة الفرنسية وعهد الربع (١٨٩٣ - ١٧٩٤م)، ومن ثم مع الشيوعية التي تشكل خليطاً من الماركسية والروسبيريّة^(١).

بعد عودته من الولايات المتحدة، انتسب قطب إلى جماعة الإخوان المسلمين. في نهاية سنة ١٩٥٢م، بدأت المرحلة الثالثة من حياته. إذ أصبح رئيس شعبة الإعلام والدعاية (١٩٥٣م)، ورئيس تحرير المجلة الأسبوعية "الإخوان المسلمون"، وراح ينشر، في كراسات، تفسيره للقرآن الكريم. ويعد كتاب التفسير "في ظلال القرآن" قليل العلمية، كونه صادراً عن إنسان ليس من علماء الإسلام، ويفتقر إلى الإعداد الديني المتين، حيث تجاهل فيه تماماً المؤلف الذي أبدى نزعات معتزلية، إلقاء الضوء على حديث النبي ﷺ والسنة الشريفة كي يتمسك بأرائه الخاصة وب- "قراءة ثورية" لهذا الكتاب المقدس^(٢).

(١) FURET, Français, Penser la Révolution française, Gallimard, Paris, 1978.

(٢) CARRÉ, Olivier, Mystique et politique: lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical, Paris, éd. Du Cerf-Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1984.

وإذا أردنا الحديث بأي ثمن عن مذهب معارض في الإسلام - كالفينيا أكثر منه لوثرياً-، فقد ينبغي البحث عن ذلك في فكر قطب، وإثبات، - استنتاجاً-، أن هذا الفكر الذي استبعد أي استناد إلى السيرة النبوية الشريفة (خصوصاً الحديث الشريف)، وحيث يؤدي الإسلام دور أيديولوجيا ثورية، قد يؤدي ببعض العقول الضالة إلى الانفصالية وإلى شر التجاوزات .

وفي نهاية أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٥٤م، وبعيد محاولة اغتيال عبد الناصر في الإسكندرية، اعتقل قطب وحكم عليه بالسجن خمسة عشر عاماً مع الأشغال الشاقة . عندئذ، انفتحت المرحلة الرابعة من حياته، وهي الأكثر هولاً والأكثر أهمية . فقد عهد إليه المرشد الأعلى للجماعة، حسن الهضيبي، مهمة تأطير الإخوان السجناء . وفي السجن، أصبح تفكير سيد قطب راديكالياً؛ بسبب المعاملة السيئة وانعزاله عن العالم الخارجي في آن معاً . وتعرف إلى مؤلفات المودودي (الباكستاني)، خصوصاً تحاليله المتعلقة بالدولة الإسلامية، ونظريته حول الحاكمية التي تعود بموجبها السيادة حصرياً إلى الله . والفرق الكبير بينهما هو أن المودودي فكر بتأسيس الدولة الجديدة التي يتصورها، إثر الانفصال عن الهند، وأن كتاباته التي أثارَت المجادلات، اندرجت في التشويش الفكري والسياسي الواسع الذي تلا تأسيس باكستان، لكن المودودي لم يحث على أي ثورة، ولم يدع إلى العنف . فالجماعة الإسلامية، كما يقول جيل كيبل، " كان وجودها شرعياً في معظم حقبات تاريخها(الذي ما زال مستمراً حتى اليوم)"^(١) . والواقع أن المودودي كان ينوي نشر الإسلام عبر الدعوة والغزو الفكري للنخب الاجتماعية- الثقافية والسيطرة على المجتمع عبر حركات اجتماعية-ثقافية . والقصد من وراء ذلك هو الضغط على الحكومات .

أما قطب، وبخلاف المودودي، فقد تموضع جلياً في بُعد ثوري . وغلبت لديه الطوباوية الثورية المكتسبة طابع الإسلام . وكونه مفكراً وعاملاً فعالاً، حاول إضفاء شرعية

(١) KEPEL, Gilles, Jihad, Expansion et declin de l'Islamisme مرجع سابق .

إسلامية على نظرياته؛ وذلك بالعودة إلى كبار علماء الماضي - خصوصاً ابن تيمية والماوردي (مؤلف الأحكام السلطانية، في بداية القرن الحادي عشر) - الذين لم يتردد في جعل فكرهم راديكالياً وفي شرح أعمالهم بطريقة قابلة جداً للنقاش، أضف إلى أنه انتزع هذه الأعمال من سياقاتها التاريخية. وفي "معالم في الطريق، ١٩٩٤م"، وهو الكتاب الذي يختصر تطور فكره، وفي كتابه "لماذا أعدموني؟" الذي صدر بعد وفاته، وهو مختصر حقيقي للتيار الثوري، يعرض قطب استراتيجية ثورية. وقد بذل جهده لإخفاء معنى جديد لأهم المفاهيم الإسلامية التقليدية. ويمكن القول بوجود تجاوز منهجي في نهاية تفسير متعصب وأيديولوجي. مثال ذلك أن الإسلام يشدد على العدالة الاجتماعية والتوزيع العادل للثروات، لكن قطب حول هذا المبدأ إلى نوع من نزعة مناهضة للرأسمالية ماركسية النمط. والجهاد، حسب الإسلام، خاضع لقواعد دقيقة جداً. فهو الدفاع عن الأمة في حال تعرضها لأي اعتداء، لكن قطب يدعو إلى الجهاد ضد السلطة القائمة في الدول الإسلامية التي يعدها "سلطات ملحدة". والحقيقة أن هذا الجهاد لا يعني سوى الثورة. إن العقيدة السلفية في الإسلام توجب إطاعة المسكين بزمام السلطة، لكن قطب يدافع، باستدلال مضاد، عن فكرة الثورة الضرورية. وإذا كان مفهوم الجاهلية هو الصفة المعطاة لعصر الوثنية والجهل الذي سبق ظهور الإسلام، والتي قد تعني أيضاً حالة التخلف، فإن قطب يؤكد بأن الجاهلية تميز جميع الذين خرجوا عن الصراط المستقيم؛ مما يؤدي إلى تكفير كل مسلم يحكم عليه أنه كافر، علماً بأن التكفير الذي تأباه عموماً العقيدة السنية السلفية، هو من اختصاص العلماء المؤهلين وحدهم، ويكون في حالات استثنائية. ومن ثم، يتبين لنا هنا أن قطب حاول تبرير الثورة بصياغة أيديولوجية تهدف إلى الالتفاف حول المذهب السلفي الذي يرى أن العنف والثورة ضد السلطات هما أمر مذموم. فلكي يجعل الثورة مقبولة، طبع خطابه بطابع ديني مع افتراض تكفير الحكام.

كذلك تبني قطب نظرية حكم الله المطلق (الحاكمية) التي صاغها المودودي، لكنه دفع بها إلى الذروة مؤكداً، بعكس العقيدة السلفية، أن حكم الله مطلق، ولا تخول الناس

وضع ضوابط قانون وضعي تقتضيها الضرورة. هذا التأكيد يتناقض مع القرآن الكريم الذي يدعو المؤمنين إلى الشورى فيما بينهم لتسوية أمورهم [الشورى، ٣٨-آل عمران، ١٥٩]، ويخول المكلفين بالسلطة أن يحكموا ويتخذوا كل التدابير المناسبة لحسن سير العمل في المجتمع. أخيراً، وحسب المبادئ التي استوحاها من فكر غرامشي، أكد سيد قطب أنه لا ينبغي وضع العربة أمام الثيران؛ وذلك عبر الادعاء بإمكانية تأسيس دولة إسلامية مثالية قبل إعداد الطليعة الأيديولوجية الثورية التي، على النقيض من أهل الجاهلية، تتيح الإصلاح الأخلاقي والثقافي للجماهير الشعبية بغية تجديد بنية المجتمع الإسلامي المثالي. وفي "لماذا أعدموني؟" كتب سيد قطب: "تبدأ الحركة الإسلامية من القاعدة". وانطلاقاً من هذا التفكير، عمل، خلال فترة الإفراج عنه القصيرة عام ١٩٦٤م، على تأسيس حزب جديد.

قد يحدونا التساؤل عما إذا كان لسيد قطب، الذي أعدم أخيراً عام ١٩٦٦م، أن يتبع المسار الأيديولوجي نفسه، لولا التجربة القاسية التي عاشها في السجن، أو عما إذا كانت تسمح له مؤهلاته الفكرية وقوة فكره بإبراز تفكير أكثر توازناً وأكثر فائدة للقضية التي كان يسعى إلى خدمتها بكل حال، إننا نقترّب، مع قطب، من الأطراف النقيضة للمذهب الإصلاحية في السلفية. إننا على النقيض من السلفية المستقيمة، مع الاعتراف بأن هذه الأخيرة وجدت مرجعيتها لدى معلمين لا غبار عليهم تعرض فكرهم في معظم الأحيان للتحريف. يمكن القول، في نهاية المطاف: إن ما راح يدافع عنه قطب لم يكن الإسلام فقط، بل أيضاً فكرة الثورة "الإسلامية". لقد كانت الثورة محور أعماله، وهو بشكل ما "لينين" التيار الثوري الذي انتشر منذ السبعينيات.

لا بد أيضاً من التطرق إلى نوع من القطع الناجم عن ولادة أيديولوجيا الثورة. وهذا ما لم يتورط به الإخوان المسلمون المؤمنون بخط حسن البناء؛ ففي عام ١٩٦٩م، أصدر مرشد الجماعة، حسن الهضيبي (المتوفى عام ١٩٧٣م) نصاً يهدف إلى وضع حد للتحريض الذي كانت تثيره، لدى بعض الإخوان^(١)، أعمال سيد قطب التي "غالباً ما

(١) حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة، القاهرة، ١٩٦٩م.

أسمى الظن بها^(١). ويتضمن كتاب "دعاة لا قضاة" نقداً لنظرية الحاكمة عند المودودي، ورفضاً للنظرية "القطبية". وتعبيراً عن عدم موافقته على مفهوم التكفير، أوضح الحديبي أن نشاط الإخوان المسلمين يجب أن يكون الدعوة إلى الإسلام في المجتمع الذي يعيشون فيه، والذي لا يعد جاهلياً. ويذكر بأنه يكفي النطق بالشهادة "لا إله إلا الله محمد رسول الله" كي يصبح المرء مسلماً. لا شك بأن هناك مسلمين خاطئين، إنما لا يجوز قطعاً تكفير المسلم الذي يخطئ. وهو أخيراً يؤكد ضرورة العودة إلى الأصول غير الثورية والمجددة للحركة. وفي هذا الرفض لطروحات سيد قطب، الصادر عن أعلى سلطة في الإخوان المسلمين، يظهر القطع الحاصل بين الجماعة والمفكر الثوري الذي يمتنع بعضهم عن عده خلفاً لحسن البنا. ولسوف يبرهن لنا تتابع الأحداث أن هذا الحذر لم يكن عبثياً، ولا سيما أن "مجموعة خليط (. . .) من متعصبين ذوي رؤى" استندوا إلى قطب للانطلاق في مغامرتهم الإرهابية^(٢).

(١) CARRÉ, Olivier, MICHAUD, Gérard, Les Frères musulmans. مرجع سابق.

(٢) KEPEL, Gilles, Jihad. مرجع سابق.

الفصل الثالث

مستقبل السلفية

في يونيو/ حزيران ١٩٦٧م، شنت دولة إسرائيل الحرب ضد جيرانها العرب . وبينما كانت الولايات المتحدة تقدم المعونة العسكرية لإسرائيل، أعلن الجنرال ديغول أن فرنسا تدين العدوان وحظر بيع الأسلحة لإسرائيل . وقد استنكرت باريس احتلال الأراضي العربية الذي توقعه ديغول، أثناء مؤتمره الصحفي بتاريخ ٢٧ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٦٧م، والذي لا يمكن أن يمر " دون اضطهاد وقمع وتهجير " ودون أن يؤدي إلى بروز "مقاومة تعدها إسرائيل إرهابية" . وكان أن أدى اتخاذ هذا الموقف إلى إطلاق سياسة عربية أكد الرئيس شيراك مجدداً، عام ١٩٩٦م، أنها "بعد جوهري" في سياسة فرنسا الخارجية^(١) . وبعد الهجوم الإسرائيلي واحتلال الضفة الغربية والقدس الشرقية والجولان السورية، تغير الموقف السياسي في الشرق الأدنى؛ فقد ضعف^(٢) عبد الناصر، بشير القومية العربية، وفي الوقت نفسه تعرض حزب البعث في سوريا لانقلاب عسكري على يد جناح بعثي ماركسي (صلاح جديد) تعرض هو الآخر لانقلاب عسكري جديد على يد حافظ الأسد . وفي عام ١٩٦٨م، ارتفعت راية القومية العربية في العراق، حيث استولى البعث على السلطة بتاريخ ١٧ يوليو/ تموز^(٣) . وراحت السلطة البعثية تبذل جهوداً حثيثة من أجل التحديث والتقدم، مع الرغبة في جعل بغداد المنارة الجديدة للأمة العربية . من جهتها، تعززت المقاومة الفلسطينية حول منظمة التحرير الفلسطينية التي أصبح ياسر عرفات رئيساً لها منذ عام ١٩٦٩م .

(١) خطاب الرئيس شيراك في جامعة القاهرة ٨ إبريل/ نيسان ١٩٩٦م .

(٢) أوقفت مصر دعمها العسكري لليمن .

(٣) حيث استقر ميشال عفلق، مؤسس حزب البعث، في بغداد .

وبموازاة تراجع مصر الناصرية، استمر تنامي قوة المملكة العربية السعودية، بفضل تزايد إنتاجها النفطي والسياسة الإصلاحية التي باشر بها الملك فيصل^(١) الذي خلف الملك سعود سنة ١٩٦٤م. فقد تضاعفت ورش العمل في شتى القطاعات: الزراعة، والري، والبنى التحتية، والكهرباء والاتصالات، ووسائل الإتصال، والصحة العامة... وأعطيت الأولوية للتعليم، وخصوصاً حق المرأة في التربية والتعليم. من ناحية أخرى، "وفي خط السياسة الإصلاحية التي وضعها والده الملك عبد العزيز بن سعود"^(٢)، عمد فيصل إلى تطوير الهيكليات الإدارية والسياسية في المملكة؛ وعام ١٩٧٣م، أنشأ وزارة العدل^(*) وأعاد تنظيم الجهاز القضائي؛ وذلك بإصداره مرسوماً ملكياً "أخذ فيه بنقاط من القوانين الحديثة في بلدان أخرى"^(٣). وعلى صعيد السياسة الداخلية، تحددت واجبات واختصاصات كل وزير، وأصبح القيمين عليها مسؤولين أمام الملك، المسؤول هو نفسه أمام الشعب. وتجددت الوظيفة الحكومية، وبدأ جيل جديد من الإداريين الأكفاء تولي مناصب في الوزارات والمرافق العامة. والحال هذه، واجه الملك فيصل - المتحدر من سلالة محمد بن عبد الوهاب لجهة الأم - تحفظات الجماعات الأكثر تشدداً في المجتمع وبعض علماء الدين، لكنه أبدى قناعته التامة بإرساء الإصلاحات. وفي الوقت نفسه، جعل من المملكة العربية السعودية قوة دبلوماسية، فرضت نفسها أكثر فأكثر على الساحة الإقليمية والدولية. وكان صاحب الدور الأكبر في تأسيس منظمة المؤتمر الإسلامي عام

(١) BENOIST-MÉCHIN, Jacques, Fayçal, Roi d'Arabes, Paris, Albin Michel, 1975.

(٢) Fayçal Ibn Michaal Ibn Saoud Ibn Abdul Aziz al Saoud, Le developement politique du. Royaume d'arabie Saoudite مرجع سابق.

(*) أعلن الأمير فيصل بن عبدالعزيز إنشاء وزارة العدل عندما كان رئيساً لمجلس الوزراء في عهد أخيه الملك سعود عام ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م، ولكن لم تفعّل الوزارة إلا عام ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م، في عهد الملك فيصل (انظر / موقع وزارة العدل السعودية). وهذا خلاف ما ذهب إليه المؤلف. (ع)

(٣) KHOURI, Adel-Theodor, Tendances et courants de l'Islam contemporain, Munich, Mainz, Kaiser, Grünwald, 1983.

١٩٦٩م، ليتحقق بذلك أخيراً المشروع القديم الذي طرح أثناء مؤتمر العالم الإسلامي الذي نظمه والده الملك عبد العزيز بن سعود، عام ١٩٢٦م. وخلال الحرب العربية-الإسرائيلية في أكتوبر/تشرين الأول ١٩٧٣م، كان المبادر إلى حظر تصدير النفط إلى الدول الداعمة لإسرائيل. وفي عام ١٩٧٥م، اغتيل الملك فيصل، وهو لقاء حضره سكرتير الدولة في الولايات المتحدة، هنري كيسنجر الذي أكد له الملك أنه لن يعترف قطعاً باحتلال القدس. وبعد وفاته، تابع أخوه الملك خالد برنامجه الإصلاحية.

وخلال السنوات التي تلت الحرب العربية - الإسرائيلية عام ١٩٧٣م، برزت الرغبة في إحداث تطور إيجابي في الشرق الأدنى. فاتجهت الدول العربية نحو المزيد من التكافل والتضامن. وبعد أحداث سبتمبر/أيلول ١٩٧٠م الخطيرة في الأردن ("أيلول الأسود")، نجح عرفات في احتواء الجماعات الثورية واليساري وتهميشها في منظمة التحرير لفرض خط أكثر واقعية. وفي أكتوبر/أيلول ١٩٧٤م، اعترفت الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة، بتأييد ١٠٥ أصوات بينها فرنسا، بمنظمة التحرير الفلسطينية بوصفها ممثلاً للشعب الفلسطيني. وفي ١٣ نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٧٤م، استقبل عرفات في الجمعية العامة وألقى كلمة تحدث فيها عن ضرورة إرساء سلام مشرف. وبمبادرة فرنسية، بوشر بحوار عربي-أوربي. أخيراً، وبفضل تأسيس المؤتمر الإسلامي الذي اتخذ مقرآله في جدة كان يضم خمسين دولة أعضاء، بدأت دول العالم الإسلامي بإعداد آليات تعاون اقتصادي وتجاري وتقني وثقافي. أما الصراع العراقي-الإيراني القديم فقد وجد بداية حل له أثناء اتفاقات القاهرة التي تم توقيعها في الجزائر، عام ١٩٧٥م. غير أن الشبح الأسود الوحيد كان نشوب الحرب في لبنان، في إبريل/نيسان ١٩٧٥م، إثر اعتيال نائب لبناني نصرى على يد عناصر ميليشيا مارونية متطرفة، ومن ثم إطلاق وإبل من الرصاص على أوتوبيس يقل فلسطينيين. ويبدو واضحاً أن هذه الحرب لم تكن بأي حال صراعاً بين مسلمين ومسيحيين، لكنها نتائج تأثير قوى متنوعة ودول لم تكن لترضى بأي تطور سلمي في المنطقة. لكن الرئيس الأمريكي الجديد جيمي كارتر حول سياسة واشنطن، منذ عام

١٩٧٧ م، باتجاه أكثر حيادية واقترح، بالاتفاق مع الاتحاد السوفيتي، مخططاً للسلام يرتكز في جزء كبير منه على تطبيق قرارات الأمم المتحدة: انسحاب إسرائيل من الأراضي المحتلة، وضمان أمن إسرائيل و"وطن للفلسطينيين الذين يعانون منذ سنوات عديدة"^(١). وفي العاشر من أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٧٧ م، أكد وزير الشؤون الخارجية الروسي غروميكو والأمريكي فانس، أن الوسيلة الوحيدة لتسوية مشكلة الشرق الأدنى تكون عبر مفاوضات "في إطار مؤتمر دولي في جنيف... بمشاركة جميع الفرقاء المعنيين، وخصوصاً الشعب الفلسطيني". وهذا كان أيضاً موقفاً فرنساً التي كانت قد اعترفت بمنظمة التحرير الفلسطينية وسمحت بافتتاح مكتب دبلوماسي لها في باريس (١٩٧٥ م)، وحاولت إقناع شركائها الأوروبيين بأن يؤدوا دورهم في عملية السلام.

غير أن الرئيس المصري أنور السادات فاجأ العالم، سنة ١٩٧٧ م، بزيارته القدس، حيث التقى المسؤولين الإسرائيليين. وهذا ما أدى إلى زعزعة عملية السلام الهشة التي كانت قيد الإعداد، وعادت الانفجالات لتطفو على السطح. في هذا السياق، تسارعت الأمور. وكان عام ١٩٧٩ م هو عام التحول الكبير؛ ففي فبراير/ شباط، أطاحت ثورة بشاه إيران وأسس ملا من رجال الدين الشيعة، هو آية الله الخميني^(٢)، مجلس الثورة الإسلامية في طهران. وفي مارس/ آذار، وقّع السادات معاهدة سلام منفردة مع دولة إسرائيل، في واشنطن. وفي إبريل/ نيسان، أعدم الرئيس الباكستاني علي بوتو شتقاً، بعد أن أطيح به عام ١٩٧٧ م، بناءً على أوامر من الجنرال ضياء الحق الذي اعتمد العناصر الدينية الأكثر تشدداً لتعزيز سلطته؛ ففي إسلام آباد، عمد متظاهرون - اعتقدوا أن الأمريكيين احتلوا الحرم المكي - إلى إضرام النار بسفارة الولايات المتحدة. وفي ٢٤ ديسمبر/ كانون الأول، قام الاتحاد السوفييتي بغزو أفغانستان. وكان لمجمل هذه الأحداث تأثيرات مهمة على العالم

(١) مؤتمر صحفي عقده الرئيس الأمريكي جيمي كارتر بتاريخ ١٧ مارس/ آذار ١٩٧٧ م.

(٢) ولد نحو سنة ١٩٠٠ م في عائلة هندية الأصل. كان أستاذاً لعلوم الدين في (قم). نفي إلى العراق عام ١٩٧٠ م، ثم إلى فرنسا عام ١٩٧٨ م حتى عودته إلى إيران في الأول من فبراير/ شباط ١٩٧٩ م. توفي عام ١٩٨٩ م.

الإسلامي الذي كان آنئذ في حال اضطراب منذ الاجتياح الإسرائيلي لجنوبي لبنان - سنة ١٩٧٨م ("عملية الليطاني"). أما الاتفاقية المصرية- الإسرائيلية التي رعتها الولايات المتحدة، فقد أثارت النقمة في العالم الإسلامي كون القضية الفلسطينية بقيت دون حل، وساد الشعور - خطأ أم صواباً- بأن الولايات المتحدة وإسرائيل قد ابتلعتا مصر للحؤول دون تسوية القضية الفلسطينية. من جهة أخرى، شكلت مزايدات الحكام الإيرانيين الجدد، بادعائهم النضال من أجل عزة الإسلام، تحدياً صارخاً للدول الإسلامية التي انغلقت في نوع من التعصب الحذر، خشية عدوى الأيديولوجيا الثورية لأسياد طهران الجدد، وتخلت عن الأفكار الإصلاحية، أضف إلى أن الملالي الإيرانيين، ومن منطلق ازدرائهم لأي تضامن إسلامي، وكونهم ذوي نزعة قومية فارسية أكثر من حرصهم على تضامن الأمة، راحوا يطالبون بأراض عربية، مثل: جنوبي العراق والبحرين والكويت. وانصرف إرهابيون تحركهم إيران (خصوصاً حزب الدعوة الشيعي العراقي) للقيام باعتداءات دموية. إلا أن الحرب العراقية- الإيرانية، التي اندلعت في سبتمبر/ أيلول ١٩٨٠م، إثر التحرشات الإيرانية، أدت إلى احتواء التهديد التوسعي للنظام الإيراني.

وفي حومة انتشار التيارات الفكرية في العالم الإسلامي، كانت صدمة الثورة الإيرانية في غاية الأهمية؛ ففي موازاة ذلك، برز بين أهل السنة ناشطون - أفادوا من فرصة انتفاء الشرعية عن العلماء (الذين نفوا الشرعية عن أنفسهم في بعض الأحيان)- وراحوا يحترفون اجتهادات شخصية ونظريات شكلت، بعكس السلفية المستقيمة، انقسامات حقيقية قريبة من أيديولوجية الخوارج السالفة. منذئذ، أصبحت التجاوزات بلا حدود، بل وخطيرة، لاسيما أنها تنتظم حول مفاهيم وكلمات من صميم الإسلام إنما محرفة المعنى. وهكذا، اندرج التعصب والإرهاب في المشهد الجديد للعالم الإسلامي، إرضاء لمن يحلمون بصدام الحضارات.

وسط هذه الظروف، وفي مواجهة الأيديولوجيات الانفصالية من أي جهة، وُلدت السلفية المستقيمة مرة جديدة في مواجهة إعادة تأكيد عقيدة الإسلام الحقيقي؛ أي عقيدة دين الوسط، والإصلاح والتقدم.

صدمة الثورة الإيرانية

من الأسباب التي أدت إلى تنامي الإسلام الثوري، نذكر التقارب بين السادات وإسرائيل، والأزمة العامة في الشرق الأدنى، حيث عدّ معظم العرب والمسلمين أن الولايات المتحدة (أي الجزء الأكبر من الغرب) هي الحليف المطلق والمنحاز للمصالح الإسرائيلية، والمشكلات الاجتماعية-الاقتصادية، وتحدي العولمة التي كان المفكر الجزائري مالك بن نبي^(١) أحد أوائل الذين أدركوا أبعادها. أما أكثرها تأثيراً فكان تداعيات الثورة الإيرانية.

والواقع أن الإسلام السني الأكثر ثباتاً لم يكن الوحيد الذي تحمل عواقب التحول الإقليمي والدولي، سواء أكان ذلك على الصعيد الجيوسياسي أم على صعيد الأفكار. وقد شكل المفكر الإيراني الشيعي علي شريعتي (١٩٣٣-١٩٧٧م) خير مثال على الانزلاق من المستوى الديني نحو الأيديولوجيا السياسية^(٢). فبعد أن تساءل حول مشكلة الحضارة والتحديث، على غرار مالك بن نبي^(٣)، اقترح شريعتي إجابة أكثر ثورية، لكنها أقل واقعية. فقد حاول، على غرار سيد قطب، بناء اشتراكية إسلامية. وكونه من أتباع فرانز فانون (١٩٢٥-١٩٦١م)^(٤)، ومتأثراً بالماركسية، نقل شريعتي مفهوم صراع الطبقات بعبارات إسلامية ودعا إلى يقظة "المستضعفون في الأرض". وفي معرض تبيانه بأن الشيعة

(١) BENNABE, Malek, Le Musulman dans le monde de l'économie (1972). Trad. En français: Alger, Éd. Alem El-Afkar, 2005; Problèmes de la civilisation. Textes traduits de l'arabe et préfacés par N.Khendoudi, Alger, Éd. Alem El-Afkar, 2004.

(٢) SHARIATI, Ali, Histoire et destin. Textes choisis et traduits du persan, Paris, Sndbad, 1982. يعد شريعتي أحد منظري الثورة الإيرانية، رغم تحفظات رجال الدين الشيعة تجاه أعماله. كان شريعتي (١٩٣٣-١٩٧٧) طالباً في السوربون (١٩٥٩-١٩٦٢م). وفي فرنسا، تعاون مع نوار جزائريين من جبهة التحرير الوطنية، وتعرف إلى فرانز فانون، ولويس ماسينيون وجاك بيرك. وبعد أن عاد إلى إيران، مارس التعليم في جامعة مشهد. وتعرض لاضطهاد نظام الشاه؛ مما دفعه إلى الرحيل إلى بريطانيا، حيث توفى إثر أزمة قلبية. ويعد عمله السياسي نوعاً من توليف بين الإسلام الشيعي والاشتراكية الثورية والعالم الثالث. حول شريعتي أنظر. RAHMAN, Ali, An Islamic utopian: A political biography of Ali Shariati, Londres, Tauris, 1998.

(٣) BENNABI, Malek, Problèmes de la civilisation (٣) مرجع سابق.

(٤) FANON, Frantz, Les donnés de la terre, Paris, Maspero, 1961.

هي دين المظلومين، أعاد كتابة مأساة الإمام الحسين عليه السلام، بطريقته الخاصة، جاعلاً، في معرض رفضه للحقيقة التاريخية، من ابن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام رمزاً لثورة المحرومين ومشبهاً لنظام الشاه، حليف الولايات المتحدة الإمبريالية، بالخليفة الأموي يزيد بن معاوية^(*). وفي الإطار نفسه، صاغ شريعتي أيديولوجيا الشهادة التي لا ترتبط، وفقاً للعقيدة السلفية، بمواجهة الموت أثناء القيام بمواجب الجهاد ضد الأعداء الذين يعتدون على الأمة الإسلامية، بل بفعل ميثوس منه - وانتحاري (ومن ثمّ مناقض للإسلام) - يقوم به المظلوم الذي يثور. هنا أيضاً، نجد أيديولوجية الانشقاق: فبدلاً من التبعية التقليدية للشيعة عبر لجوئهم إلى التقية بانتظار المهدي الغائب، يقترح شريعتي الثورة ضد الدولة الظالمة بالطريقة نفسها التي دعا فيها قطب إلى الإطاحة بالدولة "الكافرة". إن ثورة المحرومين الاجتماعية، والنضال ضد الاستعمار، وإجلال الشهيد، هي الركائز الثلاث للفكر المجدد عند هذا الأيديولوجي الذي يحمل نوعاً من "لاهوتيات التحرير"^(١) التي تتقارب من رجال الدين التقدميين (يسميهام ماركسيين). ومن ثمّ تعد مساهمة شريعتي بوصفها نوعاً من "أسلمة" صراع الطبقات ومضادة للإمبريالية. فهو إذًا، مع قطب، في أساس فئة جديدة من الثوريين الذين استندوا - دون وازع ذاتي - إلى الدين الذي تم تأويله لغايات أيديولوجية. هذا التمفصل بين الأيديولوجية الماركسية اللينينة والإسلام الثوري يفسر المسار الفريد عند إيليش راميراز سانشيز، الياس كارلوس، الذي كتب: "إن الإسلام والماركسية اللينينية هما المدرستان اللتان استقيت منهما أفضل تحاليلي"، وحيّاً في الوقت نفسه، الثورة الإيرانية وأسامة بن لادن الذي أُعدَّ "داعية إسلاموي دولي"^(٢).

إن شريعتي هو "رجل زمانه"^(٣) الذي خضع، أكثر من قطب، للمؤثرات الأيديولوجية السائدة، وكان له تأثيره الهائل في البلدان الإسلامية السنية (المصري حسن

(١) هذه العبارة استخدمها بصورة صريحة المفكر الهندي أصغر علي أنجيز في كتابه: Islam and theology liberation, 1990.

(٢) CARLOS, Illitch Ramirez Sanchez, l'Islam révolutionnaire, Paris, éd-du Rocher, 2003.

(٣) مرجع سابق. RAHMAN, Ali, An Islamic utopian of Ali Shariati.

(*) ابن كثير له كلام جيد منصف بشأن يزيد بن معاوية، ينظر البداية والنهاية (٨ / ٢٢٧) أحداث سنة ٦٣ هـ. (ف)

حنفي^(١) مثلاً، والفلسطيني منير شفيق^(٢)، وفي بعض الأوساط الدينية في إيران الشيعية، تمديداً الخميني ومحركي الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩م، الذين أعادوا استخدام المفاهيم الإسلامية- اليسارية حول المستضعفين والشهادة لتعبئة الجماهير .

