جامعة وهران 02
كلية العلوم الاجتماعية
قسم علم الاجتماع
أطروحة دكتوراه في في علم الاجتماع
تخصص :علم الإجتماع سياسي

السلفية في ولاية تيسمسيلت

سوسيوأثروبولوجيا الطائفة الدينية

إعداد الطالب: الجيلالي كرايس **إشراف: أ. د. بوزيدي الهواري**

لجنة المناقشة

زاوي مصطفى	رئيساً	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2
الهواري بوزيدي	مشرفا ومقرراً	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2
كبير محمد	مناقشاً	أستاذ محاضر أ	جامعة وهران 2
بوعناني براهيم	مناقشاً	أستاذ التعليم العالي	جامعة بلعباس
رباني الحاج	مناقشاً	أستاذ التعليم العالي	جامعة معسكر
بلهواري الحاج	مناقشاً	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم

السنة الجامعية:« 2025/2024»

شكر

إن الحمد لله دائما وأبدا وله الشكر كله أولا وأخرا على توفيقه وامتنانه، فما كان لي أن أنجز هذا العمل لو لا توفيق الله وعنايته فله الحمد بجميع المحامد، لا أحصي ثناء عليه هو كما أثنى على نفسه لا إله إلا الله، ثم من باب من لم يشكر الناس فلم يشكر الله، فإنني أتقدم بكل معاني الشكر والتقدير والامتنان إلى الأستاذ بوزيدي الهواري بصفاته مشرفا على هذا العمل، نظير ما قدمه لي من دعم مادي ومعنوي حتى أنجز هذه الرسالة، التي هي بين أيديكم اليوم.

والشكر أيضا للوالدين الكريمين على دعمهما ومساندتهما منذ أن كنت طفلا صغيرا إلى أن بلغتي أشدي اليوم فجزاهم الله عني كل خير وكذلك كل أفراد أسرتي الكريمة وأخص بالذكر ابني أختي الصغيرين: خالو مريم وخالو زكريا واتمنى لهما مستقبلا زهارا بالعلم والأدب والمعرفة.

والشكر وأيضا والتقدير والعرفان لكل أعضاء اللجنة العلمية الموقرة التي قبلت مناقشة هذا العمل واعطائه الصفة العلمية بقراءتها له وترشيحها إيها للمناقشة ثم من خلال كل تلك التصويبات والتوجيهات التي ستزيد من علمية العمل وتجعله يخرج في نسخته النهائية، فلكم مني أعضاء لجنة المناقشة كل التقدير والاحترام والامتنان كل باسمه ومقامه.

ولا يفوتني أيضا أن اتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي الغالي الاستاذ مذكور مصطفى الذي رافقني في مذكرة الماجستير وكان نعم العون والسند لي، وكنت قد بدأت معه مشوار الدكتوراه لو لا قدر الله الذي حال بينه وبين مواصلة الاشراف على هذا العمل فله مني كل التقدير والاحترام وجزاه الله عني كل خير.

كما أتقدم إلى جميع أساتذة قسم علم الاجتماع بكلية العلوم الاجتماعية جامعة وهران 2 بكل معاني التقدير والاحترام والامتنان وأسأل الله العلي القدير أن يجازيهم عنا نحن الطلبة بكل خير وأن يجعل ما قدموه لنا من عمل ومعرفة في ميزان حسناتهم.

وحتى لا ابخس الناس أشيائهم فإنه يطيب لي أن أتقد بالشكر الجزيل إلى كل من ساعدتني ووقف معي في انجاز هذا العمل من قريب أو بعيد، وأخص بالذكر: أ. يشكور سليمان، أ. حلوز خالد، أ. ساهد بالقاسم، أ. رفين جلال، أ. شامي هشام، أ. أحمد سامي، أ. دقي محمد، أ. آيت أحمد لعمارة محمد، أ. جمال الدين عبد الهادي، أ. أحمد بوشامة، أ. بريم عبد القادر، أ. بحري قويدر، أ. خليفي عبد الحق، أ. سامر محمد عبد الوارث، أ. شافي محمد عبد الباسط، أ. الجيلالي رقاد، أ. العلاونة محمد الأمين، أ. شرف ابراهيم، أ. يونس الحوامدا، أ. يانله محمود، أ. حسين بن صفية، أ. رابح محمد، أ. حمياني سميرة ، وكل أولئك الذين لم يسفعني المقام لذكرهم ولكن فضلهم عليا كبير ولهم مني كل التقدير والاحترام وجزاهم الله عني خير الجزاء.

إهداء

أهدي هذا العمل إلى روح ابن عمي وأخي
الصغير عثمان
الذي فارقنا يوم **2023/04/18**،
تاركا جرحا عميقا فينا جميعا،
فإلى روحك أهدي هذا العمل...(أمون)

مقدمة

مقدمة:

يقول "زيجمونت باومن" في مقدمة كتابه «الأخلاق في زمن الحداثة السائلة»: "هذا الكتاب تقرير من أرض المعركة – الأرض التي نناضل عليها من أجل العثور على الطرق الجديدة والمناسبة من التفكير في، وحول؟ ومن أجل العالم الذي نعيش فيه ومن أجل حيواتنا في ذلك العالم"[1]، إن هذه المقولة تشير بوضوح إلى حقيقة ما يحدث اليوم من تغيرات متسارعة يشهدها العالم، وهي تغيرات قد مست البنى الاجتماعية، والعمليات والأنساق المجتمعية، التي أصبحت تظهر وتختفي وتتحور بشكل رهيب، إنها أشبه بفيروس يعيد إنتاج نفسه في كل مرة وفق محددات وصبغيات جديدة، حتى تفلت من التشخيص، وبالتالي فإن الإفلات من التحكم فيه والتقليل من آثاره عن طريق فهم ما يحدث، لكن عملية التغير والتبدل المتسارعة تجعل في كل مرة من الصعب جدا على الدارسين فهم ما يحدث داخل ذلك الجسم المصاب، وهو نفس التغير الذي يعرفه المجتمع اليوم، حيث لم نعد قادرين على إدراك ما يحدث أو فهمه، فكل شيء بات يتغير بطريقة غير مسبوقة، ولم يعد هناك أي ثابت سوى التغير الذي تم منذ ظهور البواكير الأولى لعلم الاجتماع، وهو يشتغل بنفس النمط ويحافظ على نفس آلية الاشتغال، والأهم أنه اليوم أصبح أكثر سرعة وأصبحت كل النظريات الكلاسيكية عاجزة عن فهم ما يحدث.

إن الدارس للظواهر الاجتماعية اليوم لم يعد بوسعه إسقاط أي نظرية على الواقع ثم استخلاص النتائج في نهاية الدراسة، بل أصبح من الواجب عليه النزول إلى الميدان والبقاء فيه وعدم الانقطاع عنه، إذا كان يريد الاقتراب من الظاهرة وليس الإحاطة بها، فلم يعد هناك ذلك المجتمع الساذج الذي يمكن دراسته وقياس ما يحدث فيه وتقديم مجموعة من الارقام والتعليق عليها ثم الانصراف إلى مجتمع آخر، فكل باحث اليوم هو مبتلى بالمجتمع الذي قرر دراسته، حيث سيبقى ذلك المجتمع هو درسه الوحيد الذي يناضل من أجل تحقيق تقدم ما في فهم بعض قضاياه، ومشكلاته، وأزماته، وثقافاته، وهوياته، التي أصبحت هي جوهر الدرس السوسيولوجي اليوم، فكل شيء أصبح ثقافة حتى الدين الذي كان متساميا ومقدسا وبعيدا عن البشري، أصبح اليوم يصنع الثقافة وأصبحت الثقافة تصنعه، وبذلك فإن كل حديث عن أي مجتمع اليوم مهما كان حداثيا أو تقليديا، هو حديث عن ثقافة ذلك المجتمع، حيث ينصهر كل شيء في بوتقة واحدة ليقدم لنا الهوية بكل ما تعنيه من تركيب وتعقيد وتقاطعات.

وهنا يمكن القول، إن البحوث السوسيولوجية والأنثروبولوجية اليوم، لم تعد كما كانت عليه سابقا، بل هي اليوم أشبه بتقارير ميدانية ترفع يوميا من الواقع وعن الواقع وشؤونه اليومية، وذلك في شكل ملاحظات ودراسات يقدمها الباحث وهو في قلب المجتمع الذي يعيش معه، وفي نفس الوقت، يدرسه ويلاحظه ويسمع منه ويستحضر ماضيه ومعتقداته، ورموزه، وأيقوناته، ويحاول توظيف كل هذا دفعة واحدة لفهم ما يحدث في تلك اللحظة وفي ذلك المكان، فدراسة اليومي والمعيش هي المهمة والوظيفة القديمة، المتجددة التي يمتهنها المشتغل بحقل علم الاجتماع اليوم، كما اشتغل بها الآباء المؤسسون في منتصف القرن التاسع عشر، وكما يبدوا أن المشتغلين اليوم بهذا الحقل قد عادوا إلى تلك التقاليد البحثية وهم في مطلع القرن الواحد والعشرين، وكأن هذا التخصص الذي بدأ في شكل عملية وصف لما عرفته المجتمعات الأوروبية، وهي تعبر من وضعية اصطلح عليها

[1]- زيغمونت باومن، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة سعد البزاغي وبثينة الابراهيم، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، دولة الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2016، ص 17.

بالتقليدية أو الكلاسيكية إلى مرحلة جديدة اصطلح عليها بالحداثة، ذلك العبور الذي رافقه ودللت عليه كل تلك التغيرات والتحولات على مستوى البنى والأنساق والعمليات الاجتماعية، وها هو اليوم علم الاجتماع بعد أن حاول أن ينحى منحى العلوم الطبيعية ويعمل على التنظير والتقنين، نجده يعود مرغما إلى بداياته الأولى وهي وصف ما يحدث لا أكثر ولا أقل، ومحاولة فهم ما يحدث باعتبار الحدث ما هو إلا نهاية ثقافة وميلاد ثقافة في نفس الوقت.

إذا، هي خاصية الحنين إلى البدايات، وربما يمكن القول بأن علم الاجتماع الذي لاحظ أن هناك حنينا من طرف الشعوب والأمم والجماعات، بغض النظر عن حجمها صغيرة أو كبيرة ، بأنها تعيش حالة من النكوص وحالة من الرغبة في استدعاء الماضي مرة أخرى ومحاولة عيشه مرة أخرى، كما تم عيشه في ذلك الزمن الأسطوري والأيقوني، حيث تأثر علم الاجتماع بهذه النزعة وها هو اليوم يعود إلى بدايته الأولى وهي الملاحظة والتدوين ثم قراءة ما تمت ملاحظته دون أي إضافات أو تأويلات تعمل جاهدة على جعل المجتمع يتجه نحو توجه معين، فلم يعد علم الاجتماع اليوم أداة للتحديث بل أصبح كما بدأ أول مرة مجرد وصف لما يحدث بكل أمانة ودقة وحياد، وهدفه فهم المجتمعات في نقاوتها دون أي إضافات أو تدخلات من لدن الباحث.

إن هذه الوظيفة التي يتقنها المشتغل بميدان العلم الاجتماع لم يعد إليها اليوم حاجة أو رغبة منه فيها، بل إن التحولات التي كشف عنها الواقع هي التي فرضت أن يستسلم الباحث لهذا الواقع، بدلا من العمل على تغييره، حيث نجد بروز ممارسات وتجليات كان يعتقد الدراسون والباحثون أن باستطاعتهم تجاوزها للأبد، خاصة في المجتمعات الحديثة والغربية، فالكل تنبأ وبشّر بموت الدين وانسحاب الإله من حياة الناس وجعله مرهونا بخصوصية الأفراد في الفضاءات العمومية، لكن ما يشهده العالم اليوم هو صعود الديني وتنامي اليمينيات المتطرفة والحركات الأرثودوكسية والسلفية في كل المجتمعات الغربية والشرقية، حيث نجد أن كل الأمم والشعوب اليوم تكشف عن جانبها الديني والغيبي والميتافيزيقي، وكل الشعوب اليوم تريد هوية يكون الله حاضرا فيها وهو الذي يرسم الحدود بين المجتمعات والهويات والأمم، التي خرجت عن طوع الحدود الجغرافية وتجاوزت الدولة الوطنية، وأصبحت كل أمة مشتتة عبر العالم تعمل على جمع شتاتها متذكرة ما كانت عليه في الماضي ومتخيلة لكيانها الأصلي، وعاملة على تجسيده خدمة لذاتها وهويتها وتجسيدا لرغبة الله، هذه الرغبة التي أصبحت اليوم أكثر إلحاحا من ذي قبل.

إن الجماعات الدينية والطوائف والفرق والمذاهب أصبحت اليوم تطفوا على السطح، بعد أن تم ارسالها إلى القاع تحت ضربات الحداثة والعقلنة والتنوير، وتم تقديم سطح واحد يعكس هوية واحدة صنعها البشر، لكن كل تلك الهويات التي تم إغراقها عنوة للقاع نجد أنه لم تمت ولم تختنق بل ضلت حية وكامنة وتتحين فرصة الصعود مرة أخرى إلى السطح، لتعلن عن ذاتها مرة أخرى وترفض الانسحاب مرة أخرى، وهذا ما نشهده اليوم مع عودة الحركات الاحيائية في مختلف دول العالم شرقا وغربا، وهي تتجلى في صورة جماعات قد ابتليت بالماضي وابتليت بتذكر هذا الماضي ومحاولة عيشه مرة أخرى، مثل ما يحدث في واقع المسلمين اليوم مع السلفية كجماعة دينية إحيائية تستند على الماضي، وتريد أن تستأنف الحاضر والمستقبل بما كانت عليه في الماضي الى حد المماثلة، وهي اليوم أكثر حضورا في كل المجتمعات الإسلامية صغيرة كانت أو كبيرة، ريفيه أو حضرية، وإن كانت تميل إلى سكنى المدن والحواضر الكبيرة، لكن المتفق عليه أنه لا يمكن للملاحظ البسيط أن يغفل هذا الحضور، فما بالنا بالباحث والدارس في حقل علم

الاجتماع والأنثروبولوجيا، حيث تتجلى هذه الجماعات بصورة أكثر وضوحا، وبشكل أكثر استفزازا ودفعا لطرح الكثير من الأسئلة.

إن السلفية والسلفيين اليوم يشكلون واقعا لا يمكن إنكاره أو تغافله، بل من الواجب التساؤل حوله ومحاولة معرفة ما الذي يحدث؟ وما الذي تريده هذه الجماعة؟ وهي تبدوا وكأنها قد سافرت عبر الزمن وجاءت من واقع آخر يرفض كل شيء، وتعتقد الجماعة السلفية أنها تقدم بديلا لكل شيء حتى في أبسط الأمور من أكل ونوم وشرب وجلوس ناهيك عن الصراعات والجدالات التي تحدث حول العقائد والعبادات مع السلفيين. إن هذا الحضور اللافت والمقلق سوسيولوجيا وفكريا حول نشوب الصراعات والصدامات بين السلفين والشرائح الاجتماعية وما يمارسون من إزعاج وقلق للمؤسسات الدينية، وهو ما كان بالذات دافعا وراء محاولة استنطاق هذه الظاهرة في المجتمع المحلي الذي كان يغلب عليه طابع ديني واحد، متمثل في التدين الشعبي ذو المرجعية الصوفية الممزوج بالمذهبية المالكية والعقائد الأشعرية، لكن فجأة أصبح فيه حضور سلفي لافت للنظر ومتصارع مع كل شيء ورافض لكل شيء وباحث عن تغيير كل شيء وفق نظرته وعقيدته ومرجعتيه الدينية، وهذا ما تشهده الجزائر عموما وما تشهده ولاية تيسمسيلت خصوصا، والتي جلعت منها هذه الدراسة مجالا مكانيا وزمانيا للبحث وللتنقيب والحفر ومحاولة فهم ما يحدث عن طريق هذه الدراسة الميدانية والتي استمرت لأكثر من سبعة سنوات بحثا وقراءة وتحليلا، وهذا كمحاولة للإجابة عن جملة من الأسئلة والتحقق من عدد من الفرضيات، وإسقاط لبعض المفاهيم من سماء النظرية إلى أرض الواقع، وفي نفس الوقت التطرق إليها من خلال خطة عمل تم تقسيم البحث على أساسها.

