الفصل العاشر

الحركة السلفية: العنف وتفتت المجتمع

كوينتان فيكتوروفيكس

في أعقاب 11 أيلول / سبتمبر، سارعت الحكومات المسلمة وصناع السياسة الأميركيون على حد سواء إلى إدانة القاعدة، وحاولوا تصوير أسامة بن لادن وأيمن الظواهري وغيرهما من الإسلاميين العنيفين على أنهم خارجيون لا علاقة لهم بالمجرى العام للتفسيرات الإسلامية السائدة. وقد شمل ذلك في بعض الحالات اتهام القاعدة بأنها مكونة من مغتصبين دينيين منحرفين اختطفوا الدين لأهداف غير أخلاقية. وسعى الرئيس بوش لإقناع الجمهور الأميركي بأن الإسلام دين سلمي شريف، في الوقت الذي صور فيه ابن لادن ومؤيديه على أنهم «شريرون» سيئون ليس لهم انتماء ثابت لحقائق الإسلام أو العالم الإسلامي. وبالخطب والتصريحات العلنية العامة، قامت الإدارة الأمريكية وكثير من الشخصيات العالمية (بما فيها عدد من القادة المسلمين) بتشخيص القاعدة على أنها مجموعة شائنة من المتعصبين منعزلة عن أغلبية المسلمين «الطيبين». وقد جعلت هذه التمييزات الفارقة القادة الغربيين بشكل خاص يفترضون في أن «الحرب على الإرهاب» ضربة جراحية ضد مجموعات عنيفة، وليست «صدام حضارات» (هانتنغتون 1996).

إن التمييز بين المسلمين الطيبين والمسلمين السيئين (أو الشريرين) ربما يعطي إحساساً بالأمن النفسي ويحدد خطاً فاصلاً بين الغالبية العظمى من المسلمين الذين يعارضون العنف وبين القاعدة. ولكن التشعب الأخلاقي لهذا التمييز يقلل من أهمية العلاقات الروحية والعقديّين الآيديولوجية، والإنسانية التي تربط الذين يعتمدون العنف ضد الولايات المتحدة مع الناس ذوي الميول الأكثر اعتدالاً في العالم الإسلامي.

فالقاعدة لا تعمل بوصفها مجموعة منعزلة من الغاصبين الدينيين المنحرفين، بل هي تمثل جزءاً من اتجاه ضمن جماعة حركة اجتماعية سلفية عابرة للقومية. ويعتقد أعضاء هذه الجماعة أنه على امتداد قرون من الممارسة الدينية أدخل المسلمون الخاطئون ممارسات وبدعاً جديدة أفسدت رسالة الإسلام النقية. ولإصلاح هذه الحال، يعتمد السلفيون عودة صارمة إلى أصول الدين ويرفضون أي سلوك لم يؤيده أو يأمر به النبي محمد ﷺ على وجه الدقة. وابن لادن وآخرون مثله هم جزء من هذه الجماعة العريضة.

غير أن السلفيين بالرغم من التوجه العقديّ المشترك، فإن في صفوف جماعتهم انقساماً شديداً حول قضية الخطط التكتيكية التي ينبغي استخدامها لتعزيز مذهبهم السلفي وتنفيذه. فمن جهة، يجادل السلفيون الاصلاحيون بأن العنف محرم دينياً، ويعطي نتائج عكسية بسبب حقائق ميزان القوى الدولي. وبدلاً من ذلك فإنهم يتبنون التغيير الشخصي والجماعي في المجال الديني عن طريق الدروس، والمواعظ، والتربية والتعليم، وأدوات الدعوة الأخرى. ومن جهة أخرى، فإن السلفيين الجهاديين يؤمنون بأن الكفاح العنيف لا يوافق عليه الدين فحسب، بل إنه التزام فردي ومسؤولية للمسلمين جميعاً. ومما يزيد الخلافات تفاقماً بين الكتلتين تركيب الحركة غير المركزي، وانعدام السلطة المركزية مما أوجد اتجاهات طاردة عن المركز نحو تفتت الجماعة.

ويحدد هذا الفصل الخطوط الرئيسة لأساس الحركة الاجتماعية للجماعة السلفية، ويبرز الانشقاق بين الإصلاحيين والجهاديين. وبدلاً من إدامة الافتراض غير المفيد بأن ابن لادن والقاعدة هم «خارج» الإسلام، يركز الفصل على الأشياء العادية المشتركة والصراعات التي تميز العلاقات الداخلية بين السلفيين والشبكات. وبذلك يقدم هذا الفصل فهماً أدق للصراع الإسلامي العنيف عن طريق وضع مرتكبي 11 أيلول/سبتمبر ومؤيديهم في سياق كونهم جزءاً من جماعة سلفية أوسع تشمل الاتجاهات العنيفة وغير العنيفة.

الحركة الاجتماعية للجماعة السلفية

أكد بحث الحركات الاجتماعية منذ زمن طويل على أهمية المنظمات الرسمية للحركة الاجتماعية في الصراع[1]. فهذه المنظمات تعدّ بوتقات مجدية ودائمة للصراع، قابلة لإضفاء الصفة الجماعية على ما كان يمكن أن يظل دون هذه المنظمات ظلامات فردية وتوجهات عقديّة. فهذه المنظمات تعطي صبغة مؤسسية، وقيادة، وهياكل حشد وتعبئة، وتقسيماً للعمل من خلال منظمات بيرقراطية. وهذه العوامل بدورها تجعل الحركة أكثر كفاءة وفاعلية. وتركز معظم الدراسات على الحركات التي تنظمها منظمات الحركة الاجتماعية، مع الاعتراف بالدور الذي تؤديه الشبكات الاجتماعية والعمل غير الرسمي، وخاصة في التجنيد للحركة.

وهذا التركيز على الجانب الرسمي يتكرر في دراسة النشاط الإسلامي. ومع تقدير أهمية العلاقات الاجتماعية والشبكات في المجتمعات الإسلامية، فإن البحث يتميز بتركيزه على المنظمات الرسمية للحركة الاجتماعية الإسلامية. فالحركات ذات الدرجة العالية من التنظيم والبادية للعيان كالإخوان المسلمين مثلاً، قد سيطرت على دراسة النزعة الإسلامية. وبالرغم من أن حركة الإخوان المسلمين وغيرها من الجماعات الإسلامية ذات التكوين الرسمي لها جذور في العلاقات الاجتماعية وشبكات الجماعات، فإنها تعتمد كثيراً على المؤسسات الرسمية المتميزة بتسلسل هرمي وقواعد مؤسسية من أجل اتخاذ القرارات والعمل الجماعي، والقيادة ذات التركيب الهيكلي. ومنظمات الحركة الاجتماعية الإسلامية تشمل جمعيات ثقافية، ومنظمات خيرية، وأحزاباً سياسية. وبالإضافة إلى إنشاء منظمات حركة اجتماعية، فإن المجموعات ذات التكوين الرسمي كثيراً ما تغتصب ما يصفه تشارلز كورزمان «بالموارد المحتملة» ـ وهي الموارد التنظيمية لغير الحركة التي «تستولي» الحركة عليها بدلاً من أن تنتجها (1994). وتشمل الأمثلة البارزة على ذلك استخدام النقابات المهنية، والاتحادات غير الحركية، وروابط الطلبة والأساتذة، ومساجد الجماعات.

ولكن ليس الإسلاميون كلهم منتمين إلى منظمات رسمية. فالكثيرون يعتمدون بدلاً من ذلك بشكل أوسع على شبكات اجتماعية ومؤسسات غير رسمية، بما في ذلك

أوساط المصلين، والمجموعات الدراسية، والدروس الدينية، وأنشطة الصداقة وهكذا دواليك. ومثل هذه «السياقات التعبويّة الصغيرة» تغذي هوية للمجموعة وتضامناً بين أعضائها، بينما هي تشجع تفسيرات إسلامية معينة وتحشد قوىً للصراع. ومثل هذه الأوضاع غير الرسمية والشبكات الاجتماعية الكامنة وراءها تشكل ما يصفه بويتشلر بأنه «جماعة حركة اجتماعية» ـ وهي نمط تنظيمي «يتألف من شبكات غير رسمية من المشاركين المسيّسين النشيطين في الترويج لأهداف حركة اجتماعية خارج حدود التنظيم الرسمي» (1993، ص61). وتتميز جماعات الحركة الاجتماعية بالحدود المائعة بين الأفراد المشبكين الذين تتغلغل في صفوفهم أنماط متحركة ومتحولة من التفاعل. ومن المؤكد أن تشكيل جماعة حركة اجتماعية لا يقلل من أهمية منظمات الحركة الاجتماعية الداعمة؛ بل إنه يؤكد بدلاً من ذلك على النشاط القائم على أساس الشبكة بدلاً من المؤسسات الرسمية. وبالنسبة للمجموعات الإسلامية المنغرسة في جماعات الحركة الاجتماعية، فإن المنظمات الرسمية كثيراً ما تعمل بوصفها منابر للتشبيك أو أدوات لنشر المعاني أكثر من عملها ممثلاً ذا سلطة للمجتمع بكامله.

وبينما ينتمي بعض السلفيين إلى منظمات رسمية، فإن الحركة ككل يمكن وصفها بشكل أدق بوصفها جماعة حركة اجتماعية لها جذور في فهم معين للتفسير الديني. ومصطلح «سلفي» مستمد من الكلمة العربية «سلف» التي معناها «السابقون»، وهي تشير إلى صحابة النبي محمد ﷺ، الذين تعلموا الإسلام مباشرة من رسول الله، أو الذين عرفوه. وبسبب ارتباط الصحابة بالنبي والوحي الإلهي، فإن السلفيين يعتقدون أن هؤلاء الرجال كانوا يتمتعون بفهم نقي للدين. ويجادل السلفيون بأن أنواع الفهم التي تلت بعد ذلك قد تلطخت وتشوهت بإدخال البدع، وتطور الانشقاقات في المجتمع الإسلامي، مما أبعد جماعة المؤمنين عن صراط الإسلام المستقيم. وحدثت الانحرافات مع مرور الزمن وعززتها محاولات الدمج التوفيقي مع العادات المحلية عندما انتشر الإسلام إلى مواقع ثقافية أخرى خارج شبه جزيرة العرب. ويشجب السلفيون الممارسات الشعبية، كالاحتفال بعيد مولد النبي، وزيارة قبور الأولياء، والطقوس الصوفية المختلفة بعدّها انحرافات تهدد نقاء الرسالة التي أوحي بها إلى

النبي. وتهدف الحركة السلفية إلى اجتثاث هذه البدع بالعودة إلى شكل الإسلام النقي الذي كان يمارسه النبي وأصحابه.

ونتيجة لذلك، فإن غرض الحركة ليس التحقيق الذرائعي لأهداف مادية أو سياسية. بل إن السلفيين يسعون إلى تعزيز التحول الديني المتجاوز للماديات بتوليد «شبكة من المعاني المشتركة» التي تربط بين المسلمين ذوي التفكير المتشابه لتكوّن منهم جماعة من المؤمنين الحقيقيين[2]. ومثل حركات اجتماعية جديدة كثيرة، يحاول السلفيون إقامة هويات جديدة ومعايير بديلة تتحدى القوانين الثقافية السائدة. وفي أثناء هذه المحاولة ينشئون «جماعة متخيّلة» وشبكات من النشطاء المصممين على إعادة إنتاج وتوسيع تفسير معين للإسلام[3]. ومثل هذه الشبكات ـ وتشكيل جماعات حركة اجتماعية سلفية ـ تتجاوز مؤسسات وضع القواعد التقليدية، كالقبائل والدول، بتكوين مجموعات ناتجة عن النمو الباطني لأنماط فهم السلوك الفردي والتفاعلات الاجتماعية. وبالاستناد إلى العقيدة السلفية فإن نشر هذه القيم عن طريق شبكات موسعة من المعاني المشتركة يكوّن أفراداً ذوي حوافز ذاتية للعيش وفق منهج سلفي، بغض النظر أحياناً عن مجموعات القواعد أو القوانين الوضعية البديلة أو الملزمة قانونياً. ويشكل هذا المنهج وسائل الأمان التي تربط السلفيين معاً في جماعة حركة اجتماعية؛ والمقصود به تنقية الإسلام بتوجيه المسلمين إلى إقامة كل قراراتهم وأعمالهم في الحياة على أساس الأدلة المباشرة من مصادر الدين ـ أي القرآن وسنة النبي محمد ﷺ ـ ويحتوي المنهاج على عدة مكونات مركزية يتشارك فيها السلفيون جميعاً[4].