والواقع أن عبارة ثورة كانت الأكثر أهمية في هذه " الثورة الإسلامية " . وبخلاف الإسلام السني ذي الأكثرية، أفسحت الشيعة في المجال لوجود نظام كهنوتي قوي ومنتظم . وعلى غرار سائر الأنظمة الكهنوتية، غالباً ما حمل هذا الأخير طموحات سياسية، منافساً بذلك السلطة الزمنية . وقد بلغ التعارض بين الدولة والكهنوت أشده في عهد الشاه محمد رضا بهلوي؛ فقد كان العاهل الفارسي يحلم باستعادة عظمة فارس القديمة والسابقة للإسلام، ومن ثمَّ طرح نفسه بوصفه خليفة لسايروس^(٣)؛ ففي عام ١٩٧١م، احتفل بذكرى مرور ٢٥٠٠ سنة على تأسيس برسيبوليس^(٤) . والواقع أن الكهنوت الشيعي قلماً قدر الأمور . حتى أنه لم يقدر الإصلاحات التي قام بها الشاه خلال الستينات، وخصوصاً البرامج التشريعية المتعلقة بتحرير المرأة، والثورة الزراعية الهادفة إلى إعادة توزيع الأراضي على حساب كبار ملاكي الأراضي - وخصوصاً الكهنوت الشيعي - . وشكل ذلك موضوع نزاع بين الشاه والاتجاه الأكثر أصولية في هذا الكهنوت الذي أصبح آية الله الخميني الناطق باسمه، رغم أنه لم يكن الأكثر أهمية لا على المستوى الفكري، ولا الأفضل مقاماً في درجات سلم آيات الله، أضف إلى أن التمدين والتطور الاقتصادي، وخصوصاً تنامي رأسمالية ليبرالية جديدة، أديا إلى ولادة طبقة عمالية مُستَعَلَّة^(٥) وإلى مواجهة الطبقة القوية

(١) حسن حنفي هو مؤسس المجلة الفصلية " اليسار الإسلامي " (١٩٨١م) . له عدة مؤلفات منها: تجديد علم الأصول، القاهرة، ١٩٦٦م . واليمين واليسار في الفكر الديني، القاهرة، ١٩٧٦م، من العقيدة إلى الثورة، القاهرة، ١٩٨٨م .

(٢) CHAFIK, Mounir, L'Islam et les défis du monde contemporain (٢٠٠٠م) مرجع سابق .

(٣) أي الملك الفارسي سايروس (من الأسرة الإخمينيين) الذي تمكن من توحيد إيران تحت سلطته، ومن ثمَّ بسط سلطته هذه على كل المناطق التي تسمى اليوم الشرق الأوسط، وعلى آسيا الوسطى، وصولاً إلى حدود باكستان (الترجم) .

(٤) مدينة إيرانية قديمة تبعد نحو ٥٠ كلم عن شيراز . أسسها داريوس الكبير أواخر القرن السادس ق .م . وجعلها عاصمة الإخمينيين (الترجم) .

(٥) Lumpen-prollariat مصطلح ماركسي ويعني جماعة اجتماعية متموضعة دون الطبقة العمالية (البروليتاريا)، لا عمل ثابتاً لها، ولا وعياً اجتماعياً، وتستخدم بوصفها قوة داعمة للبرجوازية في وقت الأزمات (الترجم) .

التي ينتمي إليها تجار البازار الشعيون^(١). إذًا، دهماء عاطلة عن العمل أو مستغلة، وشيبة محرومة بفعل التحديث أو التغريب، وتجار سوق معادون لتنامي قوة طبقات حاكمة جديدة، اقتصادية أو مالية، تلك هي أهم أركان ثورة ليس للإسلام فيها سوى مكانة هزيلة، إن لم نقل - وهذا هو الأهم - أنه ذريعة وعامل شرعنة. أما قوام الثورة الآخر فهو النزعة القومية الفارسية، والنزعة الذاتية الشيعية التي لم يتردد الملالي، بعكس شريعتي، في استخدامها بوصفها أداة ضد البلدان العربية المجاورة: كالعراق وسائر دول الخليج العربي. وعلى غرار الثورين السنة (قطب)، ردد الخميني خطاب الماركسيين والعالم ثالين المعادي للإمبريالية، لكنه وبخلاف هؤلاء، "اضطلع بكل موروث القومية المناضلة لعودة السيادة على الثروات - وهي الطروحات التي عني بها (محمد) مُصدِّق في الخمسينيات^(٢)". بل وأكثر من ذلك، بدلاً من التمسك بتعزيز الأمة الإسلامية العظيمة للمساهمة في تقليص الخلافات التاريخية بين السنة والشيعية، تبنى النظام الجديد على الصعيد الدبلوماسي سياسة فعلية بعيدة كل البعد عن أي اهتمام ديني، وتهدف إلى تحقيق مصالح إيران الجيوسياسية. في نهاية المطاف، أدت تهديدات النظام الإيراني ضد جيرانه العرب إلى حرب طويلة مع العراق (١٩٨٠-١٩٨٨ م) انتهت بإظهار الوجه السيئ لإيران.

بسيطة جداً هي أفكار آية الله الخميني السياسية التي أوردها في كتيب بعنوان "الحكومة الإسلامية"^(٣). فهو يتصور الدولة الجديدة بوصفها دكتاتورية: "تقوم جميع حكومات العالم على قوة الحراب. إننا لا نعرف أي ملكية أو جمهورية، في العالم المعاصر، تأسست على القسط والعقل. وهي لا تستمر إلا بالظلم والطغيان". وتجدد الإشارة إلى أن أيديولوجيا الخميني بعيدة عن الشيعة التقليدية^(٤). فالخميني ليس تقليدياً، بل ثورياً. إن مفهومه الرئيس

(١) BALTA, Paul, RULLEAU, Cloudine, l'Iran insurgé, Paris, Sindbad, 1979.

(٢) OZALILI, Mohammad-Reza, Iran: l'illusion réformiste, Paris, Presses de Sciences Po, 2001.

(٣) ولاية الفقيه، الحكومة الإسلامية، كتبه في بداية السبعينيات عندما كان منفياً في النجف (العراق). وقد نقلت مقتطفات من هذا الكتاب في: Principes politiques, philosophiques et sociaux, Paris, Éd. Libres-Mallier, 1979.

(٤) ARJOMAND, Said Amir, Authority and political culture in Shi'isme. Albany (New York). State University of New York Press, 1988.

الذي يقطع مع المذهب الشيعي التقليدي والمطمئن بانتظار عودة الإمام الغائب^(١)، هو حكومة ولاية الفقيه؛ أي حكومة الكهنوت الذي يمتلك حرية تأويل الشريعة، إن لم يكن هو نفسه فوق الشريعة، أضف إلى أنه يوصي بنوع من التقديس مؤكداً بأن الحكومة الإسلامية مستمدة من "الشريعة الإلهية"، وهذا مناقض أيضاً للعقيدة الإسلامية السلفية. وبموجب هذه المبادئ، أصبح آية الله الخميني المرشد الأعلى. وقد أظهر آية الله أيضاً موقفاً متعصباً ومتطرفاً، في خط "شيخ الجبل"^(*) عندما أوجد فرقاً جديدة من الحشاشين: كالباسيج والباسداران الذين تولوا مهمة إرهاب الناس، وارتكاب الاعتداءات الإرهابية، وتعذيب جميع من يقذفون بالتفكير، بسبب كفرهم المفترض. بموازاة ذلك قدمت جمهورية إيران الإسلامية نفسها بوصفها معقلاً لسائر الشيعة ومدافعاً عنهم، ونشرت نوعاً من سياسة "رابطة شيعية"، خصوصاً حيال الشيعة اللبنانيين والعراقيين. وهي سياسة لم تسمح لإيران بالخروج من عزلتها، واقتصرت على تحريك بعض الجماعات السياسية أو الأصولية بوصفها حركة الدعوة الإسلامية العراقية، والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق^(٢).

وعدا الإعجاب المميز الذي أثارته الثورة الإيرانية في بعض أوساط اليسار الغربي، حيث عد نظام الملالي بمنزلة انتقام المضطهدين وانتصار (العالم الثالث)، برز أصوليون في العالم الإسلامي السني بغية استبعاد السمة الشيعية عن الثورة الإيرانية وتأيد ما عدّوه

(١) ARJOMAND, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam: religion, political order, and societal change in Shi'ite Iran from The beginning to 1890*, Chigaco, University of Chicago Press, 1984.

(*) شيخ الجبل هو زعيم الحشاشين وهم فرقة إرهابية حلوية زحفت على الشام من بلاد فارس أواخر القرن الخامس الهجري وقامت باغتيال عدد من القادة المسلمين خلال الاستعمار الصليبي للشام في القرنين السادس والسابع الهجريين/ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. (ع)

(٢) هذه الحركات التي لجأت إلى الإرهاب ضد العراق حتى الغزو الأمريكي عام ٢٠٠٥م، هي اليوم أوراق مهمة بيد نظام طهران الذي يمارس أيضاً نفوذه على قسم من رجال الدين الشيعة في العراق، ومنهم عناصر إيرانيون (كآية الله علي السيستاني مثلاً). هناك اتجاه آخر في الخليج الشيعي الذي يقوده مقتدى الصدر، وقيم علاقات أكثر إيجاباً مع إيران ومعارضاً علانية للاحتلال الأمريكي، بخلاف حزب الدعوة والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق. على كل حال، ينبغي عدم تجاهل أن كثيراً من العراقيين الشيعة يعدون أن هذه الجماعات لا تمثلهم وأنهم قبل كل شيء عرب عراقيون.

انتصار آل "الإسلام الثوري" . فبالنسبة إلى بعضهم، كان الخميني يشبه الرجل الثوري إرنستو تشي جيفارا جديداً. وهو، بالنسبة إلى بعضهم الآخر، "مخلص الإسلام"، لكنه لم يكن لا هذا ولا ذلك. فلم يكن الحرص على تجديد الإسلام هو الغالب في فكر الخميني، بل تصور ضيق ومتعصب لنوع من خصوصية شيعية مرتبطة بالقومية الفارسية. مع ذلك، فإن بعض المفكرين الثوريين الذين يستندون إلى الإسلام انخدعوا وأبدوا إعجابهم بأيدولوجيا الخميني التي ربطوها بفقته التحرير^(١).

تبعاً لذلك، بدأت تتشكل من هنا وهناك أيدولوجيا جديدة انطلاقاً من توليف غريب بين الأيدولوجيا الماركسية وإسلاموية يؤدي الدين فيها دور أيدولوجية ثورية. وقد اعتقد المصري حسن حنفي، وهو منظر سابق "اليسار الديني"^(٢) الذي يتقارب فكره من فكر شريعتي، أنه يمكن أن نتبين في "الثورة الإيرانية". اقتحام الجماهير للتاريخ، وانبعاث الناصرية على المستوى الشعبي والإسلامي^(٣). ويربط رفعت سيد أحمد بين الثوريين المصريين سيد قطب وعبد السلام فرج، من جهة، والخميني، من جهة أخرى، ويرى فيهم أبطال النضال ضد التغريب^(٤). من ناحيته، يعتقد الفلسطيني منير شفيق، وهو ماركسي سابق ومسيحي اعتنق الإسلام، أنه اكتشف، بفضل الخميني، الجانب الثوري في الإسلام^(٥). وفي تونس، تأثر كذلك راشد الغنوشي، مؤسس حركة الاتجاه الإسلامي^(٦)، عام ١٩٨١م، بثورة الخميني.

(١) KHOURI, Nicole, "D'égypte: trois lectures islamiques de la revolution islamique iranienne, Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien, n°22.

(٢) حسن حنفي، اليمن واليسار في الفكر الديني، القاهرة، ١٩٧٦م.

(٣) حسن حنفي، الحركات الدينية المعاصرة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨م، ص ١٥.

(٤) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، ١٩٨٩م، القاهرة، دار سيناء.

(٥) CHAFIK, Mounir, L'Islam et les défis du monde contemporain مرجع سابق.

(٦) هذه الحركة، التي اتخذت اسم النهضة عام ١٩٨٩م، انبثقت أولاً عن الاتجاه المصري في الإخوان المسلمين، لكنها مستوحاة من فكر المودودي والثورة الإيرانية.

في حومة هذه الظروف، وبموازاة الأحداث التي أثرت على الدولة الشيعية الموحدة في العالم الإسلامي، انتشرت أيديولوجيا ثورية منشقة في العالم الإسلامي السني، حيث ضخم بعض الأيديولوجيين المسألة الثورية للتوصل إلى نتائج تدعو إلى العنف ضد الذين يعدونهم أعداء الإسلام.

الخوارج الثوريون:

إذا كان بعض المتطرفين الثوريين يعدون الثورة الإيرانية بمنزلة أنموذج، إلا أن المرجع الأيديولوجي هو أعمال سيد قطب. فبعد إعدامه عام ١٩٦٦م، أصبح سيد قطب البطل الشهيد لدى التيارات الراديكالية في الإسلام، وانتشرت مؤلفاته على نطاق واسع. وفي حين أن قراءة كتابه "لماذا أعدموني؟" لا تلقي الضوء على المصدر الفلسفي أو الديني لراديكالية الجهاديين بقدر ما تكشف الحركات الدنيوية لهذه "الراديكالية"^(١)، فإننا لا نحصل سوى على كلمات: كالجاهلية، والتكفير، والكفر، وبصورة خاصة الجهاد الذي لا يعني النهي عن المنكر والأمر بالمعروف (الجهاد الأكبر) أو حرب الجهاد المشروع عن الأمة الإسلامية، بل يعني بكل بساطة الثورة. ولا شك في أن قطباً لم يدعُ إلى الإرهاب والإغتيالات بوصفها وسيلة للنضال - كما لم يحبذ روسو عصر الرعب واستخدام المفصلة علماً بأن تأملاته كانت في أساس الرعب الثوري - بل شكلت كتاباته التي فسرت بطريقة سريعة ومتحيزة، مرجعاً لكل الثوريين والمتطرفين. مرة أخرى، نجد الخطورة في عدّ ما ليس سوى أفكار غامضة وأوهام طوباوية خطيرة يطلقها دعاة الثورة المزيفون، بمنزلة أفكار نبيلة. والجدير بالذكر أن قطباً كان له تأثيره على السنة، وعلى الشيعة أيضاً. والواقع أن الخميني كان يكنّ له احتراماً خاصاً، وأن إيران أصدرت طابعاً تخليداً لذكراه. وربما كان ذلك كافياً، بالنسبة إلى كثيرين؛ لتوضيح المقاطعة التي اتبعتها قطب مع السلفية المستقيمة، أو السنة التقليدية. أما أهم ثلاثة منظرين للقضية الجديدة فهم: صالح سريّة، ومصطفى شكري، وعبد السلام فرج.

(١) BURGAT, François, L'Islamisme à l'heure d'al Qaïda . مرجع سابق.

ولد صالح سرّية في حيفا (فلسطين)، عام ١٩٣٣م، واستقر في القاهرة، حيث نال الدكتوراه في العلوم التربوية. كان قارئاً مثابراً لقطب، وجمع طلاباً وشباباً عسكريين في "تنظيم الفنية العسكرية". وبعد أن دافع عن النظرية التي تبيح إعدام حكام الدولة التي تقذف بالجاهلية والتكفير، قرر الانتقال إلى حيز العمل؛ ففي عام ١٩٧٤م، حاولت مجموعة من التلاميذ الضباط التابعين لحركة سرية اغتيال أنور السادات. إثر ذلك، أعدم سرية وضباطه، لكنهم لم يكونوا وحدهم على الساحة.

وكان مصطفى شكري (١٩٤٢-١٩٧٨م) مهندساً زراعياً مقرباً من الإخوان المسلمين، لكنه أودع السجن عام ١٩٦٥م. هناك أسس حركة سماها جماعة المسلمين. وبعد إطلاق سراحه بمناسبة انفتاح السادات على الإخوان المسلمين، عام ١٩٧١م، كرس شكري نفسه لحركته التي اشتهرت باسم التكفير والهجرة. وقد أكد شكري، عندما عاود استخدام مفهوم قطب حول الطليعة - بعد أن منّهجه -، أن أعضاء الجماعة المستنيرة وحدهم هم مسلمون حقيقيون، وأنه يجب عليهم أن يلجؤوا إلى الهجرة من عالم الجاهلية والكفر. وأنه يجب عليهم أن يعيشوا معاً، وأن يقذفوا بالتكفير جميع المسلمين الأشرار؛ أي عملياً جميع الذين لا ينتمون إلى فرقته. وقد دحض حسن الهضيبي، المرشد الأعلى للإخوان المسلمين اجتهاد شكري مؤكداً أنه يشكل هرطقة حقيقية من حيث إنه لا يكفي أن يخطئ المسلم كي نجعل منه كافراً ولكي نبرر تكفيره. وإثر زيارة السادات إلى القدس، عام ١٩٧٧م، حيث التقى المسؤولين الإسرائيليين، توصلت الجماعة إلى إقلاق السلطة، حين تمكنت من تعبئة عدد هائل من الشباب في الأوساط المدومة، أضف إلى أن العلماء السلفيين استنكروا الانحراف المتعصب عند شكري. فقد اتهمه الشيخ محمد الذهبي بأنه خارج على الإسلام. وبُعيد هذا الاستنكار الشديد لانحراف، التكفير والهجرة، عمد ناشطون من الحركة إلى خطف العالم الذهبي وقتله. فاعتقل شكري، وحكم عليه بالإعدام ونفذ الحكم في مارس/ آذار ١٩٧٨م.

من ناحيته، يعد عبد السلام فرج (١٩٥٤-١٩٨٢م) أحد الجامعيين المصريين الذين تضاعف عددهم خلال السبعينيات ليشكلوا طبقة متوسطة جديدة. وقد أصبح هذا

المهندس الكهربائي، المجرّد من أي إعداد ديني، المنظر الرئيس للنضال المسلح؛ ففي رأيه أن الصيغة التي نادى بها شكري، القائمة على الانسحاب من العالم، مؤداها إلى طريق مسدود؛ لذا يجب، على العكس، الانتقال إلى حيز العمل. وإذا كان قطب هو لينين نظرية الثورة الإسلامية، فإن فرج هو إنديراس بادر ماينهوف^(*) هذه الثورة، المنظر باللجوء إلى العمل الفوري، بل هو أحد أرباب الإرهاب الذي يتصف بالإسلاموي؛ ففي كتابه الصادر عام ١٩٨١م بعنوان "الفريضة الغائبة"، يوضح أن الجهاد هو الركن السادس للإسلام الذي تناساه، بل أخفاه العلماء الذين أخفقوا في فريضة الدعوة إلى الجهاد ضد كل الذين لا يمثلون للشريعة. وعدّ أن الهجرة التي نادى بها شكري والمرتكزة على الانفصال جسدياً عن مجتمع "الكفار"، ليست كافية من حيث إن هذا "المنفى" لا يؤدي إلى العمل الثوري للإمساك بالسلطة. فالهجرة، بالنسبة إليه، ينبغي أن ترتبط بالجهاد، وهذه العبارة هنا محرفة تماماً عن معناها التقليدي بحيث يعني بها الثورة والعنف. ونتيجة انبهاره بالثورة الإيرانية، دعا فرج إلى الجهاد المسلح ضد السلطات الإسلامية المتهممة بالخيانة، ونادى بثورة "إسلامية" يقودها مجاهدون ثوريون مدعوون ليكونوا فيما بعد حكام الدولة المستقبلية.

هذا التصور الثوري هو خليط فريد من الخوارجية - تكفير جميع المسلمين المعدودين كفاراً؛ أي الذين لا يشكلون جزءاً من الحركة الثورية - ومن أيديولوجيا ولاية الفقيه التي بشر بها آية الله الخميني الإيراني. وقد أكد فرج أنه يجب على الثوريين الخروج من الحقل السياسي والاجتماعي والديني التقليدي، وذلك برفض أي تسوية مخزية؛ بما في ذلك التفرغ للدراسة أو العلوم؛ لأن في ذلك مضيعة للوقت، وهذا ما يبعد الثوريين عن مقصد الجهاد المزعوم. فهو يرفض مثلاً أي تغيير تدريجي عبر إنشاء جمعيات اجتماعية-خيرية أو أحزاب لا تنخرط في اللعبة السياسية. وفي الوقت نفسه، حرم على الثوريين تولية أي مهمة في المؤسسات الرسمية. فأساليب العمل التي يدعو إلى استخدامها هي أساليب

(*) إنديراس بادر ماينهوف هو مؤسس المنظمة الألمانية التي كانت تدعى "الجيش الأحمر" عام ١٩٧٠م. (ع)

الخوارج القدماء نفسها، أي العنف، والترهيب، والقتل... وهذه هي من ثم نقطة التقارب الثانية بين الثوريين الخوارج وبعض الشيعة الفارسية؛ مما يدل، مرة أخرى، على أن التيار الثوري، الذي يستحسن وصفه بالخوارجي، هو على النقيض مع السنة السلفية.

حول هذه النقطة، من المفيد الإشارة إلى أن الرجوع إلى الباعثين على السلفية المستقيمة في كتابات فرج - الذين لم يدرسهم بجدية - يشكل تحديلاً على الموروث. تلك هي، بصورة خاصة، الحال المتعلقة بابن تيمية الذي قرأه فرج قراءة مغلوطة، وخصوصاً فيما يتعلق بالفتوى الشهيرة حول ماردين (نحو سنة ١٣٠٠) التي تساءل فيها المفكر السلفي الكبير حول وضع مدينة ماردين الشامية التي أصبحت تابعة للمغول بعد أن اجتاحت هؤلاء العراق وأعملوا فيها السلب والنهب. والواقع أن ابن تيمية الذي طالما نادى بحق مقاومة هذا الغازي الغريب، قد أظهر موقفاً معتدلاً وواقعياً. قد لا تكون ماردين، في رأيه، دار سلم ولا دار حرب، بل في وضعية البين بين، وهي لا تعيش في الكفر ولا مجال فيها للجهاد، وليس أهلها المسلمون ملزمين بفريضة الهجرة طالما هم قادرون على ممارسة شعائهم الدينية. هذا النص المفصل الذي يؤكد يحيى ميشو بأنه يعبر عن "أدب متزن"^(١)، جعل فرج استخدامه غير واجب - وكذا فعل ناقدون متطرفون آخرون (مثل: عبد الله عزام مثلاً) - وذلك بتفسيره بصورة مغايرة تماماً لما كتبه ابن تيمية. وأكد البروفسور ميشو أن هذه الانحرافات الفكرية الواضحة - تكفي قراءة النصوص للاقتناع بذلك - لم تمنع بعض التغريبيين المتهافتين أو شبه المشككين، من عد ابن تيمية أحد رواد التطرف القداماء.

وهكذا شكل فرج حركة مطابقة لأيديولوجيته، هي جماعة الجهاد، تستخدم عملياً عبارتين من المذهب السلفي هما الجماعة والجهاد، إنما مع تحوير معانها. وعدا انتسابه إلى الخوارجية، لم يكن التنظيم إلا ليدكرنا بأساليب فرقة الحشاشين الشيعية القديمة، وخصوصاً

(١) Ibn TAYMIYYA, Mardin, textes traduits de l'arabe, annotés et présentés en relation avec certains problèmes modernes par Yahya Michot, Beyrouth, al Bouraq, 2004.

لناحية إثارة تعصب أعضائها الذين وعدهم الزعيم المؤثر بمجد الشهادة . ومن الملاحظ أيضاً أن فرج استوحى من نظريات شيعة الخميني الثورية . وفي رأيه ، أن المسؤولين عن الجهاد ضد سلطة الطاغوت هم الأكثر "إسلاماً" وهم أكثر أهلية لقيادة الدولة . ورغم اطلاق الحملات الإرهابية ، بقيت حركة المتوهمين خارج السرب الدبلوماسي والسياسي الذي تلا توقيع معاهدات كامب ديفد المصرية - الإسرائيلية (١٧ سبتمبر/ أيلول ١٩٧٨ م) ، وخصوصاً معاهدة السلام المصرية - الإسرائيلية في ٢٦ مارس/ آذار ١٩٧٩ م . هذه المبادرة التي اعتبرت عدت بوصفها معاهدة سلام " وخيانة " أضعفت كامب ديفد ، كانت تفتقر إلى الشعبية في العالم العربي والإسلامي ؛ ففي مصر ، كان الاستياء كبيراً جداً بسبب المشكلات الاجتماعية - الاقتصادية ، لكنه بلغ أشده عندما شن السادات ، في سبتمبر/ أيلول ١٩٨١ م ، حملة قمع واسعة استهدفت القوميين العرب (الناصرين) ، والتقدميين ، والشيعيين ، والمثقفين ، والجامعيين والحركات " الإسلامية " معاً . عندئذ ، رأى فرج أن الفرصة مؤاتية للانتقال إلى حيز العمل . وفي السادس من أكتوبر/ تشرين الأول ، اغتال أصوليون من جماعة الجهاد أنور السادات أثناء عرض عسكري . وفي عام ١٩٨٢ م ، أعدم فرج ، ليصبح بطل سائر المتطرفين المتعصبين ، حتى في إيران التي استقر الحكم فيها للجمهورية الثورية المتدينة بعيد الثورة ضد الشاه في فبراير/ شباط ١٩٧٩ م .

ولقد تميزت الثمانينات والتسعينيات بانتشار التيارات الثورية التي تكاثرت في سياق أزمة الشرق الأدنى (حرب أفغانستان ، والحرب العراقية - الإيرانية ، والقضية الفلسطينية ، والصراع السعودي - الإيراني^(*) والإيراني - الباكستاني ، وحرب الولايات المتحدة ضد العراق سنة ١٩٩١ م) ، المشكلات الاجتماعية - السياسية في العديد من الدول وحالات القلق الناجمة عن العولمة . فحرب أفغانستان ، أو الجهاد في سبيل تحرير بلد إسلامي من الاحتلال السوفيتي ، عبأت كثيراً من المتطوعين القادمين من سائر البلدان الإسلامية . وإثر

(*) ذكر المؤلف أن ثمة صراعاً - سعودياً - إيرانياً والواقع أن البلدين لم يحدث بينهما أي صراع أو حروب مباشرة ، بل توتر في العلاقات الدبلوماسية جراء مواقف إيرانية معادية للمملكة تحدث بين الفينة والأخرى . (ع)

انسحاب السوفييت، عام ١٩٨٩م، وانهيار نظام نجيب الله الشيوعي عام ١٩٩٢م، تعرضت البلاد لحرب عصابات قبلية انتهت، عام ١٩٩٦م، بانتصار طالبان؛ أي طلاب العلوم الشرعية الذين كان يتم إعدادهم في مدارس ديوباند وتدعمهم باكستان في تلك الأثناء، أتاحت الحرب ضد العراق (١٩٩١م) الذي احتل الكويت، في أغسطس/ آب ١٩٩٠م، للولايات المتحدة إحلال قوات لها في شبه الجزيرة العربية. أما المحاربون، برواتب ضئيلة، في الجهاد الأفغاني، وهم غالباً شبان قليلو العلم، ومعبؤون أيديولوجياً على يد كل أنواع الجماعات، فقد عادوا إلى ديارهم، حيث وجدوا أنفسهم عرضة للشبهات، بدلاً من استقبالهم بوصفهم أبطالاً. فكان أن أستأنف بعضهم الخدمة في البوسنة، في حين انخرط بعضهم الآخر في الأصولية الثورية في بلادهم، خصوصاً في الجزائر (الجماعة الإسلامية المسلحة)^(١)، ومصر (حركة الجهاد)، والمملكة العربية السعودية. في هذا السياق، برز في مقدمة المشهد قائد أصولي حاول التوفيق بين مختلف الحركات: إنه أسامة بن لادن، ولد هذا الرجل^(٢) سنة ١٩٥٥م في أسرة كبيرة تمارس التجارة في المملكة العربية السعودية، وهي من أصل يمني. وفي مستهل الثمانينيات، شارك ابن لادن في الحرب ضد الاتحاد السوفيتي في أفغانستان، حيث تعرف إلى الفلسطيني عبد الله عزام، العضو السابق في الإخوان المسلمين وقريب من أيديولوجيا سيد قطب ومؤسس مركز استقبال المجاهدين، في بيشاور (باكستان) للعمل في أفغانستان. وبعد وفاة عزام

(١) تأسست الجماعة الإسلامية المسلحة عام ١٩٩٢م، في بداية الحرب الأهلية الجزائرية، لكنها سرعان ما تشظت إلى عدد كبير من الزمر الإرهابية التي كان أكثرها تعصباً للجماعة السلفية للدعوة والقتال (التي تأسست عام ١٩٩٨م) والتي تعاونت مع الجبهة الإسلامية العالمية للجهاد ضد الصليبيين واليهود، والتي أسسها ابن لادن، ونسقتها نائبه أمين الظواهري. ومن ثم أصبحت هذه الجماعة تنظم القاعدة في المغرب الإسلامي، في فبراير/ شباط ٢٠٠٧. وقد حدثت عدة مواجهات بين الجماعة الإسلامية المسلحة والجماعة السلفية من جهة، ودائرة المخابرات والأمن العسكري الجزائري من جهة أخرى.

(٢) JACQUARD, holand, au nom d'Oussama Ben laden, Paris, Jean Picollec, 2001. LAB-ÉVIÉRE, Richard, oussama Ben Laden ou le meurtre du père, paris, fevr, 2002; RAN-DAL, Jonathan, oussama, la fabrication d'un terroriste, trad. De l'anglais, paris, Albin Michel, 2004; KEPPEL, Gilles (dir) AL - Qaida dans le texte: Écrits d'oussama ben laden, Abdollah Azzam, Ayman Zowahir et Abou Maoussab al Zaraqawi, paris, puf, 2995

(١٩٨٩م). " معلمه الروحي " الحقيقي، أسس ابن لادن جماعة أكثر راديكالية أطلق عليها حلفاءه الأمريكيون اسم القاعدة، استناداً إلى قواعد المعطيات المعالجة بالمعلوماتية المأخوذة في إطار تعبئة المتطوعين. كما تذكرنا عبارة القاعدة بشعار سيد قطب: " تبدأ الحركة الإسلامية من القاعدة ". أما نائب ابن لادن والمنظر الرئيس للحركة فهو أمين الظواهري، وهو طبيب مصري كان عضواً في جماعة الجهاد التي يرأسها عبد السلام فرج^(١) ويعد كذلك أن سيد قطب هو معلمه في التفكير. وبعد إعدام فرج (١٩٨٢م)، أسس جماعته الخاصة " الجهاد الإسلامي " التي كانت تنافس حركة متطرفة أخرى " الجماعة الإسلامية " التي أسسها عمر عبد الرحمن، والتي نشطت في صعيد مصر. وبعد انسحاب السوفييت من أفغانستان، عاد ابن لادن إلى السعودية، حيث إن نشاطاته الهدامة وانتقاداته إثر تمرکز قوات عسكرية أمريكية في المملكة في فعاليات حرب تحرير الكويت (١٩٩١م) دفعت بالحكومة السعودية إلى طرده من البلاد. فلجأ إلى السودان، حيث طرد منها عام ١٩٩٦م، وحل في أفغانستان التي التقى فيها بطالبان ليؤسس، مع الظواهري، " الجبهة الإسلامية العالمية للجهاد ضد الصليبيين واليهود^(٢) ". وراح ابن لادن يدعو إلى الجهاد ضد المملكة العربية السعودية التي اتهمها بفتح أبوابها أمام الجيش الأمريكي والولايات المتحدة.