إن أي دراسة علمية وحتى تسير وتتقدم وفق خطة عمل منظمة ومحكمة ومرتبة ترتيبا منطقيا تستلزم اتباع منهجية علمية صارمة وواضحة، وتستلزم أيضا تقسيم العمل إلى فصول ومباحث يحاول الباحث من خلالها تفكيك الظاهرة خطوة، بخطوة ليقوم في النهاية بإعادة تركيبها حتى يتضح ذلك البناء وتتم الإجابة على تلك التساؤلات التي انطلق منها الباحث، ولذلك قمنا بتقسيم هذا العمل إلى خمسة أبواب كبرى، وهذا ما حتمته الدراسة التي جمعت بين الجانب السوسيولوجي والجانب الأنثروبولوجي، ولذلك جاء الباب الأول تحت عنوان: الاطار المنهجي والمونغرافي للدراسة حيث خصص للإطار المنهجي والمفاهيمي للدراسة، إضافة إلى تقديم لمحة تاريخية ومونوغرافيةحول ولاية تيسمسيلت، التي كانت ميدانا للدراسة، أما الباب الثاني والذي جاء بعنوان: السلفيون في تيسمسيلت وثنائية الذاكرة الدينية والتخيل، والذي تطرقنا فيه إلى كيفية اشتغال هذه الجماعة على ثنائية التذكر والتخيل، وقد احتوى هذا الباب على ثلاثة فصول، خصصنا الفصل الاول للحديث عن خصائص الجماعة من الناحية السوسيومهنية، أما الفصل الثاني فتطرقت فيه الدراسة إلى كيف يفهم السلفيون أنفسهم وكطائفة ذات حدود ثقافية، أما الفصل الثاني فتطرقت فيه الدراسة إلى كيف ينظر السلفيون إلى غيرهم من الجمعات الدينة داخل الولاية تيسمسيلت.

لتنتقل الدراسة في الباب الثالث إلى محاولة مقاربة الجماعة مقاربة سوسيولوجية وأنثروبولوجية في نفس الوقت، حيث جاء عنوان الباب تحت مسمى أنثروبولوجيا اليومي عند السلفيين وسوسيولوجيا المعيش، وقد تم تقسيمه هو الآخر إلى ثلاثة فصول، إذ تناولت الدراسة في الفصل الأول مسألة التخيل والاحالة على الماضي وكيف يعمل السلفيون على ترتيب الحاضر وفق ما

يتذكرونه عن الماضي، أم الفصل الثاني والذي كان ذو طابع أنثروبولوجي حيث تناولت فيه الدراسة الحياة الدينية عند السلفين من حيث العقائد والطقوس والاساطير، لننتقل في الفصل الثالث للحديث عن الرابط الاجتماعي داخل الجماعة إضافة إلى نشطها الاقتصادي، أما الباب الرابع والذي كان بعنوان: السلفية ومشروع النهضة(إصلاح الأمة ثم إنشاء الدولة) والذي تطرقت فيه الدراسة إلى المشروع السياسي السلفي بداية من عملية استرجاع الأمة والذي تطرقت إليه الدراسة في الفصل الاول، ثم انتقلت إلى موقف السلفيين من الديمقراطية والدولة والعمل السياسي عموما وعلاقة كل هذا بالمرجعية الدينية التي يتبناها السلفيون، أما الفصل الثالث فقد تطرقت فيه الدراسة إلى موقف السلفيين من النشاط الحزبي، وكذلك الموقف من ولي الأمر ومسألة التغيير السياسي وفق المنظور السلفي.

أما الباب الخامس وهو الباب الأخير في هذه الدراسة، فقد تم تخصيصه لمتغير مهم جدا اليوم وهو متغير مواقع التواصل الاجتماعي عموما والاعلام الجديد ومدى حضوره في حياة السلفيين كأفراد وكجماعة دينية، حيث جاء تحت عنوان: السلفية الافتراضية(تجاوز إخفاقات الواقع والانتشار من خلال المواقع)، وقد تم تقسيمه إلى ثلاثة فصول، تطرقت الدراسة في الفصل الأول إلى الحضور السلفي في مواقع التواصل الاجتماعي كبديل عن الواقع، وكيف يوظف السلفيون هذه التقنية في الترويج للمعتقد السلفي، أما الفصل الثاني فقدد تطرق إلى ظاهرتي الفتوى الإلكترونية ومدى حضورها لدى السلفيين، إضافة إلى مسألة الدعوة الإلكترونية ومحاولة التوسع رقميا، أما الفصل الثالث فتم تخصيه لمسألة فقه الرد على المخالف لدى الجماعة، لكن عن طريق مواقع التواصل الاجتماعي وظاهرة الرد الرقمي وتداعياتها على الجماعة داخليا وخارجيا.

لتكون هذه الدراسة كمحاولة لتشريح السلفية كظهارة دينة وثقافية واجتماعية وسياسية باتت تعرفها كل المجتمعات، وهي تشكل نمط ثقافي مختلف ومتمايز ومتصارع مع السائد ومنفلت منه، ولديه رغبة جامحة في التغيير لكن وفق منظومة خاصة تبدوا منسحبة من كل ما هو محيط بها، لكنها في نفس الوقت تتدخل وتسجل ملاحظتها وتبدي اعتراضاتها على كل ما تحكم عليه بأنه غير شرعي من الناحية الدينية، و هذا ما ستكشف عليه الدراسة في ثنياها ومن خلال الفصول التي تكونت منها، وكذلك العمل الميداني والمراجع والمصادر التي اتكأت عليها الدراسة حتى تقرّب ولو جزئيا من واقع هذه الجماعة داخل المجتمع التتيسمسيلتي.

الباب الأول

الإطار المنهجي والمونغرافي للدراسة

يمكن اختصار تعريف البحث الاجتماعي بأنه سيرورة بحث واستقصاء دقيقة وهادفة تسعى إلى انتاج معرفة جديدة. وهو الأدلة العقلية التي تسمح لعلماء الاجتماعيين بدخول ميادين أو موضوعا ذات أهمية خاصة أو عامة غير معروفة لهم، بحثا ع اجابات لتساؤلاتهم.

سوتيريوس سارنتكوس، البحث الاجتماعي(59)

في منهجية الإثنوغرافيا تكون الملاحظة هي أسلوب المعرفة أو الإدراك المحوري. وبالطبع فإن من الامور الجوهرية أيضا الاستماع والانصات لمحادثات الممثلين على خشبة المسرح، وقراءة الوثائق التي تصدرها الهيئة التي تجري دراستها، وطرح أسئلة على الناس وما إلى ذلك.

جيامبترو جوبو ، إجراءات البحث الإثنوغرافي(27)

الفصل الأول

الإطار المنهجي والمفاهيمي للدراسة

1: أسباب اختيار الموضوع:

لكل موضوع دراسة أسباب تدفع الباحث إلى اختياره، فالباحث لا يخترع المواضيع ولا يفتعلها من العدم، بل هناك دائمًا أسباب ودوافع تجعله يتناول موضوعًا معينًا وفق طرح محدد، خاصة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. تتماهى الحدود بين الذاتية والموضوعية بسبب تعقد الظاهرة وتأثر الباحث بموضوع البحث، ومقاومة المبحوثين، خاصة في الدراسات السوسيودينية، حيث يشعر الفرد المنتمي إلى جماعة دينية وكأنه يتعرض لهجوم، مما يدفعه للدفاع عن قناعاته أكثر من تقديم إجابات منطقية لأسئلة قد تبدو عبثية من وجهة نظره. ولذلك، فإن الأسباب التي دفعتنا إلى تناول هذا الموضوع عديدة ومتنوعة، وتنقسم بطبيعة الحال إلى أسباب موضوعية وأخرى ذاتية:

أ: الأسباب الموضوعية:

*أهمية الدين والتدين في الدراسات السوسيولوجية والانتروبولوجية.
*عودة الدين إلى المجال العام وتحوله إلى أهم عامل في تحديد الهوية.
*استفاقة الجماعات الدينية الماضوية وضرورة فهمها ومعرفة خلفياتها.
*إثراء البحوث السوسيولوجية الجزائرية من خلال مواضيع أصيلة مرتبطة بالواقع.
*قياس مدى حضور الدين لدى الجماعة السلفية ومدى حضوره في مشروعها الاصلاحي.
*توضيح موقف السلفين من السياسة ومن الآخر خاصة جماعات الاسلام السياسي والجماعات الراديكالية العنيفة.

ب: الأسباب الذاتية:

*الميل نحو المواضيع الدينية وحب الاشتغال عليها.
* التواصل الشبه يومي مع السلفين ومحاولة فهم خصوصيتهم الدينية.
* مهاجمة الكثير من الدراسات للسلفين وخلطهم بجماعات اخرى خاصة الجماعات الراديكالية العنيفة.
* محاولة التعريف بالواقع السوسيوانتروبولوجي لولاية تيسمسيلت وأهم التيارات الدينية النشطة فيها.

2: هدف الدراسة:

لكل دراسة علمية هدف، فالبحث العلمي يرفض العبثية أو البحث من أجل البحث فقط. ولذلك، تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على السلفية كظاهرة سوسيوثقافية في ولاية تيسمسيلت وعلى المستوى الوطني بصفة عامة.

وبحكم أنها حركة دينية تبدو غريبة على المجتمع وتتناقض معه في العديد من المسائل التي يبدو المجتمع العام متفقًا حولها، ولأن للسلفيين مواقف خاصة من السياسة والثقافة والدين، فإن الهدف من هذه الدراسة هو الاقتراب من السلفية كطائفة دينية لها حدود وفواصل بينها وبين المجتمع العام. تسعى السلفية إلى تعزيز هذه الحدود بصفتها نخبة دينية تمتلك الحقيقة المطلقة.

الهدف من الدراسة هو فهم الآليات التي يعتمد عليها السلفيون للانتقال من جماعة هامشية تقع على أطراف المجتمع ثقافياً، إلى جماعة مركزية تهيمن على المجتمع وتعيد تربيته وفق نسقها القيمي والأخلاقي.

3: أهمية الدراسة:

يعتبر الدين والجماعات الدينية اليوم من أهم المواضيع التي يهتم بها علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، خاصة بعد استفاقة ما بعد الحداثة وبروز الدين مجددًا داخل المجال العام وعودة

النقاشات الدينية لتفرض نفسها سواء في المجتمعات المشرقية ذات النزعة اللاهوتية أو حتى في المجتمعات الغربية الحداثية والمتعلمنة.
لقد أثبت الدين والتدين أنهما عاملان أساسيان في ضبط العلاقات الاجتماعية والسياسية، داخليًا وخارجيًا، من خلال فكرة القرابة الدينية أو القرابة الثقافية، وتراجع النطاقات الجغرافية لصالح النطاقات الثقافية.
ففهم أي مجتمع يقتضي فهم المكانة التي يحتلها الدين والتدين داخله. ويرى هاربر ماس أن الدين هو ما يعطي أفراد المجتمعات الحديثة الفكرة الحيوية التي يتجادلون حولها[1] سواء برفصه أو الإقبال عليه، لكن لا أحد يستطيع أن ينكر عودة الدين اليوم وهي عودة قوية.
ولذلك، تكمن أهمية هذه الدراسة في معرفة مدى حضور الدين في المشروع السلفي، وكيف يتخيل السلفيون أنفسهم وعلاقتهم بالماضي والحاضر وكيف يستشرفون المستقبل بصفتهم طائفة دينية تعتقد أنها متفوقة على باقي الطوائف الدينية الأخرى. فهي لا تشكل جزءًا من الكل، بل تعتبر نفسها الكل الذي تحول إلى جزء، وتسعى اليوم لاستعادة صفة الكل.

4: الاشكالية:

"تتيح الرموز والأساطير بفضل تنظيمها الوسيلة الضرورية للإنسان من أجل التفاعل مع محيطه والمكان وإضفاء معنى على معطيات الذاكرة والإدراك"[2]. إن هذه المقولة تعكس ما تعرفه البشرية اليوم من اغتراب عن الواقع، وعدم فهم للحاضر والمستقبل، وحنين أبدي وأزلي للماضي، حيث كان كل شيء مرتباً وفق نسيج يدركه الجميع ويضفي معنى على حياتهم. وهذا ما أصبحت تضمنه الذاكرة التي نجدها اليوم تقوم بعملية التجسير بين الإنسان التائه في عصر العولمة وبين سلفه المنضبط والمدرك للكون والمتحكم فيه. إذ أن الذاكرة تعود بنا إلى الماضي السحيق وإلى ثقافة الآباء والأجداد المؤسسين، حيث لا مجال للشك في حكمتهم وفي قدرتهم على التعاطي مع واقعهم، فهم أيضاً على علاقة جيدة بالإله وبالتعاليم الدينية، التي نجدها تضمن لهم حيزاً كبيراً من هدوء الحياة واستقرارها. ذلك الهدوء الذي سحقه بلدوزر العقل ويقينيات الحداثة وتحولات التنوير، وفرض على الإنسان أن تسوء علاقته مع الله. وبالفعل، لقد ساءت العلاقة مع الله، لكن لم تتحسن أحوال البشر، ولم يعد كل شيء على ما يرام كما بشر العقل ونموذج الإنسان الكامل على حد تعبير فيورباخ.
إن مخرجات الحداثة كما نُقلت إلينا كمجتمعات إسلامية زادت من حالة اللايقين فينا، وأيقظت الكثير من الحنين إلى الماضي، الذي يتفق كل المسلمين على أنه كان مميزاً وتشكلت قيمه ومحدداته من توليفة بين الديني والدنيوي استطاعت أن تنجح في فترة وجيزة، وأن تؤسس لمجتمع يحكمه العدل وتتجلى فيه بعض ملامح الحداثة. إلا أن الاختلاف بين المسلمين اليوم هو حول كيفية الاستفادة من تلك التجربة وتوظيفها في إصلاح الواقع الإسلامي اليوم. إن هذا الخطاب الذي يتفق على عدالة المرحلة ويختلف على مدى إمكانية الاستفادة منها في ترتيب حاضر المسلمين، نجده يحمل في ثناياه الكثير من النماذج المتصارعة والمتناقضة. لكن ما يميزها أنها ليست واقعية وإنما يحكمها المتخيل بشحناته الرمزية وعلاماته الفارقة ومعانيه التي تحمل الكثير من الدلالات، وأدت

[1] نيكولاس آدمز، هابرماس واللاهوت، ترجمة محمود حمود شهيدة شرف، جداول النشر و الترجمة و التوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2016، ص 08.
[2] فلانتينا غراسي،مدخل الى علم الاجتماع المخيال نحو فهم الحياة البومية، ترجمة محمد عبد النور وسعود المولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر الطبعة الأولى، 2018، ص 16

إلى تشكل دوائر فكرية تنطلق من نفس المركز لكنها تختلف في الاتجاهات، وتقدم حلولاً للمعضلة السياسية الإسلامية من خلال تجارب فكرية وتنظيرية، بعضها متخيل ومرتبط بالذاكرة الدينية وبعضها خيالي ومرتبط بنماذج حداثية وغربية. وهي في مجملها تطرح مسألة حدود الديني وحدود الدنيوي، وبذلك وُلدت الحداثة الإسلامية مشوهة، فلا هي قادرة على رسم حدودها مع الدين، ولا الدين استطاع أن يحدد ما يقع داخله، وما يقع خارج سلطانه. وهنا انتقلنا كمسلمين حالمين بواقع أفضل من البحث في الواقع إلى البحث في المتخيل، أو المخيال، إذ يعرفه جيلبر دوران: "بأنه الظهور التمثيلي الذي لا مناص منه، والقدرة التمييزية التي تنبثق منها باستمرار جميع الهواجس والآمال وثمراتها الثقافية منذ مليون ونصف مليون سنة لظهور الإنسان المنتصب على وجه الأرض"[1]. فالمتخيل على علاقة وطيدة بالماضي، وهو يبحث عن أشياء كانت ولم تعد كائنة، ويعتقد أنها يمكن أن تكون مرة أخرى وأن لديها القدرة على إنهاء كل مآسي الحاضر. فالتجربة الإسلامية الأولى تبدو حداثية للحداثيين ويمكن الاستفادة منها، وتبدو دينية للإسلاميين ويمكن استدعاؤها وإعادة تفعيلها وهو ما خلق نماذج عديدة في المجتمعات الإسلامية تتصارع وتتنافس على هذه النماذج، إما بالتقليد أو المحاكاة لمجتمعات أخرى، وهو ما يؤكده «عبد الله البريدي» في دراسته: «السلفية والليبرالية: اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية» حول المشهد الفكري والثقافي للصراعات حول السبيل الى النهضة، الذي زاد من الانقسام بين التيارين وقيادة المجتمعات إلى الجمود والحجر على الفهم وقتل الابداع ونشر الاقصاء بعيدا عن الوقع الحقيقي للنهضة بالأمة[2] .