التركيز على الأحاديث الصحيحة

والسلفيون تقلقهم الأحاديث المصنوعة وغير الدقيقة التي أصابت نقاء السنة المروية عن النبي، ولذا فهم يميلون إلى قبول الأحاديث الصحيحة التي يعدّ الإسناد فيها إلى سلوك النبي متصلاً بلا انقطاع، وموثوقاً يعتمد عليه. ومع مرور الزمن فإن أحاديث أقل ثقة قد وجدت طريقها إلى الاستخدام في المجرى العام، بما في ذلك عدد كبير من الأحاديث المزورة. وبالنسبة للسلفيين، فإن هذا الوضع غير مقبول، ما دام اتباع دروس من الأجانب أو أحاديث غير دقيقة قد يرقى إلى اتباع صراط غير صراط الإسلام

المستقيم. ونتيجة لذلك فإن بعض أشهر الباحثين السلفيين، مثل المرحوم محمد ناصر الألباني (المتوفى عام 1999) كسبوا شهرتهم الدولية بسبب أبحاثهم وجهودهم في تصحيح الأحاديث. ومثل هذه العملية تطهر الدين وتدعم الفهم الحقيقي للاقتداء بالنبي. وكثيراً ما يشير السلفيون إلى أنفسهم بأنهم **أهل الحديث**.

تبجيل التوحيد وتجنب الشرك

إن أحد المكونات المركزية للعقيدة السلفية هو الالتزام الصارم بالتوحيد ــ أي الإيمان بوحدانية الله. وهذا يشمل (1) الإيمان بأن الله هو الرب الحقيقي الوحيد، (2) الفهم الحرفي لصفات الله المذكورة في القرآن (بالرغم من أنها خارج نطاق الفهم الإنساني، بعكس التفسيرات المجازية والتجسيدية، و(3) الإيمان بأن الله وحده يمكن أن يُعبَد. وهذا الاعتقاد الأخير يؤدي إلى رفض كثير من الممارسات الشعبية، كالتوسل بالأولياء، والوسطاء بين المسلمين والله، وهذا شيء يجادل السلفيون بأنه شرك.

تجنب البدع

يجادل السلفيون بأنه نظراً لأن القرآن والسنة يكشفان كمال الإسلام، فإن أي بدع تنحرف عن هذين المصدرين تمثل معتقدات وممارسات غير إسلامية، وهي بذلك هرطقة. وإذا كان هناك عمل لم يأمر به القرآن أو السنة، فإنه يعدّ غير إسلامي. ونتيجة لذلك يتبنى كثير من السلفيين قوانين معينة في اللباس، فيكررون النموذج النبوي ويرفضون تبني أسلوب الملابس الغربية. وفي الإبراز الأكثر تشدداً لهذا الموقف (الذي تتمسك به أقلية صغيرة فقط) يرفض السلفيون الحداثة ذاتها. وبما أن القرآن لا يذكر كثيراً من القضايا المعاصرة يميل السلفيون إلى الاعتماد على السنة بشكل أوسع بوصفها نموذجاً لتجنب البدع.

رفض المذاهب

بالنسبة للسلفيين، هناك فهم صحيح واحد فقط للإسلام ــ وهو الذي يتكشّف من خلال القرآن والسنة. فهذان المصدران الثابتان والكاملان للدين يمثلان صراط

الإسلام المستقيم. ولذا فإن تقسيم الفقه الإسلامي إلى مذاهب أو طرق منفصلة ليس مقبولاً عند السلفيين. فإذا كان الله قد أكمل الدين عن طريق الوحي الإلهي بالقرآن والاقتداء بالنبي، فلا يمكن أن يوجد سوى تفسير واحد صحيح للإسلام. ومن وجهة النظر السلفية، فإن اتباع مذهب دون البحث عن أدلة مباشرة يشكل تقليداً أعمى يضلل المسلمين. غير أنه رغم برفض السلفيين للمذاهب، فإن الطابع الحرفي لعقيدتهم يجعل حركتهم تشبه المذهب الحنبلي.

وبدلاً من الاعتماد على منظمات الحركة الاجتماعية لاستنساخ منهجهم وتوسيع الشبكة السلفية للمعاني المشتركة، أقام السلفيون جماعة حركة اجتماعية واسعة تستند إلى تشكيلة متنوعة من الآليات لنقل المعرفة. والآلة المسيطرة في هذا النقل هي العلاقة بين المريد والأستاذ، التي تمثل أهم رابطة اجتماعية في الجماعة السلفية. وبما أن الحركة السلفية تقوم على أساس الإشراف على نشر منهاج معين، فإن علاقة الأستاذ بالمريد هي قناة أساسية لرسالة الحركة، ورابطة بين مختلف الأفراد والمجموعات. وهذه العلاقة هي أيضاً مصدر لتوسيع الشبكة. وفي أثناء اندماج مزيد من الطلبة في الدروس، والاجتماعات، والتفاعلات غير الرسمية مع الأساتذة، فإنهم يتعلمون المزيد عن المنهج، فتتوسع شبكة المعاني المشتركة. وتشمل الآليات غير الرسمية الشائعة الأخرى الدوائر الدراسية المشكلة لمناقشة مطبوعات من تأليف باحثين صوفيين مختلفين، والخطب، والاجتماعات غير الرسمية. وحيثما تكون منظمات الحركة الاجتماعية السلفية نشيطة، فإنها تخصص بشكل نموذجي متكرر لفعاليات «ثقافية» تهدف إلى الترويج للمنهج السلفي، وخاصة لعروض المطبوعات. والمنظمات السلفية غير مركزية، وهي تمثل عادة مجموعات عنقودية من الأفراد يعملون على المستوى المحلي (بالرغم من أن هناك بعض الأمثلة على منظمات أكبر ولها قواعد أوسع). ونتيجة لذلك، فإنهم لا يعملون كمراكز سلطة واتخاذ للقرارات بهدف توجيه الحركة كلها. فمنظمات الحركة الاجتماعية يمكنها أن تساعد على استنساخ رسالة الحركة، ولكن شبكات المعاني المشتركة يتم إنشاؤها في الغالب الأعم عن طريق التفاعلات الشخصية والأماكن غير الرسمية التي تنقل فيها القوانين التفسيرية.

الصراع بين الحركات

ليست الحركات الاجتماعية كيانات متماسكة متراصة. فهي ممثلة من قِبَل نشطاء مختلفين ووجهات نظر مختلفة ليس لأي منهم ــ أو منها ــ حدود مشتركة مع الحركة بكاملها. وبالرغم من أن التعاون شائع بين هؤلاء النشطاء، فإن الصراع شائع كذلك. وبالرغم من أن هناك في العادة توافقاً حول الأساسيات العامة لعقيدة الحركة أو قضاياها الأخرى ذات الصلة، فإن هناك أيضاً خلافات كثيرة حول دقائق التفاصيل وخطط العمل، مما يوجد تشتتاً وأصواتاً متعددة. وكما يجادل ماير زولد وجون مكارثي، فإننا «سواء أدرسنا الحركات الثورية، أم الحركات الاجتماعية الواسعة أم الضيقة، أم الحركات الدينية فسنجد منظمات أو مجموعات حركات اجتماعية متنوعة، مرتبطة بشرائح مختلفة من جماهير المؤيدين (من المؤسسات والأفراد على حد سواء)، تتنافس فيما بينها على الموارد، وعلى القيادة الرمزية، وتتشارك في التسهيلات والموارد في أحيان أخرى، وتطور مهمات مستقرة ومتفارقة، وتندمج أحياناً في ائتلافات لغرض آنيّ مخصوص وأحياناً تشتبك مع بعضها بعضاً في حرب شاملة (1987، ص161).

وتعكس الحركة السلفية نمط التخالف الذي يَصِفُه زولد ومكارثي. فضمن الجماعة هناك توافق مشترك على المنهج الذي ينتج درجة معينة من «الإغلاق المعرفي»، حيث لا تعود المعتقدات الجوهرية موضع تساؤل (جيرلاش وهاين 1970، ص161). غير أن التركيب المجزأ، والمشبك، والمتعدد الرؤوس للجماعة قد ولّد مصادر متعددة للسلطة لها وجهات نظر مختلفة حول الفهم السلفي «الصحيح» للسلوك والممارسة الدينية. فعلى عكس الحال في الحركات الرسمية، كالإخوان المسلمين، فإن القيادة والسلطة في جماعات الحركة الاجتماعية لا تستند إلى مواقع وأدوار مؤسسية. فليس هناك رئيس تنظيمي أو مرشد روحي. وبدلاً من ذلك، فإن الاعتراف بباحث أو قائد إنما تمنحه بشكل غير رسمي مجموعات من السلفيين ضمن الجماعة حالما تنمو للفرد سمعة من خلال الدروس، والأحكام الدينية، والتفاعلات الاجتماعية.

غير أن عملية الاعتراف عملية ذاتية من التقدير الفردي والتقويم، وتَشَكّل السمعة التي تؤدي إلى ظهور مصادر متعددة للسلطة. فالأفراد السلفيون لا يتفقون على تسلسل

هرمي للعلماء الباحثين. وفي كثير من الأمثلة ينقلون ولاءهم من باحث إلى آخر. وهذا يوجد درجة من التنافس بين الباحثين ــ حيث يسعى كل منهم لكسب جمهور أوسع وسمعة أقوى – وهي منافسة كثيراً ما تظهر في المجادلات والهجمات الشخصية الهادفة إلى تقويض شرعية الآخرين. وتكتسب هذه التفاعلات حساسية دينية عالية؛ لأن السلفيين يعتقدون أن هناك حقيقة دينية دقيقة واحدة فقط، كما أوضحها النبي محمد ﷺ. ونتيجة لذلك فعند الاختلاف يكون هناك عالم واحد فقط (إن وجد أي عالم) يحكم عليه بأنه يملك الفهم «الصحيح». وهكذا فإن انعدام القيادة المركزية في الحركة السلفية يوجد حركة متدفقة عرضة للتفتت والخلافات الداخلية.

وفي الحركات التي يتشارك نشطاؤها في منظور عقديّ مشترك كالحركة السلفية، فإن التنافس الداخلي كثيراً ما يحدث حول اعتبارات تكتيكية مؤقتة[5]. فالنشطاء إذ تحركهم عقيدة مشتركة فإنهم كثيراً ما يفترقون حول كيفية تحقيق أهداف المجموعة والتحول الاجتماعي. فهناك حلول ممكنة كثيرة لأي اهتمام معين للحركة. وتعدد الخيارات يوجد إمكانية التخالف، والتفتت ضمن الحركة. وهذا شيء كثيراً ما يأخذ شكل انشقاقات بين المعتدلين الساعين إلى تغيير تدريجي من خلال وسائل غير عنيفة، ومجموعة أصغر من المتصلبين الذين يعتنقون العنف بوصفه آلية للنجاح السريع.