والواقع أن ابن لادن الذي لم يعد نفسه " وهابياً " قط والذي تأثر بأيديولوجيات القطبيين واتباع (الخارجي) عبد السلام فرج (وعزام، والظواهري)، لم يتلقَ أي إعداد ديني جدي، وتقتصر أعماله الفكرية على بلاغات صحفية، وبيانات وتصريحات على الإنترنت. وقد جعل من نفسه مدّاح ثورة إسلامية أممية تهدف إلى مواجهة العولمة الغربية بإسلام معولم وغير مادي. وقد عززت بعض الاعتداءات؛ بما في ذلك أحداث الحادي

(١) دارت الشبهات حول الظواهري بأنه كان أحد المحرضين على اغتيال السادات عام ١٩٨١م.

(٢) ادعت هذه الجبهة جمع شمل حركات، يقودها من يعلنون أنفسهم " أمراء "، في بلدان عديدة، مثل: مصر (جماعة الجهاد الإسلامي)، وأفغانستان، وباكستان، والبوسنة، وإقليم كوسوفو في صربيا، والشيشان، والصومال، إنما عداكون الجبهة تبدو كعبارة عامة جامعة لحركات خليط، فلا بد من الإشارة إلى أنها لا تستأثر بالنشاط الأصولي المتطرف. فعام ١٩٩٩م، أطلقت جماعة التكفير والهجرة فتوى ضد ابن لادن تتهمه فيها بالخيانة.

عشر من سبتمبر / أيلول ٢٠٠١م في الولايات المتحدة، ترهة هذه الأئمة علماء بان القاعدة ليست تنظيماً منظماً، من حيث افتقارها إلى قيادة موحدة وأهداف محددة. إنها علامة دعائية تستخدمها الجماعات التي ترتكب اعتداءات لا رابط بينها في معظم الأحيان.

والجدير ذكره ان الحركة الثورية، منذ وفاة سيد قطب التي أصبحت خوارجية، وإرهابية في معظم الأحيان، لم تضم أي مفكر واسع الاطلاع؛ فالكتيب الذي ألفه فرج كان موجزاً، كما اقتصر خلفاؤه على تلفيقات أيديولوجية مصدرها الدعاية الأصولية المبسطة أكثر منها العقيدة. أما مسؤولو هذه التيارات فهم مدرسون (قطب)، ومهندسون (شكري، وفرج)، وأطباء (الظواهري)، ورجال أعمال (بن لادن). وهي جميعها مهن شريفة، لكنها لا تزود صاحبها بالخبرة في الشأن الديني والفقهية. والاستثناء الوحيد الذي يؤكد القاعدة هو عمر عبد الرحمن (المولود عام ١٩٣٨م)^(١) الزعيم الروحي للجماعة الإسلامية الذي تلقى إعداداً دينياً سلفياً في جامعة الأزهر، واستبعد منها عام ١٩٧٠م.

لقد أقام المتطرفون الثوريون تضاداً مع السلفية الإسلامية، وليس علاقة تواصل، فشكّلوا نوعاً من أئمة ثورية متطرفة وإرهابية خوارجية، شكّلت القاعدة - الخليلط - العامل الرئيس فيها. وقد أكد أوليفييه روي أن في ذلك ميلاً إلى "تغليب إسلامية" القاعدة وإهمال بعدها الأوسع؛ أي المعادي للإمبريالية والعالم ثلثي^(*). ويقوم منطق الحركة على كونها "طليعة الحركات المناهضة للنظام القائم والقوة العظمى الأمريكية"^(٢) أكثر منه تجسيداً للدفاع عن الإسلام. ومن ثمّ، لا ينبغي تفسير العنف الإرهابي، باسم الإسلام، بالاستناد إلى الدين الإسلامي، بل ضمن خط الحركات المعادية للإسلام وللإمبريالية، وفي سياق الصراعات المحلية، بعيداً عن أي رؤية ماورائية أو ثقافية للعنف^(٣). فمدلول

(١) استقر في الولايات المتحدة عام ١٩٩٠م، حيث أفاد من حماية وكالة الاستخبارات المركزية.

(*) مصطلح العالم (الثانية) هو مضاد للعولة، مهتم بمصالح دول العالم الثالث وقضاياها. (ع)

(٢) ROY, Olivier, "Al Qaïda, label ou organisation?", Le Monde diplomatique, septembre 2004.

(٣) SPITAEELS, Guy, La Triple insurrection islamique, Paris, Bruxelles, Fayard- Luc Pire, 2005.

الحركات الثورية المتطرفة هو اجتماعي وسياسي أكثر منه ديني . وفي بعض جوانبها، تبدو هذه الحركات وكأنها منجذبة باتجاه العلمانية الغربية كونها تختزل الإسلام في مجرد نظام سياسي - ثوري، متناسية جوهره الروحي . والواقع أن الاستخدام المفرط للمراجع الإسلامية مرده إلى أدلجة السياسة في العالم الإسلامي المعاصر تحت تأثير الهيمنة الغربية وكرد فعل عليها . وهكذا، لم يكن القرآن موطن المخيلة السياسية للإسلام^(١) . بكل حال، من الواضح أن المسألة ليست مرهونة بتفسير الإسلام، بل بمشاعر وانفعالات غير عقلانية أدت إلى مواقف متعصبة، وخصوصاً تكفير المسلمين الذين لا يلتزمون بهذه النظريات .

وبمقدار كون هذا التيار الجديد خوارجي الإيحاء، فإنه يشكل فتنة حقيقية، بل وتمرداً على الإسلام، أو التصادم . بهذا الصدد، يوضح جيل كيبل أن الغربيين يميلون إلى الاعتقاد بأن الإرهاب "الإسلامي" موجه أساساً ضدهم، لكن أول من يعاني من الإرهاب هم شعوب العالم الإسلامي^(٢) . وعليه، فإن الحركات الثورية والخوارجية هي أقلية جداً . لقد أخفقت محاولتهم لإصلاح الدين، وأدانهم كبار علماء البلدان الإسلامية . ولم تنجح الزمر الجزائرية (الجماعة السلفية للدعوة والقتال، التي أصبحت القاعدة في المغرب)، والمصرية (الجماعة الإسلامية، والجهاد الإسلامي، والتكفير والهجرة)، والإندونيسية (الجماعة الإسلامية)^(٣)، والباكستانية والقوقازية وغيرها، في أن تجر وراءها عدداً كبيراً من المواطنين في مختلف البلدان المعنية، مثلما لم تنجح الزمر الأصولية الشيعية المرتبطة بالاتجاهات الأكثر تطرفاً في الثورة الإيرانية (مثل : منظمة الثورة الإسلامية مثلاً المكلفة بزعزعة استقرار المجموعات العربية الشيعية في بلدان الخليج العربي)، لكن فشل العصيان كان جلياً، بحيث يمكن التأكد من إخفاق "الإسلاموية"

(١) FERJNI, Mohamed Chérif, Le politique et le religieux dans le champ islamique, Fayard, Paris, 2005.

(٢) KEPEL, Gilles, Fitna-Guerre au coeur de l'Islam, Paris, Gallimard, 2004.

(٣) إن الجماعة الإسلامية ناشطة في إندونيسيا وماليزيا وفي جزء من جنوبي شرقي آسيا . وتنسب إليها اعتداءات منتجع بالي في إندونيسيا في أكتوبر ٢٠٠٢م، وجاكارتا (فندق ماريوت) في أغسطس/ آب ٢٠٠٣م .

الثورية^(١). لهذا السبب حاولت كذلك هذه الزمر أن تغير، لصالحها، مواضع سياسية شعبية داخل العالم الإسلامي، وخصوصاً القضية الفلسطينية، إثر انطلاق الانتفاضة الثانية في ختام عام ٢٠٠٠م^(٢) - وهي القضية التي لم يبد بن لادن أو الظواهري تجاهها أي اهتمام-، أو حرب المقاومة العراقية، منذ احتلال العراق. ومن منطلق وعيها لحدود دعايتها، انتقلت هذه الجماعات شيئاً فشيئاً من المعركة المحلية إلى معركة أوسع، بحيث اعتقد بعض المحللين الغربيين أنه يمكن وصفها بـ "الجهاد المعلوم". والواقع أن هذا التيار الثوري العام أو "المعلوم" لم يكن له إلا حضور محدود رغم بروزه من خلال اعتداءات مذهلة. وهكذا، لم يستطع المتعصبون الخوارجيون أن يستوعبوا أي جزء مهم في العالم الإسلامي، لكن حركتهم الثورية أضرت إلى حد كبير بالإسلام؛ بسبب محاولة استخدام الدين بوصفه أداة، وقد أكملت فصول هذه المحاولة خصوصاً مع استعمال عبارات تنتمي إلى السلفية، لكنها عملياً احتجزت كرهائن.

كلمات في الأسر

في القرن الرابع عشر، كتب تقي الدين أحمد بن تيمية:

"إن قسماً كبيراً من الخلافات بين الناس ناتج من العبادات الغامضة المبتدعة التي يختلف معناها من شخص إلى آخر. في هذه الحال، يجب الحرص دائماً على تلافي العبارات الغامضة واستخدام العبارات البسيطة والواضحة. ويجب عدم استخدام أي عبارة تشتمل على تضمين مزدوج فيه الصواب والخطأ إلا إذا أرفقت بعبارات أخرى

(١) ROY, Olivier, L'Echec de l'Islam politique, Paris, Le Seuil 1992; KEPPEL, Gilles, Jihad, Expansion et declin de l'Islamisme, Gallimard, Paris, 2000.

(٢) هذه الانتفاضة الفلسطينية الجديدة التي انطلقت إثر استفزاز أرييل شارون المشاعر الإسلامية بدخوله المسجد الأقصى في القدس، بتاريخ ٢٩ سبتمبر/أيلول ٢٠٠٠م، وكانت الانتفاضة دلالة على نقمة الشعب الفلسطيني نتيجة "سقوط المأسوف عليها عملية السلام، والذي بدأ فعلاً مع اغتيال راين على يد متطرف يهودي (١٩٩٥م) وتسلم نتنياهو السلطة (١٩٩٦-١٩٩٩م).

تفسيرية تكون واضحة ومحددة وتعبّر تماماً عن المعنى الصحيح . فالخلافات بين ذوي الرشد تعود في جزء كبير منها إلى عبارات تحمل عدة معانٍ أو ملتبسة . . . " (١) .

هذا الشرط الذي طرحه فيما مضى شيخ الإسلام يبقى ضرورة قائمة . والواقع أن اختيار الكلمات ووضوحها هو أمر ذو أهمية ، خصوصاً إذا كان المقصود مسائل دقيقة كتلك التي تتعلق بالدين . وبينما استولى الثوريون والخوارج الجدد على لغة الإسلام ، استغل الغربيون الذين أقلقهم ظهور هذه الجماعات والأيديولوجيات ، كلمات قاربت الخيال أكثر من دلالتها على أمور واضحة . وقد شكلت هذه الكلمات " مادة دسمة لوسائل الإعلام المتعطشة للإثارة وقليلة الحرص على فهم الأسباب والرهانات الحقيقية للأحداث ، والمتناسية لماضٍ غربي سرعان ما تم العفو عنه " (٢) .

وقد وصف ييار بورديو الظاهرة :

" بكلمات عادية ، لا يمكن " إثارة فضول البورجوازي ولا الشعب " ؛ لذا يجب استعمال كلمات غير مألوفة . والواقع ، وهنا تكمن المفارقة ، أن عالم الخيال يزخر بالكلمات . فالصورة لا تعني شيءاً دون أحداثه تروي ما ينبغي قراءته ؛ أي غالباً أحداثاً تتيح الاطلاع على أي شيء . إن تسمية الشيء تعني الاطلاع عليه ؛ أي خلقه ؛ أي نقله إلى الوجود . وقد تؤدي الكلمات إلى التخريب : إسلام ، إسلامي ، إسلاموي . يحدث أحياناً أنني أود إعادة كل كلمة من كلمات المقدمين الذين يتحدثون عادة بلا ترو ، دون أن تتكون لدي أدنى فكرة عن صعوبة وخطورة ما يقولونه وعن المسؤوليات التي يجرون أنفسهم إليها من خلال أقوالهم ، أمام الآلاف من مشاهدي التلفاز ؛ وذلك دون أن يفهموها ودون أن يفهموا أنهم لا يفهمونها . لأن هذه الكلمات تحدث أموراً ، وتخلق استيهامات ومخاوف ورهابات أو ، على الأقل ، تصورات خاطئة " (٣) .

(١) LAOUST, Henri, Essais sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmed b. Taymiya, Le Caire, Call. Mélanges de philologie et d'histoire de l'IFAD, 1939.

(٢) مترجم عن العربية لكتاب ابن تيمية " فتوى ماردين ، بيروت ، ٢٠٠٤ . MICHOT, Yahya, Mardin, Hégire, . fuite du péché et demeure de l'Islam.

(٣) BOURDIEU, Pierre, sur la télévision, Paris, Lilur Raison d'Agir, 1996.

إن العبارة الأولى التي تؤدي إلى الاختلاط هي "islamisme" التي نعلم أن القواميس ظلت توردها حتى الثلث الأخير من القرن العشرين كمرادف للإسلام. فكان يقال إسلام إنما منذ عام ١٩٨٠ م، وفي Judaïsme أو يهودية christianisme كما يقال مسيحية islamisme معرض تساؤلهم عن كيفية تعريف الحركات السياسية - الأصولية الجديدة التي تدعي الإسلام، أعاد الباحثون تعريف عبارة islamisme مع تضمينها مفهوماً سياسياً^(١). فتوصل مكسيم روانسون إلى التوضيح بأنه إذا اخترنا هذه الكلمة، فقد يخشى القارئ الخلط بين متطرف متهوس يرغب بقتل جميع الناس وإنسان عاقل يؤمن بالله على الطريقة الإسلامية، وهو أمر يستحق كامل الاحترام^(٢). وفي الوقت نفسه استحدثت عبارة جديدة هي "إسلامي. islamiste." ولا شك بأن كثيرين حرصوا على التأكيد بأن إسلاموية islamisme، وهي أيديولوجيا، ليست الإسلام، وهو دين، لكن الخطأ قد وقع. حدث ذلك كون معظم الاختصاصيين ووسائل الإعلام لم يعنوا بالتمييز بين من ينتمي إلى الحقل السياسي البحت ومن ينتمي إلى الدين. وهكذا، فعندما يكتب باحث كأوليفيه روي، عام ١٩٨٣ م، أن الغرب "تلقى مباشرة ضربة الراديكالية الإسلامية: في لبنان، حيث قضى المئات من المظلمين الفرنسيين والمارينز الأمريكيين بتفجير ثكنتهم"^(٣)، فإنما هو يتحدث عن التباس حول نقطتين: فالاعتداءات هي من صنع إيران الشيعية، ولا نجد سبباً لوجوب الحديث عن نوع من الراديكالية الإسلامية بجعل جميع المسلمين سواسية دون تمييز، هذا من جهة. وهذه الاعتداءات، من جهة أخرى، وخصوصاً تلك التي استهدفت الفرنسيين - والحال نفسها أيضاً عند احتجاز بعض الفرنسيين بوصفهم رهائن في لبنان أو الاعتداءات التي ارتكبتها شبكات إيرانية في فرنسا عام ١٩٨٦ م - لم يكن لها أي مبرر ديني، بل

(١) DELTOMBE, Thomas, L'Islam imaginaire, La Construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005, Paris, La Découverte, 2005.

(٢) BURGAT, Français, L'Islamisme au maghreb, Paris, Éd. Karthala, 1988.

(٣) "Les contours flous de l'Internationale islamique", Le Monde diplomatique, octobre, 1998.

سياسي : لقد أراد الإيرانيون أن يجعلوا فرنسا تدفع ثمن دعمها للعراق أثناء الحرب ضد إيران . فالمسألة هي إذاً كناية عن إرهاب دولة ذي سمة محض سياسية دون أن يكون للإسلام أية علاقة بهذه الأحداث . يمكن كذلك إجراء التحليل نفسه على الاعتداءات ضد فرنسا ، عام ١٩٩٥ م ، التي ارتكبتها الجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية التي أخذت على فرنسا مساندتها للنظام في الجزائر ، أضف إلى أنه من غير المستبعد أن يكون العديد من الحركات " الإسلامية الراديكالية " المزعومة تابعة لبعض أجهزة الاستخبارات المحلية (مثل : جهاز الاستخبارات الجزائري مثلاً) ، أو الأمريكية أو غيرها .

وسرعان ما تبين أن عبارة " islamisme " غير كافية للتعبير عن واقع الظواهر المتنوعة والمعقدة ، كما أنها تعرضت ب- " التوضيح " عبر صفات لم تكن أقل التباساً : " إسلام معتدل " islamisme poli- ، " وإسلام سياسي " islamisme radical ، " وإسلام راديكالي " islamisme modéré . أضف إلى أن بعض الأسماء احتجرت بوصفها رهائن ، وخصوصاً العبارات الآتية : أصولية ، وسلفية ، وجهاديون ، ووهابية ؛ وذلك عندما تبناها ، دون وجه حق ، المتطرفون الثوريون والخوارجيون لتزويد نشاطاتهم بمظهر براق إسلامي ، هذا من جهة ، وعندما استخدمها ، من جهة أخرى ، بسذاجة أو بوقاحة ، خبراء مدعون ووسائل الإعلام .

الأصولية والتزمت

إذا كانت خطورة عبارة إسلاموية تكمن في عدم إمكانية تمييزها بكل وضوح الإسلام ، ومن ثمَّ في إحداث التباس مؤذ في العالم الإسلامي بين هذا الدين والمتطرفين السياسيين - الثوريين ، إلا أنها أدت أيضاً إلى خطر كبير آخر هو عدم التمييز بين المسلم " الأصولي " " Fondamentalisme " ؛ أي صاحب المعتقدات الدينية المحافظة ، كما في الأديان الأخرى - مثال ذلك عند الكاثوليك أو البروتستانت أو اليهود^(١) - ، الذي يعبر بكل حرية

(١) مثال ذلك : الكاثوليك المتمسكون بالقداس باللغة اللاتينية أو أولئك المعارضون لمجمع الفاتيكان الثاني . كذلك الأغلبية الأخلاقية لجيري فالويل ، وحركة بات روبرتسون ، وجامعة بوب جونز في كاولينا الجنوبية أو التيار الإنجيلي عند البروتستانت في الولايات المتحدة . والتيارات اليهودية التقليدية المتطرفة (هاردم) ، وحركة " حراس المدينة " ، المعادية للصهيونية باسم شمولية الدين العبري .

عن وجهة نظره، والمتطرف الذي لا يعد بالفعل أصولياً كونه يعتنق أيديولوجيات صاغت نوعاً من إسلام وهمي، ثوري أو انفصالي. وحسب غريغوري روز^(١)، فإن المشكلة الأساسية التي يطرحها مفهوم الأصولية "هي أنه يراد بها تمييز محوري طائفي، (معلمن) بعزم وتصميم ومرتكز على تناظرات ثقافية مضللة". من الممكن، بكل حال، أن يكون المرء أصولياً - وهذا يعود بكل بساطة إلى الدفاع عن أصولية العقيدة - دون أن يكون عنيفاً أو متطرفاً. تلك هي الحال عندما يشكل التطرف العنيف انحرافاً عن الدين. كذلك، ليس من العدل في شيء أن نضع على قدم المساواة من يكرس نفسه للدعوة، بحيث يقوم بدور رسول أو مبشر بالعقيدة - وهذا أمر مقبول تماماً من قبل الأديان الأخرى (وعاظ كاثوليك أو بروتستانت مبشرون في مختلف المذاهب الإنجيلية.. إلخ)، والمتطرف الذي يلجأ إلى العنف أو الإرهاب. ولا يوجد أي قانون أو تشريع يمنع الفرد، أو الجماعة، من التعريف بأفكاره؛ بما في ذلك أصول عقيدته، ومن سعيه إلى ضم أتباع إليه. وفيما يتعلق بالإسلام، يبدو أن أي عمل دعوي أو أي إشهار للعقيدة سرعان ما يعد بمنزلة فعل تحريضي. فـ "الإسلامي" أو "الأصولي" هو الذي يذهب إلى المسجد بصورة منتظمة، ويقوم بالصلوات، ويجل رمضان، ويمثل لأصول الإسلام. إذ ذاك، يكون المسلم "المعتدل" في نظر البعض، أو "المسلم الصالح" هو الذي لا يحترم فرائض دينه؛ أي باختصار يكون المسلم الصالح كافراً!

ويقع الالتباس نفسه فيما يتعلق بعبارة تزمت التي تعبر بحصر المعنى، عن التعلق الشديد بعقيدة معينة. ويرى جان كلود غيلو أن "التزمت قد تعبر، إذا صح القول، عن رفض الحدائث، وعن الفردانية التي تشكل طابعها المميز. هذه الرؤية التبسيطية لا تتطابق مع الواقع. بل إن ظاهرة التزمت الإسلامي هي على العكس نتاج خالص للحدائث والتشظي الفرداني الذي يرافقها"^(٢). وفي هذه الحالة، من الثابت أن صفة "متزمت" غير ملائمة قطعاً للدلالة على التيارات الثورية.

(١) Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World, ed. Emile Sahlieh, Albany, SUNY Press, 1990, P. 219.

(٢) GUILLEBAUD, Jean-Claude, La Force de la conviction مرجع سابق.

السلفية

حظيت كلمة 'سلفية' 'Salafisme' هي أيضاً بشهرة ما لبثت أن فقدتها نظراً للتحريف المذهل في معناها الذي وقعت ضحية له. فالمعلوم أن العودة إلى السلف الصالح أي صحابة النبي ﷺ ومن أتوا بعدهم مباشرة (القرون الثلاثة المفضلة) هي إحدى ثوابت السنة التي تستند إلى حديث النبي محمد ﷺ " أن خير الناس قرني، ثم من يليهم، ثم من يليهم (*)"، هذا المستند موجود عند سائر مفكري أهل السنة والجماعة، أي الغالبية من السنة. إنها أحد مرتكزات الإصلاح الذي كان محمد بن عبد الوهاب أحد أهم رواده، لكن محمد عبده هو الذي أطلق عبارة "سلفية"، في القرن التاسع عشر، وبدأ الحديث عن مذهب سلفي شكّل أحد مرتكزات الإصلاح والتقدم والجدير ذكره أن المذهب السلفي ليس أيديولوجيا، بل منهجية أي وسيلة لفهم الدين بالعودة إلى الأصول واستبعاد التفسيرات غير اليقينية، والإضافات والخرافات وأيضاً عوامل الجمود التي تراكت عبر الزمن. فالسلفية التي لا تنفصل عن الإصلاح وعن ممارسة الاجتهاد ونبذ التقليد الأعمى، هي ضمان للأصالة وصفاء المنشأ والتقيّد بأصول الإسلام. ولا علاقة للسلفية بأي تطرف، ولا حتى بالنزعة المحافظة. وإذا عمد بعض المتطرفين، خلال القرن العشرين، إلى استغلال هذه الكلمة، فمن الحكمة أن يكون النقاد، "الاختصاصيون" أو الصحافيون، أقل تسرعاً في استخدامها بهدف تحريف معناها. لقد أدى ذلك، في الواقع، إلى الإساءة إلى مفهوم يشكل جزءاً لا يتجزأ من المذهب السني التقليدي، ويعد أحد الوسائل الهادفة إلى السعي إلى العودة بقوة الاجتهاد المؤدية إلى الإصلاح، إلى أصولها. وقد أكد فرانسوا بورجات ومحمد سبيتلي: "إن الإقبال الإعلامي الحالي، في الغرب، على لقب "سلفي" قلما يركز على أساس علمي. ويبدو أنه يعبر عن ارتباك المراقبين الغربيين كلما جعلتهم تناصر المفردات الإسلامية يدركون هشاشة أحادية نظمتهم المرجعية^(١)".

(*) صحة الحديث "خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" رواه البخاري، برقم ٢٥٠. (ع)

(١) BURGAT, François, SBITLI Muhammad, "Les Salafis au Yèmen ou la modernisation malgré tout", Chroniques Yéménites, n°10, 2002.

إن الإدعاء بأن السلفية تؤدي إلى التطرف، أو أنها متطرفة هو إذاً قول مغلوط. لقد استخدم الراديكاليون المتطرفون، والثوريون والخوانجيون، - دون وجه حق - عبارة خاصة بالسلفية السنية المستقيمة في حين أن مراجعهم الأيديولوجية الحقيقية مختلفة تماماً. ويكمن التناقض الأساسي بين سلفية الإصلاحيين (من محمد بن عبد الوهاب إلى محمد عبده ورشيد رضا) وسلفية الثوريين المزعومة في كون الإصلاحيين المندرجين في إطار السلفية الحية، يتصورون العودة إلى الأصول بوصفه وسيلة تمنحهم نفحة جديدة آخذين بالحسبان ما ينبغي المحافظة أو عدم المحافظة عليه من تجربة القرون الماضية، في حين أراد الثوريون إرجاع السلفية إلى الخلف؛ أي العودة إلى منعطف دلفت منه الأمة، منذ ثلاثة عشر قرناً، في "الصراط المستقيم" (١)(*) . وعموماً، يفسر الإصلاحيون العودة إلى الأصول بوصفها إسقاطاً على المستقبل، والإسلاميون المتطرفون بوصفها عودة إلى الوراء. الواقع أن المتطرفين الثوريين، كالحداثيين التغريبيين، ينزعون إلى محو الماضي المعاش وتاريخ العالم الإسلامي، لكي يرجع أولئك إلى العصر الوسيط، وهؤلاء للانطلاق من الصفر. ومن الواضح أن السلفية مستخدمة هنا بغير معناها الحقيقي ومحتجزة كرهينة من قبل أناس شكّل بعض المفكرين الثوريين خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وخصوصاً سيد قطب، مصدر إلهامهم الحقيقي. ويرى علماء العقيدة المستقيمة أن الثوريين المتطرفين قد عمدوا إلى تحريف السلفية بهدف شرعة أيديولوجياتهم وأفعالهم المتناقضة مع الإسلام.

الجهاد:

على غرار كلمة "سلفية"، تتميز كلمة "جهاد" بكونها غريبة وغامضة بشكل يفوق كل تصور، وتمنح من يستخدمها لقب خبير بأدنى كلفة ممكنة. ولا توجد أي علاقة بين ورود هذه الكلمة في القرآن والاستخدام الراهن لها. فلم يؤد الاستحواذ على هذه العبارة

(١) BERTIER, Français, "L'idéologie politique des Frères Musulmans", Revue Orient, n°8.

(*) في الأصل الفرنسي mauvaise أي الصراط غير السوي؛ ويقصد المؤلف تلك الأحداث المؤلمة التي عصفت بالمسلمين منذ مقتل عثمان ثم علي فالحسين رضي الله عنهم أجمعين. (ع).

من قبل سيد قطب الذي حرّف معناها تماماً، ولا تفوقه حيال الزمر المتوهمة، إلى أي استخدام خطر يهدف إلى جعل عبارة خاصة بالإسلام السلفي، وتحدها قواعد واضحة، شعاراً يطلق كيفما اتفق. هذه العبارة مشتقة من فعل جهد الذي يعبر عن مفهوم بذل الجهد، والمقصود بذلك الجهد الذي يفترض أن يبذله كل مسلم في سبيل الله. وتميز العقيدة السلفية بين "الجهاد الأكبر" أي "مجاهدة العبد هوأه" (***)، لكي يكون أفضل، و"الجهاد الأصغر"، وهو القتال للذود عن الدين والأمة الإسلامية في حال تعرضهما لأي تهديد. إن الجهاد المسلح، في الفقه، يجب أن تدعو إليه سلطة شرعية، وهو خاضع لقواعد معينة، ويجب أن يقتصر على الضروري وألا يستهدف المدنيين. ولا ينبغي اللجوء إليه إلا بعد استنفاد جميع حجج الاقتناع ووسائله. كما ينبغي ألا يساق الجهاد ضد غير المسلمين الموجودين في بلاد المسلمين إذا شرعت السلطات وجودهم. ويؤكد الإسلام بكل وضوح أنه لا يجوز جعل الجهاد وسيلة لإجبار الناس على اعتناق الإسلام: لأن الدعوة يجب أن تبقى في إطارها السلمي. هذه العقيدة الثابتة يأتي على ذكرها الشيخ محمد عبده:

"إن المسلمين ملزمون بالأمر بالمعروف بالتالي هي أحسن، وليس من حقهم أو من واجبهم استخدام أي ضغط لاجتذاب الناس إلى الإسلام؛ لأن نوره ساطع بما يكفي لاختراق القلوب" (١).

ومن الممكن إرجاع الجهاد إلى مفهوم الدفاع المشروع، بل وحتى المقاومة. في هذه الحال، يمكن عد مقاتلة الاحتلال السوفييتي لأفغانستان أو المقاومة العراقية، إذا كانت تستهدف القوى المحتلة، نوعاً من الجهاد. بالمقابل، لا ينطبق ذلك على أعمال العنف التي تستهدف إرهاب المدنيين أو إحداث البلبلة والفوضى في بلد ما للثقلاب على الحكم. لقد

(*) روى الخطيب عن جابر بلفظ: قدم النبي ﷺ من غزاة فقال عليه الصلاة والسلام: قدمتم من خير مقدم وقدمتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر قالوا: وما الجهاد الأكبر؟ قال: مجاهدة العبد هوأه" (ع).

(١) محمد عبده، رسالة التوحيد. مترجم عن العربية مع مقدمة حول حياة وأفكار الشيخ محمد عبده. B, Michel et Moustapha Abdel Razik, Paris, Paul Geuthner, 1925.

(**) قال ابن تيمية لا أصل له، ولم يروه أحد من أهل المعرفة، مجموع الفتاوي (١١ / ١٩٧). (ف)

استبدل الأيديولوجيون الثوريون عبارة ثورة بعبارة جهاد التي تحمل مدلولاً دينياً ومشرعاً. كذلك، عمدت الجماعات الإرهابية إلى استغلال الكلمة، وذلك بإدراجها غالباً في أسماء تنظيماتهم، وأصبحت "الجهادية" في معظم الأحيان متمثلة في الإرهاب. والواقع أن سائر العلماء وأعلى السلطات الدينية يدينون بشدة هذا التمثيل، ويشددون على الفوارق في الشكل والمضمون بين الجهاد والإرهاب، لكن "إيضاحاتهم غير مذكورة عملياً في وسائل الإعلام الغربية ولا من قبل معظم الاختصاصيين المزعومين الغربيين الذين يستخدمون - هم أنفسهم دون تدقيق - هذه العبارة المعدة للتأثير والإغراء"^(١).

الوهابية المزعومة

يستخدم بعض المؤلفين الغربيين عبارة "وهاية" بوصفها صفة للجماعات ذات الاتجاهات الخاصة في ما يسمونه "الإسلام الراديكالي". فبعد عمليات نيويورك والبنتاغون، في ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١م، تعرضت المملكة العربية السعودية لانتقادات عنيفة قامت بها بعض الأوساط الدولية وبعض الهجائين^(٢) الذين ابتدعوا المقولة الوهمية بوجود "تهديد وهابي"، جاعلين من الزمر المتطرفة أو الإرهابية أتباع الوهابية الوهمية. وكنا قد أوضحنا أن عبارة وهاية ذاتها هي تعبير خاطئ. فلم يستخدمها أتباع محمد بن عبد الوهاب الذين لقبوا أنفسهم بالموحدين قط. فالوهابية هي من ابتكار المراقبين والرحالة الغربيين في القرن التاسع عشر، أمثال كورانسيسه^(٣) وبوركهارت^(٤). وقد استخدمت هذه العبارة من قبل الدعاية

(١) ما يقوله علماء الإسلام في موضوع الإرهاب، الرياض، منشورات أنس، ٢٠٠٤م.