وهنا يمكن القول، إننا اليوم كمجتمعات إسلامية نقف في مفترق طرق بين مشروعين نخبويين، ما يميزهما أنهما ينتميان إلى عالم الخيال المخترع أو عالم المتخيل الذي غاب مادياً، لكنه لا يزال حاضراً على مستوى الرمز والمعنى، دون الالتفات إلى الواقع والانطلاق منه. فالنخبة الحداثية تتخيل نهضة بمقاييس غربية وتعتقد أن لحظة الانطلاق الحضاري لن تكون إلا من خلال إحداث القطيعة مع الواقع والماضي، والانطلاق في تجسيد مشروعها العلماني الخيالي. بينما هناك نخبة أخرى لا تقل رمزية عن العلمانية الخيالية، وهي تصر على أن لحظة الإقلاع الحضاري تتجسد من خلال استدعاء الماضي عن طريق آلية التخيل ومحاولة إحياء نماذجه، وإعادة بعث رموزه وأيقوناته وإسقاطها على الواقع، وفي نفس الوقت إحداث القطيعة مع المشاريع التغريبية. وهذه النخبة ماضوية ومرتبطة بمجد الأسلاف، ذلك المجد المرتهن بالنص، فهي لا ترفض الحادثة ولكنها تصر على أن تكون الحداثة محلية المنشأ. وهي تعتقد أن الأمة الإسلامية تمتلك النموذج الذي يجب إحياؤه وإسقاطه على الواقع، خاصة أن القومية الإسلامية نشأت في الماضي وتفتت على أعتاب الحداثة ومشروع الدولة الوطنية. إذ يمكن للمرء أن يتصور الحداثة كشكل من أشكال الوعي التاريخي التي يسبغ منطقها على أي عدد من المشاريع المتنافسة. فإن القومية الإسلامية كانت بلا شك ظاهرة حداثية، وهي ظاهرة تجاوزية لكل ما هو تقليدي بمفهوم المجتمع العربي الجاهلي، حيث تم تجاوز كل التحيزات والتعصبات لصالح عصبية واحدة هي عصبية الدين، حيث

[1] جلبير دوران، الخيال الرمزي، ترجمة علي المصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الاولى، 1991.ص 17

[2] - عبد الله البريدي، السلفية و الليبرالية: اغتيال الابداع في ثقافتنا العربية، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الاولى، 2008

خفت حضور القبيلة وتم تعويضه بمفهوم الأمة. ولذلك يرى «هنري لوزير» في دراسته «صناعة السلفية الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين» بأن " الإسلاميون على اختلاف مشاريعهم بين الإصلاحية والصحوية، يعتقدون أن فكرة الأمة عند المسلمين سابقة على النموذج الغربي الحديث".[1]

وتقوم هذه الحركات الماضوية، والتي يُصطلح عليها في التاريخ الإسلامي بالحركات السلفية، للعمل على إعادة ترتيب الحاضر والمستقبل من خلال الماضي، وقد ساهمت الحداثة بصفتها حالة اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية، معادية لكل ما هو دين ومنفتحة على كل ما هو علم أو تعبير عن العقل البشري، في إعادة ازدهار تلك الحركات. وذلك بشكل خاص في المجتمعات التي تعاني أزمة حضارية، أو ما يعرف بجرح الهوية والشعور المزمن بالضعف أمام الآخر، وهو ما تأكده دراسة «عبد الغني عماد » حول «السلفية والسلفيون: الهوية والمغايرة » والتي أشار فيها الى صعود الظاهرة السلفية وتأثيرها على أي بيئة تنشأ فيها وقدرتها على التكيف من خلال الخصوصية التي تتميز بها في استئثارها بالبعد التاريخي والمعرفي للمسلمين وجعله من خصوصيتها كدفاع ضد المغاير وضد الآخر، وبذلك ترى كل الجماعات السلفية بكل تفرعاتها وتنوعاتها بأنها الممثل الحقيقي للحفاظ على الهوية والذات الإسلامية وأنها آخر الدفاعات ضد ما تمر به الأمة اليوم من التوتر والتحدي الهوياتي والإقليمي[2]، وفي نفس الوقت، فإن الشعور بهذا الخطر وبوجود قوى تهدد الإسلام وتهدد كيان الأمة، يدفعان هذه الحركات السلفية إلى محاولة تحيين كل من مفهوم الأمة ومفهوم الانتماء إليها عن طريق تفعيل الذاكرة الدينية، واستدعاء النموذج الأخلاقي الأول، والدعوة إليه كآلية ليمكنها من تحقيق الخلاص عبر نقل الرموز من عالم المثل إلى عالم التمثل والتخيل، التي تتيح للماضي أن يتجسد من جديد، وذلك عن طريق التحصن والتقوقع داخل صدفية الدين ومواجهة كل المشاريع به، والدفاع عنه وحماية النفس به. إذ أن "الحداثة في دخولها إلى البلاد الإسلامية أججت الوعي بانتشار الاستعمار والرغبة في الدفاع عن الإسلام والأمة، دفاعاً أكثر فعالية، من خلال تقديمها على أنها هوية ثقافية وأمة واحدة"3. أي مواجهة الآخر عن طريق تفعيل وتحيين الأنا، الإسلام في مواجهة الكفر.

إن شكل الدفاع عن الوحدة والأمة أو عن دار الإسلام أخذ شكل الجهاد في سبيل الله بين مستعمر كافر ومستعمر مسلم. فقد ساهمت هذه الثنائية في تعزيز فكرة الاحتماء بالإسلام كضامن لوحدة الأمة ذات التكوين الفسيفسائي من أجناس وأعراق مختلفة يجمعها الانتماء إلى الدين الواحد، خاصة إذا ما تكلمنا عن المجتمع الجزائري، حيث ينتشر الإسلام وفق الرؤية السنية المالكية. بينما التنوع على مستوى الأقليات العرقية محدود ولا يشكل أزمة هوياتية، وحتى من الناحية المذهبية والطائفية، يكاد يكون محدوداً وغير مؤثر .

هذه الحالة من الاستقرار الديني التي استمرت طيلة قرون أسست لتوجه ديني يكاد يكون منسجماً، لا سيما على المستوى الرسمي، حيث تتولى الدولة تسيير الشأن الديني والإشراف عليه، مع وجود تجليات غير رسمية محدودة الكتلة ومحدودة التأثير. حتى جاءت العولمة، وطرحت مسألة الدين من جديد في ظل انتشار وسائل الإعلام الجديدة، حيث ساهمت في انحصار المحلي لصالح الكوني

[1] - هنري لوزير، صناعة السلفية الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين، ترجمة أسامة عباس وعمرو بسيوني، دار ابن النديم للشر والتوزيعالجزائر، الطبعة الأولى، 2018، ص 263.

[2] - عبد الغاني عماد السلفية والسلفيون: الهوية و المغايرة- قراءة في التجربة الإسلايمة، مركز حضارة لتنمية فكر الاسلامي، لبنان، الطبعة الاولى، 2016.

[3] - هنري لوزير، مرجع سبق ذكره، ص 263

وتسللت الثقافات بمختلف أنواعها إلى داخل الدول والنطاقات الثقافية الخالصة لصالح توجه معين. وأصبحت الشعوب تميل إلى ثقافة الاستهلاك والإقبال على ما هو عالمي، فحتى الإسلام المتفق عليه من خلال مدارس مذهبية وفقهية تنقسم إليها الشعوب الإسلامية، انخرط في حركات تبشيرية عالمية مشككة في التدين المحلي ومدافعة عن التدين المعولم بحجة إعادة بعث الأمة الإسلامية. إن هذه النزعة كان لها أن تحقق انتصاراتها لولا الثورة الإعلامية وانخراط الإعلام والاتصال تحت رقابة القوى أو السلطات. إذ يرى "جون نيدرفين بيترس": "أن انتعاش تكنولوجيا الإعلام والاتصال هو جزء من البنية التحتية للعولمة"[1] فالإعلام الجديد الذي ارتبط بفكرة الرحيل الثقافي، ساهم في حالة من السيولة والتدفقات الفكرية والعقدية، فلم يعد هناك مجتمع محصن ثقافياً، لا سيما من الناحية الدينية والاعتقادية.

إن انتعاش الإعلام والاتصال في مفهومه الجديد أدى إلى انتعاش الحركات العابرة للقوميات، سواء كانت دينية أو عرقية أو حتى متعلقة بالهويات الجنسية. فقد استطاع الإعلام التغلب على إشكاليات الحدود والدولة، وامتد إلى جميع المجتمعات. لقد كان تأثيره بمثابة تحريك لقاع إناء راكد، حيث يعكس واجهة واحدة، لكن ذلك القاع كان يعج بالهويات والتناقضات التي لم تُجرَ تسييرها أو التأليف بينها، بل تم إقصاؤها وإزاحتها. إلا أن خطاب العولمة والكونية سمح للجميع بالصعود إلى السطح والإعلان عن هويته وكينونته، والتعبير عن سعيه إلى التحرر من العام والتأسيس للخاص. إنه تحرر من الوطن وانتماء إلى شتات الكون، حيث برزت حركات جديدة مرتبطة بالحداثة مثل النقابات والمنظمات والهويات الجنسية، ولكن الحداثة أيضاً ساهمت في إحياء وبعث جماعات تقليدية وماضوية مثل الفرق الدينية والقبائل والأعراق التي تشتتت منذ قرون. إلا أن الميديا الجديدة وتكنولوجيا الإعلام والاتصال أعادت إحياء كل هذه الكيانات. فرغم أن الإعلام الجديد هو نتاج الحداثة والعقل، فإنه ساهم في انتعاش ما قبل الحداثة وساهم في عودة الأنثروبولوجيا لفهم ما يمكن وصفه بنكوص الحداثة وبروز التقليدية من داخلها.

إن هذه التناقضات التي نعيشها اليوم بين حداثة أثبتت فشلها من خلال تجاوزها غربياً إلى ما بعد الحداثة، وبروز مجتمع المخاطر العالمي كحركة نقدية لكل ما خلفته الحداثة من أزمات وجودية وقيمية وأخلاقية، ساهمت في تدمير الإنسان، وبين ما بعد الحداثة التي جاءت لتصحيح اختلالات الحداثة، ولكن دون الخروج عن مسلمات العقل والتمدن والدولة، فرغم اعترافها بالانتماءات الطبيعية أو ما قبل الحداثية، إلا أنها لا تريد العودة إليها. وهذا ما شهدته المجتمعات الغربية، لكن واقعنا الإسلامي شهد بروز حركات دينية ماضوية مستقلة عن الحياة ككل، رافضة كل ما أنتجته الحداثة، وساعية من خلال منظومة أخلاقية وذاكرة دينية قوية وشديدة الارتباط بالماضي، والقدرة على التذكر والتخيل وإعادة بعث الرموز ونفخ الروح فيها من جديد، والقيام بعملية التجسير بين رموز الدرجة الأولى، وهي ذلك المجتمع الذي تأسس في صدر الإسلام بصفته مجتمعاً أيقونياً يشير إلى النموذج الإسلامي النقي والطهوري، ورموز من الدرجة الثانية، وهم مختلف الأئمة والمصلحون الذين عرفهم التاريخ الإسلامي من أمثال أحمد بن حنبل الذي وضع أصول الفكر السلفي الخمسة*، وأصبح صراعه مع المعتزلة والمتكلمين من الأشاعرة بمثابة إرث السلفية

[1]- جان يندرفين بترس، العولمة والثقافة المزيج الكوني، ترجمة خالد كسوروي، المركز القومي لترجمة، مصر، 2015، الطبعة الأولى، ص 25.

*- الأصل الاول: النص من كتاب والسنة، الأصل الثاني: ما أفتى به الصحابة، الاصل الثالث: ما اختلف فيه الصحابة فيخير قول من كان أقرب للكتاب والسنة، الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، الأصل الخامس: الأخذ بالقياس للضرورة، للمزيد أنظر: محمد عماره، السلفية، دار المعارف النشر، سوسه تونس، د (ط)، د (س)، ص ص23، 24.

الأصلية[1]، وتلاه ابن تيمية الذي يعتبر المنظر الحقيقي لكل السلفيات المعاصرة، من محمد بن عبد الوهاب الى غاية ابن باز وابن عثيمين وناصر الدين الألباني حتى اليوم، واعتبرت هذه الشخصيات كأيقونات قامت بالتجسير بين النموذج الأول وبين إمكانية إحيائه وبعثه حسب ظروف كل مرحلة تاريخية، والهدف من هذه العملية هو العمل على استدعاء الماضي بكل ثقله وتجسيده في الحياة اليومية. حيث يرى «محمد أبو رمان» في دراسته « أنا سلفي: بحث في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين» بأن من يلجؤون الى السلفية كان بسبب نظرتهم لها أنها تمثل النقاء الديني وعدم التلبس بأي أهداف سياسية أو حزبية، ولإهتمام السلفية بالدين كما فهمه الرسولﷺ والتابعين واعتبارها الجماعة السلفية الوحيدة التي تجيب على أسئلة واستشكالات الهوية التي تتعرض لها الأمة الإسلامية والعربية، وتأي السلفية بوصفها تعبيرا عن أقصى اليمين في حماية هذه الهوية وحفظها من تلك الأخطار الواقعية أو المتخيلة لدى هذه المجتمعات من تحدي التغريب والحداثة وخطره الذي يأخذ لدى التيار السلفي، أبعادا متعددة[2].

وهنا نجد أنفسنا نتحدث عن الجماعة السلفية كجماعة دينية طهورية ودفاعية ترفض واقع الأمة الذي تعتبره قد انحرف عن المحجة البيضاء التي كان ليلها كنهارها، وأسرف في اتباع نماذج غربية وغير أصلية أو مبتدعة، وهو ما تجليه تلك الصراعات والجدالات بين السلفيين مع كل الجماعات الأخرى، وممارسة نوعا من الشغب الديني على أنماط التدين الأخرى.. فهو تدين يحسم نظرته وبنيويته الصراعية ويختصرها في العقائد (عقيدة التوحيد) وفي الممارسة الطقوسية (الالتزام بحرفية العبادات والتقليص الطارئ عليها"البدعة"). وعليه يكون هذا النمط بطبيعة دعوية يعتمد على إرساء مضامين العلم الشرعي بطرقه التقليدية المتماهية مع النص وحفظ العبادات والعقائد[3]، وبذلك تحمل جماعة السلفيين على عاتقها مسؤولية تنقية الدين وتطهيره من كل ما لحق به، ثم إعادة تفعيله في الحياة العامة للمسلمين. وما يميز هذه الجماعة أنها ليست عنيفة مادياً ولا متصادمة مع المجتمع أو مع السلطة الحاكمة بشكل مادي، لكنها تمارس تنمراً وشغبا معنوياً ورمزياً على مخالفيها، فهي تقدم نفسها على أنها تمتلك الحقيقة المطلقة، في وجه أمة لا تمتلك شيئاً. ولذلك نجد الجماعة السلفية، على محدودية عددها وحجمها، سواء في العالم الإسلامي ككل أو حتى في الجزائر، إلا أنها تشكل ثقافة مزعجة ومركبة للمجتمع، من خلال التصادم معه رمزياً وعدم الاعتراف بهويته الثقافية التي تمزج بين ما هو ديني وما هو ثقافي ومحلي، عن طريق توظيف سلطة النص وقوة الخطاب، والاحتكام إلى مرحلة تاريخية يعجز المسلمون جميعاً عن توجيه اللوم والنقد إليها والتشكيك في عدالتها. وإن كانت بعض التيارات تعتبر أن حياة المجتمع الإسلامي الأول يمكن نقدها كحياة بشرية، لكن رغم ذلك تبقى تلك المرحلة من تاريخ المسلمين تحظى بكثير من التبجيل والتقدير. أما السلفيون كجماعة، فإنهم يرفضون تماماً توجيه النقد لشخصيات ورموز تلك المرحلة، موظفين العديد من النصوص الحديثية التي تشير إلى أسبقية جماعة المسلمين الأولى وأفضليتها. وبذلك، تشكلت في كل دولة إسلامية جماعة تعرف بالسلفية العلمية أو الدعوية، وهي تحمل شعار إعادة ربط المسلمين بدينهم الحق والصحيح من خلال توليفه ثلاثية المرتكزات، فهي تعتمد على الكتاب والسنة من خلال مدخل فهم سلف الأمة لتشكيل نخبة

[1] - محمد يسري ابراهيم، وآخرون، الوهابية والسلفية الأفكار والآثار، تحرير: رائد السمهوري، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، الطبعة الاولى، 2016، ص20

[2] - محمد أبو رمان، أنا سلفي، بحث في الهوية الواقعية المتخيلة لدى السلفين، مؤسسة فريد يرش آبرت، الأردن، بدون طبعة، 2014، ص244

[3] - بلغازي محمد، الشباب والتدين: دراسة في الأنماط والدلالات بمجتمع محلي، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع الثقافي، جامعة أبو بكر بلقائد تلمسان، 2024/2023، ص115.