وفي صفوف السلفيين، فإن أكثر الصراعات وجوداً هو الجدل حول استخدام العنف تكتيكاً لإحداث التحول الديني، وهذا الجدل فتت الجماعة السلفية إلى مجموعتين كبيرتين[6]. فالجهاديون، مثل أسامة بن لادن، يؤمنون بشن الجهاد ضد الولايات المتحدة (وكذلك ضد الحكومات المسلمة التي يعدّونها «غير إسلامية»). وهم ينفذون عمداً منهجاً سلفياً بتحديد أدلة دينية لإضفاء الشرعية على نزاعات، وأعمال، وقرارات معينة[7]. وعلى عكس ذلك، فإن السلفيين الإصلاحيين يعطون الأولوية لتكتيكات أقل عنفاً لإحداث الإصلاح، مثل الوعظ، والنشر، والدروس. ولقد ولّدت الخلافات التكتيكية بين هاتين المجموعتين صراعاً قاسياً مريراً حول الترخيص بالجهاد الذي شقق الحركة منذ انتهاء الحرب على الاتحاد السوفييتي في أفغانستان. فقد أدت التجربة الأفغانية إلى جعل المجاهدين السلفيين أصوليين متشددين يحاولون تصدير التبرير الديني للحرب إلى سياقات جديدة وأعداء جدد.

ومن جهة أخرى، فإن السلفيين المتجهين إلى الإصلاح حشدوا قواهم لشجب الأعمال العسكرية الواسعة على أيدي مقاتلين مسلمين. وبدلاً من ذلك يقترح الإصلاحيون بذل جهد مركز للترويج للفكر السلفي قبل شنّ الجهاد الذي لن يصبح ملائماً إلا بعد مرحلة طويلة جداً.

ويشجب أعضاء كل واحدة من هاتين المجموعتين السلفيتين أعضاء المجموعة الأخرى ويتحدون «أوراق اعتماد» (أي مؤهلات) معارضيهم ضمن الحركة. فعن طريق الإنترنت، وتشكيلة منوعة من المطبوعات والخطب العامة يهاجم الجهاديون والإصلاحيون بعضهم بعضاً ويتهمون خصومهم بالانحراف عن صراط الإسلام المستقيم. وكثيراً ما يسمي الإصلاحيون الجهاديين «خوارج العصر الحديث» (كان الخوارج أول طائفة إسلامية)، و«قطبيين» (أي أتباع سيد قطب)، وذلك في محاولة لنزع الشرعية عن تفسيرات السلفيين الجهاديين[8]. ومحاولات نزع الشرعية هذه كثيراً ما تشمل اتهامات للمؤهلات العلمية للزعماء الجهاديين الذين يُعلَنُ عنهم بأنهم جهلة ولا معرفة لهم. ففي مقابلة مع المؤلف، على سبيل المثال، أصرّ الباحث الإصلاحي البارز اسماعيل الهلالي بصلابة على أن أبا قتادة غير ذي صلة، ولا أهمية له، بالرغم من أن أبا قتادة، الشيخ الجهادي المتشدد، يعدّ أحد أهم علماء شبكة القاعدة (عمان، الأردن، 2 نيسان/إبريل، 1997). وأبو قتادة مقره في لندن، وقد عمل قائداً روحياً بارزاً للجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر، حتى انفجار مذابح المدنيين الأهلية في منتصف تسعينيات القرن العشرين وأواخرها. وقد وصل نفوذه المؤثر إلى عدد من السلفيين المتشددين في جميع أنحاء العالم. وكان تفسير أبي قتادة للجهاد هو السبب الذي جعل الهلالي ينبذه؛ لأنه يعدّ هذا التفسير سوء قراءة ناجماً عن الجهل بالمصادر الإسلامية.

وكثيراً ما يشجب الجهاديون أنفسهم معارضيهم الإصلاحيين بعدّهم «مشايخ السلطة»، مما يشير ضمناً إلى ارتباط خبيث بين إشراف الأنظمة أو سخائها وبين معارضة الإصلاحيين للعنف. وكثيراً ما تلصق بالإصلاحيين تهمة كونهم أدوات في أيدي الأنظمة غير الأخلاقية، التي تشتريهم كي يحموها من غضب المسلمين الحقيقيين. كما أن الجهاديين يتهمون الإصلاحيين البارزين، ومنهم الباني، بأنهم

يجهلون القضايا الراهنة، وبذلك فإنهم غير مؤهلين لإصدار الأوامر والقرارات، والحكم على الترخيص بالجهاد، حتى ولو كان لديهم فهم محترم للدين عموماً.

وبينما يعمل السلفيون لتشجيع شبكة من المعاني المشتركة، فإن هناك خلافاً عميقاً حول تفسيرات الخطط التكتيكية والجهاد. وهذا الخلاف ـ والتفتت الناجم عنه ـ يتفاقم بسبب الطبيعة اللامركزية للنشطاء القائم على الشبكات، مادامت لا توجد سلطة تنسيق قادرة على فرض التفسيرات أو المقاييس. فالعلماء الأفراد لكل منهم أتباعه. ونظراً لأنهم يعتقدون أن هناك فهماً صحيحاً واحداً فقط لأي نقطة مطروحة، فإن كل واحد منهم يعتقد أن تفسيره هو الذي يمثل الصراط المستقيم، بينما يعكس الآخرون جهلاً ونقص معرفة بالدين. والنتيجة أن الجماعة تتكلم بأصوات متعددة، وخاصة عندما يصل الأمر إلى موضوع العنف.

السلفيون والتجربة الأفغانية

قبل الحرب في أفغانستان، لم يكن هناك جدل في العالم الإسلامي حول الاستخدام المعاصر للعنف والجهاد في الإسلام. ومن المؤكد أن بعض المجموعات المتشددة مثل الجهاد الإسلامي قد أصدرت مواد مطبوعة تبرر الاغتيال وأشكالاً أخرى من العنف. ولكن هذه التبريرات رفضها معظم الإسلاميين، وظل عددها ومدى تأثيرها محدودين[9]. غير أن الحرب في أفغانستان قد جعلت الدول (كالسعودية مثلاً) والأفراد الإسلاميين يركزون بشكل مستفيض على إيجاد مبرر ديني لحرب معاصرة يمكنها أن تسهل الدعم الإسلامي وتحشد المتطوعين لمقاتلة الاتحاد السوفييتي.

وفي أثناء مراحل الحرب الأولى، فإن الفرقة العربية الصغيرة التي ذهبت للقتال جابهت صعوبة في اجتذاب متطوعين من الشرق الأوسط. وكان التمنع عن التطوع يعود جزئياً على الأقل إلى الاعتقاد القوي لدى كثير من العرب المسلمين بأن أي جهد عسكري يجب توجيهه لمقاتلة الوجود الإسرائيلي في الأراضي الفلسطينية وفي القدس. وبالإضافة إلى ذلك، كان المتشددون يريدون أن يركزوا أولاً على مقاتلة الأنظمة

العربية الحاكمة. وكان مما ضاعف صعوبة العثور على متطوعين أنه لم تكن هناك سوى مطبوعات حديثة قليلة حول المبررات الدينية المناسبة لحرب معاصرة كالحرب في أفغانستان؛ لأن المجادلات الإسلامية التقليدية الكلاسيكية كانت تركز في غالبيتها السائدة على الوسائل المشروعة في الحرب، وليس على أسباب شن الحرب.

غير أن الدعوة إلى «الالتحاق بالقافلة» تنامت مع الدعم المالي من دول الخليج وجهود «العرب الأفغان» الذين كانوا يعتقدون أن الحرب واجب ديني. وكانت هناك منظمات ناصرت الدعوة إلى حمل السلاح وموّلت عدداً كبيراً من المدارس الدينية ومعسكرات تدريب المتطوعين العرب في باكستان. وقد امتدت هذه المناصرة لتشمل دعم منظمات محلية مثل «أهل الحديث» في كل من باكستان وأفغانستان، وأقامت عدداً كبيراً من المدارس التي يوجهها السلفيون، وجندت بشكل فاعل مقاتلين سلفيين من بلدان الخليج. وهذه المراكز الروحية والتدريبية العسكرية ساعدت على رعاية انتشار المنهج السلفي في صفوف العرب المتطوعين حديثاً؛ وكان لهذه المؤسسات الاجتماعية تأثير كبير على الفهم الديني لدى ألوف من المتطوعين العرب من غير بلدان الخليج، ولا سيما من الجزائر ومصر، الذين عادوا إلى أوطانهم في آخر الأمر، وقد تشبعوا بمبادئ الفكر السلفي، فصمموا على قيادة انتفاضات إسلامية ضد أنظمة الحكم العربية[10]. كما أن انتشار الفكر السلفي في المؤسسات الدينية المحلية قد عززه اشتراك **المجاهدين** السلفيين السعوديين، الذين كانت تتألف منهم أكبر مجموعة وطنية من المقاتلين العرب في الحرب[11]. كما أن المنظمات والمجموعات السلفية، مثل جماعة أبي سياف، وجماعة الدعوة استخدمت صلتها الروحية العقديّة لجمع ملايين الدولارات للعمليات السلفية[12].

وكان التبرير الديني الكامن وراء المشاركة العربية في تلك الحرب قد أقيم على يد عبدالله عزام، الفلسطيني المتخرج في جامعة الأزهر، الذي بعث الدعوة إلى الجهاد التي اجتذبت آلاف المتطوعين من الشرق الأوسط. والسلفيون الجهاديون يعدّونه حجر الزاوية في الحركة الجهادية المعاصرة. وكان لكتاباته أثر كبير على التصورات الخاصة بأسباب الحرب وواجبات الجهاد بين السلفيين. وهو أثر دعمه موقعه الإستراتيجي في الشبكات الدولية المناصرة للمجاهدين، وهو موقع عززته قيادته في مجلس التنسيق

الإسلامي في بيشاور، الذي كان يقدم الخدمات الاجتماعية للمجاهدين، ويعمل مرسلاً للمتطوعين العرب. وقد اغتيل عزام في آخر الأمر بسيارة مفخخة بقنبلة في بيشاور في عام 1989؛ وهو يعدّ من شهداء الحركة الجهادية.

وفي تبرير شرعية الجهاد في أفغانستان، أوضح عزام الخطوط الرئيسة لنوعين من الجهاد ضد الكافرين: النوع الأول هجومي يتم في أرض العدو عندما لا يكون العدو منهمكاً في التجمع والحشد لمهاجمة المسلمين؛ والهدف منه هو إقامة حدود قوية، وإرسال جيوش بين الحين والآخر لمناوشة الكافرين وإقلاقهم. وحسب رأي عزام، فإن هذا النوع من الجهاد مسؤولية جماعية، أي فرض كفاية. أي أنه إذا أدت المهمة مجموعة، فإن باقي المسلمين يعفون من أدائها. أما النوع الثاني فهو جهاد دفاعي لحماية الأراضي الإسلامية وسكانها المسلمين. والواجب الديني في هذا الجهاد فردي، أي أنه فرض عين على جميع المسلمين يعادل الواجبات الإسلامية الأخرى مثل أركان الإيمان الستة. فالواجب يقع في بادئ الأمر على المسلمين الأقرب إلى العدو. فإذا لم تكن تلك المجموعة قادرة على دحر العدو فإن الالتزام يتسع إلى أقرب مجموعة إسلامية تالية. والقرب الجغرافي للمشاركة الواجبة يتسع عندما يتضح أن العدو لا يمكن دحره فعلياً حسب الظروف القائمة. فإذا اشترك في الجهاد عدد من المسلمين أقل من اللازم لصدّ العدو، فإن المجتمع الإسلامي كله يكون آثماً. ومن الواضح أن الجهاد في أفغانستان قد عرّفه عزام بأنه غزو لأرض إسلامية من قبل قوة من الكافرين، وهكذا فقد كان له صدى في أوساط كثير من المسلمين في العالم العربي باعتباره جهاداً عادلاً[13].