(٢) FEUILLET, Claude, L'Arabie à l'origine de l'islamisme, Paris, 2001; BASBOUS, Antoine, L'Arabie Saoudite en question. Du Wahhabisme à Bin Laden, aux origines de la tourmente, Paris, Perrin, 2002; MAURAWIEC, Laurent, La Guerre d'après, Paris, A.Michel, 2003.

(٣) De CORANCEZ, Louis, Alexandre Olivier, Histoire des Wahabis, depuis leur origine jusqu'à la fin de 1809, Paris, 1810.

(٤) BURCKHARDT, John Lewis, History and Origins of the Wahabis, Notes on the Wahabis collected during his travels in the East, Londres, 1831.

العثمانية في محاولة منها لتشويه سمعة الإصلاح الإسلامي والتحرر العربي . ويؤكد باسكال مينوريه أن كلمة " وهابية " المسلم بها لتوضيح فكر محمد بن عبد الوهاب ، قابلة أيضاً للجدل على شاكلة كلمة " محمدي " . والواقع أن الخصوم ذوي النوايا السيئة هم الذين ابتكروا الوهابية . وقد اعترض هنري لاوست على تحديدها بوصفها نوعاً من " تشدد إلى حد ما متعصب ، لا يقبل أي نوع من أنواع التسوية ، أو بوصفها تجديداً للخوارجية ، أو أخيراً بوصفها طريقة في الرفض تتميز قبل كل شيء بالعداء الشديد لتقديس الأولياء ؛ ففي ذلك تحديد لحركة ما ببعض خصائصها الثانوية والفرعية ، وهذا تحديداً ما رآه فيها خصومها^(١) .

ومنذ كتابة هذه السطور ، ازداد الوضع تفاقماً وأصبحت اليوم " الوهابية " المزعومة ، خصوصاً في اللغة الإعلامية ، مرادفاً لأيديولوجيا تشكل أساً للتطرف الديني ، بل وللإرهاب . ومن ثم حملت الوهابية سمة انتفاضية ؛ وطرحنا للانتقاص من قيمة الحركة الإصلاحية ، وجعلها تظهر وكأنها فرقة متطرفة . وما زالت حتى اليوم تستخدم كيفما اتفق ، دونما تحديد للأسباب الهدامة نفسها ، من قبل مؤلفين يستهدفون تشويه سمعة المملكة العربية السعودية فقط . حتى أن بعضهم يتمسك بالخرافة الهذيانة القائلة بوجود مؤامرة وهابية عالمية ! أما مسألة كون معظم هؤلاء المؤلفين يكتفون بإطلاق هذه العبارة بوصفها نوعاً من الإدانة ، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء تحديدها ، فتبرهن على السمة الهجومية لهذا الاستخدام . وهذا ما حدا بالباحث باسكال مينوريه لأن يكتب بأن العبارة فقدت معناها التوضيحي : " يندرج المزورون الغربيون للوهابية - ربما دون علم منهم - في تاريخ يتجاوزهم ويشملهم ، إلى جانب جميع الذين ، منذ القرن الثامن عشر ، كانت الوهابية ، بالنسبة إليهم ، بمنزلة " عدو " ^(٢) .

(١) Introduction au Traité de droit public d'Ibn Taymiya, Trad. Annoté de la Siyâsa shariya, Beyrouth, Institut français de Damas, 1948.

(٢) M?NORET, Pascal, "Le "Wahabisme" entre fatale du néo orientalisme", Revue Mouvments, novembre 2004, n°36, P. 54-60.

الإسلام، الإرهاب و "صدام الحضارات"

كان من تأثير الاستعمال غير المتروي لعبارات تلقى جزافاً هو إيجاد التباس، لدى الرأي العام العالمي، بين الإسلام وزمر متطرفة ثورية أو حوارجية وتعزيز خوف غير مبرر من العالم الإسلامي، وخصوصاً إثر أحداث ١١ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١ م. وقد أكد الدكتور محمد بن إسماعيل آل الشيخ أن هذه الأحداث "أوجدت نوعاً من رهاب الإسلام- islamoph- وقد خلط بعضهم بين الإسلام والإرهاب، مما غدّى خطاب المتمسكين بصدام obie. الحضارات، وكأنهم يشاركون في الهدف الذي ينشده صانعو هذه الأعمال الإرهابية^(١)".

لقد أدت كلمة "إرهاب"، الغامضة جداً، إلى كثير من النزاعات المتعصبة. ولم يفت الأمين العام للأمم المتحدة ضرورة توضيح ذلك؛ ففي تقرير قدمه إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة، في مارس/ آذار ٢٠٠٥ م، صرح كوفي أنان: "يجب علينا تبني استراتيجية عالمية جديدة، تقوم نقطة انطلاقها على توافق الدول الأعضاء حول تحديد الإرهاب وإدراجه في إطار اتفاقية عامة". وكتب ووتر لاكور: "إن الميزة العامة الوحيدة التي اتفق عليها الجميع هي أن الإرهاب ينطوي على العنف أو التهديد باستخدام العنف"^(٢). ولم يتعرض أي تعريف لتحديد الأمور، فبقي كل فريق حراً في تحديد الإرهاب على سجيته. ومفاد ذلك أن الإرهاب ليس أيديولوجياً، أو فلسفة سياسية، بل هو وسيلة. وكتب المنظر البروسي كارل فون كلاوزفيتش أن الحرب ليست سوى "استمرار للسياسة إنما بأساليب أخرى"^(٣). ويمكن القول بأن الأمر نفسه تقريباً ينسحب على الإرهاب. ف وراء أي عمل إرهابي، ثمة دائماً تقريباً إستراتيجية ما: نادراً ما يكون العمل الإرهابي عملاً عفويماً ومجانياً، مهما كان الشكل الذي يتخذه، لكنه استخدام متعمد للعنف من أجل غايات سياسية. كذلك استخدم الإرهاب من قبل منظمات سياسية يمينية أو يسارية، ومن قبل

(١) مقابلة مع المؤلف. والدكتور محمد بن إسماعيل آل الشيخ هو سفير المملكة العربية السعودية في فرنسا، منذ عام ٢٠٠٥.

(٢) Walter LAQUEUR, The Age of Terrorisme, Boston, Little Bronw and company, 1987.

(٣) De la Guerre, 1916- 1918.

جماعات قومية متشددة أو عرقية، وحركات ثورية، من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، أو كذلك جيوش وأجهزة رسمية تنتمي إلى دول. ومن ثمّ، فالشيء الوحيد المؤكد في هذا المجال هو أن الإرهاب ظاهرة متعددة الأشكال؛ ذلك أن الإرهاب ليس وفقاً على قضية أو أيديولوجيا معينة. لقد شهد العالم، وما زال يشهد، إرهابات سياسية-أيديولوجية، وأخرى إتنية، وأخرى أيضاً طائفية أو دينية، وغيرها مافياوية، إرهابات دولة .. إلخ.

وبدلاً من التعليق على العلاقات المزعومة بين التطرف الثوري أو الإرهابي والفكر الإسلامي، في البحث عن مقاربات بعيدة الاحتمال مع مؤلفين من الماضي تم تحريف فكرهم، المنقطع عن السياق التاريخي، أو استبداله، على يد متطرفين كان إعدادهم الديني في معظم الأحيان إجمالياً، كان من الأوفق التساؤل عن الأسباب التي حدت بأشخاص - درس عدد منهم العلوم الحديثة في جامعات غربية^(١) - إلى اختيار طريق العنف العدمي. ومنذ أحداث ١١ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١م، أعلنت الولايات المتحدة عن عدو جديد: الإرهاب. فمن بين أعضاء إدارة بوش وفي أوساط الإرهاب الإسلامي الغربية، أصبح العدو الإسلام فقط، وقد تكون الحرب القادمة حرب حضارات لا يمكن تفادي صدامها.

لقد ظهرت نظرية صدام الحضارات للمرة الأولى في أعمال جامعي بريطاني، يشتبه بانتمائه إلى المخابرات السرية في لندن، هو برنارد لويس؛ ففي عام ١٩٥٧م، تصدى لويس لهذا الموضوع، ومن ثمّ وسعه في كتابه "الشرق الأوسط والغرب" الذي نشر عام ١٩٦٤م. وفي معرض إبدائه دعماً تاماً للدولة الصهيونية الناشئة التي استقرت في فلسطين، حاول أن ينسب الصراع الناجم عن اغتصاب حقوق الفلسطينيين الوطنية إلى التعارض بين الشرق والغرب مفترضاً أنه "يمكن أن نفهم، بصورة أفضل، الضغائن الحالية لدى شعوب الشرق الأدنى عندما نتبين أنها ناجمة، ليس عن صراع بين دول أو أمم، بل عن

(١) تلك هي مثلاً حال المهندس المصري محمد عطا الذي كان منسق أحداث ١١ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١م ضد الولايات المتحدة وكان ريان الطائفة الأولى التي اصطدمت بمركز التجارة الدولية في نيويورك.

صدام بين حضارتين" (١). وعندما استقر في الولايات المتحدة، عام ١٩٧٤م، أصبح لويس الذي اشتهر بكونه متخصصاً في شؤون الشرق الإسلامي، أحد مستشاري بول وولفوتيز، المقرب من المحافظين الجدد في إدارة بوش وأحد أكثر المؤيدين المتحمسين للحرب ضد العراق في مارس/ آذار ٢٠٠٣م (٢). ويؤكد آلان غريش أن "وهم صدام الحضارات الذي يعني مواجهة بين كيانين محددين بوضوح: الإسلام والغرب (أو "الحضارة اليهودية-المسيحية")، هو في صميم فكر برنارد لويس، وهو فكر عنصري يقلص المسلمين إلى مجرد ثقافة جامدة وغير قابلة للتغيير" (٣). ولم يلبث صمويل هانتيجتون أن أخذ بفكرة لويس هذه في كتابه الشهير الذي يحمل عنوان "صدام الحضارات" (٤) والذي لقي رواجاً في أوساط الطوائف الإنجليزية التي أصبحت الناقل للسياسة الأمريكية في العديد من البلدان الإفريقية، والعالم العربي، وأمريكا اللاتينية وآسيا (٥). وقد أدت أيديولوجيا صدام الحضارات إلى التأكيد على أن العالم الإسلامي قوي و "معاد للغرب" بطبيعته، وليس

(١) LEWIS, Bernard, *The Middle East and the West*, Bloomington, Indiana University Presse, 1964, P. 135.

(٢) يقول إدوار سعيد أن "برنارد لويس وفؤاد عجمي مارسا تأثيراً كبيراً على البتاغون ومجلس الأمن القومي في عهد جورج دبليو بوش. لقد ساعدا الصقور على التفكير بوساطة أفكار غريبة كالروح العربية وأقول عصر الإسلام في: L'humane, dernier rempart contre la barbarie". *Le Monde diplomatique*, septembre 2003.

(٣) GRESH, Alain, "À l'origine d'un concept", *Le Monde diplomatique*, septembre 2004.

(٤) HUNTINGTON, Samuel, "The Clash of Civilization", *Foreign Affairs*, vol. 72, n°3, 1993.
HUNTINGTON, Samuel, *The Clash of Civilisations and the remarking of World Order*, New York, Simon & Schuster 1996.

ومما يثير العجب أن الترجمة الفرنسية لم تأخذ بالشق الثاني من عنوان الكتاب بالإنجليزية الذي يبدو مهماً من حيث كونه يعبر عن الرؤية العامة للمؤلف الذي تموضع في منظور تأسيس نظام عالمي جديد. وانطلاقاً من تحديد، عشوائي جداً، للعالم الذي سيتوزع بين عدة حضارات كبرى: الكونفوشية (الصين) والحضارة اليابانية، الحضارة الهندوسية، والإسلام، والحضارة الغربية "اليهودية-المسيحية"، والحضارة الأورثوذكسية، وحضارة أمريكا اللاتينية والحضارة الإفريقية، يطرح المؤلف مقوله إن "الغرب" سيتعرض لتهديد الحضارتين الإسلامية والصينية. ومن الملاحظ أن العالم منفصل عن الغرب (الولايات المتحدة وأوروبا الغربية) وأن المؤلف لم يقدم أي حالة عن الإسلام الإفريقي.

(٥) SAINT-PROT, Charles, "Les Églises évangéliques et le jeu des États-Unis dans le monde arabe", *Bruxelles, Solidarité-Orient*, avril-Juin 2006, n°238, Traduit en néerlandais.

بسبب المظالم التي يواجهها، أو التي يعتقد بأنه يتعرض لها . وهكذا، فعندما أكد لويس أن أزمة الشرق الأدنى لم تنبثق عن صراع بين دول، بل عن صدام حضارات، كان يسعى في البداية (في الخمسينيات) إلى إيجاد نوع من جبهة غربية، بما فيها إسرائيل، ضد العالم الإسلامي، ومن ثمَّ كان يستهدف إعفاء الولايات المتحدة من أي مسؤولية في أزمات الشرق الأدنى، كما حاول تعبئة العالم المسمى " غربي " في حملة صليبية لخدمة سياسة الولايات المتحدة التسلطية، دون الأخذ بالحسبان جوهر المشكلات . وغالباً ما كان لويس يبرز نفسه، وهو المختص بشؤون تركيا الكمالية، بوصفه مستشرقاً نابغة، إنَّما " ثمة فرق بين التعرف إلى شعوب أخرى وحقبات أخرى عبر الفهم والتعاطف، والدراسة والتحليل الدقيقين، والتعرف إليها، من جهة أخرى، لشن حملة واسعة بهدف تأكيد الذات . وثمة أيضاً فارق جذري بين إرادة الرغبة في الفهم بهدف التلاقي وتوسيع الآفاق، والرغبة في الهيمنة والتسلط " (١) . وهكذا، توصل الإعلاماتي الأنجلو - ساكسوني إلى مقولة قريبة جداً من بعض العنصريين المتطرفين : " إنهم (أي المسلمين) يختلفون جذرياً عنا " (٢) . وكما يؤكد إدوار سعيد : " إن جوهر أيديولوجيا لويس بالنسبة إلى الإسلام هو أن هذا الأخير لن يتغير قطعاً . . . وأن أي مقارنة سياسية أو تاريخية أو جامعية للإسلام يجب أن تبدأ أو تنتهي بكون المسلمين هم مسلمين " (٣) ؛ أي أن ثمة نوعاً من جينة وراثية خاصة " تميزهم عن سائر البشر المتحضرين " (٤) .

ها هو أن الإسلام، مرة أخرى، في قفص الاتهام . فهو، وهو وحده، سبب الإضطرابات والعنف، وعدم الاستقرار العالمي . رغم ذلك، لا بد من الإشارة إلى أن

(١) SAÏD, Edward, "L'Humanisme, dernier rempart, contre la barbarie", Le Monde diplomatique, septembre 2003.

(٢) LEWIS, Bernard, What Went wrong? Western Impact and Middle Eastern response, New York, Oxford University Press, 2002.

(٣) SAÏD, Edward, "Impossible Histories, Why the Many Islams Cannot be Simplified", New York, Harper's Magazine, Juillet, 2002.

(٤) GRESH, Alain, "Bernard Lewis et le gene de l'Islam", Le Politique et le religieux dans le champ islamique, Fayard, Paris, 2005.

العامل الديني ليس ذريعة للحركات الإرهابية. فقد تبين^(١) أن هذه الجماعات لا تحمل مطلباً دينياً بحصر المعنى، ومعظم قادتها أو الناشطين فيها لا يملكون أي معرفة للدين الذي اكتفوا بتحوير بعض عباراته. ويجب ألا نخدعنا محاولة "تحويرهم" لعبارات "السلفية" أو الشهيد أو الجماعة أو "الوهابية": "إن الظاهرة الثورية، وبعيداً عن انضوائها تحت ظل استمرارية السلفية أو الحنين إليها، هي على نقيض من هذه الأخيرة"^(٢). ويرى غي سبيلتز أنه يجب فهم هذه الحركات، وذلك عبر إعادة موضعيتها في خط الحركات المناهضة للاستعمار وللإمبريالية^(٣). والواقع أن "الإسلاميين" المزعومين ليس لديهم سوى مشروع سياسي-ثوري، وهو موقف فتوي أو طائفي، وأخيراً، استراتيجية تقويض الأنظمة التي لا تختلف عن استراتيجية الحركات الإرهابية لليسار المتطرف في أوروبا طيلة عقد السبعينيات: تنظيم العمل المباشر في فرنسا، وبادر-ماينهوف في ألمانيا، والألوية الحمراء في إيطاليا التي ارتكبت ٨٠٠٠ عملية إرهابية في إيطاليا خلال عشر سنوات. كما أن لبعض الحركات الأخرى أهدافاً خاصة محلية، مرتبطة بواقع بلادها: (التمرد) الشيشاني، والنزاعات البوسنية، والأزمة الجزائرية، وقضية كوسوفو التي أطالت أمد المواجهة القديمة بين الصرب والأتراك^(٤)، والمشكلات الداخلية في إندونيسيا وتركيا ومصر... إلخ.

لقد أكدت منظمة المؤتمر الإسلامي، مرات عديدة، رفضها التام لأي دمج بين الإسلام والإرهاب^(٥). وخلافاً لما يطرحه المصابون برهاب الإسلام، ليس الإسلام، أو

(١) أنظر على سبيل المثال: FERJANI, Mohamed Chérif, Le Politique et le religieux dans le champ islamique, Fayard, Paris, 2005.

(٢) GUILLEBAU, Jean-Claude, La Force de conviction, Paris, Le Seuil, 2005.

(٣) SPITAEELS, Guy, La Triple insurrection islamique, Paris, Bruxelles, Fayard-Luc Pire, 2005.

(٤) كانت معركة حقل الشعارير (كوسوفو)، في يونيو/حزيران ١٣٨٩م، بمنزلة إعلان نهاية استقلال صربيا وبداية هيمنة تركية امتدت حتى القرن التاسع عشر.

(٥) انظر مثلاً بيان قمة الخرطوم، ٢٥ يونيو/حزيران ٢٠٠٢م.

أي اجتهاد خاص في الإسلام، مصدر التطرف، بل عوامل جيوسياسية أو اجتماعية تغذي حالات الحرمان والذل^(١)، كالقضية الفلسطينية التي ما انفكت القضية المركزية بالنسبة إلى جميع العرب، وعلى نطاق أوسع بالنسبة إلى مسلمي العالم بأسره نتيجة احتلال الأماكن المقدسة (وخصوصاً المسجد الأقصى ثالث الحرمين الشريفين)^(٢). واحتلال العراق وأفغانستان. والمخطط الأمريكي الهادف إلى إعادة تشكيل "الشرق الأوسط الكبير"^(٣). والاعتقاد السائد، خطأ أو صواباً، بأنه لدى الولايات المتحدة وقسم من العالم الغربي إستراتيجية الهيمنة على العالم الإسلامي. والتيقن بأن القانون الدولي يميز بين الفرقاء على حساب القضايا الإسلامية. والشعور بأن بعض الأنظمة في البلدان الإسلامية قد أثبتت عبوديتها للولايات المتحدة وتواطؤها معها. ويمكن القول بأن تسوية الأزمات في الشرق الأدنى، وخصوصاً الصراع في فلسطين، قد أدت إلى تحديد العوامل التي أوجدت الانحرافات المتطرفة. بهذا الصدد، شكّل مشروع السلام العربي الذي اقترحه المملكة العربية السعودية أثناء القمة العربية في بيروت (٢٠٠٢م) والذي أكدت عليه قمة الرياض، عام ٢٠٠٧م، انفتاحاً ذا أهمية بالغة.

من جهة أخرى، ينبغي عدم تبخيس قيمة بعض العوامل الاجتماعية كالتخلف (الاقتصادي)، والبطالة، وسوء توزيع الثروات، والفساد. . . وما يلقب بالإسلاموية هو

(١) CHEVÉNEMENT, Jean-Pierre, Le Vert et le Noir, Paris, Grasset, 1995.

(٢) تأسست منظمة المؤتمر الإسلامي عام ١٩٦٩م، إثر حريق الجامع الأقصى في أغسطس/ آب ١٩٦٩م.

(٣) صمم مشروع "الشرق الأوسط الكبير"، خلال عقد التسعينيات، عبر سياسة "الفوضى البناءة"؛ أي قبل عمليات ١١ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١م، ثم طوره الدوائر المحافظة الجديدة وعرضه جورج دبليو بوش أثناء خطاب ألقاه في ٢٦ فبراير/ شباط ٢٠٠٣م، أي قبل أيام من غزو الولايات المتحدة للعراق. هذا التوجه المعروف باسم "مبادرة الشرق الأوسط الكبير"، الهادف إلى تأكيد الهيمنة الأمريكية على الجزء من العالم الذي يحتفظ بنحو ٦٠٪ من احتياطي النفط و٢٣٪ من احتياطي الغاز، يهدف إلى إعادة تشكيل الشرق الأوسط المذكور الذي يضم مجموعة كبيرة من الدول من المغرب إلى الحدود الصينية، مع البلدان العربية وتركيا وإسرائيل وإيران وأفغانستان وباكستان. وقد نص هذا المشروع على إعادة رسم حدود بعض الدول، وفق أفكار طرحها في الثمانينات بعض المنظرين الإسرائيليين (خصوصاً عويد بينون في مجلة كيفوميم، في فبراير/ شباط ١٩٨٢م) حول الأسس العرقية أو القومية والدينية (مثال ذلك تقسيم العراق إلى ثلاث دول: شيعية، وسنية، وكردية، وسوريا إلى ثلاث دول: درزية، وسنية، وعلوية). وفي يونيو/ حزيران ٢٠٠٦م، أصدر الباحث المحافظ الجديد رالف بيترز خريطة تقسيم الشرق الأدنى في المجلة الأمريكية: "Armed Forces journal ("How a better Middle East Would Look")".

ظاهرة معقدة ومتكررة. وثمة قلق ناجم عن تحولات في العالم الحديث وفي معادلة الهويات. هذا دون التقليل من أهمية الدلائل الجيوسياسية، والحسابات التجارية الجشعة والأحلام السلطوية لدى القوة العظمى الأمريكية^(١). وقد أشار مالك بن نبي^(٢) وإدوار سعيد^(٣) إلى أهمية تمثلات العالم، والأيديولوجيات، والاستلابات الثقافية فيما يتعلق بهيمنة الشمال على الجنوب. وقد تعززت الظاهرة مع العولمة التي كانت نتيجتها إخضاع العالم بأسره لنوع من نموذج اجتماعي - ثقافي موحد، مستوحى على نطاق واسع من ثقافة الولايات المتحدة وقيمها. ولم يفسح هذا النموذج الا مكاناً ضيقاً لاحترام الهويات الثقافية وتنوع الحضارات. وعندما يتحدث الغربيون عن الحضارات، فذلك لتبشر "صدامها"، على غرار صمويل هنتنغتون^(٤) الذي يتصور، في معرض تنبؤة أنها محكومة بمواجهة بعضها بعضاً، صراعاً محتوماً بين الغرب وباقي العالم. وإذ تكرر الامبراطورية الاميركية اللازمة القديمة للقوى الاستعمارية الأوربية، ببلاغة حربية وعدوانية ("صدام الحضارات")، فإنها تعطي "حضارتها صفة الشمولية؛ أي العولمة التي ليست سوى تأحيد^(٥) و"تغريب - أمركة الكرة الأرضية^(٦)". عندئذ، يصبح الرهان القادم هو البحث عن عالم آخر قائم على احترام التنوع.

(١) Corne, Georges, Le Proche-orient éclaté, Paris, Gallimard, 5è éd. 2007.

(٢) BENNABI, Malek, Le Problème des idées dans le monde musulman (1960), Beyrouth, al Bouraq, 2006.

(٣) SAÏD, Edward, L'Orientalisme: L'Orient créé par l'Occident, Paris, Le Seuil, 1980(trad de l'angle-américain, (1978).

HUNTINGTON, Samuel, The Clash of the civilisations and the Remarking of world or- (٤) der, مرجع سابق.

(٥) LATOUCHE, Serge, L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire, paris, la dècourverte, 1989.

(٦) ELTIBI, Zeina, la Francophonie et le dialogue des cultures, paris, lausanne, L'Âge d'homme, 2001.

ومن خلال تقديرهم للقلق الشديد لدى الجماهير الإسلامية التي يشكل الإسلام بالنسبة إليها - من الأمة العربية إلى إندونيسيا وماليزيا - رمزاً للهوية والملاذ الأخير، يطرح الثوريون خطابهم المبسط: " الإسلام هو الحل ". في هذه الاحوال ، لا يمكن إخفاء المشاكل الجيوسياسية والتحديات الحضارية^(١) للتشهير بأن المسلمين يرتكبون اعتداءات لا مبرر لها سوى التعصب المحض وكرهية الغرب ؛ لذلك ، فإن أي تفكير جدي بالإرهاب يجب أن يتصدى بالضرورة لموضوع أسباب الإرهاب . وإذا استأصلنا هذه الأسباب ، من ثمَّ يمكننا بالتالي استئصال هذا المرض . وإذا تغير الوضع في الشرق الأدنى ، وإذا اتبعت الولايات المتحدة وحليفاتها إسرائيل سياسة أخرى مختلفة ، وإذا كان العالم أكثر عدالة وتوازناً ، وإذا انطرح نموذج آخر للعولمة ، يفسح في المجال للتنوع الثقافي والحضاري ، فلن تتمكن القوى الخفية التي تحرك الإرهاب من حشد متطوعين .

في هذا السياق ، يتوجب على الإسلام الفعلي ان يعاود تأكيد معتقداته والرد على تحديات الزمن المعاصر .

السلفية الإصلاحية بين الثورة والنوبان

منذ أكثر من قرن مضى ، تصدى رشيد رضا لأولئك الذين شوهاوا قيم الإسلام الحقيقية وألبسوه " الفرو مقلوباً"^(٢) . تعصباً أو جهلاً أو لغايات معينة ، فالتحدي الذي يتوجب على الإسلام مواجهته يكمن في عدم السماح لأحد بأن يلبسه كفرو مقلوب ، سواء في ذلك المتطرفون الخوارجيون وسائر الذين حولوا الدين إلى أيديولوجية سياسية - ثورية ، شمولية ومتعصبة ، أو الذين استسلموا لإغراء المتفرنج (المتغرب) بحدائث مستوردة وملفقة لا تتعدى كونها تقليداً أعمى للغرب الذي يسعى ، باسم أصولية علمانية لا تقل تطرفاً عن الأصولية الدينية ، إلى تقليص الإسلام ؛ وذلك بالتغاضي عن شمولية نظريته

(١) ELMANDJRA, Mahdi, La Première Guerre civilisationnelle, Casablanca, Toubkal, 1992 .

(٢) محمد رشيد رضا ، مجلة المنار ، العدد الثالث ، ١٩٠٠م .

الروحية والأخلاقية والاجتماعية. وبين هذين النقيضين اللذين لا تمثلهما الا أقلية من المسلمين البعيدين عن إجماع الأمة، يبقى الإسلام الحقيقي؛ أي إسلام مئات الملايين من الرجال والنساء، دين الوسط. وأصل ذلك في الآية: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، [البقرة: ١٤٣] التي يجعل الله المسلمين بموجبها أمة الوسط؛ أي أمة بعيدة عن الإفراط والتفريط، وعليها أن تتبع سبيل الاعتدال والاتزان والعدل.

إن السلفية، في مواجهة الإفراط والتفريط، ليست المحافظة على القديم، ولا هي التخريب. إنها الإيمان والحركة. وفي تصديها لتحديات العالم المعاصر، عليها ان تسد الحاجة لأن تكون تجديدًا دائماً.

السلفية بين الإسلامويين والحدائين

في الإسلام، تغلب الواقعية والتسامح^(١) في آن معاً. والواقع أن كل تاريخ الاسلام مرده إلى الفكرة القائلة: إنه في جوهره اعتدال وتوازن. فهو إذ ارشاد وعقل. وقد كتب ابن تيمية أن الإسلام هو " اخلاق العقيدة الوسطية ". ومن ثم، تتموضع السلفية الإصلاحية بين النقيضين. وهذا يعني، في أيامنا هذه، أنها تتموضع في مواجهة تيارين متطرفين: الانغلاق البالي في مفهوم جاهلي يقوم على الرغبة في التحكم بالمجتمع الحديث عبر تقليد أعمى للماضي. هذا من جهة، والرغبة، من جهة أخرى، في الإطاحة بكل شيء من خلال تقليد النماذج الأجنبية بكل جوانبها.

فبعضهم يدعون بأنهم يردون على التحديات السياسية، الواقعية فعلاً التي تواجهها البلدان الإسلامية، عبر أيديولوجية استحوذت على الدين لتشريع قضية دنيوية تماماً. فمن خلال تحريف الدين والاجتهاد فيه بطريقة تحتمل الجدل، يتصورون " نظرية فقه للحرب "^(٢) قد تؤدي إلى التعصب والعنف والإرهاب. فيصيغون لأنفسهم نظرية عن

(١) CHÉRIF, Mustafa, L'Islam, Tolérant ou intolérant, مرجع سابق.

(٢) BURGAT, François, L' Islamisme à l' heure d'al Qaida مرجع سابق

الإسلام . ان الدين ليس شعاراً او حجة . بل يستخدم بوصفه أداة من قبل أيديولوجيا ثورية " لا تستهدف سوى نقل الدين إلى السياسة^(١) "

اما الآخرون الذين ارادوا ان يكونوا حدثيين ، فيدعون انهم يعالجون الإسلام من " أمراضه " ^(٢) ؛ وذلك بعلاجات من الغرب ، وغالباً ما يعتقدون ان بإمكانهم تشخيص الأمراض (الطاغوت ، والفساد ، وتراخي الحكام . . .) التي تسود في العديد من البلدان النامية ، والتي ينسبون انتماءها إلى عالم إسلامي واحد ؛ ففي بداية الستينيات الميلادية ، قدم فرانز فانون وصفاً لثقافة ريبب الاستعمار يرتمي " بشغف في الثقافة الغربية . إن المثقف ريبب الاستعمار ، الأشبه بأولاد التبني الذين لا يوقفون تقصياتهم للبيئة العائلية الجديدة الا عندما يتبلور في نفسياتهم الحد الأدنى من العوامل المطمئنة ، يسعى إلى جعل الثقافة الأوروبية ثقافته " ^(٣) . ويأخذ المثقرفنجدون المحدثون بروح الفرضية التي يطرحها بعض الهجائين الغربيين ^(٤) المصابين برهاب الإسلام ، والتي تعد أن الانحرافات المتطرفة والإرهابية لديها " قضايا مشاركة في جوهرها مع الإسلام ومع ثقافة المسلمين " ^(٥) . ورغم ذلك ، فإنهم يقاربون طروحات دانيال بايز ، المحافظ الجديد و المنظر الأمريكي للإرهاب الإسلامي ، التي تعد أنه بإمكان " المسلمين أن يحدثوا أنفسهم فقط إذا قبلوا النموذج الغربي " ^(٦) ، على غرار نموذج الولايات المتحدة الأمريكية . وقد يكون المقصود بذلك بناء

(١) BERQUE, Jacques, Les Arabes, L'islam et nous, paris,Seuil , 2002.

(٢) MEDDEB, Abdewahab, La maladie de L'Islam, paris, seuil, 2002.

(٣) FANON, Franz, Les damnés de la terre (1961), Paris, La Découverte, 2002.