علمية سلفية، حيث نجد دراسة «عبد الحكيم أبو اللوز» بعنوان «الحركات السلفية في المغرب: بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي» التي يرى فيها أن الحركات السلفية تحاول تنقيح التراث وإحيائه وتحقيقه من خلال التقليص من التطورات والبدع المستحدثة، التي حصلت على المستوى العقائدي والتعبدي والشعائري، وذلك بالاستناد للجهاز الناظم لإيديويوجيا الخطاب السلفي الذي تتشكلت عليه كل الميكانيزمات التي بني عليها البراديغم الداخلي للسلفية عبر النص والدليل[1]. لتكون عملية الربط بين المسلمين والنص من خلال مرجعية السلف الصالح التي يتخذها السلفيون مشروعا إصلاحياً لهم، وهي عملية لا تخلو من المحاذير المنهجية والإبستمولوجية، إضافة إلى نوع من الغموض في المشروع الإصلاحي، خاصة في علاقته بالسياسي. إذ أن السلفيين بقدر رفضهم للأنظمة السياسية التي يعرفها المسلمون اليوم، نجدهم ينصاعون للحاكم ويرفضون أي مواجهة له أو تحريض عليه. إن هذه الثنائية التي يحكمها التناقض تعتبر المشروع النهضوي الوحيد القابل للتجسد بالنسبة إلى السلفية المعاصرة، من خلال عملية التخيل. فهكذا يتخيل السلفيون اليوم سلفهم في الماضي وأيضاً يتخيلون علاقتهم بالمجتمع وبالسلطة السياسية. فالجماعة السلفية بقدر مناداتها بالإصلاح والتغيير، هي بقدر حرصها على نوع محدد من التغيير وفق منهجية وأصول قد تحددت من الإسلام لحظة نزول الوحي مرجعية وحديثا لها، ذلك الإسلام الخام الذي لم تُضف إليه أي مكونات عقلية، وهو إسلام أيضًا تميز بالنقاء والصفاء. ولذلك يعتقد السلفيون أن إسلام اليوم ليس بحاجة إلى التجديد عن طريق التوليف بينه وبين مدارس ونظريات غربية، بل إن الإسلام من وجهة نظر السلفية بحاجة إلى عملية ترميم لما أتلف منه، أي إعادة إصلاح ما تم تشويهه، عن طريق استخدام نفس المواد الأولية ونفس التركيبة، وبنفس العملية التي عرفها المسلمون لحظة الوحي. وبذلك يمكن القول أننا أمام حركة ترميمية منتفضة ضد الحاضر ومتمسكة بالماضي من أجل مستقبل تكون فيه السيادة للشرع. إنها محاولة أنثروبولوجية لإعادة بعث الزمن الأول والمكان الأصلي الذي نشأ فيه الإسلام، مكتفياً بذاته وغير معتمد على أي مصدر أرضي.

إن هذه الدراسة لا تسعى إلى العودة إلى أصول السلفية وكيف نشأت، وهو ما تطرقت إليه العديد من الدراسات التي غالباً ما تخلط بين السلفية وبين فرق إسلامية أخرى. فبينما تُعرّف الدراسات السلفيين على أنهم جماعة مرتبطة بالكتاب والسنة وفق فهم سلف الأمة، نجد أن السلفية تُلحق لاحقاً بجماعات الإسلام السياسي، والجماعات التكفيرية، وجماعة الدعوة والتبليغ، مما يؤدي إلى الخلط بين المفاهيم والتوجهات غير السلفية وإقحامها عنوة في التوجه السلفي الدعوي. وهذا ما يؤكده "روبرت رابيل" بأن: "السلفية لم تجتذب الكثير من الاهتمام قبل هجمات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية. وكان تركيز الباحثين بشكل أكبر على الإسلام السياسي منذ اغتيال الرئيس المصري أنور السادات في عام 1981. ومع ذلك فإن بعض الدراسات المهمة التي أجراها علماء غربيون وعرب حول السلفية، ظلت إلى حد ما محاطة بالمفاهيم الخاطئة والارتباك، نظرًا للحركات المتنوعة والمختلفة التي تعمل في فلك السلفية في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي"[2]

وفي هذا السياق لا تسعى هذه الدراسة إلى توضيح موقف السلفيين من العمل السياسي، وهو موقف واضح يقوم على الرفض والانسحاب بشكل هادئ وبدون عنف. بل تهدف إلى تناول السلفية كجماعة دينية متخيلة تعيش داخل المجتمع لكنها منسحبة منه ولها حدود تفصلها عنه. وسنتناول

[1] - عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.

[2] Robert Rabil, Salafism in Lebanon: From Apoliticism to Transnational Jihadism, Georgetown University Press, 2014, p1

السلفية أيضاً كجماعة طقوسية تضبط ساعاتها اليومية على جملة من الطقوس الدينية والشعائر، وهي جماعة تتخذ من التدين هوية للتمايز والمغايرة. فالتدين السلفي لا يسعى فقط إلى الرهبنة والانصراف إلى العبادة، بل يسعى أيضاً إلى خلق حدود اجتماعية بين السلفيين وغيرهم من الجماعات الدينية. وهذا ما توصلت إليه الدراسة من خلال ملاحظات ميدانية تم جمعها طيلة سنوات من الاهتمام بالسلفية الدعوية كظاهرة اجتماعية في ولاية تيسمسيلت. إذ تتجنب الدراسة استخدام مصطلح السلفية العلمية والركون إليه في عملية التحليل، لأن مفهوم العلمية يشير إلى جماعة نخبوية مهمتها الاجتهاد والتنظير دون العمل والتبني. أي أن السلفية العلمية تنتج الفتاوى وتقرر المعتقدات وتشرف على الطقوس والشعائر لجماعات أخرى تعتبر مستهلكة أو ممارسة. لا سيما أن السلفيين في ولاية تيسمسيلت يشكلون فئة محدودة العدد موزعة على مختلف بلديات الولاية، إلا أنها جماعة نشطة وممارسة ومنخرطة في الحياة، مع الحرص على وضع الحدود والفواصل بينها وبين المجتمع العام، ولديهم هوية دينية واجتماعية، ونشاط اقتصادي محدد، وعلاقات اجتماعية تكاد تكون داخلية ضمن حدود الجماعة، وإنتاج ثقافي تحكمه شحنة رمزية شديدة الإحالة إلى الماضي. إذ يمكن القول: إن الرمز داخل الجماعة السلفية والارتباط به يلعب دوراً محورياً في حياة تلك الجماعة، التي أصبحت اليوم تأخذ شكل الطائفة الدينية، عن طريق تبني فهم خاص للدين يناقض ويتصادم مع ما ينتجه المجتمع المحلي وحتى المؤسسة الدينية الرسمية. وهو ما يؤكده "أديس جودري" حول الصراع والمجادلات القائمة لـ" بناء المؤمن المثالي" بين أتباع السلفية التقليدية والمسلمين التقدميين، وذلك من خلال مقارنته وإبرازه لأهم الفروق بين هذه السلفية والمسلمين التقدميين فيما يتعلق بسعيهما لفهم القرأن والسنة النبوية وتفسيرهما والمضامين المركزية في مجادلاتهم ومناقشاتهم في القضايا الخلافية حول التراث الاسلامي، ومن له الاحقية بالسلطة التمثيلية والمرجعية الشرعية حول مستقبل الاسلام التي تأججت مع قوى التحديث والعولمة[1].

وهنا يمكن القول، إن ولاية تيسمسيلت وبلدياتها ليست في معزل عن التقلبات الهوياتية التي أفرزتها العولمة، وهي أيضاً ليست بمعزل عن الخطابات الدينية المتصارعة. يمكن القول إن الدين كنصوص وثوابت قد أصبح مركوناً على رصيف الحياة اليومية، بينما يتصارع المجتمع بمختلف فئاته ويختلف من خلال أنماط للتدين، تكون متصادمة ومتضاربة فيما بينها. فالتدين هو فهم الدين وممارسته والانقسام على أساسه، فلكل جماعة دينية خطوطها الناظمة وهويتها التي تدافع عنها، خاصة أن المجتمعات الإسلامية مرتبطة بمفهوم الطائفة المنصورة أو الفرقة الناجية أو الجماعة الوحيدة التي تدرك الفهم الحق والصحيح للدين، وهي بمثابة أمين سر الإسلام. وهذا الخطاب لا يغيب عن واقع تيسمسيلت بمدنيتها المحدودة وعزلتها الجغرافية، إلا أن عصر الإسلام الجديد ومواقع التواصل أزاح الحدود والفواصل بين المدن الكبيرة والمدن الصغيرة، حيث أصبحنا نتحدث عن النطاقات الثقافية بدلاً من النطاقات الجغرافية. فكل المدن والقرى أصبحت تلتقي جميعاً داخل الميديا الجديدة، وتتزاحم ثقافياً وفكرياً ودينياً.

وبذلك، أصبحت الجماعة السلفية الدعوية داخل ولاية تيسمسيلت واقعاً ملموساً. إذ نجد الشباب السلفي يكرس للسلفية كجماعة ضاغطة في المجتمع الحضري التيسمسيلتي، حتى أصبحت ظاهرة التجسيد في ممارسة السلفيين، لتخلق صعوبة بين انتمائهم للجماعة وصعوبة اندماجهم وتقبل

[1] - أديس جودري، بناء مؤمن مثالي : مناهج الاستدلال التي تتبناها السلفية التقليدية والمسلمون التقدميون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص13

أفكارهم من طرف المجتمع، وتتمثل هذه الصعوبة لدى السلفيين أنهم يقبعون على تخوم المدينة ويحاولون إصلاحها تدريجيا، من خلال الدعوة وتصحيح العقائد والممارسات السائدة وتعويضها بالممارسة والأفكار السلفية، بعيدا عن أي مجاراة للوقائع الاجتماعية والنظام السائد أو الانخراط في أي تنظيم سياسي[1]، وقد استطاعت الجماعة أن تتجاوز مرحلة الأفراد المتشتتين الذين يغلب عليهم مفهوم الالتزام الديني بمعنى التقيد بالعبادات وإظهار الورع، إلى جماعة دينية واضحة الحدود والمعالم، لها ما يربط أفرادها فيما بينهم. وهي تمثل مشروعاً دعوياً وهوياتياً يسعى إلى إثبات وجوده وينفي ارتباطه بأي جماعة أخرى، وفي نفس الوقت يحمل مشروعاً للتمدد والانتقال من جماعة محدودة العدد إلى الطائفة المنصورة التي تحمل هما وجودياً. ففهم السلفيين لفكرة إعادة بعث الأمة يختلف عن باقي الجماعات الحداثية التي تربط الأمة بالبعد الوطني، وحتى الجماعات الإسلامية الأخرى التي تسعى إلى التوفيق بين ما هو إسلامي وما هو حداثي. فالمشروع السلفي يعتبر نفسه النواة الصلبة للأمة التي يجب الدفاع عنها والتمكين لها، عن طريق هدم الجماعات الأخرى وإثبات بطلان معتقداتها، ونقل المسلمين من مسلمين عاديين إلى مسلمين سلفيين أو أمميين، إضافة إلى القضاء على الفرق الأخرى التي يعتقد السلفيون بحكم النص أنها فرق ضالة وهالكة، وليس لها علاقة بصحيح الإسلام. إن مشروع بعث الأمة يقتضي بناء الطائفة ونصرتها والتمكين لها، ثم الانتقال إلى مرحلة بناء الأمة وإعادة بعث القومية الإسلامية التي تعتبر فيها الإسلام الحق أو الإسلام السلفي هو النموذج الوحيد السائد والمتبع من طرف كل المسلمين، الذين يقسمهم السلفيون إلى عامة يحتاجون إلى إرشاد وهداية ومبتدعة يحتاجون إلى مناظرة ومجابهة وإقامة الحجة والدليل عليهم. إذ أن المشروع السلفي هو مشروع إصلاحي تربوي يهدف إلى إعادة بعث القيم الإسلامية الصحيحة وفق فهمهم للإسلام الصحيح والحق، من أجل إعادة بعث الأمة التي ينبغي أن تكون على قلب رجل واحد اعتقاداً وسلوكاً وفقهاً.

إن هذه المفاهيم، بقدر ما تبدو سهلة وبسيطة، نجدها غامضة ومعقدة وهلامية، وتحتاج إلى نفس طويل ونوع من الصبر والمكابدة. فهي مفاهيم يدركها العقل السلفي ويتلذذ بها، فالمشقة والتعرض إلى الأذى والصبر عليه، والتعرض للهجوم والمحاربة، يعتبر من صلب المشروع السلفي. فحتى الانقسام والانشقاق عن الجماعة يعتبر من مظاهر المكابدة والصبر على الأذى في الله. فمفهوم الفتنة والافتتان غير مستبعد عن المشروع السلفي، وهذا ما نلاحظه في واقع الجماعة في ولاية تيسمسيلت، حيث نجدها تعيش صراعاً مع الآخر وتتعرّض بشكل مستمر للهجوم، إلا أنها في الآونة الأخيرة دشنت مرحلة جديدة من الصراع مع الغير، أو الصراع السلفي/السلفي، أو ما أصبح يُعرف في الأوساط السلفية بفتنة الصعافقة والمصعفقة، وانقسام الجماعة على نفسها وبروز إشكالية الرموز وفقه التقدير وفقه التقليد. إنها أزمة تقع على هامش المجتمع التيسمسيلتي لكنها تلفت انتباه الجميع، لجماعة طالما عرفت بانسجامها ووحدتها. إلا أن مسألة الفتنة أو التمحيص لا تستثني أحداً حتى أولئك المجتهدون في عبادة الله.

[1] - رقاد الجيلالي، التدين السلفي عند الشباب وأزمة الاندماج الاجتماعي في المجتمع الجزائري: دراسة ميدانية بولاية تيسمسيلت، أطروحة دكتوراه في الاجتماع الثقافي، جامعةأبو بكر بلقايد- تلمسان، 2020/ 2021، ص120.

إن ما يميز السلفيين في ولاية تيسمسيلت هو أنهم جماعة تتخذ من التدين هوية لتتميز عن المجتمع، حيث أن اللباس والمظهر العام وحلقات طلب العلم الشرعي، وإعادة إحياء الكثير من الممارسات والطقوس التي تبدو غريبة في نظر المجتمع، لكنها في مخيلة السلفي إحياء للسنة وإماتة للبدعة. إنه سلوك ديني قد امتزج بالدنيوي ويُمارس الإغراء والإغواء، خاصة أن أغلب المنتسبين إلى السلفية من الشباب، مما يمكنهم من القيادة وممارسة سلطة المعرفة، عن طريق العلم الشرعي ولغة الخطاب والتواصل والاعتراض على كل ما هو تدين محلي. فهي جماعة أو نخبة دينية تمتهن وتحقر بكل ما هو ديني محلي، وتؤسس لنمط من التدين المعولم. فمشروعها هو إعادة بعث الأمة عن طريق التمكين للطائفة المنصورة أو الفرقة الناجية، عن طريق إعادة تخيل الماضي وشحذ المخيال الديني، وتخيل الواقع والمستقبل والعمل على نقل نموذجها المتخيل من عالم الخيال إلى الواقع، عن طريق توظيف الذاكرة الدينية وتجميع المؤمنين واعتبار وجود نموذج ديني وحيد وواحد هو النموذج الحق والدعوة إليه. إنها جماعة قد تضحي بقرابتها الدنيوية المحلية من أجل قرابتها الدينية الكونية عن طريق مفهوم "أن المؤمنين إخوة". إن مفهوم المؤمنين كما يفهمه ويدركه العقل السلفي ويترجمه إلى واقع، هو أن السلفيين إخوة، بينهم وبين المجتمع الأصلي حدود ومسافات زمانية ومكانية، تحددها الحالة الإيمانية التي يعيشها الفرد السلفي. المنصاع إلى جماعته يجعله يقسم الزمان والمكان إلى زمان ومكان عاديين يقع فيهما المجتمع بكل خطاياه وانحرافاته، وزمان ومكان مقدس أو طاهر يعيش فيه السلفيون حتى وإن كانوا موجودين داخل مجتمعهم الأصلي. إلا أن المؤمن الحق يعيش جنته في الدنيا قبل الآخرة، وهذا ما تشير إليه النصوص الحديثية. إن هذه الفلسفة هي التي تحكم الجماعة السلفية، وتحملها هم الطائفة المنصورة وكيفية التمكين لها، من أجل الانتقال إلى مرحلة تجسيد الأمة كما يتخيلها السلفيون، سواء في تيسمسيلت أو في أي بقعة من العالم. فالمشروع السلفي الترميمي هو مشروع واحد، أو هكذا يتخيله السلفيون منذ لحظة الوحي إلى غاية إعادة قيام الخلافة الإسلامية وتشكل الأمة الإسلامية مرة أخرى كما وعد بها النص القرآني، "إن الأرض يرثها عبادي الصالحون."