إن إضفاء عزام للشرعية على المشاركة الإسلامية في الحرب الأفغانية قد لقي تأييداً واسعاً في البلدان الإسلامية، حيث تسامح الزعماء والنشطاء المسلمون على حد سواء مع الحجة المؤيدة للجهاد. وعلى وجه الخصوص فقد ابتهج الإسلاميون المتشددون بفرصة بعث الجهاد بوصفه مكوّناً جوهرياً أساسياً للواجب الديني. وهذه العاطفة ينطوي عليها تصريح أدلى به عمر عبدالرحمن، الزعيم الروحي السلفي الذي يمضي حالياً مرحلة حكم بالسجن المؤبد في الولايات المتحدة لتورطه عام 1993 في نسف المركز التجاري العالمي. فقد قال عندئذ: «عندما نهض الأفغان وأعلنوا

الجهاد ـ بعد أن كان الجهاد ميتاً منذ زمن طويل ـ فإنني لا أستطيع أن أخبرك بمدى افتخاري» (روبين 1995، ص187). وإن دعوة عزام إلى الجهاد تعتمد عليها حالياً مجادلات الجهاديين السلفيين، وهي تشكل هياكل فهمهم لواجب الجهاد.

تدويل الجهاد إلى ما وراء أفغانستان

ولقد استمرت الدعوة إلى الجهاد الدفاعي لحماية السكان المسلمين تحدث صدىً في صفوف الجهاديين السلفيين زمناً طويلاً بعد انسحاب السوفيت من أفغانستان. وراح العرب الأفغان السلفيون يبحثون عن أماكن جديدة للقتال. فقد جادلوا بأنه بالرغم من تحرير أفغانستان من الاتحاد السوفييتي، فإن الدفاع عن الإسلام لايزال باقياً بوصفه واجباً فردياً لأن الكفار حول العالم ما يزالون يقمعون السكان المسلمين، حتى في الشرق الأوسط، وهكذا فإن الجهاد يعدّ عملية مستمرة لتحرير المسلمين على صعيد عالمي، فيما يمكن تسميته «بالجهاد الإلزامي المتنقل» (رويّ 1999).

وبعد مدة قصيرة من سقوط كابول في الحرب في أفغانستان، فكّر السلفيون العرب في شن جهاد في الفلبين أو كشمير بوصفه جزءاً من المسؤولية الفردية عن حماية البلدان الإسلامية وسكانها، ولكن الإحساس بالضرورة العاجلة الناجمة عن التطهير العرقي في البوسنة في أعوام 1992 - 1995 أعاد توجيه الجهود إلى جمهورية يوغوسلافية السابقة. فتشاور أبو عبدالعزيز (الملقب باربا روسا بسبب لحيته الحمراء) مع مشاهير علماء السلفيين، الذين وافقوا على أن الحرب في البوسنة صارت التزاماً فردياً. وهكذا قاد أبو عبدالعزيز مجموعة جديدة من المقاتلين السلفيين إلى داخل البوسنة كانت تتكون في بادئ الأمر من جهاديين متنقلين مقرهم في أفغانستان وباكستان. وعندما زادت الأنظمة العربية قمعها للإسلاميين المتشددين، وخاصة في مصر والجزائر، انضم إلى الجهاديين المتنقلين سلفيون متشددون آخرون كانوا يسعون إلى الهرب من أجهزة المخابرات المحلية. وانضم آخرون إلى القتال أيضاً من أجل تعزيز مهاراتهم وتدريباتهم القتالية قبل أن يعودوا إلى الشرق الأوسط.

ولقي الجهاد الجديد دعماً من العمل السلفي الدعوي الذي تموله بلدان خليجية أخرى؛ وكان التمويل التبشيري يشمل مساعدة المراكز الدينية المحلية على تعزيز نشر المطبوعات والعقائد السلفية. وعلى وجه الخصوص، فإن مركز ترافنيك الإسلامي تلقى تمويلاً وكتباً إسلامية، وأوصى زواره في آخر الأمر باقتناء كتيب عنوانه **أفكار علينا أن نصححها** كانت قد طبعته اللجنة الدعوية السلفية للبوسنة والهرسك التابعة للمنظمة الكويتية لبعث التقاليد الإسلامية[14].

أما المعركة الآتية للجهاد المتنقل فقد وقعت في الشيشان، فشغلت الروس بزجّهم في قتال ضد أتباع ابن لادن وغيرهم من المنتمين إلى الشبكة السلفية العالمية. على الرغم من أن الانتفاضة في الشيشان قد تبنّت في بادئ الأمر هويّة إسلامية بوصفها طريقة للتوحيد ضد الروس (شبيهة بالإستراتيجية الجزائرية للتعبئة والحشد ضد الفرنسيين)، فإن السلفيين سرعان ما انضموا إلى الحرب وحاولوا الترويج لنوعية إسلامهم المتشدد. وسرعان ما أصبحت الشيشان منارة للسلفيين الساعين إلى الاستمرار في الجهاد الدفاعي، كما اشترك في القتال في منتصف تسعينيات القرن العشرين فصائل من العرب الذين عززتهم تجارب المعارك في أفغانستان، والبوسنة، وباكستان وغيرها.

وأدى التدفق السريع للمقاتلين العرب إلى تحدي هيمنة الزعماء الدينيين المحليين وأوجد احتكاكاً بين مختلف المجموعات الإسلامية في الشيشان، وخاصة عندما تضاءلت حدة القتال. وفي منطقة تسودها الممارسات الصوفية، فإن العقيدة السلفية للمجاهدين العرب راحت تتناقض تناقضاً مباشراً مع أنماط الفهم المحلية للإسلام، وتثير التوتر بين الشيشان وحلفائهم العرب. ويوضح هذا الأمر أحمد خاجو قادريوف، مفتي الشيشان ـ إشكيريا بقوله: «جاءت إلينا فصائل من المتطوعين [السلفيين] من البلدان العربية في أثناء الحرب في الشيشان. وكانت هذه الفصائل جيدة التسليح جداً، ولهذا السبب فقد انضم إليهم المواطنون الشيشانيون بسهولة. وتم تعريف كثير من هؤلاء المواطنين بهذه التعاليم، ثم بدؤوا يحاولون تعليمنا، زاعمين أننا نشوه الإسلام»[15] ولم ينجح الحوار بين الزعماء الدينيين الشيشان والمقاتلين السلفيين، مما أدى إلى صدامات طائفية وصراع داخلي.

وأدى إرغام الروس على الانسحاب من الشيشان إلى تشجيع أكثر للسلفيين الجهاديين، الذين صدروا الثورة إلى داغستان المجاورة. وكانت التقارير عن وجود سلفي في داغستان قد بدأت تظهر مع بداية إعادة الهيكلة التي عرفت باسمها الروسي (البريسترويكا)، عندما جاء إلى المنطقة وعّاظ من العالم العربي لأول مرة. وقد تعزز هذا الوجود المبكر بتدفق شباب داغستانيين تعلموا في مدارس يسيطر عليها السلفيون، الذين أعطوهم حوافز مالية وشجعوهم على العودة إلى داغستان. وعادت مجموعات من السلفيين الداغستانيين الذين كانوا قد قاتلوا في الشيشان إلى بيوتهم عام 1996، وأوضحوا أنهم ينوون إقامة دولة إسلامية. وعلق سلفي شاب منهم بلهجة من التحدي بقوله: «لقد دحر الشيشان الروس. وجاء دورنا الآن كي نقاتل من أجل دولة إسلامية»[16]. ولقي القتال دعماً من الملّا بقاء الدين، الزعيم الروحي للحركة السلفية في داغستان، الذي أعلن في بادئ الأمر أن داغستان ستظل في روسية فقط، إذ أصبحت روسية دولة إسلامية. وأدت العواطف الوطنية المتنامية إلى تحريك مزيد من التدخل الروسي. فقام السلفيون بالتعبئة للجهاد بقيادة أفغاني عربي من الأردن يدعى خطاب كان محركاً مؤثراً للحرب في الشيشان. وبعد الحرب أقام علاقات مصاهرة مع الداغستانيين بزواجه امرأة من قرية كاراماكي الجبلية التي أصبحت فيما بعد مركزاً للنشاط السلفي، وأعلنت نفسها إمامة مستقلة في عام 1998[17]. وعلى مدى سنوات أقام خطاب والسلفيون المتشددون قاعدة سلفية في المنطقة الوسطى من داغستان صارت تعرف على نطاق واسع باسم «الشيشان الصغيرة»[18].

وتوسع الجهاد المتنقل إلى بلدان ومناطق متنوعة أخرى كذلك، بما فيها أوزباكستان، وطاجيكستان، والفلبين، ومقدونية، والصين الغربية، وكوسوفو. ومن ثَمّ فحيثما وجد السلفيون سكاناً مسلمين مظلومين مقموعين، كان الجهاد يصير واجباً فردياً. ومن المؤكد أنه كانت هناك أولويات، مثل البوسنة والشيشان، ولكن الحركة السلفية الجهادية ولدت كثيراً من المجموعات المتشددة المصممة على الدفاع عن الجماعة الإسلامية عن طريق العنف في مواقع جغرافية متعددة. وتم استخدام دعوة عزام الأصلية للدفاع عن المجتمع المسلم في أفغانستان لتوسيع الجهاد بلا حدود،

مع تحريك الجهاد المتنقل إلى بلدان جديدة لمواجهة اضطهاد الكفرة. وأوجدت هذه الحركة بدورها شبكة دولية واسعة من السلفيين الجهاديين الذين انضم كثيرون منهم إلى ابن لادن والقاعدة.

الجهاد في الداخل

بينما انضمت فصائل كبيرة من السلفيين إلى الجهاد المتنقل، فإن نسبة كبيرة من الأفغان العرب عادوا إلى أوطانهم في تسعينيات القرن العشرين ليقودوا ثورات إسلامية ضد أنظمة الحكم في الشرق الأوسط. ولكن على عكس الدعم المرن بين السلفيين للجهاد الدفاعي ضد الغزو السوفييتي، فإن دعم مثل هذه الجهود المتشددة كان أكثر غموضاً، مادامت تشكل انتفاضاً على أنظمة الحكم يتقبلها كثير من المسلمين بعدّها إسلامية بالاسم على الأقل. وبما أن الإسلام يرفض بوضوح الثورة ضد زعماء مسلمين فقد واجه السلفيون الجهاديون عقبة لاهوتية ضد إعطاء الشرعية للأعمال العنيفة في الداخل.

ومع وجود هذا التحريم، اضطر السلفيون إلى تركيب خطاب يوضح أن الزعماء العرب وأنظمتهم لم يعودوا مسلمين. وبذلك تنفتح إمكانيات الجهاد. ومن أجل ذلك راحوا يعتمدون على كتابات أحد علماء القرون الوسطى، تقي الدين أحمد بن تيمية، الذي كان إسهامه الفريد من نوعه في الفكر السلفي هو توضيحه لمفهوم الجهاد (فول 1991، ص353 - 354). وكان ابن تيمية يعيش في أثناء الحروب الصليبية والغزوات المغولية وكانت تجربته مع المغول هي التي شكلت تفسيره للجهاد. وعندما غزا المغول المجتمعات الإسلامية، تعرضوا للإسلام حتى اعتنقوه في آخر الأمر. فواجه العلماء المسلمون مأزقاً عندما أسلم المغول حول ما إذا كانت الحرب ضدهم لاتزال تعدّ جهاداً، أم أنها صارت حرباً بين كيانين مسلمين، وفي هذه الحالة فإنها لا تعود جهاداً. وفي الفتوى حول المغول، اعترف ابن تيمية بأنهم يمارسون أركان الإسلام الخمسة، ولكنه تشكك في كون ذلك يجعلهم مسلمين حقيقيين. وكان التفسير السائد هو أن الشريعة تعدّهم مسلمين، بغض النظر عن أعمالهم، لأنهم يطبقون الالتزامات الإسلامية الأساسية. فأدخل ابن تيمية معياراً

آخر لتقييم المسألة. وجادل أنه بغض النظر عما إذا كان الشخص يتبع أساسيات الإيمان، فإنه إذا تخلى عن التمسك بأي جانب من جوانب الشريعة فإنه ينبغي عدّه بأنه لم يعد مسلماً. بل إن مثل هؤلاء الناس يصبحون كافرين لأنهم اعتنقوا الإسلام، ولكن أعمالهم تخلت عن الإيمان[19].