(٤) . . LEVY, Bernard - Henri, Qui a Tué Daniel Pearl? Paris, Grasset , 2003. هذه القراءة الجهرية للإسلام كانت قراءة الباحث الأنجلو- أمريكي برنارد لويس الذي أوحى لصمويل هنتنغون و المحافظين الجدد في الولايات المتحدة .

(٥) BURGAT, François مرجع سابق

(٦) PIPES, Daniel, In the path of God. Islam and Political power, New york, Basic Books, 1983.

إسلام مكيف^(١)، أو أسوأ من ذلك إسلام مصطنع، أو "إسلام الأضواء"^(٢) الذي اقترحه مالك شبل، والذي يريده الغرب. ويكمن خطأهم الناجم عن اهتمامهم المبرر برؤية المجتمعات الإسلامية مساوية للمجتمعات الغربية في الإفضاء إلى انتقادات لإذعة للسلفية والخلط بين المساواة والتأخدية؛ مما قد يؤدي إلى التخلي عن الأصالة. ويتضح تماماً أن هؤلاء المثقفين الذين يدعون الانخراط في تجربة "تحديث" الإسلام، وفق النماذج والمعايير الغربية، يلقون آذاناً صاغية مؤيدة في أوروبا والولايات المتحدة، حيث يحظون بدعم وسائل الإعلام. ولا بد من الاقرار، باستثناء نوعية أعمال بعضهم، أن جمهورهم محدود جداً في مجتمعاتهم الخاصة. بهذا الصدد، تجدر الإشارة إلى استثناء الكاتب التونسي عبد المجيد شرفي^(٣) الذي اختار الكتابة بالعربية كي يتوجه مباشرة إلى المسلمين وحصر النقاش في دائرة ضيقة.

وقد كشف مصطفى شريف الغموض الذي يكتنف القيميين على التيار الحدائوي، والذين تسرع بعضهم في تسميتهم "المصلحون الجدد في الإسلام":

"رغم نزوع معظمهم إلى الوضوح، وهم الذين أرادوا الوقوف في وجه القيميين على الظلامية والتطرف، فإنهم لا يمثلون الصراط المستقيم. ليس لكونهم منقطعين عن حاجاتهم ويتحدثون في معظم الأحيان من الخارج فقط، إذ لا يمكن للمرء أن يكون طليعياً جسوراً وطوباوياً، دون أن ينقطع عن قواعده الخاصة. . . انهم يعممون بلا تروٍ ويشكلون مزيجاً مزعجاً"^(٤).

(١) . 2002 . La découverte , Paris, Réformer L'Islam? FILALI - ANSARY , Abdou, من جبهتهم، لم يطمح الإصلاحيون قطعاً لإصلاح الإسلام، بل إصلاح الأسلوب الجامد في فهم الإسلام والاجتهاد فيه .

(٢) CHEBEL, Malek, Manifeste pour un islam des lumières, Paris, Hachette, 2004.

(٣) CHARFI, Abdelmajid, islam et liberté, paris, albin Michel, 1999: L'Islam entre le message et L'histoire, traduit de l'arabe, tunis, paris, sud - Édition, Albin Michel, 2004 .

(٤) ، مرجع سابق ، CHÉRIF, Mustapha, L'Islam, tolérant ou intotérant ? (٤)

زد على ذلك أن "المفكرين الجدد" في الإسلام، الذين لا يصح موضوعياً وصفهم بالإصلاحيين، رغم أن بعضهم يطلق على نفسه هذا اللقب، يتداولون العقيدة وفق أهوائهم. فيكرر بعضهم نظريات المعتزلة التسوية القديمة لإعادة طرح موضوعات عولجت مرات ومرات. في حين يتصور بعضهم الآخر صياغة إسلام جديد؛ وذلك بإخضاعه لأفكار العصر، مثلنا في ذلك الإيراني عبد الكريم سوروش^(١) الذي تصور انضمام سوروش الذي كان من أتباع شريعتي إلى مجلس الثورة الثقافية، وتكيف مع جرائم نظام الخميني الشمولي وتجاوزاته، وشارك في وضع اليد على الجامعة مع متطرفين من مكتب تعزيز الوحدة، وطلاب ميليشاويين متطرفين من الباسيج، قبل أن يكتشف في منتصف التسعينيات، تجاوزات الكهنوت الشيعي، ويغادر إيران إلى الولايات المتحدة، حيث اشتهر بوصفه مدافعاً عن "دمقرطة الإسلام".

إعادة بناء الإسلام من خلال المجتمع المدني، وقدم نفسه بوصفه نوعاً من لوثر إسلامي (يؤخذ الرفض في المذهب الشيعي على محمل التقدير). أما بعضهم الآخر أيضاً، الذين لم يكتفوا بالتمييز الوهمي بين الآيات القرآنية المكية الأكثر تركيزاً على العقيدة والعبادة، والآيات المدنية^(٢)، كما ولو كان يوجد "إيحاءات من منظمة ثانية"^(٣)، فقد أزاحوا السنة - وأربعة عشر قرناً من التاريخ والتطور والبناء والتفكير - للإبقاء على تفسيراتهم "الاعتباطية فقط" لقرآن تم الرجوع إليه وفق انحيازات أيديولوجية، وتقليصه

(١) SOROUSH, Abdel Karim, reason, freedom, and democracy in Islam, oxford University press, 2002, ١٩٧٩، انضم سوروش الذي كان من أتباع شريعتي، إلى مجلس الثورة الثقافي، وتكيف مع جرائم نظام الخميني الشمولي وتجاوزاته، وشارك في وضع اليد على الجامعة مع متطرفين من مكتب "تعزيز الوحدة" وطلاب ميليشاويين متطرفين من الباسيج، قبل أن يكشف، في منتصف التسعينيات، تجاوزات الكهنوت الشيعي ويغادر إيران إلى الولايات المتحدة، حيث اشتهر بوصفه مدافعاً عن "دمقرطة الإسلام".

(٢) هذه النظرية التي تهدف إلى تقطيع القرآن الكريم وفق رؤى بعض الأيديولوجيين، طرحها البروفيسور الهندي آصف علي فيزي في مقال بعنوان: "The Reinterpretation of islam" par la revue The Islamic review (vol. 48, 1960, Jan.) والسوداني محمود محمد طه (توفي عام ١٩٨٥م)، قبل أن يستخدمها "المفكرون الجدد".

(٣) CHARNAY, Jean-Paul, La Chariâ et l'Occident, Paris, L'Herne, 2001.

إلى مجرد طروحات مبهمة لمبادئ ما. والمعلوم أن القرآن دون أدنى شك هو المصدر الأصلي، لكنه ليس الوحيد. لا يمكن طبعاً فهم الإسلام دون القرآن، لكن "القرآن وحده لا يكفي كي نحيط تماماً بالإسلام"^(١) الذي أوضحته وفسرته وعززته السنة. وهذه الأخيرة هي "القوام المعدني لبنية الإسلام"^(٢)، بل إنها المدخل إلى فقه التعاليم القرآنية والاجتهاد فيها. والتخلي عن السنة هو التخلي عن حقيقة الإسلام لاستبدالها بمعايير من "عقلانية سطحية"^(٣) أي باجتهادات كل فرد، وفق ميوله الخاصة ورؤى تفكيره، كي يتصور في نهاية الأمر إسلاماً "آخر" غير الإسلام. وبحجة قطع الأغصان الميتة من النزعة المحافظة، أدت التجاوزات إلى إلغاء الأصالة، وتقليص الإسلام إلى تصور سطحي لله وإلى عموميات باهتة. ولكي نكون أكثر وضوحاً، يمكن القول بأن المفكرين الحداثويين التغريبيين يعبرون عن الرغبة باستبعاد استعلاء الفكر الإسلامي فقط أي كل ما يجعل منه الأصل وما يبقى قاعدة حيويته. من جهتهم، يقدر التقليديون أن الاعتقاد بالاستعلاء ينشط كذلك العقل؛ لأن هذا الأخير لا يمكن إلا أن يمثل لشريعة الله، وهي شريعة الطبيعة التي يستطيع الإنسان أن يدركها من خلال دراسته للكون.

وإذا كان من نلقبهم بـ "الإسلاميين" يحلمون بماضٍ دون مستقبل، فإن "الحداثويين"، كما يبدو، يميلون إلى تصور مستقبل دون ماضٍ. وبين هذين التيارين النقيضين، الأقلويين والمنقطعين عن "الديار الحقيقية" الإسلامية - نرى الأوائل (الإسلاميين)؛ الأوائل محتبسين في تعصبهم، والآخرين (الحداثويين) منغلقين في قاعاتهم أو كلياتهم في باريس أو نيويورك - في حين تبقى السلفية الإصلاحية - أي الإسلام الحقيقي، إسلام الجماهير - الأكثر تواضعاً. إنها تعنى بمستقبل الماضي، ليس من أجل

(١) GOLDZIHNER, Ignaz, Le Dogme et la loi dans l'Islam, Trad. De l'allemand, Paris, Geuthner, 1920.

(٢) مرجع سابق. ASSAD, Muhammad, L'Islam à la croisée des chemins.

(٣) المرجع السابق.

تقليده بحذافيره، ولكن لكي نستقي منه العبر والطاقة التي ستؤمن استمرارية الأمة الإسلامية وتطورها. إن السلفية بطبيعتها حركة نقل، واستنتاجاً إسقاط على المستقبل وكونها بعيدة عن أي مفهوم شمولي، فإنها تؤكد الواقعية الإسلامية العريضة عبر دعوتها إلى المعرفة والتفكير بدلاً من التقليد الأعمى والجمود. وهي توصي بالاعتدال؛ لأن التجاوزات مذمومة. وتدعو إلى الاجتهاد مما يتيح للنفس أن تكلف وسعها في سبيل الله.

"تكليف النفس وسعها". تلك هي حكمة السلفية الإسلامية التي تتميز بالتسامح.

هذا ما كتبه تحديداً ابن تيمية:

"إن الله يأمر عبده بالتماس الحق في نطاق قدراته وإمكانيته. فمن يفعل ما يؤمر به، بحسب وضعه - أكان المقصود بذلك الاجتهاد الذي يمكنه القيام به أم الامتثال للتقليد، إذا لم يكن قادراً على المبادرة واتخذ في أمثاله، سبيل العدل -، فهو معتدل. فالمسألة تفترض القدرة: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، [البقرة، ٢٨٦] (١)".

الولاء والحركة:

إن ما يميز الإسلام هو "قوة العقيدة، احترام ما ينبغي حفظه والمرونة في تنظيم المجتمع" (٢). فالسلفية الإسلامية تقوم حول هذه الأفكار الثلاث.

فالعقيدة المستمدة من جوهر كلام القرآن هي بسيطة، وقوامها التوحيد التام. ولا تستلزم سوى الشهادة بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. وقد تنبه محمد بن عبد الوهاب إلى خطر العودة إلى الشرك؛ بسبب الاختلاط الذي كان يسيطر على العقول، خلال القرن الثامن عشر، فأوضح بأن العقيدة مندرجة بكاملها في التوحيد (٣). وهذه

(١) Ibn TAYMIYA, "Le devoir de tolérance". Pages spirituelles. Trad. Par Yahia Michat, Oxford, Le Chebec, 2001, Texte en ligne sur le site <http://site.voila.fr/salafiya>.

(٢) MIQUEL, André, L'Islam et sa civilisation مرجع سابق.

(٣) Mohammed Ibn Abdel WAHHAB, Kitâb al Tawhid مرجع سابق.

الحقيقة الأساسية المتعلقة بوحدانية الله قد دفعت بكبار إصلاحيين القرن العشرين، وخصوصاً محمد عبده ورشيد رضا إلى مواجهة كل ما يثير الشك، بشكل أو بآخر، حول قوة التوحيد - كالتعصب مثلاً أو الخرافات غير المنطقية أو تقديس الأولياء والمزارات. كما دعوا إلى التمييز بين ما هو مقدس؛ أي العقيدة، والشعائر، هذا من جهة، وما يتعلق بالشؤون الاجتماعية والسياسية (أي المعاملات)، من جهة أخرى. ولا يمكن أن تخضع الرسالة المنزلة، المرتكزة على قاعدة التأكيد المطلق لوحدانية الله، للعشوائية أو تقلبات الزمن. وهذا هو الجانب الثابت في الدين، أن أمة المؤمنين متفقة تحديداً على الشهادة بأن لا إله الا الله وهذه الشهادة هي وثاق الإخوة بين المسلمين: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾، [التوبة - ٧١].

وعلى غرار التقليديين القروسطين، أكد الإصلاحيون كذلك أن السلفية ليست القديم، والجمود، وتقديس الماضي البالي. وهي ليست تجديد بناء الماضي. بل هي، بخلاف ذلك، حركة نقل. ومن ثمَّ يجب مراعاة ما ينبغي حفظه ونقله مع الأخذ بالحسبان أن السلفية الحقيقية أمر "حَرَج" ^(١) لكونها لا تقوم بنقل أي شيء، بل تأخذ من الماضي ما يترجم بإسهام إيجابي في إيجاد انطلاقة جديدة. وقد أوجز اللاهوتي الأورثوذكسي جورج فلوروفسكي السمة المزدوجة للسلفية بقوله: "إنها ليست مبدأ يحمي ويحفظ فقط، بل هي أساساً مبدأ تنمية وتجديد" ^(٢). "إنها ليست الحاجة العابرة إلى التجديد من أجل التجديد، او الحاجة إلى البروز كإنسان عصري" تدفعه إلى ارتكاب الحماقات والجرائم، من منطلق الجبن والضعف، وعدم الرغبة في أن يكون ما هو عليه" ^(٣). فالمسألة ليست مسألة اتباع "الموضة"، وهو ما يعني حرفياً "ذوق العصر"، ولا السير مع التيار، فذلك ليس سوى

(١) Charles, L'Order et Le Désordre (1948), paris, L'Herme, 2007 FLOROVSKY, Georges, Les voies MAURRAS De La théologie russe Paris, Desclée de Brouwer, 1992.

(٢) FLOROVSKY, Georges, Les voies de La théologie russe, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.

(٣) PÉGU, Charles, Dialogue de L'histoire et de L'âme paienne, 1909- 1912.

"قشور"^(١). إن السلفية، في جوهرها، ليست معاصرة من حيث كونها لا تنتمي إلى العصر الراهن، ولا قديمة، كونها لا تنتمي إلى الماضي. إن السلفية حاضرة في كل عصر، أي أنها تقليدية، وهذا أفضل من كونها معاصرة، وهي عبارة تحمل حتماً معنى الزائل أو العابر، وتفسح في المجال للغموض والغباء^(٢). إنها تعني الاستمرار، فيما يتضمن الإيمان بالرسالة والمحافظة على حيويتها التي ينبغي أن تخترق الأزمنة، وتغتني بلا توقف. إن السلفية تنبض بالحياة بمقدار ما تؤدي إلى التجديد، وهذا ما يفترض، في آن معاً، دراسة النصوص، وليس الاستسلام الطفولي للشعائر المبهمة والمظاهر، والاجتهاد الدائم، بالنسبة إلى كل جيل، فالمقصود إذاً هو العودة إلى حيوية السلفية التي كانت دائماً إصلاحية.

إن مراعاة ما ينبغي حفظه ونقله مؤداها حتماً إلى عدم الخلط بين ما يتأتى من السلفية الخالصة، وما ليس سوى جملة من الأعراف والتقاليد أو الإضافات التي تراكت على مر العصور، وغالباً عبر ممارسات محض محلية. وعليه، دافع الإصلاحيون عن فكرة أن لا شيء في القرآن والسنة يسمح بتبرير التدابير الهادقة إلى الانتقاص من وضع المرأة. ولا إشارة في القرآن إلى أن الرجل أرفع مقاماً من المرأة، بل يشير الكتاب الكريم بوضوح إلى أن الرجال والنساء هم من الطبيعة الروحانية والبشرية نفسها: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ [الحجرات: ١٣]. لقد تلقى الاثنان "النفخة الإلهية" التي منحتهما الكرامة وجعلت منهما شاهدين على وجود الله في الأرض. وإذا كان ثمة من تمييز، فإن هذا التمييز محدد بدور كل منهما الذي يكمل دور الآخر، هناك فارق طبيعي - المرأة ليست رجلاً - بين الرجل والمرأة، لكن هذا الفارق لا يؤدي إلى التعارض. بل، ممكن العكس، يؤدي إلى تماسك واتحاد فتناغم ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]. وقد أكد الإصلاحيون أن الإسلام قد قلص الإفراط في الزواج المتعدد؛ وذلك بتحديد عدد الزوجات، بل اتجه إلى إلغائه؛ وذلك بوضع شروط قاسية، بحيث يصبح من المستحيل عملياً الجمع بين عدة زوجات. من ناحية أخرى، فإن بعض العادات الجنسية المريية، مثل: ختان الفتاة، وهذا ما لم يعرف قطعاً في شبه الجزيرة العربية، ليست ناجمة عن

(١) THIBON, Gustave, Au soir de ma vie, mémoires Paris, Plam, 1993.

(٢) GUAINO, Henri, La sottise des moderens, Paris, Plan, 2002.

الإسلام، بل عن عادات وتقاليد مذمومة^(*). ويمكن تفسير ذلك بالجمود، والعرف، والضغط الاجتماعي أو لأخذ بالحسبان تصوراً لوضع عام، حسب معطيات كل مجتمع وضغوطه، إنما ليس قطعاً من منطلق العقيدة الدينية^(١). ويؤكد معظم المفكرين الإصلاحيين المعاصرين أن القرآن "ينظر أولاً المسألة (مسألة المرأة) من زاوية المساواة الروحية الأساسية لدى الرجل والمرأة. أما حقيقة الانحرافات والتناقضات التي نشهدها في المجتمعات الإسلامية والمتعلقة بوضع المرأة، فمردها إلى أسباب اجتماعية. وليس قطعاً دينية"^(٢).

إن المقارنة إذًا بين ما يدخل في تصميم العقيدة، وما لا يتعدى كونه تقليداً اجتماعياً ثقافياً هو ضرورة واجبة؛ لأن القرآن الكريم والسنة الشريفة أتاحا مرونة رحبة في تنظيم المجتمع. الإسلام لا يسعى إلى تعقيد حياة البشر؛ لأن الله هو قبل كل شيء رحمن رحيم منح البشر عقولاً (يفكرون بها). وتحمل الآية القرآنية الشهيرة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، [البقرة: ٢٥٦] معنى مزدوجاً: فلا يمكن، من جهة فرض الدين بالعنف، بل بالدعوة، في محاولة لإقناع الناس من أجل مصلحتهم فقط. وليس الدين، من جهة أخرى، مكرساً لإثقال كاهل البشر بأعباء تفوق طاقتهم؛ لأن الله يريد للناس اليسر ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. أما الشريعة فتدخل في دقائق الأمور؛ فهي ترفض استبعاد مرتكب الخطيئة، وتسعى إلى إعطائه فرصة للتفكير، وهي تغفر لمن يضل بغير سوء نية؛ لأن الأعمال بالنيات". وتدعو من لا يستطيعون تحمل بعض الفرائض؛ لأن يكونوا في حل منها، وخاصة لأسباب صحية. فالمرضى والضعيف والمرأة الحامل والمسافر معفون من صيام رمضان ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة، ١٨٤]^(**). أما المحرم أكلها فهي الميتة والدم ولحم الخنزير والمذبوح غير الله

(*) ختان المرأة جاء الأمر به في حديث أم عطية قال لها النبي ﷺ يا أم عطية أختفظي ولا تنهكي. الحديث، رواه الحاكم في المستدرک والطبراني، وصححه الألباني في صحيح الجامع. (ف)

(١) أسوأ مثال على هذا الانحراف قدمه نظام طالبان في أفغانستان الذين طبقوا، باسم الإسلام، عادات قبلية قروسطية بالية.

(٢) CHÉRIF, Mustapha, L' Islam, Toléromt ao intolerant? مرجع سابق

(**) الآية (١٨٤) من سورة البقرة تتعلق بالمرضى والمسافر فهما يقضيان صوم رمضان في أيام أخر أي بعد زوال السبب: كالسفر أو المرض، والمرضى الذي لا يرجى برؤه يطعم عن كل يوم مسكيناً، وكذا الحامل التي تخشى على حملها، والشخص الضعيف الذي لا يطيق الصيام. انظر: أحمد عيسى عاشور، الفقه الميسر، مكتبة الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ١٦١ - ١٦٢. (ع)

ومن اضطر إلى أكلها فلا إثم عليه، فحال الضرورة، بصورة أعم، تغفر الخطأ ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وعلى الصعيد الاجتماعي - السياسي، قلما يمارس الإسلام ضغطاً. فالمفهوم الغالب هو مفهوم الوحدة الروحية للأمة وتكافلها. ويجب هنا العودة إلى مسألة العلاقة بين الروحي والزمني. ومن المعلوم أن إصلاحيين بداية القرن العشرين - وبخاصة فريق المنار - وقفوا في وجه الذين أرادوا، تقليداً للغرب، أن يجعلوا من العلمانية فريضة، بل دين الدولة^(١). وما انفك رفض هذه الأيديولوجيا يمثل موقف الأكثرية في العالم الإسلامي، ولكن لا بد من فهم الأمور بصورة أفضل. فليس المقصود هو العكوف على الوضع التقليدي، بل فهم عمق المسألة. إن مذهب العلمانية لا ينحصر في فصل الكنيسة عن الدولة. وهذا الأمر لا معنى له بكل الأحوال في الإسلام السني؛ نظراً لعدم وجود كنيسة. وتسعى العلمانية الناشطة، العقائدية والاستحواذية إلى تقليص الشأن الديني إلى مجرد العبادة، وهو شأن خاص بكل فرد، دون أن تتمكن من الإسهام في إنتاج المعايير والضوابط والبحث عن هدف، فهذا الأمر منوط بـ "دين" العلمانية الجديد. عندئذ، يمكن التأكيد أنه "خلف راية العلمانية، برز تقلص مساحة الدائرة الدينية أكثر من انفصالها عن الدائرة العامة، الذي ميز عصر وريثة جول فيري^(*)، فوق هذه الأرضية، أصبح التشدد الإسلامي، منذئذ، أقل تعبيراً عن التنافس بين ديانيتين منه عن القلق الناجم عما يبدو وكأنه التماس للروحانية. وتبعاً لوضعه كدين الآخر كان لا بد للإسلام إذاً من تجاوز التحفظ الذي يغذيه وضعه كدين ليس إلا"^(٢).

ها هنا يمكن مناقشة ذلك. فالمسألة لا تتعلق بوضع الشأن الديني في العالم الإسلامي - مع الإشارة إلى أننا لا نسعى هنا إلى معالجة مشكلة الأقليات المسلمة في

(١) استمر التيار العلماني المتطرف في التعبير عن آرائه حول جمعيات "بيان الحريات"، وهي جمعية تأسست في باريس عام ٢٠٠٤م، وبرزت من خلال دعمها لنشر الرسوم الكاريكاتورية الموجهة ضد الإسلام والنبي محمد ﷺ، عام ٢٠٠٦م.

(*) جول فيري (١٨٣٢ - ١٨٩٣م) كان وزيراً فرنسياً نادى بالوصاية على الشعوب المستعمرة وقال: "إن الحرية والمساواة والأخوة لا تنطبق على الشعوب المغلوبة". (ع).

البلدان الغربية التي يتوجب عليها، بموجب العقيدة السلفية، أن تخضع للسلطات وتمارس شعائر دينها في ظل مراعاة القوانين - إنما أيضاً مراعاة مآل الدين نفسه. وبخلاف الأمم الأوربية، لم يعرف العالم الإسلامي، وبخاصة العالم السني، مثل هذا الصراع الشرس غالباً، بين البابا والإمبراطور، أو بين الملك ورجال الكنيسة. فالدولة، وخصوصاً الملوك الكابيين في فرنسا، كانت مؤسسة الوحدة في مواجهة الجماعات المتمردة، والإقطاعيين، والعصب ورجال البابوية المتطرفين. أما العالم الإسلامي فلم يكن ليوافقه هكذا مشكلة. فسرعان ما نشأ توازن أعطى السلطة السياسية استقلالية تامة في تنظيم المجتمع والحياة العامة شرط احترام شرائع الإسلام الأساسية وضمانيها. وكقاعدة عامة، لم يطمح العلماء والفقهاء إلى ممارسة أي سلطة. فقد رفض أحمد بن حنبل أي مهمة رسمية، حتى إنه غاب عن الأنظار عندما عمد الخليفة إلى ردع المعتزلة الذين هاجموا بكل قواهم. كذلك كان ابن تيمية يسعى دائماً إلى الالتزام بواجب وعظ الأمراء وإرشادهم. كما بقي محمد بن عبد الوهاب بعيداً عن إدارة الشؤون العامة، وعندما استرجع آل سعود نهضة الإسلام، بناء على مبادئ دعوته السلفية، أنهى الشيخ أواخر أيامه مكرساً نفسه للدراسة.

والواقع أن الإسلام، (بين مدينة الله ومدينة غير الله)، اتخذ مرة أخرى خطأً وسطياً. فمن الثابت أن "الظاهرة الإسلامية تخطت إطار الدين وحده، ذلك أنه، كما يقول أندريه ميغال، "كان الإسلام قد استطاع - وبصورة أفضل من الديانات الأخرى - أن يجسد حضارة ما، في الوقت نفسه الذي يحيي فيه الروحانية، فهو مدين بذلك للقوة التي يرفض معها أن ينزوي عن الحياة أو أن ينال من الزمن، وعلى مستوى العقيدة الخالصة كما على مستوى الحياة اليومية أو السياسية، استطاع الدين الإسلامي أن يكون، وإنما كان، حاضراً في الفرد والمجتمع"^(١). لنكرر ذلك: الإسلام هو نمط عيش متكامل. وإذا لم يكن الإسلام ديناً ودنياً، وإذا كان مقتصرأ على المجال الخاص للأفراد، فلن يكون رباطاً بين الناس ومصدرأ للضوابط والمعايير. وإن لم يكن - إذا صح القول - ديناً ودولة، فإنه

(١) MIQUEL, Amdré, La littérature aurobe, Paris, PUF, Que saisje? (1969), 1993, 4e éd.

بلا ريب دين ومجتمع، وذلك تحديداً لأنه لا يدعو إلى ازدراء الناس. هذا الجانب الجوهري من الدين هو الذي تناوله تحديداً نقد الدين الذي شرحه (كانت) (نقد الإيمان الدستوري^(١))، وفلاسفة ما قبل الثورة (عصر النور)، فيشته^(٢)، وأخيراً ماركس ("أفيون الشعوب")^(٣). وقد نجم عن ذلك أيديولوجية العلمنة التي لا تعني فصل الدولة عن المؤسسات الدينية فقط - وهذا قلماً يعني الإسلام الذي يخلو من كهنوت منظم - باستثناء الدولة الشيعية الإيرانية -، بل يعني بصورة خاصة معارضة المفهوم الديني، الإسلامي والمسيحي وغيرهما. إنها نظرة إلى العالم لا وجود فيها للروحي، والدين مدعو بموجبها إلى التخلي عن أي أفق عمومي وإلى الانغلاق في مشروعات فردية. بصورة أصح، يجب فهم العلمنة وكأنها تخل عن تصور إسلامي للعالم. وهذا ما يفضي حتماً إلى الفكرة التي ينبغي بموجبها إعادة الدين إلى دائرة الخاص، دائرة كل فرد إلى ممارسة خياره في القرآن الذي ينظر إليه وكأنه "متجر عام كبير، نأخذ منه ما يحلو لنا، ونلقي بما لا نريده"، وهذا ما لا يؤدي إلا إلى التخلي عن مضمون الوحي المنزل؛ لأن "حرية المعتقد" تصبح مصدر الضوابط والمعايير. عندئذ، يكون التخلي عن جوهر الدين الذي يعني تحديداً الرابط. لهذا السبب، من الصعب متابعة محمد شرفي عندما كتب أن الأديان فيما مضى كانت تربط مختلف عناصر النسيج الاجتماعي. غير أن التضامن بين الأفراد يقوم اليوم على قواعد جديدة لا تحتاج إلى تبرير ديني^(٤). وخلا الأخذ بالحسبان الفردانية، والمادية والاستهلاكية، وعبادة المباشر والحركة من أجل الحركة أو أيضاً علمانية مطلقة العنان تشكل أساساً لقيم أخلاقية واجتماعية مقبولة. فإنه من القوة بمكان القبول بأن دور الدين

(١) KANT, Emmanuel, La Religion dans les limites de la simpleraison (1794). Paris, Librairie Félis Alcom, 1913.

(٢) FICHTE, Johann - Gottliel, Essai critique de toute révélation (1792), Paris, Librairie philosophique, Jvrim, 2000.

(٣) MARX, Karl, Critique de la philosophie du droit de Hegel, 1843.

(٤) CHARF, Abdelmajid, L'Islam entre le Message et l'Historique.. مرجع

الجامع لم يأكل الدهر عليه ويشرب. ومن ثمّ، لن يكون الإسلام "المخصص" أمة تسترشد بالممارسات الاجتماعية - الدينية، التي أدرج الله تعالى غايتها في القرآن الكريم. تبعاً لذلك، ما هي صيرورة هذا الدين الخلو من الكهنوت، سوى كثرة الحزبيات والفرق والملل والجماعات المرتكزة على ما لا ندري أي مبدأ أو مصلحة؟ وإذا ما تقلص هذا الدين وانفصل عن الشريعة، أفلا يتقلص إلى مجرد التزام جامد، بل فولكلوري؟ لقد كتبت مريم جميلة أن الإسلام "لا يمكنه أن يعيش دون أمة إسلامية تخلو من مؤسسات منظمة" (١).

والواقع أنه إذا توقف الإسلام عن كونه ديناً ودنياً، فستوقف عن كونه الإسلام من حيث إن محور اهتمامه هو وحدة المؤمنين والأخوة فيما بينهم. وهذه "إحدى الحقائق الاجتماعية الأكثر صفاءً في العالم الإسلامي" (٢).

إذاً هو دين ومجتمع. وبما أن الإسلام مجتمع، فهو أيضاً دين ودولة، أي ما يتمتع بخاصية تنظيم المدينة. دون أن يعني ذلك الخلط بين الدولة والدين. لاشك بأن "الحدائين يطمحون إلى تقليص الإسلام إلى دائرة الخاص، وينكر بعضهم، على النقيض من حكم الواقع، أن النبي ﷺ كان رئيس دولة. لقد أكد محمد شرفي أن الإسلام "هو دين وليس سياسة" (٣)، وهو دون شك، محق في ذلك إذا كان يريد الإشارة إلى أن الإسلام لا يطمح إلى نظام سياسي محدد وجامد؛ فالإسلام ليس برنامج حكومة ولا متابعة استحقاقات سياسية. إن الإسلام يشتمل على الأخلاق والآداب وتوجه عام يشكل مبادئ لصياغة أسس تنظيم اجتماعي تكون الأفضل لملاءمة لظروف ومقتضيات كل مرحلة. والإسلام يعني بالسياسة؛ أي بحياة المدينة. وهذا لا يعني "دولة دينية" أو حكومة الدين، بل يعني أنه لا ينبغي أن تسير إدارة المجتمع وتنظيمه بعكس أصول الدين.

(١) JAMEELAH, Maryam, Islam versus the west, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1962.

ومريم مواطنة أمريكية يهودية اسمها الأساسي مارغريت ماركوس (ولدت عام ١٩٣٤)، اعتنقت الإسلام في سن ٢٦، وأطلقت على نفسها اسم مريم جميلة. استقرت في باكستان وألفت نحو ثلاثين كتاباً في تاريخ الإسلام وحضارته.