من خلال هذا يمكن طرح السؤال المحوري لهذه الدراسة :كيف يعمل السلفيون في ولاية تيسمسيلت على إعادة ترتيب المجتمع دينياً وهوياتياً بحيث يكون التدين على طريقة الجيل الأول من المسلمين نموذجاً للإصلاح والتغيير عن طريق التذكر والتخيل ثم التمثل والتحول؟

الأسئلة الفرعية:

كيف يشتغل السلفيون من خلال الذاكرة الدينية في إعادة تخيل الماضي وإسقاطه على الحاضر؟

كيف يوظف السلفيون النموذج الأخلاقي الإسلامي الأول في إعادة ترتيب وتنظيم حياة المسلمين اليوم؟

كيف يوظف السلفيون فكرة الطائفة المنصورة في إعادة بعث الأمة الموعودة من خلال الإصلاح الديني وصولاً إلى الانتقال السياسي؟

كيف يشتغل السلفيون من خلال مواقع التواصل الاجتماعي كظاهرة عبر قومية على إعادة ربط شتات المسلمين حول نموذج إسلامي عابر للحدود ومتصادم مع الآخر؟

5: الفرضيات

تضل الفرضيات كإجابة مؤقتة ومسبقة يتخيلها الباحث كنموذج تفسيري لمسألة أو معضلة ما حتى يتحقق منها ميدانيا، وعليه فإننا سوف نطرح الفرضيات بداية من الفرضية العامة التي تنجر عنها سلسلة من الفرضيات الفرعية كالآتي:

الفرضية العامة :

- ارتباط السلفيون كجماعة دينية بالنموذج الأخلاقي الإسلامي الأول فكرا وعملا هو الدافع لتوظيفهم آلية التخيل والتذكر وتفعيل الذاكرة الدينية والانتقال من رمزية الماضي وقداسته إلى ترميم وإصلاح واقعية الحاضر.

الفرضيات الجزئية:

- يعمل السلفيون كجماعة دينية متخيلة عن طريق تنشيط الذاكرة الدينية وتفعيل الرموز السلفية وتحت إشراف نخبة من العلماء أو الشامانات السلفية على المساهم في إعادة تفعيل نماذج أخلاقية وجدت لكنها لم تعد موجودة الآن، والعمل على توظيفها في إصلاح الحاضر واستشراف المستقبل.
- خاصية التخيل والتمثل عند السلفية كجماعة دينية هي التي تعمل على تقديم هوية ثقافية قائمة على التدين السلفي وهي تشتغل على الدمج والمزج بين ما هو ديني وما هو دنيوي في تنظيم حياة المسلمين اليوم.
- العمل على بناء الطائفة الدينية متفوقة وواضحة الحدود مع المجتمع العام عند السلفية كجماعة دينية نصوصية، هي التي تؤدي بالسلفيين الشباب إلى الانتقال من التأهيل والتكوين إلى عملية الدعوة والتعميم بما يجعل من الإصلاح الديني من خلال التصفية والتربية مدخلاً للتحول السياسي.
- يعمل السلفيون على بلوغ هدف الأمة المنتظرة عن طريق فكرة تجاوز الوطن وإعادة وتفعيل الأمة المندثرة، كمشروع ينتهي إليه الإصلاح السلفي، وهذا ما يؤدي بالسلفيين إلى توظيف مواقع التواصل الاجتماعي والتصدي للغير وللأخر وللعولمة الغربية عبر العولمة المضادة.

6: شرح مفاهيم الدراسة:

يقول فولتير: "إذا أردت أن تتحدث معي، فعليك أن تحدد مصطلحاتك ومفاهيمك"[1]. إن هذه المقولة تعكس مدى أهمية تحديد وضبط المفاهيم قبل الولوج إلى أي دراسة علمية. فالمفهوم يختلف عن المصطلح وعن اللفظ، وهو مبني ويعبر عن خلفية نظرية. وقد يتكون المفهوم من كلمة أو اثنتين أو ثلاث كلمات تتحول إلى مفهوم يحمل دلالات قابلة للقياس والملاحظة، مما يميز بين المداخل النظرية في البحوث العلمية. فتعريف المفهوم يضبط الدراسة ويكون بمثابة الخيط الناظم لها، وقد يؤثر في طبيعة المدخل النظري المعتمد، وطبيعة المنهج المتبع، والتقنيات المستخدمة .

المفهوم يُصنع ويُعَرف، وليس هناك مفاهيم جاهزة، خاصةً عندما ننقل المفهوم من التعريف النظري الاصطلاحي إلى التعريف الإجرائي الذي يقترحه الباحث. إذ يكون بمثابة "إنزال" المفهوم من سماء النظرية إلى أرض الواقع، أو كنفخ الروح في ذلك المفهوم وتقريبه من واقع الدراسة. ولذلك، سنوظف في هذه الدراسة تعاريف اصطلاحية ونظرية، إضافة إلى التعريفات الإجرائية المقترحة من قِبل الدراسة.

➢ ـ المتخيل الاجتماعي:

يعتبر هذا المفهوم من بين المفاهيم الأساسية في هذه الدراسة، إذ يساعدنا على فهم السلفية كظاهرة اجتماعية ذات أبعاد أنثروبولوجية. فهي جماعة تجمع بين زمانين ومكانين مختلفين تماماً، إذ تحاول ترتيب الحاضر والمستقبل من خلال استدعاء الماضي باعتباره زمناً مقدساً، حيث يُفترض أن كل شيء فيه كان يحدث بتوجيه رباني.

[1] عبد المعطي محمد عساف، مقدمة إلى علم السياسة، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الثانية، 1987، ص 23.

إن هذا الفهم أحال السلفيين إلى عملية التخيل، وفرض من جهة أخرى على المجتمع أن ينظر إليهم كجماعة متخيلة أو غريبة الأطوار. والواقع وفقاً للسلفيين، لا يُفهم من خلال ترتيبات منطقية أو عقلية، بل عن طريق إطلاق العنان للمخيلة والتخيل والرمز، بهدف إضفاء معنى على الحياة. حيث يرى "موريس غودلييه" في كتابه« The Imagined » بأن الواقعي ليس منفصلاً عن الرمزي والخيالي[1].

ففهم السلفيين للحياة أو المنطق السلفي وآليات اشتغال العقل السلفي يتطلب منا الابتعاد عن الموضوعية التنظيرية والاحتكام إلى العوالم الرمزية، والخيالية، والمتخيلة. كما يرى نصر محمد عارف أنه: "في كثير من الأحيان يمكن التوصل إلى نتائج وخلاصات صحيحة بوسائل غير موضوعية، ويمكن الوصول إلى نتائج خاطئة بوسائل موضوعية"[2]، فنحن نعيش الحياة بما يعطيها معنى وليس بما يعطيها تفسير علمي ومنطقي.

ولذلك، تعد المتخيلات الاجتماعية اليوم من أهم مداخل تفسير التقاطعات التي أفرزتها ما بعد الحداثة، بين مسلمات العقل والكيانات الاجتماعية الحديثة، وبين مسلمات الإيمان والكيانات الاجتماعية المنتمية إلى ما قبل الحداثة. إذ نشهد عودة هذه المتخيلات اليوم في شكل بنى وهويات واقعية، لكنها تعتمد على التخيل والذاكرة والرمز. حيث يعرف تشارلز تايلور المتخيل الاجتماعي بأنه ليس مجرد منظومة أفكار، بل هو ما يمكن لممارسات المجتمع من خلاله أن تضفي معنى على تلك الممارسات.[3] أي يجعل المجتمع يفهم ما يقوم به ويقتنع به ويعطيه نوعا من الشرعية الاجتماعية.

فالمشروعية وحدها لا تكفي، إذ أنها تأخذ الشكل أو الطابع القانوني. لكن الجماعات والهويات غير الرسمية تهتم وتبحث عن شيء آخر، أو ما يمكن تسميته بالشرعية. فالشرعية ذات بُعد اجتماعي، وهي نابعة من إيمان الأفراد بشيء ما، مع إمكانية التضحية من أجله، سواء كان واقعياً أو رمزياً، مرتبطاً بالماضي أو حتى متخيلاً يجمع بين الماضي والحاضر. وبذلك، فإن عملية التخيل وبناء الحدود الهوياتية تجعل من الجماعة تكتسب شرعية الوجود. إذ تنقطع عن الواقع وتتكتل في اللاواقع أو اللامكان، على حد تعبير مارك أوجي، "الذي يعتبر أن من نتائج الحداثة المفرطة ظهور "اللاأمكنة"، أي الأماكن التي ليست أنتروبولوجية.."[4] وليست واقعية بل هي بحث أزلي من الطرف الأفراد على المعنى الغائب عن حياتهم.

إذاً، المتخيل الاجتماعي هو حالة مشحونة عاطفياً ورمزياً، تربط الجماعة بمرحلة معينة، تتسم بالازدهار والانتصار لتلك الجماعة، مما يغنيها عن باقي المراحل. ولذلك، تعمل الجماعة على إعادة تخيل نفسها لضمان شرعية الوجود، ولتنفي شرعية الوجود عن غيرها. يضيف تشارلز تايلور أن: "المتخيل الاجتماعي الحديث، ما إن نوجد فيه فعلاً، حتى يبدو لنا المتخيل الممكن الوحيد أو المتخيل الوحيد الذي يحمل معنى"[5] أي إنه يشكل البديل الوحيد الذي يمكن أن نتجاوز من خلاله كل الإخفاقات التي نعيشها.

---

[1]-See : Maurice Godelier, The Imagined, the Imaginary and the Symbolic, Verso Books, 2020.

[2]- نصر محمد عارف، إيبيستيمولوجيا السياسة المقارنة، النموذج المعرفي، النظرية، المنهج، مؤسسة مجد الجامعية لدراسة النشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2002، ص 56.

[3] - شارلز تايلور، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة الحارث البنهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص 12

[4]- مارك أوجيه، اللا امكنة مدخل إلى انتربولوجية الحداثة المفرطة، ترجمة ميساء سويفي، هيئة البحرين للثقافة والابحاث، البحرين، الطبعة الأولى، 2018، ص 80.

[5] تشارلز تايلور، مرجع سبق ذكره، ص 28

➢ **ـ التعريف الإجرائي للمتخيل الاجتماعي:**

نقصد به كيف تتمثل أو تتصور الجماعة السلفية في ولاية تيسمسيلت هويتها وكينونتها من خلال إحياء أو استدعاء تجربة الماضي وإقحامها في الحاضر، عن طريق إحياء التجربة الدينية التي عاشها المسلمون الأوائل لحظة نزول الوحي. حيث يعيد السلفيون تذكرها بشحنة عاطفية كبيرة من التبجيل والتقدير، مع احتقار الذات مقارنة بتلك المرحلة ورموزها. إذ ينظر السلفيون إلى الماضي الإسلامي على أنه مميز وطاهر ونقي، وهم يسعون إلى إعادة استنساخه. ولكنهم يقرون بفشلهم وتقصيرهم في عملية الاستنساخ، مع الاستمرار في المحاولة. يمكن القول إن السلفيين يتخيلون أنفسهم أفضل من الحاضر، وأنهم فاشلون أمام الماضي.

الرمز السلفي:

يقول جيلبير دارون: "رغم الحملة التي تقوم بها الحضارة بأكملها فقد لاحظنا أن الرمز في صحة الجيدة"[1] إن هذه المقولة تعكس أهمية الرموز والايقونات في حياة المجتمعات البشرية، لا سيما في عصر الحداثة المفرطة أو كما اسماها زيجمون باومنت الحداثة السائلة، حيث انهارت اليقينيات والسرديات الكبرى ودخلنا أو دشنا عصر اللايقين، حيث انفلتت الحداثة من بيئتها التي نشأت فيها وانسحبت على الكون ككل، وبذلك استشعرت الثقافات المحلية والهويات المادون وطنية خطر المزاحمة وامكانية الزوال، أو الانصهار في حمم الحداثة، ولذلك كان عليها تقوية ما يربطها بالماضي والبحث عن الرموز والايقونات سواء الدينية أو التقليدية، لكي تدافع عن نفسها في معركة صراع الحضارات، وحرب الكون على الوطن، وومعركة الوافد ضد المحلي وهنا نجد الجماعات ذات الهوية الدينية مثل الجماعة السلفية، التي نجد في تعريفها ربطا أو ارتباطا بالماضي وبرموزه، وهي تعمل على نفخ الروح في تلك الرموز وتوظيفها في استدعاء الماضي فمن خلاله تستطيع الربط بين الاحفاد وسلفهم بصفته رمزا للكمال والتقوى، فالسلفية تقدم نفسها على انها جماعة دينية تفهم وتتبنى الإسلام من خلال الكتاب والسنة ومن خلال فهم سلف الأمة فهي تقدم نفسها على انه النسخة الأصلية للنموذج الأول من الاسلام بكل رمزيته، حيث أن المجتمعات لا تذهب في أعماق ذاكرتها للبحث عن نتف باقية من الأديان القديمة لتحييها م جديد، لكنها تلجأ إلى "إعادة الاستعمال موظفة مواد دينة محفوظة لدى جمعات بقيت أكثر من سواها على ما كانت عليه قديما، أي أنها تجد نفسها لا تزال منخرطة جزئيا في بقايا الماضي"[2]. فالسلفية تمارس الدين وكأنها تتلقاه من مصدره الأصلي دون الحاجة إلى ط أو تأويل.

إذاً، فالرمز هو ذلك العنصر الذي يقوم بعملية التجسير بين أي جماعة وماضيها، فهو يربطها باللحظة المقدسة، حيث كانت الجماعة في أوج قوتها وهيمنتها ثقافياً واجتماعياً. إن كل ما نستطيع تسميته رمزاً أيقونياً تصورياً يشكل إسهامات عديدة، ويعد نسخة فياضة لمنظر ولوجه النموذج المختصر.[3] حيث نجد السلفية، ومن خلال خطبها، تقدم نفسها على أنها الطريق المختصر للتعرف على حياة السلف، فهي تتذكرها عن طريق التخيل وتقوم بتمثلها في الواقع. فهي تشكل رمزاً يقع في المنتصف تماماً بين المسلمين من السابقين والمسلمين من المتأخرين. فالرمز يربطنا بالنموذج الأسمى، حيث أن السلفية تحيل إلى عصر الخيرية المطلقة عندما كان الإسلام يتجلى في أنقى

[1] - جيلبير دوران، الخيال الرمزي، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الألوى، 1991، ص 17.

[2] دانيال هيرفيو ليجية وجان بول ويليام، سوسيولوجيا الدين مقاربات كلاسيكية، ترجمة يوسف الطاهر الصديق، الجزء الثاني، هيئة البحرين للثقافة والاثار، البحرين، الطبعة الأولى، 2018، ص 301.

[3] جلبير دارون،مرجع سبق ذكره، ص 14/13

وأطهر صورة. والسلفية، ومن خلال الشحنات الرمزية وبناء الأيقونات، تعيد تصنيع السلف الصالح أو السلف المتخيل كما أشار إليه رائد السمهوري في كتابه "السلف المتخيل"، حيث يشير إلى نظرية خير القرون التي تأسست بناءً على الحديث الذي رواه الشافعي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى أن الرجل لا يحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد إلا من سره بحبحة الجنة فليلزم الجماعة."[1] والسلفية تقدم نفسها على أنها الجماعة مستأنفة، فكل ما تقوم به هو الإحالة على الماضي والارتهان به، واعتباره الحل الوحيد لواقع اليوم.

إن نظرية الخيرية هي نوع من الترميز والارتباط بالماضي، وهو كذلك الرمز الذي يخضع له السلفيون ويسعون إلى استدعائه في حاضرهم اليوم. حيث أصبحت مسألة الهوية أهم من التدين الطقوسي الشعائري. فالسلفي اليوم لا يريد الاعتكاف في المساجد وإظهار الورع والتقوى بقدر ما يبحث عن هوية اجتماعية والاعتراف به وبجماعته ككيان مستقل وله دور وفعالية في الحاضر والواقع، وله تاريخ يتواصل معه عن طريق "الرموز والأيقونات، التي تتدرج حسب المراتب لكنها تبقى ضمن سلاسل تقود دائماً نحو نهاية صاعدة تطرح نفسها كحقيقة أسمى"[2] وهذا الحديث يقودنا إلى أن السلفية كجماعة دينية هوياتية مرتبطة بعالم الرموز والأساطير، التي تمنحها شرعية الوجود ومشروعية المنافسة. فبالتالي يمكن القول: إن الجماعة مرتبطة ارتباطًا كليًا بالرمز الذي هو سلف الأمة أو قرونها المفضلة، التي حققت فيها الأمة نجاحًا مبهراً. وبذلك يسعى العقل السلفي إلى إعادة إحياء تلك الرموز عن طريق الإحالة إليها واقتراض الفهم ونمط التفكير منها، عن طريق تكوين السلفيين وتنشئتهم على احترام الرموز على مختلف مستوياتها والربط بينها وبين صلاح الجماعة وتفوقها. إن مجد الأمة الغائب ماديًا يستحضره السلفيون من خلال تعزيز العلاقة بينهم وبين الرموز التي تتدرج في مستوياتها. إذ يقول فيليب ريبتور: "ما هو غائب ماديًا حاضر رمزيًا"[3] وهذا ما تعمل السلفية على تمثله عن طريق التقيد الصارم بكل ما جاء عن السلف بصفتهم رموز يحيلون مباشرة إلى النص.