إن عملية إعلان كون أنظمة الحكم في الشرق الأوسط هرطقية منحرفة تلصق بزعمائها كونهم غير إسلاميين يفرضون سلطتهم وسيطرتهم على مجتمعات إسلامية، وبذلك فإنها تتمشى مع حالات فهم الجهاد الدفاعي. ويذهب الخطاب الجهادي أبعد حتى من ذلك ويجادل بأن التأثير الغربي على الحكومات العربية عن طريق المساعدة الخارجية، وقروض صندوق النقد الدولي، والارتباطات العسكرية والتحالفات السياسية يجعل تلك الحكومات «دمىً» للغرب وحلفائه «الصهاينة» في الشرق الأوسط. وهكذا فإن الأنظمة العربية تعدّ معادلاً وظيفياً للمحتلين الأجانب. وهذا المنظور يضفي شرعية على الجهاد ضدها دفاعاً عن الإسلام. ففي الجزائر مثلاً بذل المتمردون الإسلاميون جهداً كبيراً كي يلصقوا بالحكومة تهمة كونها عميلة للفرنسيين مصممة على منع المجتمع من تحقيق إمكانياته الإسلامية بصورة كاملة. واستهدفوا التسلسل العسكري الهرمي على وجه الخصوص، فاعتبروه «حزب فرنسة». وحتى الحكومة اليمنية التي ظلت زمناً طويلاً تنأى بنفسها عن إقامة أي علاقات قوية مع الغرب، اتّهِمَتْ بأنها تعمل أداةً للمصالح الأمريكية عندما سمحت للقوات الأمريكية بالعمل في اليمن في تسعينيات القرن العشرين.

وبتوجيه مثل هذه الاتهامات الخطيرة، أضفى السلفيون الجهاديون طابع اللامركزية على عملية التكفير. ففي الماضي كان البت فيما إذا كان شخص ما قد تخلى عن الإسلام محصوراً في الغالب الأعم بيد السلطات الدينية المركزية والمحاكم الشرعية ومرتبطاً بالدولة؛ ولكن السلفيين المتشددين اعتمدوا التكفير سلاحاً مرناً لاستخدامه ضد تشكيلة متنوعة من الأفراد والمؤسسات والأنظمة التي تعدّ غير إسلامية بموجب المقاييس السلفية. ويكمن الغموض في هذه المقاييس في عدم وضوح موقع عتبة الجهاد. فبعض المجموعات المتشددة تجادل بأن أي تعدٍّ أو تخطٍّ منفرد

يمكن أن يشكل ردّة، وهكذا فإن هذه المجموعات تستخدم التكفير بكثرة متهورة بلا حدود، حتى في أثناء سعي السلفيين أنفسهم لتقليد النموذج الأصلي النقي للنبي. وفي مثل هذه الظروف، يصبح التكفير سلاحاً انتقائياً يتم التلويح به لإضفاء الشرعية على الهجمات ضد الذين يعدّون عقبات أمام الفكر والنشاط السلفيين. وبالإضافة إلى ذلك فإن بعض فرادى المجموعات السلفية التي ليس لبعضها خبرة تذكر في دراسة الحديث راحت تعتمد إضفاء صفة الشرعية على الجهاد دون الأدلة الكافية التي يتطلبها المنهج السلفي.

وقد أصبحت لا مركزية التفكير وعواقبها العنيفة ظاهرة للعيان بسهولة في أثناء الحرب الأهلية التي ابتليت بها الجزائر في تسعينيات القرن العشرين[20]. قد أطلقت الدعوة الأولية للجهاد رداً على إلغاء نتائج الانتخابات في كانون الثاني/ يناير عام 1992، عندما كانت جبهة الإنقاذ الإسلامية تستعد للسيطرة على البرلمان. أما عملية قمع الحركة الإسلامية التي تلت ذلك، وما صاحبها من اضطهاد للزعماء الإسلاميين وأنشطتهم على مستوى القاعدة الشعبية فقد اتهمها السلفيون بأنها حرب على الإسلام يخوضها وكلاء فرنسة في الجزائر. وقامت مجموعات واتجاهات متنوعة ضمن الحركة بالحشد والتعبئة لما كانت تراه جهاداً دفاعياً موجهاً ضد نظام الحكم القائم.

غير أن التفاهم المشترك على الأهداف المشروعة تلاشى بسرعة مع ظهور المجموعة الإسلامية المسلحة التي ميزت نفسها عن المجموعات الإسلامية الأخرى من خلال استعدادها لاستخدام أشكال مفرطة من العنف. وبينما كانت هذه المجموعة تضم في بادئ الأمر سلفيين جهاديين وجزائريين (أعضاء مجموعات إسلامية أكثر ميلاً للتوجه الوطني) معاً في محاولة لرعاية جبهة موحدة ضد النظام، ولكن التعاون سرعان ما تلاشى بسبب قضايا عقديّة. ففي عام 1994، تحرك السلفيون في المجموعة الإسلامية المسلحة ضد الجزائريين، فقتلوا 140، من بينهم شخصيات إسلامية بارزة مثل محمد السعيد وعبد الرزاق رجام. فعززت المذبحة سيطرة الاتجاه السلفي ضمن التركيبة التنظيمية الفضفاضة للمجموعة المذكورة، التي كانت في الحقيقة مزيجاً من المجموعات السلفية ذات المستويات المختلفة من التمسك بالعقيدة[21].

وأدت لا مركزية التفكير إلى جعل المجموعة الإسلامية المسلحة تعدّ السكان المدنيين أهدافاً مشروعة في الجهاد، مما أدى إلى مذابح في منتصف التسعينيات. وفي عام 1996، صار عنتر زوابري أميراً للمجموعة الإسلامية المسلحة، فافتتح زعامته الجديدة بفتوى تدين أي شخص لا يقدم مساعدة مباشرة للمجموعة المذكورة، كما تبنّى حجة الجهاد الدفاعي بصورة مشوهة، زاعماً أن القرويين يؤيدون النظام بصمت، وهم بذلك يهاجمون الإسلام، وجادلت المجموعة الإسلامية المسلحة بأن مثل هذا السلوك يجعل المواطنين مرتدّين، وبذلك فإن الشريعة توافق على جعلهم أهدافاً للجهاد[22].

وشملت الأهداف الأخرى لجهاد المجموعة الإسلامية المسلحة أجهزة الإعلام، والمدارس، والمواطنين الأجانب. فألصقت المجموعة بأجهزة الإعلام تهمة كونها امتداداً للنظام، فهي من ثم أداة هجومية لقمع الإسلام. وفي بيان صادر عام 1995، أوضحت المجموعة المذكورة هذا الرأي: «إن النظام المرتد المتعفن لم يتوقف عن استخدام أجهزة الإعلام المرتزقة للتغطية على جرائمه وتبرير عدوانه. وقد أدى ذلك إلى تحويل كل مخارج الأجهزة المكتوبة، والمرئية، والمسموعة إلى أداة للعدوان تنشر الأكاذيب والإشاعات»[23]. وقد استخدمت معايير مماثلة لتبرير الهجمات على المدارس. وبما أن معظم المدارس في الجزائر تسيطر عليها الدولة، فإن المجموعة الإسلامية المسلحة قد استنتجت حسب منطقها أنها مؤسسات غير إسلامية مصممة لدعم نظام كافر. وزعمت المجموعة أنه «بموجب الشريعة لا يسمح للمرء بالعمل في مؤسسات تابعة للحكومة أو لحلفائها»، وخاصة في المدارس، حيث المناهج التعليمية «مناقضة للإسلام»[24]. وفي الشهرين الأخيرين من عام 1994، قتل ثلاثون من المدرسين ومديري المدارس، وتعرضت 538 مدرسة لهجمات بالحرائق. وبحلول نهاية عام 1994، كانت فصائل المجموعة الإسلامية المسلحة قد اغتالت 142 معلماً. أما المواطنون الأجانب فكانوا يعدّونهم عملاء مرسلين لتقويض الجهاد والإسلام. وقد قتلت فصائل المجموعة الإسلامية المسلحة مبشرين، كان منهم سبعة رهبان فرنسيين لاتّرابيّين كاثوليك قطعت رؤوسهم عام 1996 في عرض وحشي للعنف. وفي كل هذه

الحالات تذرعت الفصائل المذكورة بحجج جوفاء سطحية من الشرعية الدفاعية، كما تم تكييفها من الدعوة إلى حمل السلاح في أفغانستان.

وعلى الرغم من إدانات السلفيين الجهاديين الآخرين، الذين اتهموا فصائل المجموعة الإسلامية بتجاوز الحد وإساءة تطبيق المبادئ الإسلامية بتذبيحهم للسكان المدنيين، فإن لا مركزية التكفير قد جعلت تلك الفصائل المفرطة العنف تواصل عهدها الإرهابي. وهكذا فإن عمر أبا قتادة (الزعيم الروحي السابق لهذه المجموعة والمقيم في المملكة المتحدة)، ومحمد مصطفى المقري (المعروف بأنه مرشح قيادي لخلافة عمر عبدالرحمن قائداً روحياً للجماعة الإسلامية في مصر) وغيرهما من شخصيات السلفيين الجهاديين سحبوا تأييدهم للمجموعة عندما اتضح لهم نطاق عنفها (أحد شركاء قتادة، في مقابلة مع المؤلف في عمان بالأردن، عام 1996). وقيل: إن أسامة بن لادن قد شجب أعمال المجموعة الإسلامية المسلحة، وفضّل بدلاً من ذلك أن يؤيد حركة سلفية جديدة أسسها حسن حطاب، القائد السابق للمجموعة وأطلق عليها اسم «الجمعية السلفية للدعوة والقتال». وفي أيار / مايو عام 1998، قدم ابن لادن تمويلاً لقمر الدين خربان، زعيم الأفغان الجزائريين لحشد التأييد للقاعدة عن طريق الشبكات الأوروبية. وفي محاكمة في تيزي أوزو، زعم محمد بارشيد، وهو أمير مقرب من حطاب، في شهادته، أن ابن لادن قد وعد بتقديم الدعم التعبوي والمالي للحركة الجديدة، لأنه كان يشعر بأن المجموعة قد «ضلت سبيلها». ويشاع أن ابن لادن قد اقترح اسم المجموعة السلفية الجديدة[25].

وعند نهاية التسعينيات، تسارعت الخلافات في صفوف السلفيين الجهاديين في الجزائر حول قضايا التكفير والسلوك الملائم في الحرب، مما أدى إلى وجود حركات انفصالية وجماعات منشقة. كما أن الخلافات حول الترخيص بقتل المدنيين على وجه الخصوص أدت إلى صدامات داخلية خطيرة عندما راحت مجموعات مختلفة تتهم غيرها بالهرطقة. وهكذا فقد استعمل التكفير، حتى داخل الحركة السلفية لشجب المجموعات ذات الآراء المفترقة عنها في مسألة الجهاد. وبالإضافة إلى حركة حطاب، راحت تظهر حركات سلفية الأسس لمقاتلة المجموعة الإسلامية المسلحة ووصمها بالهرطقة. وكان من بينها «الحركة الإسلامية لنشر العقيدة والحرب المقدسة»

و«المخلصون للعهد». وقد وعدت هذه المجموعات بمتابعة جهاد دفاعي مشروع ضد النظام، مع الاستمرار في مقاتلة المجموعة الإسلامية المسلحة وفظائعها في الوقت ذاته. وهكذا فإن الجهاد في الداخل، الذي كان في بادئ أمره هجوماً موحداً على نظام الحكم، انحرف عن طريقه بسبب لا مركزية التكفير، مما أدى إلى عنف ضد جماهير الناس الواسعة، وفي داخل الجماعة السلفية الجهادية نفسها.