(٢) JOMIER, Jacques, Bible et Coran, Paris, Le Cerf, 1959.

(٣) CHARFI, Abdelmajid, Islam et liberté مرجع سابق.

كذلك لا يخلط الإسلام بين الشأن السياسي والشأن الديني، بل ولا يقيم التعارض بينهما. هذا ما يؤكدّه مصطفى شريف بقوله: "إن القرآن لا يقضي بتفوق دون داع للشأن الإسلامي على باقي الميادين، بل يستهدف التماسك والتكامل والترابط، مع إعطاء الأولوية لاحترام الحياة والتعايش السلمي وذكر الخالق"^(١). ضمن هذه الحدود -أي حدود الوسطية بين المجتمع الخلو من الروحانية والدولة الدينية - يقع على عاتق البشر توجيه شؤونهم وفق الوسائل الأكثر ملاءمة للظروف المكانية والزمانية ووفق مبدأ المصلحة. من ناحية أخرى، فإن القول دين ومجتمع لا يعني قطعاً أن المجتمع الإسلامي محكوم بالبقاء جامداً وخارج عصره. فالشريعة، حسب النهج المستقيم، ليست كتلة صلبة. إنها أكثر من قانون، إذ هي بمنزلة "سلك موصل بالحياة"؛ مما يؤدي إلى تكرار الاجتهاد فيها بصورة مستمرة تبعاً لظروف المكان والزمان؛ ذلك أن مسألة العلاقات الاجتماعية لم تثبت بشكل جامد ونهائي. ومن ثمّ تقع على عاتق رجال الدين في كل عصر مهمة "التفكير، بما يتلاءم مع عصرهم ومجتمعهم، حول صفة الحلال أو الحرام في هذا السلوك أو ذاك، مع ترجيح المبادئ الأكثر شمولية على التعاليم الخاصة"^(٢). وبصورة أكثر شمولية، هناك واجب الاجتهاد الذي يهدف إلى مفصلة الأصول الأساسية في الشريعة مع ضروريات العصر. عدا ذلك، يعطي الإسلام حرية واسعة فيما يتعلق بتنظيم الدولة. وتتعلق الشروط الأساسية بضرورة تطبيق الشورى، والبيعة التي يجب أن تعقد بين الرعايا الذين يلتزمون بإطاعة من يسوسهم، والحكام الذين يلتزمون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإرساء العدل. ولا تدعو الشريعة إلى أي نظام خاص، فهي ليست جمهورية ولا ملكية، ولا تطرح أي نظام سياسي عام أو تفصيلي يفترض التقيد به بحذافيره. وهي تكتفي بترسيخ القواعد الأساسية العامة المفروضة على كل دولة إسلامية. وقد كتب طه حسين أن الإسلام أعطى الناس حريتهم، ضمن الحدود التي رسمها لهم.

(١) مرجع سابق. CHERIF, Mustapha, L'Islam tolérant ou intolérant.

(٢) Ralph STEHLY, Leçon inaugurale Université Marc Blach, Faulté de théologie protestante, 11 octobre 1999.

" إن الإسلام لم يقدم لهم قائمة بما ينبغي التقيده وما يجب تجنبه، بل وهبهم عقلاً ليتفكروا، وقلباً ليتذكروا. لقد أتاح لهم الاضطلاع بالخير والاستقامة والمصلحة العامة والخاصة في نطاق إمكاناتهم. وقد أمر القرآن الكريم بالقسط، والسخاء تجاه الأقربين، ونهى عن الأعمال الشنيعة وعن الظلم. وأتاح للناس المبادرة، ووسط هذه التعاليم"^(١).

حول هذه الأفكار البسيطة، كان لابد من تنظيم السلطة السياسية في العالم الإسلامي. فعلى كل مجتمع أن يبحث عن النظام الأكثر ملاءمة له مع التقيده بالأصول السالفة الذكر، طبقاً لحاجياته الخاصة، وتطوره الذاتي، وثقافته المميزة له، وخصوصيته إذا ما اقتضت الضرورة ذلك. ومن الواضح أن الحكم في تونس ليس كمثله في المملكة العربية السعودية، ولا في مالي كما في تركيا، ولا في ماليزيا كما في أفغانستان، ولا في إندونيسيا كما في إيران. والمهم أن الاجتهاد هو الذي يؤدي دوره في كل حالة. وفي البلدان التي تضم أقليات مسيحية (العراق، وسوريا، والأردن، وفلسطين، ومصر، والسودان، عدا احتساب لبنان الذي يقوم نظامه على ميثاق وطني بين مختلف الطوائف)، من الضروري إنشاء مؤسسات خاصة تضمن حماية سائر مواطنيها والمساواة في الحقوق بينهم.

لقد حاول جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، ورشيد رضا، ومحمد إقبال. . . التوفيق بين الإسلام ومرتكزات التطور، وذلك عبر تجديد الفكر الإسلامي من الأدراة والنزاعات المتشدة المتراكمة، ومن ثم، فإن نتائج هذه المحاولة تستحق توضيحها. فقد تطرقنا إلى الحديث، بقدر ما، عن نوع من الفشل؛ لأن الإصلاح الفكري لم يؤدي إلى نتائج عملية متوقعة؛ بسبب بعض الظروف السياسية، وخصوصاً السيطرة السياسية للدول الغربية. كما أشير إلى أن الإصلاح أخفق ولم يلحقه خلف له. قد يكون ذلك صحيحاً لو كان الإصلاحيون يطمحون إلى تأسيس مذهب أو حزب أو

(١) HUSSEIN, Taha, Au delà du Nil. Textes choisis et présentés par Jacques Berque, Paris, Gallimard, 1977. Le texte cité s'intitule "L'Islam véritable" et est reproduit de l'ouvrage al Fitna al Kubra, Le Caire, 1959.

حركة ما، إنما لم يكن هذا هو مقصدهم. لقد دعوا بكل بساطة إلى يقظة وإلى تجديد دينامية الاجتهاد الذي يعد في الإسلام نوعاً من أعمال للعقل. وأجازوا "تجاوز التمايزات البالية بين المذاهب الفقهية، وتسهيل الاقتباسات المذهبية والتشريعية عن الغرب، مع الحرص على وجوب مراجعتها مراجعة نقدية وفق المعايير والضوابط السلفية"^(١)، وإعادة التقدير إلى التراث الإسلامي واللغة العربية، وفتح قنوات وممارسة تأثير دائم في مجال الأفكار، كما في مجال السياسة. وقد أتاح الإصلاحيون للسلفية استدراك نفسها واستعادة حيويتها وسمتها الإصلاحية.

وبالطريقة نفسها التي فتح بها محمد بن عبد الوهاب الباب أمام الإصلاحيين، فتح هؤلاء أيضاً الطريق أمام التغييرات الضرورية في العالم الإسلامي. ولكي لا نذكر أكثر من مثلين اثنين، تجدر الملاحظة إلى أن تونس الحديثة قد تموضعت تحت شعار الإصلاح والاجتهاد، كما فعل الملوك السعوديون منذ عهد الملك عبد العزيز؛ ففي تونس، ورغم بعض التجاوزات التي حصلت إثر إقصاء تيار صالح بن يوسف^(٢) المقرب من أوساط الزيتونة، وعزل الأمير باي^(٣)، تبين أن الفكر الحدائوي، وخلافاً لتركيا الكمالية التي أدارت ظهرها للإسلام، لم يصمم ليكون على علاقة نضاد، بل بوصفه تطبيقاً للاجتهاد، الهادف إلى التوفيق بين الهوية والتطور. وقد أكد الحبيب بورقيبة أن الإسلام هو "دين روحي وزمني في آن معاً. وتشتمل تعاليمه على كل ما يحتاجه الإنسان لتنظيم حياته الزمنية"^(٤). وفي كلمة له، ألقاها عام ١٩٥٩م، عدّ أن النضال الوطني ضد التخلف هو جهاد في سبيل الله"، ويندرج هذا الجهاد في الاجتهاد الذي ينادي به الإسلام:

(١) RONDOT, Pierre, L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui t. 2.

(٢) كان صالح بن يوسف أميناً عاماً سابقاً لحزب الدستور الجديد، ومقرباً من أوساط البورجوازية الوطنية التقليدية وجامعات الزيتونة، لكنه قطع علاقته، عام ١٩٥٥م، مع بورقيبة الذي كان يعتمد على البورجوازية الصغيرة والتقدميين الشيوعيين. اغتيل في ألمانيا عام ١٩٦١م.

(٣) كان محمد الأمين باي آخر حكام سلالة الحسينيين الذين حكموا تونس منذ القرن الثامن عشر. وقد خلع من منصبه في يوليو/تموز ١٩٥٧م (إعلان الجمهورية).

(٤) صحيفة الأمل، ٢٨ يونيو ١٩٦٥م. خطبة ألقاها في رمضان.

"إننا نسير بموجب هذه الدعوة الإصلاحية، ونسلك طريق السلف الصالح. لن نبتعد عن الأصول الإسلامية، كما حدث في الماضي. ولا ندعي بأن هذه الأصول لا تتلاءم مع ضروريات العصر، لكننا نحاول أن نفهمها كما ينبغي أن تكون عليه"^(١).

من جهته، كان الملك عبد العزيز بن سعود يقول:

"نحن إصلاحيون من خلال إسلامنا"^(٢). إن مثل المملكة العربية ذومغزى؛ لأن الأمر يتعلق ببلد أطلق فيه الشيخ محمد بن عبد الوهاب دعوته، منذ النصف الأول من القرن الثامن عشر التي كانت في أساس الإصلاح الإسلامي، ويأحدي الدول المتهمه غالباً بالانغلاق في مفهوم جامد للدين. وقد أكد بيار روندو أن مثل المملكة العربية السعودية يدل على أن "الأسس التقليدية للملكية، بعد أن أمنت لفترة طويلة المحافظة على الحياة الإسلامية، يمكن أن تدعم نهضتها"^(٣). وقد بينت إحدى الدراسات الموضوعية للتاريخ السعودي منذ تأسيس الدولة السعودية على يد الملك عبد العزيز أن المملكة العربية السعودية، وبعيداً عن كونها البلد التقليدي والمنغلق على ذاته حسب ما يصفه مغتابوها والمشنعون بالنزعة المحافظة "الوهابية، لا تني تشجع شتى أنواع الإصلاح، كإصلاح الدين الذي ينبغي تجديد إحيائه بعد إلغاء الخلافة العثمانية (١٩٢٤م، وإصلاح الإدارة والحكومة في عهد الملك عبد العزيز، وإصلاح المؤسسات والتعليم، وتحسين وضع المرأة في عهد الملك فيصل، وإصلاح المؤسسات أيضاً من خلال مراسيم عام ١٩٩٢م التي أصدرها الملك فهد (مرسوم يتعلق بالنظام الأساسي للمملكة"^(٤))، مرسوم يتعلق بمجلس

(١) RONDOT, Pierre, L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui, t.2 مرجع سابق.

(٢) Le Coran et le Glaire. مرجع سابق.

(٣) RONDOT, Pierre, L'Islam et les musulmans مرجع سابق.

(٤) GUILLENCHMIDT, Michel, "Regard sur les institutions politiques de l'Arabie saoudite". L'Arabie saoudite à l'épreuve des temps modernes, Paris, Observatoire d'études géopolitiques, collection Études géopolitiques3, 2004.

JAHEL, Sélin, "Introduction à l'étude du système constitutionnel du Royaume d'Arabie Saoudite". Les Constitutions des Pays arabes, Bruxelles: Bruylant, 1999.

الشورى، نظام المناطق^(*)، والإصلاحات التي حققها الملك عبد الله بكل ثبات وإصرار في شتى الميادين؛ بما في ذلك المجال الحقوقي عبر إصلاح الجهاز القضائي الذي صدر عام ٢٠٠٧م^(١). فالإصلاحات الناجمة عن المرسوم الملكي الصادر في الأول من أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٠٧م شكلت مثلاً مهماً على تلاؤم الشريعة مع العالم المعاصر^(٢). يقول فيصل بن مشعل بن سعود:

" لا يتيح التحليل المنصف التأكيد بأن المملكة، منذ الثلاثينيات الميلادية، لم تتوقف، وبصورة عملية في معظم الأحيان، عن التكيف مع التطورات الحديثة مع بقائها مؤمنة بالأصول الدينية التي أسست الدولة الإسلامية. وقد أدخل الحكام المتعاقبون إصلاحات دستورية وإدارية واقتصادية واجتماعية وتربوية وصناعية وغيرها أتاحت تعزيز المؤسسات السياسية والإدارية. وهكذا، أرست المملكة العربية السعودية نظاماً ثابتاً مع آلياته الهادفة إلى تأمين التطور السياسي. فالدولة الإسلامية؛ أي المملكة العربية السعودية ما انفكت إصلاحية"^(٣).

ويؤكد النموذجان التونسي والسوداني اللذان يبدوان للوهلة الأولى، متعارضين، على قدرة الإسلام الهائلة على التكيف؛ أي هذا الإسلام الذي لا يتقيد بأي شكل من أشكال النظام السياسي والذي يحترم التنوع، طبقاً لما ورد في القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، [الحجرات، ١٣].

كل هذه الأمثلة توضح أن السلفية الإصلاحية تجسد الحركة والتفعيل. ففي سائر البلدان الإسلامية، من إندونيسيا إلى المغرب - حيث الملك هو في الوقت نفسه رئيس

(*) الأنظمة التي صدرت في عهد الملك فهد لنظام الأساس للحكم ونظام مجلس الشورى ونظام المناطق. (ع)

(١) المرسوم الملكي الصادر بتاريخ ٢ أكتوبر ٢٠٠٧ حول إصلاح الجهازين القضائي والإداري.

(٢) MATHIEU, Michel, "Le système judiciaire de l'Arabie saoudite", in *Revue internationale de droit comparé*, 2- 2008.

(٣) Islamic concept of Rule in Saudi Arabian politics, hondres, Gulf Center for Strategic The Open Councils and the Studies, 2003 .

الدولة وأمير المؤمنين)، وهذا ما يمنحه شرعية عليا على رأس إسلام متسامح ومنفتح - ، وفي حوض الجامعات والمؤسسات الإسلامية الكبرى (منظمة المؤتمر الإسلامي، والبنك الإسلامي للتنمية، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة)، تبذل جهود متواصلة لتمكين الأنظمة الإسلامية من التطور والتكيف مع ضرورات العصر. وهذا العمل الدؤوب ليس خيالياً، بل هو واقعي فعلاً. ومن المثير للدهشة أن المؤلفين الليبراليين والمتفردن يكرسون معظم أعمالهم لتساؤلات لا تنتهي حول الإسلام الممكن " تصوره " أو " ابتكاره " ، عاكفين على تفسيرات، متفاوتة الوقاحة، للقرآن والعقيدة .

أما الإصلاحيون الذين سلكوا الصراط المستقيم كانوا - وما زالوا - أناساً ناشطين أو متمسكين بدراسة القضايا الملموسة . وهم مقتنعون بأن حاجة المسلمين لا تكمن في العكوف على تأويلات غير منتهية وعقيمة ، بل في تطبيق الإسلام الحقيقي بوساطة الاجتهاد؛ لذا، من الأوفق إيجاد حلول، في إطار الشرعية الإسلامية، للمسائل التي تنحو إلى الأخذ بالحسبان مقاصد الشريعة، وخصوصاً العدل والقسط^(١)، في النموذج الاقتصادي، وفي العدالة الاجتماعية، والتربية، والتنمية الاقتصادية، والمالية الإسلامية،^(٢) وخيارات مبتكرة في موضوع العلاقات الدولية، ومشاركة في صياغة قانون أكثر توازناً^(٣)، والمحافظة على التنوع الثقافي، والحوار بين الأديان . إلخ؛ أي جميع

(١) Al FASSI, Allal, Maqâsid al shari'a al islamiya wa makarimouhâ, Casablanca(Dar al Baida: Maktabah al-Wahdat al-Arabiyah, 1963, Ben ACHOUR, Mohammed al Taher, Maqâsid al shari'a al Islamiyyah, Tunis, 1947.

(٢) حول هذه المسائل، ينشر المعهد الإسلامي للبحوث والإعداد في البنك الإسلامي للتنمية دراسات دورية مهمة جداً.

(٣) De CARA, Jean-Yves, "Les principes généraux au sens de l'article 38 du Statut de la Cour Internationale de Justice", Les principes généraux du droit: Droit français, droit des pays arabes, droit musulman, Dénominateurs communs. Actes au colloque de Beurouth(45g, 2001), Bruxelles, Bruylant, 2005.

JAHHEL, Sélim, "Chari'a et Convention européenne des droits de l'homme", Mélanges André Decoeq, Paris, Litec, 2004.

Al MARZOUKI, Ibrahim Abdulla, Human Rights in Islamic law, Abu Dhabi, 2000.

المسائل التي تتعلق بالمستقبل الذي يرنو المسلمون إلى بنائه، ويتصورونه بشكل عملي وعقلاني، ذلك أنه ليس من واجب الناس، حسب الإسلام، الإعداد للأخرة فقط، بل أيضاً تحسين ظروفهم الحياتية في الدنيا. هوذا تحديداً معنى رسالة القرآن الكريم التي تدعو إلى العمل بتبصر من أجل المستقبل: ﴿وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾، [الحشر، ١٨].

السلفية، نهضة متجددة

ربما يكمن الخطأ في تقليص الإشكالية إلى مجرد تناقض بين المحافظين، الملتصقين بالسلفية، ومفكري التنوير الذين ما انفكوا يتصورون "إسلاماً آخر" لإلصاقه بالغرب والعودة. فالمفكرون الجدد، وهم إلى حد ما أتباع علي عبد الرزاق ومنظرون بـ "إسلام آخر" (عبد المجيد شرفي^(١)، ومالك شبل^(٢)، وعبد الفيلالي الأنصاري^(٣)، وحمادي الإدريسي^(٤))، قد شكلوا "إحدى زوايا رباعي الأضلاع الذي تتشكل زواياه الثلاث الأخرى من "إسلاميين" ومتطرفين سياسيين، ومن "علماء" كهنوتيين تم إعدادهم في مؤسسات تقليدية، وأخيراً من "مستشرقين جدد"، وورثة التقليد الجامعي الغربي^(٥). إن أي تحليل موضوعي يتيح لنا أن ندرك بأن الأمور ليست بهذه البساطة وبأن خطأ هذه الشبكة من التفسيرات هو تهميش العدد الأكبر من المسلمين؛ أي سائر الذين ليسوا متشددين ولا "إسلاميين"، ولا "متفرنجين"، بل رجال ونساء يعيشون في إسلام "شعبي وهادئ"^(٦) ويطمحون إلى التقدم مع مراعاة المحافظة على أصالتهم. وتجدر الإشارة إلى أن مفكري الإسلام الثوري، كمنير شفيق مثلاً^(٧)، قد التقوا مع المفكرين

(١) مرجع سابق. CHARFI, Abdelmajid, L'Islam entre le Message et l'histoire.

(٢) مرجع سابق. CHEBEL, Malek, Manifeste pour un Islam des lumières.

(٣) FILALI-ANSARY, Abdou, Réformer l'Islam? Paris, La Découverte, 2002.

(٤) REDISSI, Hamadi, L'Exeption islamique, éd. Du Seuil, Paris, 2004.

(٥) ROUSSILLON, Alain, La pensée islamique contemporaine; acteurs et enjeu, Paris, Téraède, 2005.

(٦) CHARFI, Abdelmajid, Islam et liberté, Traduit de l'arabe, Paris, Albin Michel, 1999.

(٧) CHAFIK, Mounir, L'Islam et des défis du monde contemporain, مرجع سابق.

" الليبراليين " الجدد بهدف إلغاء طابع الإصلاح السلفي (الأفغاني، عبده، رضا)، الذين حكم عليهم مفكرو الإسلام الثوري بأنهم متصالحون جداً مع الغرب، ووصفهم الليبراليون بأنهم " تقليديون جداً " .

وإثر اليقظة الإسلامية التي تبناها سلوك محمد بن عبد الوهاب، منذ القرن الثامن عشر، فكر التيار الإصلاحية الذي ارتبطت به أسماء الأفغاني وعبده والكواكبي ورضا وإقبال، بحدود إصلاح متين للعالم الإسلامي بما هو كيان حضاري متكامل، دون الأخذ بالحسبان أن العالم الإسلامي قد يصبح جماعة منعزلة، تعيش في عالم مغلق. فعندما نالت البلدان الإسلامية استقلالها، بعد الحرب العالمية الثانية، أصبح من المستبعد تسوية المشكلات. فقد كان عليها، - بادئ ذي بدء - مواجهة أشكال جديدة من الإمبريالية وذلك عبر وجودها في قلب الصراع بين الكتلتين الأطلسية والشيوعية، هذا من جهة، وكونها رهانات استراتيجية جرّاء ثروات الطاقة (خصوصاً النفط والغاز) الموجودة في كثير منها، من جهة أخرى، أضف إلى أن قضية فلسطين والعديد من الحروب العربية-الإسرائيلية أوجدت مناخاً تأزيمياً. أخيراً، وجد المسلمون أنفسهم في مواجهة نوع جديد وغير مباشر من الهيمنة الغربية ألا وهي الهيمنة التقنية والاقتصادية والصناعية التي تفاقمت بفعل العولمة. وفي الوقت نفسه، اجتاحت العالم قيم القوى الصناعية الغربية وأفكارها. وهكذا وجدت البلدان الإسلامية نفسها تواجه تحديات جديدة، سياسية، واقتصادية وثقافية، وأهمها: إيجاد مكانة لها في العالم المعاصر. وكان مالك بن نبي قد نبه، منذ السبعينيات، إلى حدوث تغيرات عالمية جذرية وإلى أن وضعاً خطيراً سيهدد العالم العربي-الإسلامي. فكان بذلك أحد الأوائل الذين وضعوا الإسلام في هذا المنظور مؤكداً بأن الرد لا يقوم على الانكفاء على الذات سواء أكان ذلك بالتشدد المؤثر، أم بالتطرف مطلق العنان، بل بإيجاد الطاقة الضرورية لاجتثاث الأفكار الميتة التي لا تنبثق إلا في أزمنة التقهقر، والأفكار الميتة؛ أي المستعارة من الغرب، دون تنقيتها^(١): أخيراً، أكد ابن نبي أن أحد أهم أسباب

(١) BENNABI, Malek, Le Problème des idées dans le monde musulman (1960), Beyrouth, al Bouraq, 2006.

التقهقر هو الفساد الثقافي، والغوص في مجادلات عقيمة حول مواضيع ثانوية، والجدل البيزنطي حول جنس الملائكة والمغالة في التدقيق حول مسائل العبادة التي تمت تسويتها، بدلاً من التفرغ للجوهر الذي يركز على تطبيق الاجتهاد بغية الإتيان بحل لجميع القضايا الكبرى، التشريعية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية . . . وعندما كتب المفكر الهندي علي أصغر انجينيير أن " لكل جيل الحق في تفسير القرآن من وجهة نظره (*)"، وعلى ضوء خبراته الخاصة . . . فلا بد من العودة إلى القرآن الكريم وإلى الآيات المعيارية لإرساء نظام عادل وإنساني في القرن الواحد والعشرين"، وهذا لا يعني وجوب الانغلاق في مفهوم الكتاب وحده المعارض الذي يتناقض بين الكتاب المقدس والسلفية التي تحمله، ولا يعني كذلك أنه يجب على كل جيل إعادة كتابة القرآن على سجيته، بل عليه أن يمارس الاجتهاد الهادف إلى فهم القرآن والسنة في السياق الحاضر، كما فعل الأسلاف في عصرهم. وهذا صحيح أيضاً فيما يتعلق بالاجتهاد القانوني.

فالمسألة بمجملها تكمن في معرفة كيف يمكن لشرع يستند إلى شريعة الله، وتالياً ثابت، أن يتطور ويتخلص من الجمود. فيما مضى: مارس الفكر الإسلامي اجتهاداً مذهلاً في الشريعة مستخلصاً من النصوص المقدسة مبادئ حقوقية عملية ومتجددة، مثل: حقوق الإنسان، ووضع المرأة، والحفاظ على البيئة، والرفق بالحيوان، وقانون الصراعات المسلحة، ومبادئ العدالة الاجتماعية دون أي تمييز عنصري . . إلخ. وتشكل القوانين والمبادئ المستمدة من القرآن والسنة مكامن القوة في الفقه الإسلامي؛ ذلك أن " ثوابت الرياضيين والفيزيائيين، هي خصائص لا تتغير مع تغير الظواهر. إنها الثبات وسط التحولات" (١). كذلك، يدعو كل شيء، في القرآن والسنة، إلى العمل والاجتهاد

(*) نقل المؤلف القول بأن لكل جيل الحق في تفسير القرآن من وجهة نظره؟ والحقيقة أنه ليس لأحد تفسير القرآن بالطلق إلا إذا كان عالماً بالشريعة واللغة العربية محيطاً بعلوم القرآن والسيرة النبوية وأصول الفقه ولم يخالف في تفسيره الكتاب والسنة والإجماع. (ع).

(١) MILLIOT, Louis, Introduction à l'étude du droit musulman مرجع سابق.

والمعرفة والحكمة وإعمال العقل، لا استخلاص فروع تطبيقية، من الأصول الثابتة، تتلاءم مع التطورات الاجتماعية. عندئذ، لن يقوم تطبيق الشريعة في العالم الإسلامي على تغييرها، بل على الاجتهاد فيها لاستخلاص الزبدة الجوهرية منها وبلوغ "مقاصد السعادة"^(١) التي تدعو إليها.

أما المشكلة المركزية فهي مشكلة العلاقات بين السياسة والدين، فاستبعاد الشأن الروحي عن النظام السياسي - وهذا ما وجه المجتمع نحو الخير الأسمى ليكون ركيزة النظام - هو أحد أسباب الفوضى في المجتمعات المعلمنة الحديثة التي أعادت تحديد الدين بوصفه نظاماً إيمانياً فردياً، أو رأياً دينياً؛ وذلك عبر استبعادها لـ "نحن" الجماعية التي يتميز بها الدين. وبذلك حلت الأخلاقيات الفردية محل الأخلاقيات الجماعية. بعبارة أخرى، لم يعد الدين ينظم المجتمع؛ أي لم يعد مبدأ التنظيم والتشريع، ذلك أنه تحول إلى مجرد أيديولوجيا، إلى معتقد كسائر المعتقدات الممكنة^(٢). وكون الإسلام لم يتخل عن الحياة الدنيا، فهو عقيدة وجهاد، أخلاق وسلوك، لكنه رغم ذلك لا يقترح مبادئ محددة ومفصلة لأسلوب الحكم في الدولة. ولا يخضع كذلك السلطة الزمنية لسلطة روحية قلما تفرض نفسها نظراً لعدم وجود كهانة منظمة في الإسلام القويم، حيث يتوجب على العلماء احترام السلطة السياسية والاقتصاد على تقديم النصح والإرشاد أو القيام بمجرد الرقابة. فالسلطة السياسية مستقلة عن أي سلطة دينية، ولا تخضع إلا لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في إطار التقيد بأحكام القرآن الكريم والسنة الشريفة. لقد حددت الشريعة نقطة الانطلاق، والسبيل الواجب اتباعه، عبر طرحها المبادئ العامة والتوجهات؛ أي "الإطار العام الذي يؤدي التقيد به إلى الخلاص أو إلى السعادة في الحياة الدنيا"^(٣) عدا

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة.

(٢) GAUCHET, Marcel, La Démocratie contre-elle-même, Paris, Gallimard, 2002. V.également: La Désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985.

(٣) Al TWAJRI, Abdulaziz, Othman, L'Éducation politique en Islam, Rabat, Isesco, 2001.

ذلك، أعطي الإنسان حرية التصرف في "الأخذ بالحسبان خصوصيات عصره وتنظيم سلوكه وفق مصالح الأفراد والأمة، وعلى ضوء هذه المبادئ العامة للشريعة المستقاة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة" (١). إن الشريعة ليست عبارة عن جدول بالقوانين والقواعد الملزمة، بل تتمتع بخاصية الثابت والمتحرك في آن معاً: فالثابت يتعلق بالأصول المقدسة، والمتحرك يتسم بالتكيف مع مقتضيات العصر، والحاجات البشرية وتنوع الظروف (٢). عندئذ، وكون الفقه نهجاً غير جامد، بل هو اجتهاد تفسيري للشريعة. وفي نطاق هذه الشروط، يجب أن يؤدي أي فقه متجدد إلى إيجاد حلول واقعية وعملية، في سائر الميادين الحقوقية (٣)، تتلاءم ومستلزمات الزمان والمكان، وتتيح بذلك للفقه استعادته اندفاعه الحيوي في وجه عقبة مزدوجة قوامها "العلمانية الفظة" (٤) والتصلب العقيم. وعلى صعيد التنظيم السياسي، لا يفضل الإسلام أي صيغة خاصة، ولا يدعو إلى نموذج موحد للدولة الإسلامية يتلاءم مع كل زمان ومكان. ودون المساس بالأصول المشتركة بين سائر الأمة - وفي إطار التقيد بالأدب العامة -، لا بد من الأخذ بالحسبان التنوع الناجم عن التغيرات التاريخية، إذ لا شيء في الإسلام يمنع صياغة قانون عملي يتناسب مع الحضارات والتقاليد والضروريات والمصلحة اليومية والعقل السليم.

أما مسألة الانحطاط فاستمرت تلاحق المسلمين. فإثر أحداث ١١ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١م، صاغت الولايات المتحدة مفهوماً جديداً حول تهديد شامل يشير، كما يبدو، إلى

(١) Al TWAJRI, Abdulaziz, Othman, L'Éducation politique en Islam, Rabat, Isesco, 2001.

(٢) AL BISHRI, Tarik, " La Question juridique: entre shari'a islamique et droit positif", in Les Intellectuels et le pouvoir, Syrie- Egypte- Tunisie- Algérie, dir. Gilbert DELANQUE, Le Caire, Cedej, Cahiers du Cedej. 1986. Du même auteur: Al Wad' al qanuni al mu'asir bayn al chari'a al islamiyya wal- qanun al wad'I, Le Caire, Dar al Shuruq, 1996.

(٣) بهذا الصدد، نشير إلى النشاطات البحثية في موضوع القانون الاقتصادي والمالي والمصرفي التي نشرها معهد البحوث والإعداد الإسلامي في البنك الإسلامي للتنمية، والعديد من المطبوعات بالعربية والإنجليزية والفرنسية.

(٤) COULSON, Noël, Histoire du droit islamique, مرجع سابق

الإسلام - الذي عدّ في جوهره مخرباً أو " إرهابياً - وقدمت ترجمة سياسية لأيديولوجيا صدام الحضارات، في الوقت نفسه الذي راحت تصوغ فيه المشروعات من أجل شرق أوسط كبير جديد يهدف إلى فرض تغييرات نابعة من روح صليبية أيديولوجية . وفي الوقت نفسه، غذى الغرب الأمريكي الدعايات الأكثر تطرفاً، وترك فسحة ضيقة لمثقفي الإسلام ومفكره الذين يسعون إلى رفع تحديات العالم الحديث، بطريقة سلمية مع المحافظة على الخصوصية الإسلامية في إطار عوامة ليست أكثر من فرنجة (أو تغريب) لكوكب الارض .