التعريف الإجرائي:

يقصد بالرمز السلفي تلك الشخصيات التاريخية التي يعبر عنها السلفيون في الحاضر بمفهوم سلف الأمة، وهم الصحابة والتابعون وتابعي التابعين، من خلال التقيد والالتزام بتفسيراتهم ومروياتهم الدينية واعتبارها المدخل الوحيد لفهم الإسلام. إذ ينظر إليها السلفيون على أنها منهج ومدخل نظري وتفسيري لفهم النصوص الدينية، والطريقة الوحيدة في استنباط الأحكام وإصدار الفتاوى وشرح العقائد، كونها صادرة عن شخصيات لا يمكن إنتاج أفضل مما أنتجته في فهم الإسلام. فهي شخصيات تتمتع بالخيرية المطلقة، والتزكية من طرف النبي صلى الله عليه وسلم. كما أن الرمز السلفي يمكن أن ينتقل إلى شخصيات معاصرة وغير منتمية إلى مرحلة الخيرية المطلقة عن طريق التقيد بأسلوبها ومنهجها في التعامل مع النصوص الدينية. ولذلك، فإن الرمز السلفي يتدرج إلى عدة طبقات تشترك في نفس المنهج وتختلف في نسبة القدسية والأفضلية.

- **ـ النظام الأخلاقي:**

[1] رائد السمهوري، مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة احمد ابن حنبل واحمد ابن حنبل المتخيل، المركزي العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2019، ص 75

[2] جلبير دارون. مرجع بسق ذكره، ص 124.

[3] فليب ربترو، سوسيولوجيا التواصل السياسي، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفرابي، لبنان، بدون طبعة، 2008، ص 22.

إن فكرة النظام الأخلاقي أو وجود منظومة من القيم العليا والسامية التي تبدو مثالية وطوباوية في نظر غير المؤمنين بها، لكنها تبدو صعبة التحقق في نظر المؤمنين بها، هي تستحق التضحية من أجل تحقيقها. إذ أنه لا وجود لجماعة بشرية دون قيم ومعايير، فحتى الحداثة عندما هدمت المعايير الدينية والمنظومة الأخلاقية ذات الخلفية الدينية، قدمت بديلاً وقدمت نظاماً أخلاقياً يحكم المجتمع الجديد وفق أولويات وأهداف جديدة. ولذلك فإن النظام الأخلاقي هو أساس وكنه أي جماعة لها حدود ولها خصائص، إذ أنه يشكل الأساس لترابط أفراده، وكذلك يضمن لها مسألة الحدود والتمايز، والغيرية في عصر العولمة، التي تسعى إلى قولبة المجتمعات وفق نموذج واحد. ولذلك، تلجأ الجماعات الهامشية والهويات الصاعدة إلى بناء نظام أخلاقي صارم يحكم الجماعة، ويحدد منطقة الخطر الخاصة بها، مثل الجماعة السلفية التي أسست لنظام أخلاقي صارم يبدو متخيلاً، ويبدو أيضاً على علاقة وطيدة بالرموز، وتحكمه عاطفة جارفة إلى الماضي، لكنها استطاعت أن تصنع للجماعة حدودها. فرغم عدم انسجامها مع المجتمع العام، إلا أنها تمتلك منظومة أخلاقية وقيمية ماضوية لكنها ذات تأثير في المجتمع المعاصر. "فالناس المعاصرون دائماً ينزعون إلى مجرد تكرار تراثهم الخاص"[1] وهذا ما تتقنه السلفية جيدا، فرغم تقبلها للحياة العصرية على المستوى المادي والتكنلوجي، إلا أنها على المستوى القيمي والأخلاقي لا تزال وفية للتراث الإسلامي الخام.

ورغم أن الناس المعاصرين في مواجهة دائمة مع العولمة وعمليات التحديث القسرية وعمليات الاقتلاع الثقافي لكل ما هو محلي، وفي نفس الوقت يخضعون عنوة لعملية زرع ثقافي لكل ما هو كوني ووافد، فإن التراث والماضي يصبحان صمام الأمان الوحيد أو الصدفة الوحيدة التي يمكنها أن تحمينا من هجمات العولمة الشرسة. لكن الماضي دون هوية لا يعني شيئاً، وهوية أي مجتمع تعرف من خلال النظام الأخلاقي الذي يتجلى في سلوك المنتمين لتلك الهوية. إذ يرى جيلبر دارون أن: "النظام الأخلاقي له علاقة أخرى بالواقع وذلك باعتباره نظاماً لم يتحقق بعد، لكنه يتطلب تحقيقه والتقيد به على نحو كامل أن تتوفر هنا وصفة واجبة التحقق"[2] .

تلك الوصفة يمكن أن تكون خيالية ومن اختراع المجتمع نفسه، ويمكن أن تكون متخيلة وتعود إلى ماضي سحيق مثل ما هو في الحالة السلفية. وهنا نجد أن النظام الأخلاقي له علاقة وطيدة بعملية التخيل، فهو إما يشير إلى منظومة سبق لها وأن تحققت ويجري العمل على إعادة تحقيقها، أو منظومة لم تتحقق بعد يجري تخيلها وتخيل تطبيقها. وتتجلى العلاقة بين المعتقد السلفي وبين النظام الأخلاقي الذي يخضع له، لمفهوم المتخيل الاجتماعي، إذ يعتقد السلفيون حتمية الامتثال إلى مكان في الماضي، كونه الحل الوحيد لكل مشاكل الحاضر. إذ أن النظام الأخلاقي يمكن أن يكون فكرة تأويلية أو وصفية، أي فكرة سابقة في الوجود لكنها انحصرت وتراجعت وانسحبت لسبب ما، لكن هناك من يعمل على شحذ ذاكرته الدينية واستدعاء تلك المنظومة وإعادة تفعيلها. وهذا ما يطمح إليه السلفيون كأفراد وكجماعة، حيث يجري النظر إلى "النظام الأخلاقي ليس على أنه من اختراع البشر بل على أنه نظام من تصميم الرب، نظام تنسجم فيه الأشياء كلها وفقاً لغايات الرب"[3] فهو عبارة عن وصفة جاهزة أو كاتالوغ يجري النقل منه حرفيا دون أي إضافات.

---

[1] نيكولاس آدمز، هابرماس واللاهوت، حمود حمود شهبرة شرف، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان، طبعة الأولى، 2016، ص 11.

[2] - تشرلز تايلور، مرجع سبق ذكره، ص 18.

[3] - تشارلز تايلور، مرجع سبق ذكره، ص 25.

إن هذا التعريف للنظام الأخلاقي يكاد يكون متطابقاً مع ما يحمله العقل السلفي من أحكام مطلقة حول معتقداته ومنهجيته ومناهجه. فالسلفيون لا يعتقدون أنهم فرقة إسلامية كباقي الفرق، بل يعتقدون أنهم الجماعة الوحيدة التي تدرك الفهم الصحيح للدين، وهو فهم حدث في الماضي وفق آليات وأدوات تخلى عنها المسلمون المعاصرون. إن السلفيين يؤمنون حد اليقين أنهم الوحيدون الذين لا يزالون على علاقة جيدة مع الماضي، ونظمه الأخلاقية والتشريعية والعقدية. فهم يعملون على تخليص المجتمع من حتمية فشل المستقبل، إذا لم ينسق مع الماضي، رغم أننا نجد زيجمونت باومن في كتابه "الأزمنة السائلة" "يشير إلى أن نجاح الماضي لا يفيد بالضرورة احتمالية فشل المستقبل"[1] وهذا ما لا يؤمن به السلفيون، فهم يصرون على أن نجاح الماضي الإسلامي يعني فشل حاضر المسلمين ومستقبلهم إن لم يتقيدوا بأنموذج الماضي ويلتزموا به. ولذلك نجد أن العقل السلفي يشتغل عكس هذه الآلية تماماً، فنجاح الماضي بمعايير الماضي وقيم وأخلاق الماضي يعني فشل المستقبل إذا انحرف عن بوصلة الماضي. إذ أن "النظام الأخلاقي شيء يتجاوز كونه مجرد مجموعة من المعايير، فهو يحتوي أيضاً على ما قد يعتبر مكوناً وجودياً يحدد ملامح العالم، التي من شأنها أن تجعل المعايير قابلة للتحقيق"[2] حتى وإن كانت قادمة من زمن آخر ومن مكان أخر.
فالنظام الأخلاقي قد يحتوي على معايير وقيم ذات بعد طوبوي ومثالي، لكن ما إن ننخرط فيه ونشعر بالانتماء إليه حتى يتحول إلى النموذج الوحيد القابل للتطبيق، وهو الوحيد المحقق للخلاص. إذ أن "النظام الأخلاقي يحقق انعتاقاً من المقدس الاجتماعي ويقيم علاقة جيدة مع الله بصفته الخالق المصور"[3] فهو نظام مستمد من التعاليم الدينية حيث تنضبط ساعة الحياة على التوقيت السماوي في أدق تفاصيلها. وهذا ما يعتقد السلفيون أنهم يعيشونه عن طريق الإحالة إلى الماضي من جهة، ومن جهة أخرى التقيد بالتعاليم الدينية ودمجها ومزجها بالحياة. وهذه العلاقة التي يعتقد السلفيون أنهم قد كونها مع الله من خلال المنظومة الأخلاقية التي يخضعون لها، جعلتهم يتصادمون مع المجتمع ككل من خلال ثنائية عارفين/جاهلين. كما أن النظام الأخلاقي السلفي الذي يسعى إلى هدم ما هو سائد وإعادة بناء مكان سائد في يوم ما، ساهم في تضخم الأنا عند السلفيين، إذ يبدو الإنسان السلفي في نظر غيره أشبه "بالإنسان الذي يضطلع بدور الخالق، والذي يصبح بمثابة الأنا المطلق وإرادة القوة"[4] فالفرد السلفي ومن خلال النظام الأخلاقي الصارم الذي يخضع له بعد الانتقال للجماعة، يبدو متشددا ومتطرفا، لكن سلفيا هو مقتنع بأنه يعيش وفق رغبة الله وتجسيدا لإرادة الله.
فالنظام الأخلاقي السلفي يتخيل نفسه النظام الوحيد المتصل بلحظة البداية، أي بداية الإسلام حيث كان كل شيء وفق إرادة الله في ظل خضوع تام ومطلق للعقل المسلم لسلطة النص. لكن انفراط عقد العقل المسلم اليوم وتحوله إلى جملة من العقول تحكمها علاقة مرتكبة بالماضي، أعطى للسلفيين شرعية الدفاع عن منظومتهم الأخلاقية، الأشبه بالمنظومة التي كانت سائدة في مرحلة الزمن الأصلي أو مرحلة البداية حيث رتبت العناية الإلهية كل شيء. إذ يرى شايغان أن: "الفكر الرجعي يتميز بعبادة البدايات"[5] أو حتى تقديرها والنظر إليها على أنها تمثل أصدق لمرحلة تواصل فيها العالم الدنيوي بالعالم الديني، وهي مرحلة يقينية ومطلقة وتصلح لكل زمان ومكان.

[1] زيجمون باومنت، الأزمنة السائلة، العيش في زمن اللايقين ترجمة حجاج أبو حجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان الطبعة الأولى، 2017، ص 12.
[2] تشارلز تايلور، مرجع سبق ذكره، ص 22.
[3] تشارلز تايلور، مرجع سبق ذكره، ص 75.
[4] داريوش شايقان، أوهام الهوية، ترجمة علي محمد مقلد، دار الساقي، لبنان، الطبعة الأولى، 1953، ص11/10.
[5] داريوش شابقان، مرجع سبق ذكره، ص 75.

وهنا يوظف السلفيون عددًا من الأحاديث النبوية التي تحكم بقداسة المرحلة وبوجوب الخضوع لها، "ففكرة النظام الأخلاقي تخبرنا شيئًا عن الكيفية التي يجب أن نعيش بها معًا في المجتمع ووفقًا لها"[1] فسلفيا كل شيء محدد وفق رزنامة مقدسة، تخبرنا متى نخرج من البيت وكيف نخرج، متى نأكل وكيف نأكل، وصولا إلى ترتيب السوق والشأن السياسي وغيرها من مجالات الحياة.

التعريف الإجرائي للنظام الأخلاقي:

نقصد بالنظم الأخلاقي مجموعة القيم والمعايير التي يلتزم بها السلفيون في ولاية تيسمسيلت، أو غيرها من المدن، بصفتها معايير وقيم هوياتية تميز الجماعة السلفية عن غيرها، وتجعل منها طائفة لها فهمها الخاص وممارساتها الطقوسية والشعائرية والمعتقدية الخاصة. وهي قيم ونظم أخلاقية يعتقد السلفيون أنها تجسدت في يوم من الأيام على يد الرموز من المرحلة الأولى، ومهمة السلفيين اليوم هي إعادة تجسيد ذلك النظام الأخلاقي والقيم بصفته النظام الأصح والأقرب للإسلام، إذ لم يكن هو الإسلام نفسه. وهنا يصبح النظام الأخلاقي يشير إلى نظام هوياتي وجودي مرتبط بكينونة الجماعة السلفية ويحدد بقائها أو انعدامها.

➢ ـ الشامان السلفي:

إن أي جماعة دينية أو طائفة إلا ولها كهنوتها أو ما يُعرف بالإكليروس ، وهي النخبة الدينية التي تشرف على الطقوس وتمثل الوساطة بين المؤمن والإله. ورغم نفي الإسلام لفكرة الوساطة، إلا أن كل الفرق الإسلامية لها قادتها أو المشرفين على الحياة الدينية فيها، وإصدار الفتاوى والتوجيهات الدينية. فمثلاً، المفتي أو المجتهد في الإسلام هو الممثل عن الله من خلال شرح النصوص الدينية وتبسيطها ونقلها من عالم النص إلى عالم الممارسة. ولكل فرقة أدواتها ووسائلها في استنباط واستخراج الأحكام، ونقل المعارف الدينية إلى المؤمنين. إن هذه الخاصية تحول هؤلاء من أشخاص عاديين إلى أشخاص غير عاديين، بسبب معرفتهم الدينية الواسعة وقدرتهم على التواصل مع الله بحكم العلم الشرعي والمعرفة الدينية، خاصة عندما يكون واقع الجماعة أو حاضرها متضارباً ومتناقضاً مع ماضيها. فرجال الدين أو العلماء، "حسب الفقه الإسلامي، هم الذين يصححون الاختلالات بين الماضي والحاضر، عندما تكون العلاقة صعبة مع الزمن من خلال تقدير الحاضر وإسقاطه على الماضي"[2] وهذا بهدف تعديله واسترجاع الزمن الأول والخضوع لترتيباته بصفتها ترتيبات ذات مصدر أعلى.

إن عملية الإسقاط والموازنة والتصحيح يشرف عليها العلماء والمجتهدون، الذين يحظون داخل الجماعة السلفية كغيرها من الجماعات الدينة بمكانة خاصة قد يحكمها التقدير أحياناً، وقد تتحول إلى نوع من التقديس في كثير من الأحيان، إذ يتحول العالم بما يحوزه من علم شرعي إلى شخصية مقدسة تشتغل من خلالها الجماعة، ويستقيم العلم الشرعي بها، وتعرف الواجبات والمحرمات والمكروهات إوما إلى ذلك من الممارسات الدينية. فرغم رفض السلفية لفكرة التقديس أو المشيخة، إلا أن الواقع يثبت في كثير من الأحيان وجود رموز سلفية يحق لها وحدها الخوض في الشأن الديني، فتصبح فتاويها وكل إنتاجها مساوياً للنص من حيث الحجية، أو معبراً عنه. ولذلك اخترنا مفهوم الشامان، الذي يُنظر إليه على أنه تصور خاص للإنسان او العالموهو تصور يفترض صلة خاصة بين الناس والآلهة وتلزمه وظيفة هي وظيفة الشامان التي تتنبأ بكل اختلال ممكن وتستجيب لكل مصيبة، تفسرها أو تحيد عنها أو تشافي منها، فالشمانية جملة أفكار تبرر جملة أفعال ولا

[1] تشارلز تايلور، مرجع سبق ذكره، ص 14.

[2] مجموعة من المؤلفين، التاريخ الشفوي، المجلد الثاني، مقاربات في الحقل الاجتماعي الأنثروبولوجي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان الطبعة الأولى، 2015، ص 20.