على الرغم من أن الحرب الأهلية الجزائرية تقدم حالة سافرة لدراسة العنف السلفي ولا مركزية التكفير، فمن المؤكد أنها ليست المثال الوحيد «للجهاد في الداخل». وعلى سبيل المثال في اليمن فإن السلفيين الذين يعملون في عدن قد شنّوا صراعاً عنيفاً ضد النظام وضد ما يسمونه «السلوك غير الإسلامي» في المجتمع. وقد شمل هجومهم محاولة لفرض سيطرتهم على المدينة، وهجوماً على المزارات في المسجد الهاشمي عام 1994، وكذلك تشكيلة متنوعة من الصدامات العنيفة الأخرى مع قوات الحكومة، وقع كثير منها عام 1998[26]. كما أعلن المقاتلون الأفغان العرب السابقون عن تشكيل المجموعة الإسلامية المناضلة، وهي مجموعة يقال: إن أساسها سلفي وإنها تعمل في الشمال الشرقي والشمال الغربي من ليبية، كما قيل: إنها اشتبكت مع قوات القذافي خلال التسعينيات. وفي الأردن ظهرت عدة مجموعات سلفية عنيفة في أواخر الثمانينيات وفي التسعينيات، من بينها مجموعات مرتبطة بالجهاديين السلفيين ذوي الشهرة الدولية مثل أسامة بن لادن، وأبي قتادة، وأبي محمد المقدسي، وهو فلسطيني يعيش في الأردن، وقد عمل ملهماً روحياً لانفجار القنابل الذي وقع في الرياض بالسعودية في تشرين الثاني / نوفمبر عام 1995، وأدى إلى مقتل خمسة أميركيين وهنديّين[27]. وفي مصر فإن الجماعة الإسلامية الملهمة سلفياً شنت صراعاً منخفض الكثافة والشدة ضد نظام مبارك طيلة التسعينيات، فأدى إلى مصرع أكثر من ألف وثلاث مئة.

الخطاب الإصلاحي المعاكس حول الجهاد

وبالرغم من الشعبية المتزايدة للبلاغة الخطابية المتسامحة مع الجهاد المتنقل والجهاد في الداخل ضد أنظمة الحكم غير الإسلامية، فإن الحركة السلفية العابرة

للقومية ليست موحدة الرأي بشأن العنف. فضمن الجماعة السلفية توجد أصوات منشقة قوية تمثل خطاباً معاكساً عن الجهاد له علاقة بالفكر الجهادي في مصادر إلهامه، ولكنه مختلف في تأكيده وفي تفسيره. وتمثل هذه الخلافات معركة داخلية حول خطاب الجهاد والحرب المشروعة، حيث يحشد كل جانب الخطاب البليغ، والأدلة، والعلماء والباحثين لتأييد قضيته.

وبالنسبة للسلفيين الإصلاحيين، فإن هناك قلقاً عظيماً من كون المجتمع الإسلامي غير مستعد للاشتباك في جهاد ضد أنظمة الحكم العربية القائمة أو ضد الولايات المتحدة. وليس الأمر هو أن الجهاد مرفوض بوصفه تكتيكاً للتحول الديني؛ بل إن الإصلاحيين يعتقدون أن هناك حاجة للمرور بعدة مراحل مسبقة قبل السماح بالجهاد[28]. ونقطة النزاع المركزية في الخطاب الإصلاحي المعاكس حول الجهاد هي أنه ما لم يتبع المسلمون صراط الإسلام المستقيم والمنهج السلفي، فإنهم لن يتمكنوا من الاشتباك في جهاد ناجح، ما دام الله لا يكافئ سوى المؤمنين الحقيقيين. فنقص النشر السلفي الفاعل، وما يصحب هذا النقص من انقسامات في داخل المجتمع الإسلامي يوجد ضعفاً يمنع الجهاد الناجح ضد البلدان الغربية، ولا سيما الولايات المتحدة. ولذا فإن أي تحرك قبل أوانه نحو استخدام العنف محكوم عليه بالفشل المحتوم. والواقع أن بضعة إصلاحيين مشهورين قد استخدموا أفغانستان مؤخراً مثلاً على الفشل، لا النجاح. فهم يجادلون أنه بعد طرد السوفيت تشتت المسلمون وراحوا يعانون من صدامات طائفية وانشقاقات في حرب أهلية عكست انقسامات وانعداماً في الوحدة في المنهج السلفي. ويستنتج الإصلاحيون أن مسلمي أفغانستان لم يكونوا جاهزين روحياً للاشتباك في جهاد[29].

إن من المتصور أن ضعف السلفيين وعجزهم عن الاشتباك في جهاد فاعل ينبع من مصادر عديدة. فأولاً: يعتقد السلفيون الإصلاحيون أن المجتمع المسلم لا يزال منقسماً، وضعيفاً، وحائداً عن المنهج السلفي. ونتيجة لذلك فإنه لا يستطيع التحضير للجهاد بطريقة مناسبة، لأنه ينقصه الإعداد الروحي. وفي مناقشة بين محمد ناصر الدين الباني، الذي هو واحد من أشهر السلفيين الإصلاحيين المحترمين، وبين عضو

من الجهاد الإسلامي المصري اشتكى الباني: «إننا نلاحظ أن المجاهدين يدعون أي أحد كان من المسلمين إلى الانضمام للقتال، وعندما يذهبون ليقاتلوا يجدون خلافات فيما بينهم في قضايا إيمانهم وفي أساسيات الإسلام. فكيف يستعد هؤلاء الناس للجهاد، وهم لم يفهموا بعد ما هو الفرض الملزم لهم من العقيدة؟!»[30] فالإصلاحيون يعتقدون أن الوحدة في الجهاد لن تدوم وأن المسلمين لن يبقوا متحدين إلا عندما يتفقون على الإيمان الصحيح كما هو مفهوم في المذهب السلفي. وعند هذه النقطة فقط يصبح النصر مكافأة حتمية من الله للمجتمع المؤمن.

وعندما يؤخذ في الحسبان السياق الحالي لعدم الإيمان، والممارسات الدينية المنحرفة، والضعف، فإن الإصلاحيين يرون أن المرحلة الضرورية الأولى على طريق الجهاد الحق تنطوي على التربية (التعليم وتشجيع الممارسات الإسلامية الصحيحة اللائقة)، والتصفية. وهكذا فإن التغيير يبدأ على مستوى الفرد، والتحول الشخصي دون استعمال العنف. والأمل هو أن التغير الديني سيحول المجتمع عن طريق الأفراد الذين يتبنون المنهج السلفي. وكما يجادل علي حسن الحلبي، أحد طلبة الباني السابقين: «إذا كان المسلمون يرغبون في الخير، والوحدة، والتمكين لهم في الأرض فإن عليهم أن يجعلوا أساليبهم وتصرفاتهم تشبه ما كان عند سلف هذه الأمة، وأن يبدؤوا بتغيير أنفسهم. ولكن العاجز عن تغيير نفسه لن يكون قادراً على تغيير أسرته، دع عنك تغيير الأمة (1995 ب، ص16).

ويعقد الإصلاحيون قياسات تشبيهية مع المراحل المبكرة من نزول الوحي الإلهي، عندما كان تركيز الرسالة الإسلامية على نشر الدعوة وليس على الجهاد. فمجتمع اليوم يُشبَّه بالمجتمع الإسلامي المبكر، حيث كان المسلمون محاطين ببقايا الجاهلية. ففي تلك المرحلة الأولى، كان محمد يصرف وقته في الوعظ ودعوة الناس إلى الإسلام، وليس في القتال. وكما يجادل الباني، فإن «التاريخ يعيد نفسه. فالجميع يدّعون أن النبي هو القدوة والنموذج لهم. فقد أمضى نبيّنا النصف الأول من رسالته في الدعوة، ولم يبدأها بالجهاد»[31] ويجادل الإصلاحيون أنه بدلاً من شن الحرب ينبغي على المسلمين أن يقتدوا بالنموذج المبكر لما فعله النبي، «ويدربوا الناس على

obeikandl.com

فهم المذهب السلفي الصحيح، الخالي من الأساطير والهرطقات، وأن... يعلموهم الأخلاق الحميدة، بحيث يظهرون بقاعدة عريضة تزيّن هذا الدين لبني البشر»[32] وهكذا فإن الجهاد يُعدّ هو المرحلة الأخيرة في التطور التي لا يتم الوصول إليها إلا بعد أن يكون المجتمع الإسلامي موحداً وقوياً؛ وليست هذه بالتأكيد هي الشروط والظروف المتوافرة اليوم.

وهناك مصدر ثانٍ للاعتراض على استخدام العنف بين الإصلاحيين، وهو مستمد من الاعتقاد بأن شن جهاد قبل أوانه، وقبل استكمال تطهير المجتمع المسلم سوف يولّد ردود فعل قياسية تجعل حتى عملية النشر الأساسية صعبة، وهذا شيء يعدّه كثير من المسلمين محرّماً. فالحاجة إلى الانشغال بأعمال تنتج خيراً أكثر من الضرر هي مستمدة من قبول عام لما حدده العالم السلفي في العصور الوسطى، ابن القيم الجوزيّة من المستويات الأربعة لتحريم الشر. فحسب رأيه هناك أربع عواقب ممكنة لأي عمل: (1) الشر يحل محله شيء خيّر، (2) يتقلص الشر دون أن ينتهي تماماً، (3) الشر يحل محله شيء يساويه في الشرّ، و(4) الشر يحل محله شر أعظم منه. فالعاقبتان الأوليان تعدّان مقبولتين دينياً، أما العاقبة الثالثة فتنطوي على اجتهاد (أي ممارسة الحكم بشكل مستقل)، وأما العاقبة الرابعة فمحرمة (حلبي 1995 آ، ص18 - 19). ويعتقد السلفيون الإصلاحيون أن استخدام العنف سوف يحفز رد فعل شديد الضرر من سلطات الدولة، التي ستقيد قدرة الحركة على تعزيز نشر منهجها. وكما يجادل سليم الهلالي، السلفي الإصلاحي المشهور دولياً، فإن المسلمين «ينبغي ألا يقولوا: إن الدولة غير إسلامية وألا يحاولوا تغييرها بالقوة، وإلا فسوف تغلق المساجد ويوضع العلماء في السجن. فالتغيير في الإسلام يجب أن يكون إلى الأفضل» (مقابلة مع المؤلف في عمان بالأردن في 2 نيسان / إبريل، 1997). ويجادل سلفي آخر بالقول: «إنك إذا لم تستطع أن تحقق أهدافك عن طريق الجهاد، فإن الجهاد عندئذ حرام» (مقابلة مع المؤلف في عمان بالأردن، عام 1997).

وليس الأمر هو أن السلفيين الإصلاحيين يرفضون الجهاد؛ بل على العكس تماماً. فهم يقولون: إنه واجب ديني في سياقات معينة، ولكن الوقت ليس مناسباً بعد، وإن

الحركة يجب أن تركز أولاً على مراحل أساسية أكثر من النشر الديني والتطهير. ونتيجة لذلك فقد شجب الإصلاحيون استخدام العنف شجباً عنيفاً. ويشجب السلفي السعودي محمد العثيمين استخدام عدم الاستقرار: «فليعلم الذين يشاغبون أنهم لا يخدمون سوى أعداء الإسلام؛ فالقضية لا يمكن أن تعالج بالانتفاض والهياج، بل بالحكمة» (مقتبس في كتاب الحلبي 1995 آ، ص2). ويحذّر محمد ناصر الدين الباني: «إن طريق الخلاص ليس، كما يتصور بعض الناس، بالنهوض بالسلاح ضد الحكام وتدبير انقلاب عسكري. إن مثل هذه الأعمال ـ بالإضافة إلى كونها من البدع المعاصرة ـ تتجاهل نصوص الإسلام، التي من بينها الأمر بأن نغير أنفسنا. وعلاوة على ذلك فإن من الواجب إقامة الأساس الذي سيقف عليه البناء» (ص2) ويضيف علي حسن الحلبي: «إن أي شخص يتفحص ماضي الإسلام وحاضره سيرى بوضوح أن الإفراط قد جلب على الأمة من الكوارث،وسفك الدماء، والطرد والأذى ما لا يعلم مداه إلا الله. ويكفي أن نتذكر في هذا الصدد اضطرابات الخوارج ودعاة التكفير من الماضي والحاضر» (ص3 - 4). كان الخوارج طائفة أثارت الاضطراب والتمرد، واغتالت قادة مهمين في صدر الإسلام. فالإشارة إليهم هنا تهدف إلى مساواة الجهاديين بما يعدّه كثير من المسلمين عموماً مجموعة من الهراطقة قوضت استقرار العالم الإسلامي.