لقد تغير العالم، وأدت سائر هذه التحولات إلى نتائج خطيرة في حياة الأمم . بهذا الصدد، يؤكد طارق رمضان أن كل شيء حدث " كما ولو أن تفكير العلماء والمثقفين المسلمين كان معطلاً وخصوصاً في مجال الاقتصاد" ^(١) . واليوم، يؤكد المفكرون الأكثر وضوحاً أن الإسلام هو على مفترق طرق: " إذا كانت الحضارة العربية - الإسلامية هي الأكثر إشراقاً في تاريخ البشر، ومبينة على العلاقة الأكثر صواباً بين الإيمان والعقل، إلا أننا ضعفنا على مستوى الفكر العالمي، المنفتح والمحلل . لقد حولت الأيديولوجيات والدعايات والموانع عالمنا إلى مكان للتخلف، حتى رغم كوننا مجتمعاً غنياً من نواح عديدة، خصوصاً بفضل قيمنا الروحية، من ناحية، ومواردنا الطبيعية، من ناحية أخرى . إنها مسألة تخلف، فاقمتها تقليدية عدد من الأنظمة، والاعتداءات الخارجية والأزمة التي شهدها العالم أجمع، مع المتاجرة بالعالم وشريعة الحق للأقوى" ^(٢) منذئذ، انكشف الرهان: " إما ان يأتي الإصلاح من الداخل، وإما أن نخضع مجدداً للاستعمار بأشكال جديدة" ^(٣) .

إصلاح، ومن الداخل، هاكم الكلمتين الرئيسيتين . لا تغييرات يفرضها الآخرون، ودون شك لمصلحة الآخرين . ولا تقليد عقيم أو بدع خطيرة، حيث إنه من الأفضل تلافي

(١) RAMADAN, Tarik, Aux sources du renouveau. مرجع سابق

(٢) CHÉRIF , Mustapha, L'Islam, L'autre et la mondialisation, Alger, éd, ANEP, 2005. voir

également: L' Islam, tolérant ou intolérant, مرجع سابق

(٣) المرجع السابق

أي خلط أو التباس بين تغيير أو انتهاك المرتكزات الروحية للإسلام، وفي ذلك بدعة، هذا من جهة، والتغيير بوصفه عاملاً دينامياً لكل المجتمع الحيوي، من جهة أخرى. ولا إصلاحات مستوحاة من انتقائية فكرية ومكرسة لإرضاء الغرب الذي، في جزء كبير جداً منه، لم يول عناية بمستقبل العالم الإسلامي، بل التأمل، والإبداع، والاجتهاد والتكيف مع التقيد بالأصالة. ونعود إلى الاجتهاد؛ أي الجهد القائم على صياغة اسس جديدة وفقاً للضروريات بشكل يتيح استعادة " قوة الطاقة"^(١) " للقرآن الكريم والسنة الشريفة"^(٢). وإذا لم تكن السلفية، كما قال هنري كوربان، موكبا جنائزياً، يجب -كي لا تؤخذ في مظهرها - أن تكون " نهضة مستمرة " .

بعد أن استيقظ الإسلام، في القرن الثامن عشر على يد محمد بن عبدالوهاب وشاه ولي الله الدهلوي ومحمد علي الشوكاني، وجد نفسه فجأة، منذ القرن التالي، في مواجهة تحدي الغرب الذي أسقط على عالم في غمرة التحول مع تطور التقنيات الحديثة، والتصنيع والأفكار الجديدة، إضافة إلى تطور جيواستراتيجي بسطت في نهايته القوى الأوربية استعمارها على معظم البلدان الإسلامية.

لقد تحققت فكرة تأخر العالم الإسلامي، وعزا بعضهم هذا التأخر إلى الدين الإسلامي، متغاضين عن الأسباب الذاتية التي نجمت أساساً عن اختناق نظام سياسي وخمول فكري، غالباً ما شجعت عليه السلطات المحلية أو المستعمرون. وقد تساءل إصلاحيو نهاية القرن التاسع عشر عن تأخر العالم الإسلامي ووسائل علاجه. فأقاموا علاقة بين ضرورة إيجاد استقلال سياسي وواجب العودة إلى الأصول من أجل اتخاذ إنطلاقة جديدة. وعلى النقيض من التغريبيين الذين كانوا مستعدين للتخلي عن كل شيء ومن أبرز أولئك الذين أرادوا المحافظة على كل شيء، في حين أن كل شيء كان ينهار؛

(١) ، CHARNEY, Jean - Paul, La chariâ et L'occident , مرجع سابق

(٢) ALTWAIJIRI , Abdul aziz Othsuom, Ijtihâd et modermité en Islam, Rabat, Isesco, 2007.

فأعادوا إحياء السلفية الحيوية . ولقد أعاد الإصلاحيون ، خصوصاً ، إحياء مبدأ الاجتهاد الأصيل . ولا شك في أنهم أنقذوا الإسلام من انحطاط قد يستعصي علاجه . وبعد الحرب العالمية الأولى ، برزت تحديات جديدة في وجه الإسلام الذي أصبح منذئذ متيقظاً . نذكر إلغاء الخلافة العثمانية الذي فاجأ المسلمين . ولعبة القوى الغربية التي أصبحت شيئاً فشيئاً حاسمة . تنامي قوة أيديولوجيات شمولية (الماركسية ، والاشتراكية ، والاستبدادية) . وفي العالم الإسلامي ، كما في أي مكان آخر ، عرفت هذه الأيديولوجيات بعض الرواج لدى بعض الأوساط ، في حين اعتقدت بعض الأوساط الأخرى بأن الدين وحده يحمل الرد على بعض القضايا ذات الطابع الجيوسياسي - كالصهيونية ، وإمبريالية الولايات المتحدة ، واصطفاف بعض الأنظمة إلى جانب الغرب .

في هذا السياق ، برز ، في الستينيات مع سيد قطب ، تيار سعى إلى استخدام الدين لإطلاق الثورة . ومع استخدامه أداة وتشويهه ، تجسد الدين في أيديولوجيا الحرب . وإذا كانت الأسباب نفسها تؤدي إلى النتائج نفسها ، فقد تحول هذا التيار إلى راديكالي في نهاية السبعينيات - مع الثورة الإيرانية وتطرف بعض الحركات المنبثقة عن الإخوان المسلمين التي انشقت عنهم . أخيراً انغمس بعضهم في التطرف الأكثر راديكالية ، محدثين بذلك قطيعة حقيقية مع الإسلام السلفي ، وبسبب الالتباس الذي أحدثته التراكمات الكلامية التطرفية ، أصبح الإسلام - غائباً بتدبير ، وأحياناً بجهل - متمثلاً بالعنف الإرهابي . وهذا ما دعم تحديداً لعبة أولئك الذين كانوا يتنبؤون بصدام الحضارات لأسباب محض جيوسياسية . فبالنسبة إلى الغربيين ، كان الخيار كالاتي :

إما إسلاماً موافقاً ، مثل : إسلام أتاتورك الذي قام على تقليص الدين إلى الحد الأدنى ، وإما إسلاماً سيئاً ، وهو إسلام أسامه بن لادن والإرهابيين . لكن هذا الخيار خاطيء ؛ لأنه لا يعكس شيئاً من موقف العالم الإسلامي وطموحات المسلمين .

والواقع أن الجمهور الأكبر من المسلمين بقي متمسكاً بالسلفية ، التي استمرت إصلاحية . إنها الوسطية المرتكزة على تحاشي التجاوزات ، والجمع بين إسهامات العالم

المعاصر وأصول الدين . وهي أخيراً تهدف إلى تعزيز خاصية البقاء عبر التوفيق بين الشانين الروحي والزمني بطريقة تتيح إحباط تمايلات الماضي والاستجابة لمقتضيات الحاضر . إن السلفية هي جوهر الإسلام ، أكثر من كونها " عنصراً مهماً في الموروث التاريخي والثقافي للأمة الإسلامية برمتها"^(١) . إنها ليست الإسلام النابض بالحياة فقط ، بل أيضاً معركة ، دائمة التجدد ، لرفع تحديات العالم المعاصر .

(١) MERAD, Ali, La Tradition musulmane, مرجع سابق

الخلاصة

بغية الخروج بمنهج كامل من جملة التعاليم الإلهية الواردة في القرآن والأحاديث المعبرة في سنة النبي ﷺ، كان لابد من عمل طويل ومضن يقوم به جمهرة من المفكرين والعلماء الذين ساهموا في نشر الدين الإسلامي وإشهاره على غرار ما فعل الفاتحون الأشداء الذين بلغوا ضفاف نهر الهندوس ونهر الغارون. واستناداً إلى العقيدة، تجمعت كل مظاهر الإسلام-التقاليد، والأخلاقيات، والحياة الاجتماعية والحق الخاص- وتضافرت جهود العلماء، خلال أكثر من قرنين (من عام ٦٣٢م إلى نهاية القرن التاسع)^(١)، لتشكيل السلفية القويمة في الإسلام الذي يعد صيغة شاملة من الفكر والحياة، وأمة وحضارة.

ولأن الإسلام هو تحديداً دين ودنيا، فإنه لم يكن جامداً. ومما لا شك فيه أن السلفية حاربت البدع المذمومة والتي تجاوزت الحد. وقد بذل كبار المفكرين المسلمين (الشافعي، وابن حنبل، والغزالي، وابن تيمية) مجهوداً هائلاً لإلغاء الانحرافات الأيديولوجية أو المذهبية إذ كانت تشكل تهديداً بالفتنة في الأمة أو تشكيكاً بالعقيدة. وفي الوقت نفسه، استطاعت السلفية أن تبقى نابضة بالحياة، دينامية وإصلاحية. فقد حرصت على التوفيق في مذهب راسخ بين العقيدة والعقل والإدارة. واستناداً إلى أصله، القرآن الكريم والسنة الشريفة، ما انفك الإسلام يدعو الناس إلى أعمال العقل في ممارسة الاجتهاد الذي قال عنه ابن تيمية: إنه دائم، وطبيعي كالحياة، ولا يستطيع أحد الادعاء بإغلاق بابه: "إن ديمومة الاجتهاد ضرورية للعقل وتطبيق العقيدة"^(٢).

(١) أحمد بن حنبل، صاحب المذهب الحنبلي.

LAOUST, Henri, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmed b.(٢)

Taymiya مرجع سابق.

ولم تكن السلفية لتسعى إلى المحافظة على أي شيء . وهي لا تعارض العقل ؛ لأنها تدعو إلى الاجتهاد للخروج من الأصول بتعاليم يجب تطبيقها في حالة معينة ومرحلة محددة . وعلى المستوى السياسي ، غلبت السلفية الإصلاحية الواقعية وتركت للدولة " مرونة واسعة في التصرف من أجل المصلحة العامة وكل الإمكانيات لاتخاذ التدابير الضرورية بغية تحسين ظروف حياة الأمة ، المادية والمعنوية " (١) . فالسلفية هي " صلة الوصل بين الماضي والحاضر " (٢) . والواقع أن السلفية لم تكن دائماً حركة نقل ؛ أي تداول رأسمال ، بل إن الإسلام بكليته قد نجح في التكيف مع المواقف : في الصراع على الخلافة بين الأمويين والخليفة علي ، والانشقاق الخوارجي ، وزوال الدولة الأموية ، وانهيار الدولة العباسية ، والتهديد المغولي ، وتشنت الأمة السياسي ، والعبء العثماني ، والاستعمار . . .

وكما جاء في الحديث الشريف ، يأتي على رأس هذه الأمة ، كل مئة سنة من يجدد لها دينها (*) . لقد استطاع الإسلام ، في كل قرن ، أن يستمد من ذاته الطاقة المنقذة من التهديدات الداخلية غالباً أكثر من الخارجية . فالمذهب الإصلاحي الحديث استوحى من الحنبلية الجديدة ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي أرسى أسس إصلاح فكري وأخلاقي ، بدعم من آل سعود ؛ وذلك عبر دعوته المؤمنين إلى اتباع مسلك التوحيد مع استبعاد الخرافات ، ونبذ التقليد الأعمى ، واستعمال العقل لفهم أصول الدين ومعناه الصحيح . وفي بداية القرن العشرين ، أدى التصادم مع الاستعمار الأوربي بالعالم الإسلامي إلى التساؤل حول أسباب تأخره . على هذا التساؤل ، حاول المذهب الإصلاحي الذي سار به جمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبي ، ورشيد رضا ، أن يقدم إجابة عبر إحياء السلفية ، والتأكيد أنه بإمكان الإسلام ، بل من واجبه - التكيف مع العالم المعاصر مع المحافظة على أصالته . وقد غذى المذهب الإصلاحي الرغبة

(١) LAOUST, Henri in Encyclopédie de l'Islam, Leiden, Brill, 1960, 2e éd.

(٢) LACORDAIRE, Henri, Ouvres philosophiques et politiques, 1872.

(*) لفظ الحديث : " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها " ، أبو داود في السنة ، (٤ /

في التوفيق بين الأصالة والحداثة . إن محمد إقبال وسلفية المنار، وهو اسم المجلة التي أصدرها رشيد رضا من ١٨٩٨م إلى ١٩٣٥م، قد دعيا المسلمين إلى ضرورة الاجتهاد في دينهم، ونبد التعصب والخرافات والجمود، مع تحذيرهم من التقليد الأعمى والسادج للغرب الذي يؤدي حتماً إلى الانحراف عن الدين . وعندما مارست الأمة الاجتهاد أمكنها التكيف مع غياب الخلافة العثمانية (١٩٢٤م) . ومن المغرب إلى شبه الجزيرة الهندية، استردت رسالة النبي محمد ﷺ نشاطها . وفي الوقت نفسه، حل الإسلام محل الوطنية التي انتهكها الاستعمار . وعندما أبصرت الدول الإسلامية المستقلة النور، ارتكز بناؤها على أصول الإسلام، مع تكيف كل منها مع الظروف، دون التخلي عن الفرائض الدينية . ومنذ عام ١٩٦٩م، استطاعت الدول الإسلامية إرساء نهج جديد مكرس لتعزيز التعاون في المجالات كلها . فقد تمكنت منظمة المؤتمر الإسلامي، في السياق المعاصر، من تحقيق الرغبة في إرساء الأخوة والتفاهم بين المسلمين . أما البنك الإسلامي للتنمية^(١)، الذي تأسس عام ١٩٧٥م، فقد وضع نصب عينيه تشجيع التعاون الاقتصادي والمالي بين دولة الأمة، وتقديم حلول ملائمة في موضوع التنمية، والتعاون وفق الأصول الإسلامية .

ورغم العديد من عوامل الغضب أو المذلة : القضية الفلسطينية، وتهديد الإمبريالية الأمريكية الجديدة^(٢) وصدمة العولمة التي تعد، في جوهرها، بمنزلة فرنجة العالم أو أمركتة، وعيوب العديد من الأنظمة السياسية والتباساتها - يرغب معظم المسلمين بالسير قدماً، والتطور، والاندماج بلا مشقة في العالم المعاصر . والإسلام هو تقليدياً مناهض لأي مغالاة . فلا حاجة، إلى إدانة تجاوزات المتطرفين المتعصبين، للعودة إلى أفكار أجنبية أو استدعاء "مبادئ" غربية، بل يكفي الاستناد إلى أصول الإسلام وقيمه . هوذا مفهوم السلفية الإصلاحية التي كتبت لها الغلبة على التطرف، ونعني بذلك التطرف، الحداثوي

(١) يضم البنك الإسلامي للتنمية ٥٥ دولة .

(٢) لقد تحدث ريبغنيو بريجنسكي بالتفصيل عن أهداف الولايات المتحدة التسلطية في The Grang Chessboard American, Primacy and It's Geotratigic Imperatives, New York, Basic Books, 1997.

والتغريبي ، في تحجيم الدين ، بل حتى إذابته ، والتطرف ، الثوري والمتعصب الذي يستخدم بوصفه أداة . وغالباً ما يكون أحدهما مهد الآخر . إن الذين يبدون تجاوزات متعصبة أو عنيفة سيئة ، ليسوا ورثة شيء من الإسلام . فهم لا يستلهمون من اجتهاد متطرف قام به سيد قطب فقط ، بل أيضاً من الخوارجية التي يشكل التعصب المتواتر طابعها المميز^(١) ، إضافة إلى هذه الأمور المترابطة ، يجب عدم التغاضي عن الأسباب العميقة لظاهرة لا يمكن تفسيرها بتخالفات خطيرة بين الإسلام وأفعال مذمومة أبعدهم من أن تكون وقفاً على هذا الدين وحده . فالراديكالية ، والمسماة " إسلاموية " ، هي قبل كل شيء سياسية ، وما يميزها هو " استخدام الدين كأداة من قبل الجماعات المتعصبة"^(٢) التي لا يشكل الدين بالنسبة إليها سوى أداة دعائية . ولا يشكل الدين الأرضية الخصبة لهذه الراديكالية ، بل " الأزمات التي لم تحل والمشكلات الاجتماعية"^(٣) . وعدا السياسة الداعية إلى الوحدة الشيعية التي تصورتها إيران منذ ثورة ١٩٧٩م والدعم المقدم إلى الجماعات الراديكالية في خدمة أهداف تسلطية إيرانية (وهذا مؤكد في لبنان والعراق)^(٤) ، يمكن القول بأن التيارات المتطرفة ، الخوارجية ، والقطبية ، هي إذا صح القول انفصالية ، وعلى قطيعة مع المضامين والممارسات الإسلامية . أما اللجوء ، ببساطة أو بمكر ، إلى تعابير

(١) ESPOSITO, Johan, Unholy war: Terror in the Name of Islam, New York, Oxford University Presse, 2002.

أيضاً. GHNNOUSHI, Soumayya, "Al Quaida: The Wrong answers", Al Jazeera, 8 août 2005.

(٢) LABRIVIÈRE, Richard, Les Coulisses de la terreur, Paris, Crasset, 2003.

(٣) المرجع السابق .

(٤) في لبنان ، اتهم حزب الله الشيعي من قبل خصومه بأنه أداة في اليد السياسية الإيرانية . وقد عززت الأزمة التي يجتازها بلد الأرز ، منذ اغتيال رئيس الوزراء السابق رفيق الحريري (٢٠٠٥م) عودة الروح الطائفية والانقسامات المذهبية ، وإضافة إلى إصلاحات بنوية ، فإن أحد شروط العودة إلى التفاهم الوطني مرده إلى قدرة حزب الله - الذي لا يمكن إنكار أهمية تمثيله لعدد كبير من اللبنانيين الشيعة - على التحول إلى حزب سياسي لبناني محض والتحرر من الوصاية الإيرانية . وفي العراق ، أدى الاحتلال الأمريكي وانهاية الدولة البعثية إلى استيلاء الأحزاب الشيعية المتطرفة والموالية لإيران (حزب الدعوة والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق) على السلطة .

مستحدثة مثل: الألفاظ المنحوتة "إسلاموية"، و"إسلامويين"، و"إسلام راديكالي" و"مسلم أصولي" لتوصيف هذه التيارات، فقد شكل طريقة لتشويش المسارات. وقد أبقى استخدام الكلمات غير الواضحة الإبهام قائماً^(١) وأدى إلى عدم إمكانية التمييز بين العالم الإسلامي وبعض الضلالات الأقلوية. بهذا الصدد، أشار البروفسور السعودي مازن بن صلاح مطبقاني إلى أن الكلمات ليست عقيمة: "إنها تستعمل لتبخيس قيمة، أو تشويه، الإسلام، ومبادراته التجديدية وطموحات العالم الإسلامي"^(٢).

وليس الدين، في الواقع، هو الذي يشكل خطراً، بل استخدامه لغايات ضلالية. فالتطرف الثوري الذي تنامي طيلة النصف الثاني من القرن العشرين، هو ظاهرة خارجية ومناقضة للإسلام، رغم أن من ينادون بها يدعون بأنهم ضمانه نصوص الدين، ويكسونه بألفاظ من قاموس الإسلام (جهاد، وسلفية.. إلخ). والواقع أن كثيراً من المتطرفين الراديكاليين لا يمتلكون إلا معرفة محدودة لفكر الإسلام وشريعته، فهم متطرفون يصفون صبغة دينية على مشروع سياسي مستوحى غالباً، بشكل ونماذج عملية، من حركات ثورية غربية، وخصوصاً التيارات الماركسية. لقد شكلوا نوعاً من "كيانات متناثرة" Komintern لا يمكن بأي حال دمجها مع الأمة الإسلامية. لقد نفذ هؤلاء المتطرفون لعبة الذين كانوا يترصدون هذه الفرصة للتشهير بالإسلام ومحاربه. ويذكر جون اسبوزيتو أن أنصار "صدام الحضارات" - المحافظين الجدد، مذاهب إنجيلية وجماعات متطرفة شمالي أمريكية أخرى - قد استغلوا نشاطات المتطرفين ليؤكدوا أن الإسلام إرهابي بطبيعته، ولا يتلاءم مع القيم التي يقدمها بعض الغربيين كأنها عالمية^(٣). بيد أن ثمة أسباباً عديدة، منها: الجهل

(١) يرى بول بالتا أن المتطرفين الثوريين ابتكروا العبارة العربية المستحدثة "إسلاميون" لتأكيد نزعته القتالية وتمييز أنفسهم عن عامة المسلمين الذين يشكلون الأثرية الساحقة، ويطبقون شعائر دينهم بسلام. . . انظر مرجع سابق. Paul Balta, L'Islam.

(٢) MOUTABAKANI, Mazen, "L'Islam, l'Arabie Saoudite et le monde d'aujourd'hui", l'Arabie Saoudite, à l'épreuve des temps modernes, direction de Charles Saint-Prot et Zeina et Tibi, Paris, Observatoire d'études géopolitiques, ?tudes géopolitiques 3, 2004.

(٣) ESPOSITO, John, The Islamic Threat: Myth of Reality? New York, Oxford University Press, 1995.

وعدم الإدراك، عززت خرافة التهديد الإسلامي الذي يؤدي دوراً مهماً. غير أنه لا يمكن التغاضي عن أسباب أكثر غموضاً، مثل: تحديده عدو عالمي جديد يبرر السياسة التبسطية للقوة العظمى الأمريكية. في معترك هذه الظروف، استغل إستراتيجيو صدام الحضارات جرائم حفنة من الضالين، ليعينوا عدواً ما: "الإرهاب الإسلامي العالمي". لقد كانت القوة التسلطية الأمريكية، حسب لورانس بتاك، بحاجة إلى التنديد بعدو بغية إيجاد حالة توتر؛ لذلك استخدمت الحرب ضد الإرهاب ذريعة لشن حرب إعلامية ضد العالم الإسلامي الذي عدّ عندئذٍ بمنزلة "التهديد الأخضر" الذي حل محل "التهديد الأحمر"^(١) السابق.

من المنطقي عدم مقارنة العالم الإسلامي بحفنة من المتعصبين الذين حولوا الإسلام إلى غايات إجرامية. ومن الأوفق كذلك التمييز بين التطرف العنيف والإرهاب، من جهة، والأصولية، كفكر سياسي - ديني أطلقه، على سبيل المثال، الإخوان المسلمون التقليديون. وخلافاً للفكرة التي طرحها بعض المؤلفين^(٢)، إذا كان التيار المتطرف الثوري قد مُني بالفشل عبر بقاءه هامشياً ودون جمهور في العالم الإسلامي، فإن الأصولية السياسية قد أحرزت تقدماً في العديد من البلدان، يغذيها على أرض الواقع التخاذلات والانفعالات الساخطة المتراكمة منذ خمسين سنة، والتي فاقمها تجميد عملية السلام في فلسطين، واجتياح العراق والقوقل في أفغانستان. يجدر ذكره أيضاً أن غلو الأيديولوجيا العلمانية، الحمقاء غالباً، عبر إيجادها شعوراً بالرغبة في اجتثاث الدين، أدى إلى بروز حركات سياسية-دينية، كما في تركيا مثلاً، حيث فاز حزب العدالة والتنمية بالانتخابات التشريعية لعامي ٢٠٠٢ و٢٠٠٧ م. ولا شك بأن الالتزام الشعبي بهذه الأحزاب لا يعني تحول الشعوب نحو الراديكالية، بل بالأحرى يعبر عن قلقها ورغبتها في رؤية عقيدتها

(١) PINTAK, Lawrence, Reflections in a Bloodshot Lens: America, Islam and the War of Ideas, Londres, Pluto Press, 2006. Voir également Ibrahim al Bayyouni CHNIM, "Why the West sees Islam as Green Enemy", Riyad, Diplomat, issue 3, septembre 2006.

(٢) مرجع سابق. CHEVENEMENT, Jean-Pierre, Le Vert et le Noir.

تحظى بالاحترام. ولقد رفضت الشعوب الإسلامية مجتمعة عدّ الإسلام أدنى منزلة من النموذج الثقافي الذي قدمته العولمة، لاسيما وأن هذا النموذج غير مقنع:

"لم يتنبه الغرب بعد إلى أن تنامي الأصولية الإسلامية قد رد إليه الصورة التي أصبح عليها: عالم من ذوي الامتيازات منطو على نفسه، دون انفتاح، دون مشروع، دون هدف كبير لتحقيق آمال الإنسانية جمعاء"^(١).

أما السؤال المحوري فهو التصور الذي كونه كلا الفريقين عن العالم وعن معناه. فالشعوب الإسلامية، في مطلع القرن الواحد والعشرين، "تقاوم، بأي شكل من الأشكال، الهيمنة الغربية مطالبة بقيمتها الخاصة. فيما مضى، كانت هذه الهيمنة تسمى الاستعمار. وهي اليوم تسمى العولمة"^(٢). والحال هذه، فإن ما يميز هذه العولمة هو الشعور بفقدان الهدف أو غيابه في عالم اليوم. ويرى مصطفى شريف أن الغرب "يبدو وكأنه يجر جميع العوالم الأخرى نحو النضوب الروحي"، وإخراج الدين من المدينة نحو جهة مجهولة. فلا ضير في "الاحتفاظ بمسافة حذرة إزاء التآحيد والهيمنة والاستئثار التي يريدون فرضها علينا"^(٣). في هذه الظروف، لا يمكن بالضرورة تفسير نقد المادية التي استبعدت الجانب الروحي، والمعمول بها في البلدان الغربية، بأنه نوع من التعارض بين الإسلام وما نسميه "الغرب". فالتباعد ليس قائماً بين الحضارتين الغربية والإسلامية، بل بين سائر الحضارات، والزحف نحو عالم معدوم الإنسانية، ومفتقد إلى الروحانية، وذي روح تجارية جشعة. تجدر كذلك الإشارة إلى أن البابا بنديكتوس السادس عشر حذر من الحداثوية المادية المتطرفة. ومما أثار الانتباه أيضاً - وهذا ما لم يكن متوقفاً - هو التحليل الذي قدمه رئيس الجمهورية الفرنسية نيكولا ساركوزي، خلال زيارته إلى روما، في

(١) ROY, Olivier, L'Échec de l'islam politique, Paris, Seuil, 1992; KEPPEL, Gilles, Jihad, Expansion et declin de l'islamisme, Paris, Gallimard, 2000.

(٢) KHUDURI, Darwis, "Islam, isentité, mondialisation, La géographie, n°1506, 2002.

(٣) مرجع سابق. CHÉRIF, Mustapha, L'Islam, Tolérant ou intolérant?.

ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٧م، حيث قال: " منذ عصر التنوير (*)، اختبرت أوروبا العديد من الأيديولوجيات. وقد وضعت تدريجياً آمالها في تحرير الأفراد، والديمقراطية، والتقدم التقني، وتغيير الظروف الاقتصادية والاجتماعية، والأخلاق العلمانية. لقد تاهت بشكل خطير في الشيوعية وفي النازية. إن أياً من هذه الآفاق المختلفة -التي لا أضعها حتماً في المستوى نفسه- لم تكن قادرة على تغطية حاجة الرجال والنساء الملحة لإيجاد معنى للوجود" (١).

وبدلاً من أي خوف غير منطقي، كان يفترض بالمقاومة الروحية في الإسلام أن توجد وعياً بالخطر المتربص بكل الحضارات. كما كان لابد لهذا الوعي من أن يشجع على الحوار بين الحضارات. وهو حوار لا يمر بتلفيقات غير مرغوب بها، بل بتبادلات مثمرة في إطار احترام الهويات والخصوصيات. إنها ليست مسألة صدام حضارات، بل يخشى من خطر اختفاء حضارات، كما كتب الأمير الحكيم عبد القادر، في منتصف القرن التاسع عشر، في "رسالته إلى الفرنسيين". فالمواجهة إذاً ليست بين الإسلام وغرب تتراجع مسيحيتها تدريجياً بمقدار ما تكن الحضارات الأوربية والأمريكية الشمالية تقديراً مفرطاً للتقدم المادي والعقيدة النفعية التي تستبعد أي أخلاقية روحية. وتحت تأثير عولمة ليست سوى مرحلة لاحقة لنظام ينحو باتجاه مجتمع معولم ومتماثل ونفعي، ويجمع بين توحيد الثقافات وتمجيد الفرد الذي لا مقر له ولا مكان، تخاطر البشرية بأن تحرم من "العنصر الأخلاقي في الحياة" (٢). أما موضع التساؤل فهو فكرة ما عن الإنسان والإنسانية. إن وجود الإنسان كإنسان هو المعرض للتهديد عبر التحول المباغت من الجماعي إلى الفردي.

(*) أشار المؤلف إلى مصطلح "عصر التنوير" وهو صفة للقرن الثامن عشر، حيث شهد حركة فكرية في أوروبا عامة وفرنسا خاصة، أحيائها فلاسفة دعوا إلى تفعيل العقل في بناء الحضارة. (ع).

(١) من خطاب نيكولا ساركوزي في قصر لاتران بروما، الخميس ٢٠ ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٧. المصدر: رئاسة الجمهورية الفرنسية.

(٢) LEONTIEVE, Konstantin, L'Européen moyen, idéal et outil de la destruction universelle. Trad, du russe, Lausanne-Paris, L'Ége d'homme, 1990.

بل وأكثر من الإنسلاخ الثقافي، يكمن الخطر، كما يقول جاك بيرك، في "إلغاء المدلول" (١). هنا يؤدي الإسلام دوره. إنما ليس الإسلام الحذر والمتعصب، وليس الإسلام "المتغرب" (المتفرنج)، وليس، حتماً، الصورة النمطية لإسلام عدائي، بل هو الإسلام الحقيقي الذي يتموضع بين الانطواء، المتعصب أو التطرف، والانحلال الذي يقود إليه موقف المفكرين "الحداثويين" الذين انتهوا - نتيجة معاناتهم بغية إثبات أن النموذج الغربي هو الأرقى - "بالانتقال إلى الغرب" (٢) وقد توصلوا إلى الاستنتاج بأنه يمكن لهذا النموذج أن يعفيهم من حضارتهم الإسلامية. ولأن هذا التحليل مخصص لإغراء ندوات الحي اللاتيني، فقد برهن على التباعد بين بعض المثقفين والواقع الإسلامي. هذا الموقف يذكرنا بالقطع بين الأنتليجنسيا الغربية - العالمية والمجتمع الواقعي الذي وصفه دوستوفسكي الذي أوضح كيف مر بعض المثقفين بمحاذاة الشعب دون أن يروه أو يفهموه (٣).

من جهته، أكد رينيه غينون أن استبعاد الشأن الديني ليس عملاً بريئاً: "بل هو الشرط الأول لبروز الأيديولوجيا، وبذلك بدأت هذه الأخيرة تنسج ستار أفكارها الوهمية" (٤). إن "الحداثويين" المذكورين - وهم غالباً مثقفون مقتلعون من جذورهم لا يرون أفضل من التفكير بالعيش وفق النموذج الغربي لرفع تحديات العالم المعاصر - يستلهمون "روح العصر"، التي ينبغي السير بموجبها، متناسين أن روح العصر ليست سوى أهواء وأنماط تهيمن على العصر. لقد حاربت السلفية، بلا انقطاع، على جبهتين،

(١) BERQUE, Jacques, L'Islam au défi مرجع سابق.