يمكننا فهمها إلا إذا أدركنا استعمالها والإكراهات الناتجة عنها"[1] وهو يشكل وظيفة دينة في المجتمعات القديمة، ويمثل قيمة خيّرة وعارفة بالمقدس وتدير المعركة ضد المدنس أو السحرة.
والعالم السلفي أو طالب العلم الشرعي على المستوى المحلي يحتل مكانة خاصة داخل الجماعة، فهو الوسيط بين النص وبين المؤمن، وهو الذي يعرف الفتن قبل حدوثها ويستنبط الأحكام الشرعية، ويمكن أن تكون له حتى وظائف علاجية عن طريق الرقية الشريعة والدعاء الذي غالبا ما يكون مستجابا، لذلك يحظى العالم السلفي أو طالب العلم المتقدم بمكانة خاصة داخل الجماعة التي يمكن أن تنقسم على نفسها بسبب رأي أحد العلماء أو رأي مجموعة من العلماء في عالم ما، من خلال طقس التعديل والتجريح، وهو طقس ينتقل العالم السلفي بموجبه إلى رمز من رموز الجماعة السلفية أو يتم طرده منها. وهنا نجد أن طقس التعديل والتجريح يمكن أن يؤسس لشخصية شامانية سلفية، تحولها إلى رمز أو أيقونة تحكم مستقبل الجماعة وعلاقتها الداخلية والخارجية، كما ان العالم السلفي حتى يكون رمزا بمثابة الشمان لا بد له من أن تتحقق فيه جملة من الموصات إذ "يحتاج الشامان من أجل أن يؤدي مهامه الدينية مجموعة من الآليات حتى يصل إلى الهلوسة، لكي يتواصل مع العالم غير المادي وهي متمثلة في: طقس الحال، والتضحية الحيوانية، والعسل والصيفات الأنثوية ومداء الحيض"[2] والعالم السلفي مطالب بالعلم الشرعي، والتزكية التي يجب أن يحصل عليها ممن هو اعلم منه، انقطاعه للعلم الشرعي، تقيده بسيرة السلف في كل ارائه وأجتهاداته، هجره أهل البدع ومخالتفهم، فالعلماء هم المؤتمنون على الوحي، والمؤتمنون على تحقيق مسألة توحيد الله، والمؤتمنون أيضاً على التراث السلفي الذي يعتقد السلفيون أنه يشكل خطاً متصلاً منذ لحظة الوحي إلى يومنا هذا وفق معايير يتفق عليها السلفيون، ويقصون من خلالها المخالفين ويمدحون الموافقين لها والملتزمين بنظامها الأخلاقي وترتيباتها غير الرسمية. فليس داخل الجماعة رتب أو مناصب، لكن هناك فقط التفوق في العلم الشرعي والالتزام بالمنظومة العقدية والفقهية هو ما يحكم تراتبية الجماعة. كما أن الحياد عن هذه المنظومة يجلب اللعنة أو الطرد الذي يعرف في أدبيات السلفية بالهجر، حيث تتخصص فئة من علماء السلفية في مراقبة السلفيين، لا سيما فئة العلماء والمجتهدين وفق بارومتر يجب التعامل معه بحذر. فباب الاجتهاد مفتوح، لكن الاجتهاد داخل إطار المدرسة السلفية، وفي نفس الوقت التشكيك والتعامل بريبة وحذر مع أدوات وتقنيات الفرق الأخرى. ولذلك تحول علماء السلفية إلى ما يشبه المعتقدات الشامانية التي "تفترض بأن بعض الناس يستطيعون إراديا ربط تواصل مع اللامرئي بحيث يتمكنون من رؤيته ومعرفته خلافا لأناس آخرين لا يستطيعون إلا الشعور به".[3] والعالم السلفي الرباني لا يستطيع التواصل مع عالم الأرواح لكن الله يعطيه بصيرة تنير طريقه وتنير طريق الأخرين، وذلك ببركة العلم الشرعي الذي يتمتع به ويستطيع من خلاله توجيه الجماعة بل يصبح بمثابة الخيط الناظم لها، فقد يطرد منها البعض ويوافق على دخول البعض إليها، واحيانا يطرد هو منها بسبب مخالفة القواعد السلفية التي تعادل توجيهات الأسلاف في المجتماعت البدائية، إذ تعتبر تلك المخالات أخطر ما يصيب العالم السلفي اوالجماعة السلفية في حد ذاتها، حيث تتم علمية الطرد والابعاد من طرف أهل الحل والعقد بصفتهم عارفين بجوهر السلفية، ولذلك يكون رأيهم في

[1] ميشال بيران، الشمانية فلسفة للحياة، ترجمة إدريس كثير، دائرة الثقافة والسياحة أبو ظبي مكرز أبو ظبي للغة العربية، دولة الإمرات، الطبعة الاولى، بدون سنة، ص 11.
[2] أسماء عبد العليم علي ابراهيم، الشامان في النقوش والرسوم الصخرية في جنوب القارة الإفريقية خلال العصر الحجري المتأخر(منذ 25000 ق.م حتى مطلع الألفية الميلادية الأولى)(11- 52)مجلة وقائع التاريخ، مركز البحوث والدراسات التارخية، مصر، العدد 36، يناير 2022، ص 22/21.
[3] ميشال بيران، مرجع سبق ذكره، ص 15.

شخصية سلفية ما بمثابة حكم بالرفع من مكانتها أو طردها من الجماعة والتحذير منها والحكم بإحباط كل إنتاجها العلمي.
فالسلفي مرتبط بالله وفق القواعد التي حددها الله، وانحرافه عن تلك القواعد يجلب له الخسران المبين. ولذلك، فالجماعة السلفية أو الطائفة السلفية ليست بعيدة أو في منأى عن الانقسام والتشظي بسبب مخالفة للطابو السلفي. فمكانة العالم وما يحظى به من تقدير يمكن أن تتبخر في لحظة واحدة بسبب انحراف العالم عن القواعد السلفية في التعامل مع النص الديني، وتفسيره، وفهمه، ونقله للاتباع. فالاتباع من السلفيين أو الموردين يتمسكون بالعلماء المجتهدين، خاصة الرموز من الدرجة الأولى ومن الدرجة الثانية، إضافة إلى علماء السلفية المعاصرين الذين ماتوا ولم يقدح أحد في علمهم وفي عقيدتهم. حيث يتحولون إلى شامانات أو أشبه بالقديسين في الفكر المسيحي، إذ "يشعر الشامانات أنهم قد انتقلوا إلى عالم أسمى، وتظهر لدى بعضهم قدرات على شفاء المرضى في بعض الحالات"[1] فالعالم السلفي مقبول الدعاء لما حققه من توحيد، وهو قادر على استشراف الفتن على المستوى السياسي، ولديه قدرة على محاكمة الإنتاج العلمي للفرق الأخرى والحكم عليه.
إنها نفس الهالة من القداسة التي يختص بها الشامانات في المجتمعات البدائية، إذ نجد العلماء لدى السلفية يختصون بها، لكن الفرق بين الشامان البدائي والشامان السلفي هو أن الشامانات الروحانية لديها بعض الخصائص الإلهية، إلا أن العالم السلفي لديه توفيق إلهي، بسبب معرفته الصحيحة بصحيح الدين وحرصه على نقل هذا الدين الصحيح. لكن مع عدم ائتمان الفتنة، إذ يمكن أن يفتتن العالم السلفي ويخرج من هالة القداسة إلى هالة العادي أو المدنس. وهذا ما تعيشه السلفية اليوم في الجزائر من خلال الصراع بين علمائها وانعكاس ذلك على الأتباع والمؤمنين من السلفيين في ولاية تيسمسيلت، حيث انقسموا بسبب انقسام النخبة. يدور الصراع اليوم حول من يمثل السلفية؟ فحالة الصراع والانقسام انعكست على الممارسات اليومية والشعائر التي يتقيد بها عامة السلفيين، في شكل توجيهات وفتاوى من كلا الطرفين. حيث يراقب السلفيون العاديون أو عامة السلفية تلك التوجيهات ومدى عكسها للتراث السلفي، فكلما عرضت تلك التوجيهات على مرجعية الرموز أو الشامانات الذين فارقوا الحياة، وتوافقت معها اطمأن السلفيون على سلفيتهم، ولذلك ينتاقل السلفيون الفتوى من المحلي إلى الكوني ويعرضون الكوين على المحلي، حيث أصبحت هذه الخاصية بمثابة طقس يمر به المستفتي بعد تلقيه الفتوى خاصة في مرحلة الفتنة او المحنة التي يمرون بها، إذ أن "الطقس ساهم في تكامل المجتمع"[2] فالجماعة دائماً ترتبط بعالم رمز، يتجاوز الفترة المعاصرة، ومن خلاله يتم الحكم على إنتاج المشايخ المعاصرين. إلا أن هذه العملية زادت من الانقسام السلفي/السلفي بسبب كثرة المتكلمين في فتنة العلماء السلفيين.
وهنا تتجلى أهمية العلماء داخل الجماعة السلفية، حيث تتحول اجتهاداتهم وآراؤهم إلى ثقافة بالنسبة للجماعة وهوية ينشرها الفرد السلفي ولا يستطيع الانفصال عنها، خاصة في مواجهة الفرق الأخرى والحفاظ على سلفيته التي تعرف عليها من خلال العلماء. وبذلك يصبح تقديس العالم والانصياع له جزءاً من الثقافة السلفية، خاصة عندما يتأثر المؤمنون بعالم بعينه. وبذلك فإن انحراف هذا العالم أو انسحابه سيؤدي إلى انسحاب المتأثرين به. "فبغض النظر عن الجهد الذي يبذله الإنسان، فمن المستحيل بالنسبة له أن يفصل نفسه عن ثقافته الخاصة، لأنها تغلغلت حتى

[1] تشارلز تايلور، مرجع سبق ذكره، ص 70.
[2] توماس هيلا نل و ايركسون وفنين سيلفرين فيلسون، تاريخ الأنثروبولوجيا، ترجمة عبدو الريس، المركز القومي للترجمة، مصر الطبعة الأولى 2014 ص177.

جذور جهازه العصبي وحددت كيف يدرك العالم"[1] وهذا ما يعرف بالسمت السلفي أو الخصائص الجوهرية التي تفرق بين السلفي وبين غيره، ومن أهمها تقدير العلماء والتمسك بآرائهم. لكن عندما يختلف العلماء ويصلون إلى حد التراشق والتهاوش، فإن الارتباك يظهر بوضوح على الجماعة السلفية، وربما ينتقل الصراع إلى عامتها. فالعالم السلفي، الذي أصبح يأخذ شكل الشامانات رغم رفضه لفكرة الارتباط بالمشايخ والرموز وتقوية العلاقة بين المؤمنين والنصوص، نجد أنه بسبب المعرفة العلمية الشرعية الغزيرة قد تحول في نظر السلفيين العاديين إلى إنسان غير عادي أو إنسان مقدس يجب الدفاع عنه وعن أفكاره. فبسبب وجود فوارق كبيرة في العلم الشرعي بين عامة السلفية وبين علمائهم، تسلل التقديس إلى الجماعة السلفية التي تعيش اليوم صراع الرموز، الذي انعكس على واقع الأتباع. إذ تعود كلمة "شامانات" في أصولها إلى كلمة "صاصان"، وهي مشتقة من كلمة "صا" أي المعرفة بلغة التونغوس، التي تعد جماعة لغوية تنتشر في سيبيريا الشرقية وحتى حدود الصين"[2] فالشمان يعرف والعالم السلفي أيضا يعرف ومن خلال معرفته يدير الحياة اليومية في جانبها الديني والدنيوي حيث لا حدود بين المقدس والعادي في النظام الأخلاقي السلفي.
كما أن ثقافة تقديس المعرفة الدينية، خاصة في عصرنا هذا، ساهمت في تسلل الكثير من الممارسات التي يرفضها السلفيون، كتقديس الأشخاص، والانتساب إلى المذهب بعينه، وتأسيس الهويات المنفصلة عن الهوية الأساسية للإسلام. وهذا ساهم بشكل جلي في تسلل الثقافي إلى الديني وتسلل الديني إلى الثقافي. فالسلفيون يقدرون إلى حد التقديس مشايخهم بسبب معرفتهم الدينية، وهو نفس مبدأ تعيين الشامان في المجتمعات البدائية، حيث "يجب عليه معرفة تفسير الأحلام ووان يكون عالما وعارفا بوظائف الأرواح والأسمائهاويكون عارفا بلغة تخالطب الآلهة والشياطين والارواح..."[3] والعالم السلفي يعرف التوحيد وهو أقصر الطرق بل الطريق الوحيد إلى الخلاص داخل الجماعة السلفية، وبذلك ساهمت هذه المعرفة الحصرية في انتقال ثقافة المشيخة والمريدين إلى التدين السلفي، الذي يقدم نفسه على أنه الصورة الأنقى للإسلام. الذي تحول إلى ثقافة داخل الجماعة تعيش وفقها، وإذا عدنا إلى تناول الانتروبولوجيا "للدين، نجدها تنظر إليه على أنه جزء من الثقافة"[4] فمهما حاولت أي الجماعة تطهير وتنقية ممارساتها الدينية، نجد أن العادي والدنيوي يتسللان إلى الديني، ليمتزجا ويصبحا جزءًا منه. ولذلك، رغم الرفض السلفي لفكرة الشيخ والتقليد، نجد أن تقدير العلماء قد تحول إلى نوع من التقديس داخل المنظومة السلفية

التعريف الإجرائي للشامان السلفي:

نقصد بذلك ما يحظى به علماء السلفية من تقدير وتبجيل، بسبب معرفتهم الدينية الواسعة التي تحولهم في نظر الاتباع إلى شخصيات أيقونية ذات شحنة رمزية عالية. مع تعدد العلماء وتباين اجتهاداتهم وتضارب فتاويهم أحياناً، انتقلوا من مجرد شخصيات تمتلك معرفة دينية إلى رموز ذات تأثير كبير داخل السلفية. هؤلاء العلماء يصبحون في نظر أتباعهم قادة يتبعون أوامرهم وتوجيهاتهم، مما يساهم في انتقال الخلاف والاختلاف بين النخبة السلفية (أي العلماء) إلى عامة السلفيين. هذا التأثير ينعكس سلباً على التضامن داخل الجماعة ويؤدي إلى تمزق العلاقات بين

[1] ادوارد تي، هول البعد الخفي، ترجمة لميس فؤاد اليحي، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن الطبعة الأولى، 2007 ، ص 258.
[2] مرتضى الشاذلي، الشامانية الظاهرة الدينية المتغلبة الأكثر غموضا، https://www.noonpost.com/22227/، تاريخ النشر2018/02/27، تاريخ الاطلاع، 2022/08/28.
[3] يونس خضري محمود، الديانة الشامانية والشامان عند المغول حتى وفاة جنكيز خان (624ه/1227م)(17-36)مجلة الدراسات التارخية والحضارة المصرية، كلية الآداب جامعة المنيا، مصر، العدد الثاني، الجزء الاول، أفريل، 2022، ص 21.
[4] كلود ريفري، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للدين، ترجمة اسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2015، ص 20.

الأتباع بسبب تعدد الرموز السلفية المعاصرة التي يقلدونها. في هذا السياق، يُعتبر الشامان السلفي هو العالم الأكثر معرفة علمية من غيره، والأكثر تقيداً بالتقاليد السلفية الخالصة. وبالتالي، يتحول الفرد أو العالم السلفي إلى جماعة تتبع وتحترم، بينما تتحول الجماعة غير المتقيدة بتوجهات الشامان السلفي إلى مجرد أفراد بلا وجهة وبدون هدف.