إن الإصلاحيين ممثلون جيداً ضمن الجماعات السلفية في بلدان متنوعة، مما يوجد ارتباطات عابرة للقومية. ففي اليمن مثلاً، يدير الشيخ مقبل بن هادي الوادعي تشكيلة متنوعة من المؤسسات والمنظمات الموجهة نحو الإصلاح، والمصممة لنشر المنهج السلفي. وقد درس الوادعي الفكر السلفي مدة خمسة عشر عاماً عندما كان في السعودية قبل ترحيله إلى اليمن في أوائل الثمانينيات بسبب علاقاته مع الإسلاميين المتشددين الذين سيطروا على المسجد الحرام بمكة عام 1979. وهو يشرف حالياً على دعوة سلفية كبرى في صنعاء، بما فيها مركز داماج، ومركز معبر، ومركز مأرب، ومركز الحديدة، ومسجد الخير. وكلها تتلقى الدعم الرسمي من مؤسسة الحرمين

الخيرية، التي هي منظمة خيرية في السعودية (صحيفة يمن تايمز، عدد 17 - 21 تموز / يوليو، 2000).

وبالرغم من وجود إشاعات عن ارتباط الوادعي بابن لادن[33]، فإنه يعارض العنف بصلابة. وهو على وجه الخصوص يشجب استعمال العنف على يد الجيش الإسلامي في عدن ـ أبيان، المسؤول عن الهجمات على الحكومة والمجتمع، والذي يشاع أن له علاقات بالهجمات على القوات الأمريكية في اليمن، بما في ذلك الهجوم على السفينة الحربية كول. ففي عام 2000 نأى الوادعي بنفسه عن مثل هذه الأعمال علانيةً: «بل لقد أدنّا هذه المجموعات، وأسميناها حركات الفساد، لا الجهاد. ونحن دائماً لا نوافق على أي عمل عنيف لنشر الإسلام. فالإسلام دين السلام والانسجام. ومثل هذا العنف يجب ألّا يعدَّ جزءاً من الإسلام أبداً» (يمن تايمز، عدد 24 - 30 تموز / يوليو 2000). وفي كل عام يهرع آلاف الطلبة السلفيين إلى اليمن من بلدان متنوعة (بما فيها البلدان الغربية) ليتعلموا الفكر السلفي في المؤسسات التي يشرف عليها الوادعي (**يمن تايمز**، عدد 17 - 21 تموز / يوليو 2000). وقد اجتذب توجهه الإصلاحي أكثر من مئة ألف طالب على مدى السنوات العشرين الماضية، ولكنه قد أثار غضب الجهاديين أيضاً وقيل: إنهم حاولوا اغتياله عدة مرات.

وينشط الإصلاحيون في بلدان أخرى في الشرق الأوسط كذلك. ففي الأردن هناك إصلاحيون بارزون مثل محمد أبو شقرا، وعلي حسن الحلبي، وسليم الهلالي، ومشهور حسن سلمان، لهم أتباع كثيرون في الجماعة السلفية. وبالرغم من ظهور مجموعات سلفية أكثر تشدداً في الثمانينيات والتسعينيات مثل «مجموعة الإصلاح والتحدي» و«يمين الولاء للإمام»، وشبكة غير رسمية للمتشددين المنتسبين إلى ابن لادن الذين حوكموا بتهمة تفجير قنابل في أثناء الاحتفال بالألفية، فإن الإصلاحيين يسيطرون على مجال التنافس الخطابي المتنقل. والسلفيون البارزون يدينون العنف بمثابرة مطردة، وقد نجحوا في إبعاد معظم السلفيين الأردنيين عن طريق الجهاد. ويعمل سلفيون إصلاحيون بارزون في الكويت والمملكة العربية السعودية أيضاً، حيث يحتلون مناصب التسلسل الديني الهرمي للدولة.

لقد شارك السلفيون الإصلاحيون في انتخابات ديمقراطية في بعض الحالات، مما يشير إلى ميل قوي للعمل ضمن أنظمة الحكم القائمة. وفي الكويت على وجه الخصوص يحتل عدد من السلفيين من جمعية إحياء التراث الإسلامي مقاعد في البرلمان. وقد أظهرت حركتهم دعماً قوياً للمشاركة في الحياة السياسية. وفي مصر نجد أن الجهاديين الذين تحولوا إلى إصلاحيين من المنتمين إلى الجماعة الإسلامية والجهاد الإسلامي شكلوا حزب الشريعة، وحزب الإصلاح؛ كي يعيدوا قولبة حركة الجهاد إلى حركة تعمل عن طريق سياسة الأحزاب. وبالرغم من أن النظام في مصر لم يصدر ترخيصاً للأحزاب، وبالرغم من أن الجامعة الإسلامية دعت إلى مقاطعة الانتخابات، فإن الشيخ محمد علي سليمان، من الجماعة الإسلامية، قد رشح نفسه للبرلمان في عام 2000 (**الأهرام الأسبوعي**، عدد 12 - 18 تشرين الأول/ أكتوبر 2000). وفي الأردن أشار بضعة سلفيين إلى اعتزامهم الترشيح للبرلمان، ونجح أحدهم في الفوز بمقعد في مجلس النواب عام 1997. وبينما يستمر معظم الإصلاحيين في شجب الديمقراطية بعدّها نقيضاً للإسلام، فإن بعضهم على الأقل عبروا عن اهتمامهم بالعمل من أجل الإصلاح عن طريق المؤسسات الديمقراطية.

وبالرغم من نداء الجهاديين لشن حرب ضد الأنظمة العربية غير الإسلامية، والأنظمة التي تضطهد السكان المسلمين، فإن وجود السلفيين الإصلاحيين في كل مكان ورسالتهم عن التحول الديني كان لها تأثير شامل عابر للقومية. فأعضاء المجموعة الإسلامية المسلحة في الجزائر مثلاً زعموا أن استسلامهم قد تأثر بقوة بإصلاحيين بارزين كانوا يجادلون بأن الجهاد في الجزائر لم يعد جهاداً حقيقياً. وبينما كان هذا التأثير عائداً إلى حد كبير إلى العمل الذي قام به الإصلاحي الجزائري العيد شريفي (الملقب بأبي عبد الباري)، الذي شجع حالات واسعة من التخلي والاستسلام عن طريق الاتصالات غير الرسمية، والأشرطة المسجلة، والمناقشات مع المقاتلين السلفيين، والمحاضرات في جامعة الجزائر، ومسجد فتح الإمام. كما كان هناك تأثير لشخصيات معترف بها دولياً خارج الجزائر. وقد استذكر أحد المقاتلين السلفيين كيف أثرت عليه كلمات إصلاحي سلفي بارز: «كنت جالساً على الجبل، والطائرات

تسقط قنابلها التي لم تؤثر عليّ. وفي ذلك الوقت، كنت متّكئاً على شيء ما وسلاحي إلى جانبي، وكنت أنصت إلى شريط مسجل للشيخ محمد بن صالح العثيمين عندما سمعته يقول: إن هذا ليس جهاداً. فأثّر ذلك عليّ أكثر من تأثير قنبلة تسقط من السماء». إن قوة التأثرات التصويرية للعلماء المشهورين قد ردد صداها شاب في التاسعة عشرة من عمره من المجموعة الإسلامية المسلحة لخص قراره بالاستسلام كما يلي: «والله إنني لم أرجع بسبب استخدام قوة السلاح، بل بسبب كلمات رجال الدين واقتناعي الديني».[34] وقد تردد صدى مثل هذه الرسائل الإصلاحية وانعكس في الهياج الذي أثارته صفوف قيادة المجموعة الإسلامية المسلحة، ضد العثيمين والإصلاحيين الآخرين.

وكان هناك تأثر مماثل للبيانات ذات التوجه الإصلاحي الصادرة عن الزعماء السابقين للجماعة الإسلامية من سجن طره في مصر في 5 تموز / يوليو 1997، التي ساعدت على إقامة أسس وقف لإطلاق النار تمت المبادرة إليه في أواخر التسعينيات. أما نقطة التحول في الصراع المنخفض الشدة بين الجماعة الإسلامية ونظام مبارك فقد حدثت في 17 تشرين الثاني / نوفمبر عام 1997، عندما قامت فصيلة الشهيد طلعت حمام (الجناح العسكري للجمعية الإسلامية) بمذبحة قتلت فيها ثمانية وخمسين سائحاً وأربعة مصريين خارج معبد الملكة حتشيبسوت في الأقصر، وذلك بموافقة القادة العسكريين في الخارج، وموافقة رفاعي أحمد طه. فأدت تلك المذبحة إلى إبراز شبح صراع على الطراز الجزائري. وأذهلت هذه الأعمال الجمهور المصري. فكانت إدانتها سريعة. وشجبت الجماعة الإسلامية هذا الهجوم، وحاولت أن تنأى بنفسها عن هذه الفظائع. ولم تكن المذابح تبدو كجهاد دفاعي. وقام قادة الجماعة الإسلامية المسجونون بالتعجيل في اتجاه جمعيتهم الجديد نحو الإصلاح بإصدار نداء آخر لوقف إطلاق النار وإعادة تقويم إستراتيجيتهم. وقد استغرقت القيادة العسكرية للحركة في الخارج، التي لها علاقات مباشرة مع ابن لادن والقاعدة، حتى شهر آذار / مارس عام 1999 كي تؤيد هذه المبادرة في آخر الأمر. وكان ذلك يشمل تأييد كبار ممثلي القاعدة في مصر، مثل أيمن الظواهري ورفاعي أحمد طه. وإن تأثير الحجة

الجديدة الأميل إلى التوجه الإصلاحي يمكن مشاهدته في الاختفاء العملي للعنف ذي الإشراف الإسلامي من مصر بعد عام 1997.

وليس واضحاً ما إذا كانت هذه التأثيرات منهجية منتظمة، ولكن الحالتين المصرية والجزائرية، والمقابلات التي أجراها المؤلف مع السلفيين الإصلاحيين والجهاديين في الأردن تشير إلى أن التأثير الإصلاحي يمكن أن يكون له أثر كبير على التصورات المتعلقة بشرعية العنف في سياقات معينة. وإن قدرة الإصلاحيين على حشد الموارد الرمزية والمادية لمكافحة الحجج الجدلية الجهادية تمثل فهماً بديلاً يؤكد تفتت جماعة الحركة الاجتماعية السلفية.

obeikandl.com

خاتمة

إن الفرق بين الفصائل الجهادية والإصلاحية في الحركة السلفية العابرة للقومية لا يعود إلى الخلاف حول ما إذا كانت هناك حاجة إلى الجهاد، بل إنه يعود إلى الخلاف حول التوقيت المناسب لأي نضال. فالإصلاحيون السلفيون البارزون مثل المرحوم محمد ناصر الدين الباني قد اتفقوا على أن الظروف الحالية تجعل الجهاد التزاماً فردياً. ولكن الفصائل تختلف حول ما إذا كان من الواجب تطبيق هذا الالتزام على الفور، أم عدم تطبيقه إلا بعد استعداد روحي كبير، فالإصلاحيون يجادلون بأن على السلفيين أولاً أن يبنوا قاعدة من الفهم الديني قبل أن تصبح الأمة الإسلامية مستعدة لشن الجهاد. وعندما يوافق الإصلاحيون فعلاً على الجهاد، فإنهم لا يفعلون ذلك إلا تحت ظروف طارئة وشديدة الوطأة، كالغزو السوفييتي لأفغانستان أو تذبيح المسلمين في البوسنة. ومن جهة أخرى يعتقد الجهاديون أن على السلفيين أن يتابعوا كل الخيارات على الفور في وقت واحد. وهم يجادلون بأن عملية النشر مهمة، ولكن توقيتها يجب أن يتصادف مع الجهاد الذي يجب شنه حيثما يكون المسلمون مضطهدين. ونظراً للتشابه بين هذين المنظورين المنغرسين في المنهج السلفي، وتصورات الظروف الحالية الراهنة، فإن القاعدة والسلفيين العنيفين يجب عدم النظر إليهم بوصفهم خارجين غير مسلمين ولا علاقة لهم بالمجتمعات الإسلامية؛ وكما لاحظ هذا الفصل، فإنهم يشكلون اتجاهاً مهماً ضمن جماعة الحركة الاجتماعية السلفية الواسعة.