(٢) مرجع سابق، CHERIF, Mustapha, L'Islam, Tolérant ou intolérant.

(٣) DOSTOÏEVSKI, Le journal d'un écrivain, 1881, Paris, Gallimard-La Pléade.

في "الشياطين" (١٨٧١)، ذكر الكاتب الروسي الكبير كذلك: "إن من لا شعب له لا إله له. اعلموا أن الذين توقعوا عن فهم شعوبهم، ولم تعد لهم علاقة معهم، يفقدون بالمقدار نفسه عقيدة آباؤهم، ويصبحون ملحدين أو غير مباينين".

(٤) Le BRIS, Michel, "Pour en fuir avec les guerres de religion", René Grénon, Lausanne-Paris, L'Âge d'homme, Dossier H, 1984.

ضد التعصب والخرافات، من جهة، وضد العدمية والتنظيرات الفلسفية، من جهة أخرى، لأولئك الذين يعظمون العقل، متناسين أن عقل الإنسان لا يوجد قطعاً دون شكوك؛ لأن الإنسان لا يكون قطعاً دون انفعالات^(١). إن بعض "الديافواروس"^(٢) الجدد، باستذكارهم "مرض الإسلام" أو "قلق" العالم الإسلامي " يؤكدون ان العالم الإسلامي يربأزمات ليخلصوا بأن هذه الأخيرة ناجمة من الإسلام نفسه. فالإسلامية المتطرفة هي المرض القابع في صميم الإسلام، والمسؤولون عن كل التجاوزات هم مفكرون - على غرار ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب - الذين لا يكلف أحد نفسه قراءتهم بعناية، "لهذا السبب ابتك مريضة" أو من المعلوم أن هكذا نظريات يهمل لها الغرب الأمريكي الذي تبرأ ببساطة من أخطائه وغطرسته التسلطية وجرائمه. وهذا يمنع أيضاً من التساؤل عما إذا كان العلاج من الأمراض التي وقع العالم الإسلامي ضحيتها هو الإسلام الذي لن يسوء، في نهاية المطاف، أن الإسلاموية الثورية (الخوارجية) ليست الإسلام، وأن الأكثرية الساحقة من المسلمين يعيشون بسكون في إطار الامثال لإيمانهم. ويدعو العقل إلى التخلي عن الخيار الخاطيء الذي يقلص المشكلة إلى مجرد مواجهة بين "التطرفية" و"التقدمية". وبين ما ليس سوى تزوير للإسلام على يد زمر متطرفة وإنكار الإسلام، باسم أي تطور يجسده الغرب، توجد فسحة واسعة، حيث يمكن أن يتصالح الإصلاح الذي لا يعني انسلاخاً ثقافياً أو بدعة، مع الأصالة التي لا تتطابق مع التقليد القديم الفولكلوري، لإعطاء زخم جديد.

وقد حافظ الإسلام على "الإستعداد الثابت نفسه على التطور والخلق والتجديد"^(٣)، حتى في المجال الحقوقي وذلك عبر الاجتهاد في الشريعة بغية إحياء الفقه. ولا يعود للغرب - أو الولايات المتحدة التي تحلم ببناء "شرق أوسط كبير" جديد - أمر

(١) De BONALD, Louis-Gabriel, Théorie du pouvoir politique et religieux, 1796.

(٢) Diafoirus، شخصيتين (الأب وابنه) في مسرحية "مريض بالوهم" للمسرحي الفرنسي مولير. وهما يجسدان نموذج الأطباء غير الأكفاء (المترجم).

(٣) AFLAK, Michel; Commémoration du prophète arabe (1943) مرجع سابق.

إرساء إصلاحات. وليست الأمم الإسلامية بحاجة إلى مبشرين بكلام معسول غربي إذ " لا توجد صيغة جاهزة يمكن نقلها من بلد إلى آخر" ^(١). إن الإصلاحات من اختصاص المسلمين وحدهم الذين يجب عليهم أن يقرروا ما ينبغي استبعاده في الإسلام الحالي وما يؤسس، بالمقابل، ملامح إسلام الغد. عليهم أن يفعلوا ذلك دون تعقيد، ودون أن ينسوا أن الإسلام أجاز استخلاص قوانين تقدمية جداً تتعلق بالحياة الاجتماعية وكرامة الإنسان، بالإستناد إلى القرآن الكريم وسنة النبي محمد ﷺ، وذلك بين القرنين السابع والتاسع الميلاديين، حين كانت أوروبا تتخبط في غياهب الظلمات. لقد وضع الإسلام مبدأ المساواة المطلقة بين جميع البشر، دون تمييز في الهوية أو العرق ^(*)، والمساواة المطلقة والمساواة للجميع أمام القانون. كما أجاز حرية المعتقد وطبق التسامح حيال الأديان الأخرى ^(٢). وضمن حرية الفكر، داعياً كل مؤمن إلى الدفاع، لدى السلطات، عما يعده عدلاً بمقتضى واجب "حسن المشورة"، والمساعدة، بالإبلاغ والتنبيه، على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ودعا إلى الأخوة والتكافل الحقيقي بين أفراد المجتمع، مؤسساً بذلك أول نظام حديث لتوزيع الثروات ومساعدة المعوزين (الزكاة)، وتكفل بحماية الملكية الخاصة، ومنع الأغنياء استغلال غناهم (فيما يضر الناس)، ودعا إلى تغليب الوحدة على الانقسامات القبلية والمذهبية والعرقية، ونبذ الظلامية والخرافات؛ مما أوصله إلى تشجيع المعرفة "طلب العلم فريضة على كل مسلم" ^{(**)(***)(****)}، (اطلبوا العلم ولو في الصين) ^(****)، وطلب العلم والاجتهاد والعلم. أخيراً، طرح الإسلام مبدأ الكرامة الإنسانية؛ لأن الإنسان،

(١) جاك شيرك، الرئيس الفرنسي السابق، من كلمة له ألقاها أثناء قمة المجموعة الثماني في سي آيلاند (في ولاية جورجيا الأمريكية)، بتاريخ ٩ يونيو/ حزيران ٢٠٠٤م.

(*) قال ﷺ: " لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأبيض على أسود ولا لأسود على أبيض إلا بالتقوى، الناس من آدم وأدم من تراب" رواه الترمذي (٣٢٧٠). (ع).

(٢) ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ مِنَ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾، [البقرة، ٦٢].

(**) قال ﷺ " طلب العلم فريضة على كل مسلم " أما " اطلبوا العلم ولو في الصين . . . " فليس بحديث. (ع)

(***) رواه ابن ماجه (٢٢٤) قال النووي ضعيف سنداً، إن كان صحيحاً أي معنى، قال السيوطي حكمت بصحته لغيره. (ف)

(****) قال الألباني في السلسلة الضعيفة، (١ / ٦٠٠) باطل. (ف)

استخلفه الله في الأرض، يجب أن يبذل قصارى جهده ليكون جديراً بهذه المهمة. وهذا ما يترك قطاعاً واسعاً لتدخل العقل والإرادة الإنسانية.

تلك هي المبادئ التي تشكل ركيزة الإسلام - وليس هلوسات بعض المتطرفين المنحرفين أو إرهابيي الإسلام المهووسين الذين يعتقدون أنه بإمكانهم المواجهة بين العقل والعقيدة. وعلى هذه الركيزة، أكد نفسه بوصفه ديناً ودنياً لتحقيق العدل والوسط، بين الزمني؛ أي حياة الإنسان فوق هذه الأرض، والروحي؛ أي الاعتراف بالله المتعالي. الإسلام ليس "مدينة الله"، وليس طبعاً مدينة غير الله، ومن ثمّ ولا معنى لها. إنه المدينة المنسجمة، حيث لا يتشكل المجتمع فيها من تجمع غامض من الأفراد، بل هي كيان مشترك تراعى فيه حقوق الله؛ لأنها التعاليم السامية التي توجه الإنسان الذي ترسخ كرامته بصورة مستمرة.

لقد استمرت السلفية الإصلاحية في تبليغ رسالة دين يسعى إلى المحافظة على مفهوم راق للكرامة الإنسانية والعلاقات الاجتماعية. وإزاء جملة التحديات التي اضطرت العالم الإسلامي لمواجهتها، ردت السلفية بأنه لا ينبغي على الأقل الإسلام، بل من الأفضل الإسلام؛ أي تربية فضلى طالما هو صحيح، كما أكد محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر، أن الجهل يفسد التقوى، ويؤدي إلى جعل الإسلام بـ "فروة مقلوبة" (١) (٥). فالمقصد هو التفكير والتصرف بطريقة أكثر تطابقاً مع تعاليم الإسلام الحقيقية كي "يستعيد العالم الإسلامي دوره في خدمة الإنسانية" (٢). وتكمن مشكلة الإسلام في الخروج من بعض الخمول الذهني، وفي عدم الانغلاق في سهولة التقليد والجمود. وقد لامس إدوارد سعيد الجوهر عندما أثبت أن "الغياب التدريجي للنهج التقليدي الإسلامي؛ أي الاجتهاد، وأن الاجتهاد الشخصي قد أصبحا من الكوارث الثقافية الكبرى في عصرنا" (٣). فمن الضروري إذأ إعادة إطلاق دينامية الفكر الإسلامي

(١) محمد رشيد رضا، مجلة المنار، العدد ٣، ١٩٠٠م.

(٥) أورد المؤلف وصف "الفروة المقلوبة: نسبة إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله، في حين نسبه في صفحة سابقة إلى رشيد رضا، وبما أن المصدر هنا هو مقال محمد رشيد رضا فيكون الوصف له. (ع).

(٢) Moutabakani, Mazen, "L'Islam, L'Arabie Saouditei" مرجع سابق.

(٣) SAÏD, Edward, "L'humanisme, dernier rempart contre la barbarie" مرجع سابق.

وتجاوز المفاهيم، الجامدة غالباً، العائدة إلى المذاهب، وحتى - كما كان يأمل رواد الإصلاح: الأفغاني وعبدو ورضا- التناقض المؤسف بين السنة والشيعة. كذلك، أوضح المفكر الشيعي الإصلاحى الكبير آصف فيزي أن الإصلاح يجب أن يتجاوز التناقضات بين سائر المذاهب، بقصد التكيف مع ضروريات العالم المعاصر ووقائعه. هذا الموقف نفسه تبنته أيضاً فتوى أصدرته، في يناير/ كانون الثاني ٢٠٠٧م، أعلى مرجعية شيعية في لبنان، الشيخ السيد محمد حسين فضل الله حين دعا إلى تجاوز الخلافات بين أتباع المذاهب السنية وأتباع المذاهب الشيعية من أجل تكريس وحدة الأمة.

إن حسن فهم الإسلام يستدعي بذل الجهد لإحيائه. وهذا الإحياء يصب في مصلحة سائر البشر، لأن المقصود به مواجهة فوضى عالمية جديدة، لا تعطي أي مكان للإنسان ولتنوع الحضارات، بل ولا حتى لفكرة الحضارة. وعليه، فالإسلام ليس مع الأديان الإبراهيمية الأخرى، مؤتمناً على القيم الخاصة والعامة فقط، بل المعقل الأساسي للمقاومة. وما يستذكره الإسلام هو أن الحياة؛ أي الحضارة، ليست في الأفراد المتتابعين وعابري السبيل، بل فيما يمنح الكل وحدة وهدفاً. إن رسالته تكمن في كونه مُحَلِّصاً جديداً، إذا استعاد - في سلفيته الأصلية - الطاقة الضرورية لإعادة إطلاق دينامية التجديد. والعالم الإسلامي يواجه تحدي التماس طريقه الخاص نحو المعاصرة في إطار الحضارة الإسلامية وإطار الشريعة الإسلامية، أي عبر التوفيق بين الإستمرار، والأصول المنبثقة من الوحي والتغيرات التي يقتضيها تطور المجتمعات. والمقصد الأخير هو تقديم خيار معقول ليس بالنسبة للغرب، بل للأيديولوجيا المهيمنة في الغرب، ونعني بها الليبرالية التي تعد مفهوماً عاماً مرتكزاً على الاستهلاك والمنفعة والمصلحة، أكثر من كونها تقنية اقتصادية. فالمقصود هو اقتراح تجديد إنساني في مواجهة انحراف عالم فقد وجهته، حيث ما انفكت تنامي فيه المادية والفردية والنزعات الطائفية أو المذهبية. واستنتاجاً، يؤكد أندريه ميكال أن المسألة ليست إذاً في توجيه النمذج نحو الغرب التي اقترحها هذا الأخير، ولا حتى في البحث عن هوية تتلاءم مع النمذج المذكورة.

" تكمن المسألة منذئذ في العودة إلى هذه الهوية ذاتها واقتراح - ربما عبرها - نماذج جديدة لحياة الناس . إن الحلم القديم الذي كان أحياناً عرضة للسخرية ، لدى الإصلاحيين الإسلاميين الذين كانوا يدعون ، في نهاية القرن التاسع عشر - باسم التقدم - إلى الأخذ بتقنيات الغرب ، وباسم السلام ، إلى رفض نزعته التجارية ، هذا الحلم القديم قد يتردد صداه ، بعبارات تحذيرية ، بقوة متجددة" (١) .

وقد أبان جاك بيرك الدينامية التي كانت للإسلام : " يبدو لي الإسلام بمنزلة نظام أراد أن يعيد للعالم عافيته ، بعد مروره بمرحلة من الإنهاك " . وما زال العالم يشهد إنهاكاً أخلاقياً وروحياً . ولا يكمن الرهان في التناقض الذي يعتقد بعضهم اكتشافه بين العقيدة ومسيرة العالم ، إنما في التلاؤم مع المستقبل . ولا يكون هذا التلاؤم عبر فقدان الأصالة باسم أي حداثية كانت ، بل يقوم بالأحرى على تجديد حركية الأصالة بشكل تصبح معه مجدداً الدفع الحيوي الذي يحتاجه البشر . ولو لم يكن للعالم الإسلامي أن يقتصر على العبادة ، الشرعية طبعاً ، والأمجاد التليدة والتضحية والانطواء على الذات ، لما كان بحاجة إلى مفكرين يعملون على مطابقة العقيدة مع العالم المعاصر - الذي لا يشكل سوى حقبة قصيرة في تاريخ البشرية - لجعله مماثلاً لغرب ضل طريقه . وكان تفسير النصوص في أساس الجدل . ومن هذه النصوص ، استقى أشهر مفكري الماضي (الغزالي ، وابن تيمية ، وابن رشد . . .) تعاليمهم ، بما يتناسب وظروف عصرهم الاجتماعية - الثقافية ومقتضياته . وإذا كان معظم المسلمين متفقين على ضرورة فقه القرآن الكريم والسنة الشريفة في سياق الزمن المعاصر ، مع التخلي عن التمسك بتقليد اجتهادات العلماء الأقدمين ، تصبح المسألة أشبه بعملية تفسير النصوص القديمة (٢) . إن قراءة القرآن (٣) وفهمه لا يعني

(١) MIQUEL, André, Propos de littérature arabe, Paris, Le Colligraphe 1983 هذا الكتاب يستعيد الدرس الافتتاحي الذي أعطاه البروفيسور ميكال في معهد فرنسا بتاريخ ٣ ديسمبر/ كانون الأول، ١٩٧٦ م .

(٢) مرجع سابق BENZINE Rachid, Les Nouveaux penseurs de l'Islam .

(٣) ESACK, Farid, Coran, mode d'emploi, Paris, Albin Michel, 2004.

إعادة كتابة القرآن مزاجياً، خصوصاً مع تغليب معايير مستقاة من سابقيات أيديولوجية أو سياسية (حسب سوروش)، أو فلسفية (حسب نصر حامد أبي زيد)^(١)، على النص، أو من خلال الاقتراح بأن يتمكن كل فرد من الاجتهاد حسب سجيته مع أخذ ما يناسبه من النصوص. وهذا الأمر يلتقي مع نوع من مفهوم اعتراضى ينجم عنه إنكار أحد أبعاد الإسلام وهو الأمة. خلاصة القول أن الإسلام بحاجة إلى نسخ جديدة: الغزالي، وابن تيمية، ومحمد بن عبد الوهاب، والأفغانى، والشيخ محمد عبده، ورضا، وإقبال، من جديد. وليس المقصود بذلك، تقليدهم، أو ينبغى الاقتداء بجميع جوانب فكرهم، المطبوع بطابع ظروف الزمان والمكان، بل الاقتداء بمسارهم المرتكز أولاً على "الاجتهاد". والواقع أن الأزمة تكمن "في الجمود الذي أثر في الفكر الإسلامى"^(٢). وهكذا، فإن الإسلام بحاجة إلى مفكرين جدد يؤكدون، من خلال تطبيق الاجتهاد على ضوء القرآن الكريم والسنة الشريفة، رسالته النابضة بالحياة في مواجهة ظلامية جديدة، مادية ومعادية للإنسانية، هذا من جهة، ونزعة حدائوية تستهدف إرساء دين جديد يكون غير الإسلام.

هناك من يتابعهم القلق، في بداية القرن الواحد والعشرين، من "العودة إلى الأديان"^(٣). وربما تتعرض العلمانية المقدسة للخطر. وقد يساورنا الشك بالنسبة إلى عمومية المفهوم السياسي - الحقوقي - الفلسفي الذي لقي تفسيرات متنوعة جداً، وأحياناً، متناقضة؛ ففي البلد الذي ولد فيه هذا المفهوم؛ أي فرنسا، جرى ذكره - قبل التوصل إلى تصور أكثر هدوءاً، يتميز بحياد ديني للدولة (علمانية الحياد)، وصادر في قانون ١٩٠٥ م.

(١) ABOUZAYD, Nasser Hamid, Critique du discours religieuse, Traduit de l'arabe, Paris, Sindbad-Actes-Sud, 1999.

هذا الفيلسوف الليبرالي المصري الذي يقارن بين تفسير حدائوي للنصوص القديمة، وما يمكن تسميته تفسيراً امتشداً لها، اضطر إلى مغادرة مصر عام (١٩٩٥م) إثر تهديدات تلقاها. ومن المؤسف أن الذين عارضوا فكره، المجازف دون شك، قد اختاروا إصااق اللعنات به بدلاً من الرد على كل نقطة من موضوعاته بغية دحضها.

(٢) جمال البنا، من مقابلة أجريت معه في الأهرام الأسبوعية، ١٩/يناير ٢٠٠٥ م.

(٣) CORM, Georges, La Question religieuse au XXI. Géopolitique et crise de la postmodernité, Paris, La Découverte/Poche, 2007.

الفرنسي - أن "علمانية الصراع" ، وهي ركيزة عقائدية في الحزب الجمهوري ، قد أدت إلى أيديولوجيا متعصبة متشددة ، بل وقمعية ، لأن الأفراد أصبحوا مضطهدين بسبب معتقداتهم الدينية^(١) . ومع أن قانون ٩ ديسمبر / كانون الأول ١٩٠٥ م ، الذي حدد التنظيم القانوني للعلاقات بين الدولة والأديان (دون عودة صريحة إلى العلمانية)^(٢) ، قد أسس علمانية أكثر ليبرالية ومتساهلة تشكل موضوع إجماع واسع ، إلا أنه تجدر الملاحظة أن التجاوزات المناهضة للدين ، المتطرفة والمذهبية ، قد استمرت قائمة . وقد لقيت فكرة العلمانية المرتبطة برفض الهوية الدينية مقاومة عنيفة عندما نشر ، عام ٢٠٠٦ م ، تقرير اللجنة المكلفة بإعداد قانون ١٩٠٥ م ، التي كان يترأسها البروفسور جان بيار ماشلون^(٣) ، أو أيضاً عندما طرح رئيس الجمهورية الفرنسية ساركوزي وفي كلمتين ألقاها فخامته الأولى في روما (ديسمبر ٢٠٠٧ م) والثانية في الرياض (يناير ٢٠٠٨ م) ؛ طرح تصوراً للعلمانية ، نفّضت عنها غبار بعض المغالاة ، حيث يتحدد فيها موقع الدين بعبارات أكثر إيجابية^(٤) . وهذا حتماً استثناء فرنسي " في رؤية المغالاة في ردود الفعل الناجمة عن مجرد أن رئيس دولة يتحدث دون تعقيد عن الدين^(٥) ويؤكد بكل بساطة أنه " يوجد في عمق كل

(١) MACHELON, Jean-Pierre, La république contre les libertés? Paris, Presse des Sciences po, 1976.

(٢) Conseil d'État, Un siècle, de laïcité, Rapport, public 2004, Paris, La Documentation française, 2004.

(٣) MACHELON, Jean-Pierre, Les Relations des cultes avec les pouvoirs publics, Paris, La Documentations française, 2006.

وقد تناول نقاش اللجنة الاقتراح الداعي إلى تفعيل قانون ١٩٠٥ بغية التوصل إلى تكيف أفضل بين قانون العبادات وتطور المجتمع الفرنسي ، خصوصاً ما يتعلق بتشديد أماكن العبادة الإسلامية مع الأخذ بالحسبان " النقص البنيوي الذي يشهده الإسلام في موضوع التجهيزات الثقافية " .

(٤) في خطابه ، بقصر لاتران (الفاتيكان) في روما ، بتاريخ ٢٠ ديسمبر / كانون الأول ٢٠٠٧ م ، صرح الرئيس ساركوزي : " إنني أعلم مدى المعاناة التي أحدثتها تطبيقها في فرنسا لدى الكاثوليك ، والكهنة والجمعيات الكنسية ، قبل ١٩٠٥ وبعده . وأعلم أن تفسير قانون ١٩٠٥ م وكأنه نص شاهد على الحرية والتسامح والحياد هو جزئياً استرجاع للماضي " . المصدر : رئاسة الجمهورية الفرنسية .

(٥) SARKOUZY, Nicolas, La république, Les religions, l'espérance, Entretiens avec thilaud collin et philippe Verdin, Paris, Cerf, 2004.

حضارة شيء من ديني، أي شيء مصدره الديني^(١). فالعلمانية، والحق يقال، هي فكرة فرنسية ناجمة عن تاريخ سياسي اختارته الجمهورية الفرنسية "بغية تسوية صراع مزمن بين الدولة والكنيسة"^(٢). وإذا لم تستطع تمثلاتنا الثقافية أو الأيديولوجية أن تصبح عالمية، كما قال فوكو؛ لأنها منبثقة عن منطق أو تاريخ معين، فلا بد من القبول بالألا تكون العلمانية مبدأ عاماً مقبولاً في كل زمان ومكان. إنما تجدر الملاحظة أن عبارة علماني لا يمكن ترجمتها إلى العديد من اللغات. فالإنجليزية تستخدم عبارة *secular*، أي دهري التي لا تحمل "مفهوم الرسالة" الموجود في عبارة علماني *laïc* الفرنسية، وتستخدم الألمانية عبارة *weltlich*، والعربية علماني أو ملحد.

وقد أطلق على الأفعال المنكرة التي أفضت إليها الأيديولوجيات العلمانية تسمية "الأنوار"، التقدمية - ماركسية كانت أو غيرها - أو المادية. وأدت هذه الأفعال إلى بث الشكوك حول الشرعية المطلقة لهذه العقيدة العلمانية، أو المفترض أنها هكذا، التي لا بد وأن تحمي الإنسان من التعصب. وقد تميز القرن العشرون بأعمال بربرية تفوق الوصف، مثل: المجازر الجماعية بحق الأرمن التي ارتكبتها نظام تركيا الفتاة العلماني (مقابل التسامح التقليدي في الإسلام والإمبراطورية العثمانية، ومجازر ألمانيا النازية، ومجازر الشيوعيين (الستالينيين، والملاويين، والحمير الحمر...^(٣))، وقصف مدينتي ناجازاكي وهيروشيما بالقنبلة الذرية، وملايين الضحايا في حرب فيتنام نتيجة استخدام الأسلحة الكيماوية، وقنابل النابالم وغيرها من أدوات الدمار الشامل، والمليوني عراقي نتيجة الحظر الاقتصادي ثم الغزو الأمريكي، والمليون أفغاني الذين قتلوا أثناء الاحتلال السوفييتي لأفغانستان..

(١) من خطاب ألقى في الرياض، بتاريخ ١٤ يناير/ كانون الثاني ٢٠٠٨ م.

(٢) TRIBALAT, Michèle, "Égalité, Laïcité, Islam", article sur le site du cercle Nation et République (www.nationrepublique.fr/pages/dossiers/france/laicite/tribalat.htm).

(٣) في كتابه *noir du communisme* (Paris, Robert Laffont, 2000) يقدر ستيفان كورتوا عدد ضحايا مختلف الأنظمة الشيوعية بنحو ١٠٠ مليون نسمة.

إلخ. ولا علاقة لهذه المجازر و التدميرات الخيالية بعدم التسامح الديني. وهي - وإن وجدت عند المتعصبين العلمانيين - إلا أنها نتاج أيديولوجيات أو أنظمة مدنية. وحيال الانحرافات الغربية التي أدت إليها الأيديولوجيات العلمانية الشمولية، والإمبريالية، يصبح مبرراً أن يجدد الناس اكتشاف قيم الدين.

مجدداً، يستعيد الأمل الديني سببه المقنع لتجديد إرساء سياسية حضارية. وإذا أردنا أن نعد أن الإسلام هو أحد المناهج الفكرية الكبرى المدافعة عن فكرة ما حول الإنسان، فهذا لا يعني أن المسلمين يعاودون أداء دورهم في خدمة الحضارة؛ لأنهم أقل إسلامية، بل - على العكس - لأنهم أكثر إسلامية؛ أي "بطريقة أكثر تطابقاً مع تعاليم الإسلام الحقيقية"^(١). وإذا كان على الغرب أن يفهم الإسلام؛ فليس لأنه قد يشكل "التهديد الكبير" القادم، كما يزعم المحافظون الجدد فيما وراء، الأطلسي، بل لأنه يشتمل على كثير من القيم الأخلاقية التي فقدتها الغرب؛ بسبب علمانيته الجامحة"^(٢). وتحت تأثير الادعاء بأن الرب إلى زوال، اقتنع الإنسان الغربي بأنه هو وحده الرب. ورغم هذه العجرفة غير المحدودة. يبقى الرب (معبودهم) هذا شاحباً وباهتاً؛ لأنه متحول بكليته نحو نشاط لا نهاية له، ميالاً إلى الشهوات المادية وحدها، منحرف في سباق محموم نحو العدم، وأعمت بصيرته الملاهي العبثية التي أوصلته دون أن يدري إلى الزوال.

"إن الإسلام رسالة نحن بحاجة إليها، نحن الغربيين، الذين طالما ضلنا عن معرفة الله"^(٣). وتتيح لنا هذه الثابتة المعبرة لراهب كاثوليكي، هو ميشال لولون، التأكيد بأن الإسلام الذي عرف كيف يحافظ على الموقع المركزي للقيم الأخلاقية بوصفه سمة جوهرية في المجتمع الإنساني، استطاع الإسهام في تجديد هذه القيم في عالم تهدده العولمة المادية.

(١) مرجع سابق، MOUTABAKANI, Mazen, "L'Islam, L'Arabie Saoudite".

(٢) WATSON, I. Bruce, "Islam and its Challenges in the Moderne Worl", Bonnyaigg(Sidney), Insight, vol. 12, issue 1, n°33, May 1997.

(٣) LELONG, Michel, L'Islam et l'Occident, Paris, Albin Michel, 1982.

هذا هو أساس حوار الحضارات الذي تدعو إليه العقول المستنيرة في الديانتين (المسيحية والإسلام) حين تذكران أن المشكلات المشتركة: خروج الدين من الحياة، والتوازن في المدينة بين الروحي والزماني، معرفة أفضل للآخرين، تشجيع الاحترام السامح للتنوع، والمحافظة على القيم في مواجهة مقتضيات السوق المعولة^(١). وهذا هو تحديداً التحليل الذي قدمه البابا يوحنا بولس الثاني^(٢)، ومن ثم خلفه بنديكتوس السادس عشر الذي صرح، بتاريخ ٢٥ سبتمبر/أيلول ٢٠٠٦م، أمام سفراء البلدان الإسلامية:

"لا يمكن تحجيم الحوار الديني والثقافي بين المسيحيين والمسلمين إلى مجرد خيار عابر. إنه في الواقع ضرورة حياتية يرتبط بها جزء كبير من مستقبلنا؛ ففي عالم يتميز بالنسبوية، ويرفض في معظم الأحيان استعلاء عالمية العقل، نحتاج حتماً إلى حوار حقيقي بين الأديان وبين الثقافات، يمكنه أن يساعدنا على أن نتجاوز معاً شتى أنواع التوترات، ضمن روحية التعاون المثمر. واستكمالاً للعمل الذي تعهده سلفي، البابا يوحنا بولس الثاني، أتمنى من أعماق قلبي - ليس أن تستمر العلاقات الوثيقة التي تطورت بين المسيحيين والمسلمين منذ سنوات عدة فقط - بل أن تتقدم ضمن روحية حوار صادق ومحترم، قائم على معرفة متبادلة تكون أكثر صدقاً وتعترف - طوعاً - بالقيم الدينية المشتركة بيننا جميعاً، وتراعي الفروقات دون تمييز. إنني على قناعة تامة بأنه من واجب المسيحيين والمسلمين، في الوضع الذي يشهده العالم اليوم، أن يتعاهدوا معاً لمواجهة العديد من التحديات التي تتعرض لها الإنسانية"^(٣).

وفي السادس من نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٧م، وفي ختام لقاء تاريخي مع بابا الفاتيكان، صرح خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبدالعزيز آل سعود، قائلاً:

(١) CHÉRIF, Mustapha, L'Islam, Tolérant ou intolérant? Paris, Odile Jacob, 2006; L'Islam et l'Occident. Rencontre avec Jacques Devida, Paris: Odile Jacob, 2006.

(٢) LELONG, Michel, Jean-Paul 11 et L'Islam, Paris, François-Xavier de Guibert, 2003.

(٣) من خطاب البابا بنديكتوس السادس عشر أمام سفراء البلدان الإسلامية. - 25 sep- Castel Gandolfs, Le Lundi 25 sep- 2006, Reproduit in LELONG, Michel, Prêtre de Jésus-Christ parmi les musulmans, Paris, François-Xavier de Guibert, 2007.

"الوقت ليس مناسباً كي تتقابل الأديان فيما بينها، بل كي نكافح معاً ضد تراجع القيم الأخلاقية والروحية، ضد المادية، وضد تجاوزات الفردانية". لقد آن أوان التوافق بين الأديان السماوية لإعطاء حوار الحضارات قواماً صلباً. ولا ينبغي أن يكون هذا الحوار شعاراً، بل يجب أن يتخذ شكلاً واقعياً ملموساً قوامه العمل المشترك لبناء عالم يستعيد مدلوله الروحي لكي لا يصبح وكراً تماثلياً مع "خصائص الروبوتات" (١).

ويبقى السؤال: ماذا يبقى من الإنسان عندما نستبعد الإنسانية، والمبادئ الأخلاقية الأكثر رسوخاً، وأي مشروع حضاري؟ إن العالم بحاجة إلى حضارات قوية وصلبة. وواجب هذه الأخيرة الملح هو التعاون من أجل تغليب الإنسانية في مواجهة العولمة الشمولية والمقتلعة للحضارات.

(١) BERNARD, Georges, La France contre les robots, Paris, Robert Laffont, 1947.