وفي الأوساط السلفية، فإن الأساس العقديّ المشترك للجماعة يعني أن هناك تقديراً كبيراً عند الإصلاحيين للحجج الجدلية التي تضفي شرعية على الهجوم ضد الولايات المتحدة. وحتى لو لم يوافق الإصلاحيون على استهداف المدنيين، فإن هناك فهماً مشتركاً لطبيعة الجهاد الدفاعية، منغرساً في التجربة الأفغانية السابقة، وهو فهم يبدو متمشياً اليوم مع موقف كثير من السلفيين؛ ففي الفتاوى والتصريحات

العلنية المتنوعة يحرص الجهاديون على تصوير الجهاد بأنه دفاع عن الإسلام في وجه العدوان الأميركي. ففي مقابلة مع **نداء الإسلام** اتخذ ابن لادن هذا الموقف بوضوح: «إن الأدلة تبين بشكل ساحق أن أمريكة وإسرائيل تقتلان الرجال الضعاف، والنساء والأطفال في العالم الإسلامي وأماكن أخرى» وهذه الحجة شائعة في تصريحات أخرى لابن لادن كذلك. ويعدّ ابن لادن أن عدم استعداد أمريكة المفترض للتمييز بين الأهداف المدنية والعسكرية يبرر رداً متناسباً ضد المدنيين الأمريكيين. ويستشهد ابن لادن «بأدلة» عديدة على «إرهاب الدولة» هذا، بما في ذلك استخدام الأسلحة النووية في اليابان؛ ومذابح إسرائيل (التي هي ذراع الولايات المتحدة) في لبنان؛ وموت مئات الألوف من العراقيين بسبب العقوبات والعمليات العسكرية؛ ومنع الأسلحة عن المسلمين في البوسنة، مما عرّض البوسنيين للاغتصاب[35] والمذابح على أيدي الصرب؛ وبالنسبة لابن لادن كان هذا التحدي وحده يشكل سبباً للجهاد. ولكنه كان حريصاً على مراكمة قائمة بالاعتداءات لتبرير جهاد دفاعي ولحشد تأييد أوسع في صفوف السلفيين والعالم الإسلامي عموماً[36].

إن حرص ابن لادن على بناء تبرير للجهاد واستخدامه للمنهج السلفي يعكس حقيقة كون القاعدة ومؤيديها تبدي اهتماماً بالعقيدة، بالرغم من أن تكتيكاتهم تستحق الإنكار. وعن طريق وضع هؤلاء الأفراد والمجموعات العنيفين في سياق كونهم جزءاً من جماعة الحركة الاجتماعية السلفية العريضة، فإن هذا الفصل قد حاول أن يصف المتشددين بأنهم منغمسون في حركة وشبكة أعرض وأوسع. وهذه الحركة الأوسع تقوم على أساس جذور عقديّة مشتركة، ومع ذلك فإنها مفتتة بالافتراق حول التكتيكات.

obeikandl.com

الحواشي

(1) انظر مثلاً زيد ومكارثي 1987.

(2) للاطلاع على «شبكة المعاني المشتركة»، انظر ميلوتشي 1989.

(3) للاطلاع على مفهوم «الجماعة المتصورة»، انظر بنديكت آندرسون 1983.

(4) انظر فكتوروفيكس 2001 ب، ص111-120.

(5) انظر بنفورد وزورتشر 1990.

(6) انظر فكتوروفيكس 2001 ب ودوران 2002.

(7) في «إعلان ابن لادن الحرب على أمريكة» عام 1996، حرص على بناء شرعية العنف باستخدام القرآن والأحاديث الصحيحة، مستشهداً بالأدلة حسب المنهج السلفي، وامتدح منشورات سلفيين مشهورين. ويعرّف الجهاديون عن أنفسهم مستخدمين تسميات مثل **أهل الحديث** و**الطائفة المنصورة** و**الفرقة الناجية** و**أتباع عقيدة السنة والجماعة**. أما «إعلان الحرب» فهو متوافر على الموقع: (http://www.pbs.org/newshour/terrorism/international/fatwa-1996.html)

(8) انظر مثلاً الموقع: (http://www.salafipublications.com/).

(9) انظر فَرَج 1982، وكبل 1993، وجانسن 1985.

(10) من المؤكد أنه ليس كل العرب الذين قاتلوا في الحرب قد «اعتنقوا» الفكر السلفي، ولكن معظم العائدين المعروفين باسم «العرب الأفغان» يعدّون الآن جزءاً من الحركة السلفية.

(11) بينما لم يشهد كل المتطوعين العرب قتالاً، فإن التقديرات تشير إلى أنه كان بين العرب الأفغان 5000 سعودي و3000 يمني و2000 مصري و2800 جزائري

obeikandl.com

و400 تونسي و370 عراقياً و200 ليبي، وعدد من الأردنيين. ولمزيد من التفاصيل، انظر بروسي 1995.

(12) لمزيد من التفاصيل، انظر روبين 1995.

(13) عبدالله عزام، **التحق بالقافلة والدفاع عن الأراضي الإسلامية**.وهذان المصدران كانا في بادئ الأمر متوافرين عن طريق الموقع: (http://www.azzam.com/). غير أنه منذ الهجمات الإرهابية على الولايات المتحدة قد تم إغلاق هذا الموقع وغيره من مواقع الشبكة المتصلة بالجهاديين، إما على أيدي الذين كانوا يشغّلونها أو عن طريق تدخل الدولة. ويمكن العثور على المصدرين الآن على الموقع (http://www.islamistwatch.org/).

(14) صحيفة **سيرابيفوداني**، 8 - 22 حزيران / يونيو، 1998، في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي EEU - 98 - 198.

(15) صحيفة **نيزافيسيما ياغازيتا**، 11 آب / أغسطس 1998 في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي sov - 98 - 229.

(16) المصدر السابق نفسه، 12 شباط / فبراير، 1998، في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي sov - 98 - 54.

(17) صحيفة **موسكو سيغدونيا** 3 أيلول/ سبتمبر، 1998، في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي sov - 98 - 252.

(18) «الوضع في داغستان»، مذكرة إلى لجنة الأمن والتعاون في أوروبة، في 21 أيلول/ سبتمبر، 1999، ص6. متوافرة على الموقع: (http://www.csce.gov).

(19) للاطلاع على فتوى ابن تيمية عن الجهاد انظر الموقع:
(http://www.salafipublications.com/).

(20) للاطلاع على تفاصيل عن الحرب الأهلية والإسلاميين في الجزائر، انظر مارتينيز 2000، وويليس 1997، وحافظ 2000، وفيكتوروفيكس 2001 آ.

(21) بينما كانت فصائل الجماعة الإسلامية المسلحة تعدّ نفسها من السلفيين، كانت هناك عملياً مجموعات أخرى تعمل عصابات إجرامية أكثر من كونها طليعة عقديّة. غير أن الاتجاه الكلي لإضفاء الشرعية على العنف كان منغرساً في الفكر السلفي، بالرغم من أن تطبيقه لم يكن متساوياً أو متجانساً لدى المجموعات المتنوعة المكونة للمجموعة الإسلامية المسلحة.

(22) المجموعة الإسلامية المسلحة، بلاغ صادر في 16 كانون الثاني / يناير، عام 1995. مرسل في الأصل من قبل المجموعة الإسلامية الأمريكية على موقع قائمة خدمة MSA news. ولم يعد متوافراً.

(23) انظر مثلاً، منظمة العفو الدولية 1979 آ، ومنظمة العفو الدولية 1979 ب والأمم المتحدة 1998. وبينما تلوم الأغلبية المجموعة الإسلامية المسلحة على المذابح، فإن هناك بعض الأدلة على أن العسكريين الجزائريين ربما كانوا مسؤولين في بعض الحالات. انظر اعترافات وملاحظات الضابط السابق حبيب سواديّه (2001).

(24) وكالة الصحافة الفرنسية، 6 آب / أغسطس، 1994، في كتاب خدمة **مطبوعات البحوث المشتركة** L - 034 - 94 - TOT.

(25) **المجلة**، عدد 20 - 26 حزيران / يونيو، 1999، ص1، 23 في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي. 0627-NES-1999.

(26) صحيفة **مِدْ إيست ميرو** (**مرآة الشرق الأوسط**)، المجلد 8، العدد 170 (5 أيلول / سبتمبر 1994)؛ وصحيفة **الحياة**، عدد 1 حزيران / يونيو،1998، في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي 152-NES-98؛ ومجلة الوطن العربي، عدد 20 آذار / مارس 1998، في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي 081-TOT-98.

(27) صحيفة **جوردان تايمز**، عدد 18 آب / أغسطس 1997. وانظر أيضاً المقابلة مع المقدسي في **الحياة**، عدد 20 تموز / يوليو، 1996.

(28) ضمن الفصيلة الإصلاحية هناك آراء متباينة حول هذا الموضوع. فأعضاء بضع مجموعات على الأقل يعتقدون أن العنف غير مبرر إلا نادراً، ولكن معظم

الإصلاحيين يقبلون الحاجة إلى الجهاد في تاريخ لاحق عندما يكون المجتمع الإسلامي أكثر استعداداً له من الناحيتين الروحية والعسكرية.

(29) انظر فتوى البانى، نسخة منها على الموقع: (http://www.allaahuakbar.net/scholars/albaani/debate-on-jihad.htm).

(30) **مناظرة مع تنظيم الجهاد الإسلامي**، شريط مسجل، بلا تاريخ، أرسلت منه نسخة إلى:
(http://www.allaahuakbar.net/scholars/albaani/debate-on-jihad.htm).

(31) المصدر السابق نفسه.

(32) أسامة صديق علي أيوب سلفي مصري حصل على اللجوء السياسي في ألمانية عام 1999، كلام منقول عنه في **الشرق الأوسط** عدد 12 تشرين الأول / أكتوبر 1999 في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي. 1013-NES-1999. ويعدّ أيوب واحداً من أخطر السلفيين المطلوبين في مصر.

(33) مجلة **الوطن العربي**، عدد 20 آذار / مارس 1998 في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي 081-TOT-98.

(34) **الشرق الأوسط**، عدد 13 شباط / فبراير، 2000، في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي 2014-NES-2000.

(35) **نداء الإسلام** عدد تشرين الأول / أكتوبر – تشرين الثاني / نوفمبر 1996؛ أسامة بن لادن، مقابلة مع جون ميللر، قناة ABC الأخبارية في 28 أيار / مايو، 1998؛ ابن لادن، «إعلان الحرب»، على الموقع: (http://www.pbs.org/newshour/terrorism/international/fetwa-1996.html).

(36) للاطلاع على تحليل أكثر تفصيلاً لحجة ابن لادن الجدلية، كما هي مقدمة في فتوى عام 1998 ضد الأهداف الأمريكية العسكرية والمدنية، انظر رانستروب 1998.

obeikandl.com