➢ - الطائفة المتفوقة:

يُعد الحديث عن الانقسام وتحول الأمة إلى مجموعة من الأمم أو الطوائف التي تعيد تفسير وقراءة النص الديني وفق آليات وأدوات تميز كل فرقة عن الأخرى، مع بقاء فرقة أو طائفة متمسكة بالإسلام الأصلي أو النقي، أو إسلام الزمن الأصلي والمكان الأصلي، موظفة نفس الأدوات والمناهج في الاستنباط والاستدلال والاجتهاد التي كانت سائدة في مرحلة نزول الوحي أو القرون الخيرية، التي لم تنحرف عن الجادة أو المحجة البيضاء. وبذلك، فإن الإسلام كدين يقر بشرعية الانقسام، لكنه يقر أيضًا أنه انقسام حول فهم واحد صحيح ومتميز، ومتصل منذ لحظة الوحي إلى لحظة عودة سيادة الوحي (كما في الحديث: "ستظل فئة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خذلهم") وهو حديث يجزم السلفيون بأنه قد قيل فيهم دون غيرهم. لذا، فإن التطيف والتشظي ما هو إلا حالة من الخذلان والوهن تنتاب الأمة التي ستنهار حضارياً ومادياً، لكنها ستبقى وجدانياً ومعنوياً. كما أن بقاء فئة على الحق هو بمثابة احتفاظ الأمة بنواتها الصلبة أو المؤسسة لها، التي رغم إقرار النصوص الشرعية بأنها جزء من بقية الأجزاء، إلا أنها الجزء الذي يحتفظ بالمرويات الإسلامية غير المهجنة وغير المعدلة جينياً. أي هي فئة تحتفظ بخصائص الأمة وشروط قيامها وتنتظر الظروف المواتية لاستئناف رحلة التأميم. فهي بمثابة الذاكرة الصلبة التي تحتفظ بكل شيء كما هو، ويمكن العودة إليها وتفعيلها مرة أخرى. "فالأمة بصفتها جماعة متخيلة تحلم بأن تكون حرة وأن تكون تحت الله مباشرة"[1] وهذا ما يشعر به السلفيون تماماً، كطائفة تمثل عصارة التجربة الإسلامية الأولى حيث كان المسلمون تحت سلطان الله وحده. وبذلك، يمكن اعتبار هذه الفئة أو الطائفة بأنها متفوقة كونها الفئة الوحيدة التي تحمل وتحتفظ بالحمض النووي للإسلام، رغم أنها جزء من الكل. حيث جاء في "لسان العرب أن الطائفة من شيء هي جزء منه"[2] لكنها الجزء الذي يحمل الجينات الأصلية دون تعديل أو تهجين، فهكذا يفهم السلفيون تجربتهم الدينية، فهي التجربة الإسلامية الأولى التي تم استدعاؤها وإعادة تفعيلها نظراً لتوافقها المطلق.

وبذلك، فإن اعتقاد السلفيين بأنهم الطائفة المنصورة أو نواة الأمة ينبع من كونهم يعتقدون أنهم الفرقة الوحيدة التي تحيل إلى النصوص مباشرة، وتحصر الاجتهاد في الكتاب والسنة، مع الاستناد إلى فهم سلف الأمة. يبدأ سلف الأمة بالصحابة رضوان الله عليهم، ويرفضون كل المناهج والمدارس والأدوات التي لم يستخدمها الصحابة في فهم النصوص الدينية. في هذا السياق، "يُقصد بالطائفة مجموعة من الفئات التي تنقسم إلى جماعات مميزة دينياً ومذهبياً أو مهنياً"[3]

السلفيون يميزون أنفسهم بادعاء الفهم الصحيح للإسلام والاختصاص به دون الجماعات والطوائف الأخرى. وهذا في حد ذاته حكم بالتفوق المطلق للطائفة، وفي نفس الوقت حكم مطلق أيضًا على الجماعات الأخرى بالإخفاق. إضافة إلى ذلك، يتم رسم الحدود ووضع المتاريس ورفض أي تواصل مع الجماعات الأخرى. لذا، فإن مهمة الطائفية الأولى هي استدعاء "الانتماء الطائفي لدى

[1] بنيديكت أندرسون، مرجع سبق ذكره، ص 53.

[2] عزمي بشارة، الطائفة الطائفية الطوائف المتخيلة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2018، ص 103.

[3] عزمي بشارة، مرجع سبق ذكره، ص 63.

الفرد، ومنح هذا الانتماء مجموعة من المعاني، في مقدمتها "نحن" دائمًا في مقابل "هم."[1] وهذا ما يعيشه السلفي اليوم؛ فهو منفصل ثقافيًا عن مجتمعه ومنتمي ثقافيًا إلى طائفته الجديدة، بوصفها الطائفة المنصورة. فالسلفيون إذ يقرون بأنهم جزء من الكل، إلا أنهم يعتبرون أنفسهم الجزء الذي يمثل مرحلة ما قبل الانقسام، أي مرحلة الكل الشامل، وبذلك يعتقدون أنهم الفئة المتفوقة على باقي الفئات.

فكل الفرق الإسلامية الأخرى تقر بتفوق مرحلة الأمة الأولى ذات المرجعية الواحدة، لكن كل فرقة تتعامل مع القرون الخيرية بمنطق ندي، انطلاقًا من فكرة "هم رجال ونحن رجال". إذ يعتبرون أن آليات الاجتهاد التي استخدمت في مرحلة النقاوة والطهورية الأولى هي مجرد آليات أنتجها العقل البشري بما يتوافق مع متغيرات الزمان والمكان، وبذلك يوظفون آليات جديدة في فهم النصوص والتشريع، ويعتبرونها تساوي أو تتفوق على ما تم إنتاجه في الماضي.

إلا أن الطائفة السلفية أو العقل السلفي يرى أنه لا يمكن إنتاج ما هو أفضل من ما أنتجته الرموز من الدرجة الأولى، الذين كانوا على تواصل مباشر بمنبع الوحي، أي النبي صلى الله عليه وسلم. ولذلك، يعمل السلفيون على فهم الواقع والتعامل معه عن طريق الإحالة إلى الماضي، وفي نفس الوقت إعادة تخيل الماضي، وبناء الحاضر وفق الماضي. فنشوء الطائفة يكون من خلال الدور الكبير الذي يلعبه المتخيل في بناء الحقائق الاجتماعية والذوات التي يغذيها ويعيد إنتاجها، على حد تعبير موريس غودليه، حيث يمكن "قياس قوة التخيل من خلال تمثل وقائع، حالات، وشخصيات لم نشهدها قط والتي يُحكى لنا عنها من قبل آخرين (آباء، جيران، صحفيون، أساتذة التاريخ، إلخ)"[2] وفي الحالة السلفية هي وقائع وحقائق تنقلها السنة قطعية الصحة والتجسد، ولذلك يتمسك السلفيون بالمتخيل الرمزي ويقدمونه على الواقع المحسوس.

فالسلفيون، سواء في ولاية تيسمسيلت أو في غيرها، يعكفون على إعادة إنتاج الماضي من خلال تخيله وتصور إمكانية تطبيقه. يرون أن الأمة لن تعود إلى سابق عهدها إلا إذا عاد الإسلام كما كان في لحظة الوحي (ما كنت عليه أنا وأصحابي). لذا، فإن مهمة السلفيين هي الاجتهاد في كيفية العودة إلى زمن الصحابة وما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه، عن طريق إحياء النموذج الأخلاقي الذي كان سائدًا في تلك الفترة، والذي يبقى اليوم حاضرًا رمزيًا وغائبًا على مستوى التطبيق.

هنا يأتي دور الذاكرة الدينية والتخيل والتمثل، والانصياع لما تم تخيله. يصبح للرمز دور كبير جدًا في استحضار الماضي، الذي حدثت بيننا وبينه قطيعة من حيث الزمان والمكان. وانقسمت الأمة بسبب تضارب فهومها حوله، وأصبحت مجموعة من الأمم من الناحية السياسية والدينية، وهي أمم سياسية ودينية تعتقد بصعوبة أو استحالة عودة الأمة الشاملة.

ومع ذلك، يؤمن العقل السلفي بعودة الأمة ويعتبره ممكنًا، ويستخدم المخيال أو الرمز كمرحلة أو آلية سابقة لعودة الأمة الإسلامية إلى الواقع. يرى السلفيون أن هذه العودة لن تكون إلا من خلال تمكين الطائفة المنصورة، ويتم التمكين لها من خلال إثبات تفوقها دينيًا، وسياسيًا، وثقافيًا، عن طريق ربط كل هذه المتغيرات بطريقة تفكير سلف الأمة. إذ أن "السلفيين لا يهتمون بتحولهم إلى

[1] المرجع نفسه، ص 80.

[2] موريس غودليه، المتخيل المخيال والرمزي، ترجمة غازي برو، دار الفرابي، لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص 64.

دين الأكثرية بقدر اهتمامهم ببناء الجماعة الناجية"[1] وهي الجماعة التي تتقيد بثلاثية الكتاب والسنة على فهم سلف الأمة.
أي الجماعة المتفوقة التي تثبت فشل وانحراف كل الجماعات الأخرى. فما يهم السلفي ليس النجاح بحد ذاته، بل الأهم هو إثبات فشل الآخرين في الترويج لما يعرف بالبدع والخرافات، حيث يُعتبر كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار. هنا يرتبط السلفيون كطائفة بالدفاع عن الرموز، وإثبات تفوقها، وإثبات أن تفوق الأمة أو عودتها يكون من خلال إحياء الرموز وتعميم تفوق الماضي، وإقرار الحاضر بفشله أمام رمزية الماضي. حيث أن "الخيال الرمزي يحضر المعنى عندما لا يعود المدلول قابلاً للحضور، وعندما لا يستطيع المدلول الانتهاء إلى معنى محدد"[2] فتفوق النوع مقدَّم على تفوق العدد بالمقاييس السلفية. فقبل تعميم النموذج السلفي، لا بد من ترسيخه وتكوين نواة صلبة تمثله في أدق تفاصيله. وهنا نجد العقل السلفي يحاول تقليد التجربة الإسلامية الأولى، وهو يستلذ كل ما مرَّ به. ففكرة تكوين نخبة متشبعة بالفكر السلفي هي محاولة لتقليد مجتمع الصحابة في المرحلة المكية، حيث كان العدد قليلاً، وكان نموذج السياسة غائباً، لكن كان هناك الكثير من الإيمان والصبر.
فالحاضر اليوم، ومن خلال تحول الأمة إلى أمم قومية وسياسية تناضل من أجل التفوق، يعكس معايير الانقسام والتشظي. بينما نجد العقل السلفي، المرتهن بالنص، يدرك أنه لا تفوق ولا انتصار إلا بنفس منهجية وأدوات الماضي. هنا يفضل السلفيون العيش في طائفة متخيلة ومتفوقة، وفي الوقت نفسه منعزلة وشبه منبوذة، على الانتماء إلى واقع فاشل ويقود إلى الفشل. "الفشل الحقيقي هو في الواقع الحديث، بينما النجاح المفترض يكمن في النموذج القديم"[3] وهنا يتكأ السلفيون على مجموعة من الأحاديث التي تستنكر كل ما هو مبتكر في الشريعة وتعتبره اختراعًا، بينما يقدمون الماضي على أنه تجلٍ للإرادة الإلهية.
إن تفوق الطائفة السلفية يعود إلى عدم اعترافها أو إقرارها بشرعية الدولة الوطنية والحدود والجغرافيا التي فرضتها متغيرات ما بعد انهيار الأمة الإسلامية. فهم يؤسسون لكيان يعترف بتقسيم العالم إلى دار إسلام ينتمي إليها جميع المسلمين، دون حدود أو جنسية بين أقاليمها، ودار كفر ينتمي إليها كل من هو خارج الإسلام، حيث توجد بين الدارين حدود وفواصل ثقافية وحالة تأهب وصراع أبدي وأزلي.
فالمتخيل الاجتماعي للطائفة السلفية يتضمن تصورًا لتبعية الأفراد غالبًا لدين أو مذهب مشترك مع ملايين البشر الذين لا يعرفون بعضهم البعض ولم يشكلوا جماعة اجتماعية دينية موحدة. هذا التصور يستند إلى "ماضي مشترك من المرويات والفصول والأساطير وما يترتب عليه من ممارسات وفهم محدد للمشروعية"[4] السلفيون يشرعنون طائفتهم ويشرعنون تفوقها من خلال الاستناد إلى النصوص الدينية التي لا تكف عن الثناء على فئة مميزة داخل المجتمع الإسلامي، وهي مسؤولة عن إعادة إحياء الدين. ولذلك يدافع السلفيون عن هويتهم كهوية منفصلة عن كل ما أنتجته الحداثة، عن طريق الانتماء إلى الطائفة المنصورة، التي ليست مرتبطة بمذهب ولا قومية ولا جنسية. ولذلك نجد السلفيين يعبرون عن جماعتهم بمفهوم "جماعة الأخوة"، وهي أخوة الدين

[1] محمد علي ادراوي، السلفية في فرنسا- الايدولوجيات و المسارات والتناقضات (507-535) رول ميز، السلفية العالمية الحركات السلفية المعاصر في عالم متغير، ترجمة محمد محمود للتوبة، الشبكة العربية للأبحاث ونشر، طبعة أولى، 2014، ص 524.
[2] جيليبر دارون، مرجع سبق ذكره، ص 8.
[3] عزمي بشارة، مرجع سبق ذكره، ص 76.
[4] عزمي المرجع نفسه، ص 64.

وقرابة المعتقد، فهي "جماعة عصبوية تجمعها رابطة العقيدة حسب ما توصل إليه الباحث والمفكر عزمي بشارة"[1]. وهي أقوى من رابطة الدم ورابطة المساهرة.

التعريف الإجرائي للطائفة المتفوقة:

ونقصد بها الجماعة السلفية سواء في ولاية تيسمسيلت أو في العالم ككل، وهي جماعة متحررة من الانتماءات المذهبية والطائفية، رغم إقرارها بالانتماء إلى الطائفة المنصورة، أي الطائفة الشرعية. فهي الطائفة الوحيدة التي تلعب دور الأمة وتسعى إلى النجاح في استدعاء الأمة حسب النموذج الأول أو الأصلي، وفي نفس الوقت إفشال وإبطال دعوات الفرق الأخرى. وهي طائفة تتخيل الماضي وتتخيل الانتماء إليه كما كان في لحظة البدء، مع رفع شعار "أخوة الدين" وأسبقيتها على أخوة النسب والقرابة والوطن، مع التصالح المؤقت مع هذه المتغيرات، والسعي إلى إبطالها وإفشالها عن طريق التصادم المباشر معها، وغير العنيف، بل عن طريق إقامة الحجة والدليل عليها وإثبات صحة معتقدات السلفية كطائفة شرعية، وبطلان معتقدات الجماعات الأخرى كطوائف غير شرعية ومستحدثة. فهي الطائفة الوحيدة التي تحمل جينات الإسلام دون تعديل أو تهجين، فهي الأصل الذي انشق عنه الآخرون، بينما الآخرون هم الانحرافات التي انشقت عن الأصل.

➢ - الأمة المنتظرة:

ينطلق السلفيون من فكرة أن الأرض يرثها عبادي الصالحون. إن هذا النص القرآني يشير إلى مرحلة نهاية التاريخ، وهي مرحلة يسود فيها الحق على الباطل. إنها في العقل الإسلامي تشير إلى سيادة المسلمين بصفة عامة، لكنها في العقل السلفي تشير إلى سيادة الطائفة المتفوقة أو المنصورة، التي تشكلت في مرحلة تاريخية ثم انهارت لكنها بقيت على مستوى الرموز وعلى مستوى المخيال والمتخيل. حيث يعتقد السلفيون أنهم يمثلون الطائفة المتفوقة بحكم علاقتها مع النص ومع إسلام لحظة النزول، وهي أيضا الأمة المنتظرة التي ستبعث في آخر الزمان بعد رحلة طويلة من الإصلاح والترميم وإثبات فشل وانحراف كل الفرق وكل الطوائف، مفسحين المجال لتوسع الطائفة المتفوقة وانتقالها إلى المرحلة التي ينتظرها كل السلفيين.

فرغم الحدود التي يرسمونها اليوم بينهم وبين مجتمعاتهم المحلية من جهة، وبين باقي الطوائف الدينية من جهة أخرى، إلا أنهم يعتبرون أنفسهم في مرحلة الإنجاز والبناء. فالمشروع الأسمى والهدف الأول هو الوصول إلى مرحلة الأمة على المنهج السلفي، وفي نفس الوقت سيادتها على العالم، وانتصار الخير على الشر لأخر مرة. حيث أن "الانتماء إلى الأمة هو القيمة التي تحظى بأكبر قدر من الشرعية الشاملة في حياة عصرنا السياسية"2 فكل الهويات الفرعية اليوم تبحث عن الانتماء العام والشامل لها مع أولئك الذين يشبهونها حتى إن كانوا خارج الأرض الوطن.

فاليوم، رغم ترسخ قيم الحداثة، نجد أن القيم التي سبقت عملية التحديث، لا سيما الدين، قد عادت من جديد وهي تفرض خياراتها. كل أمة اليوم تتقوقع حول الدين أو ضد الدين، وبذلك فكرة الأمة اليوم حاضرة وهي التي ترسم الحدود والفواصل بين الشعوب والمجتمعات، وهي حدود ثقافية وليست جغرافية ولا سياسية.

العصر الحالي هو عصر انتعاش القوميات، لكنها قوميات تعيش ما يعرف بتضخم الأنا كونها مرتبطة بالانتماء إلى دين معين. كل أمة اليوم تبحث عن الخلاص الدنيوي والأخروي، والسلفيون ليس همهم إصلاح قرية أو مدينة، إن همهم الحقيقي هو المساهمة في إحياء مشروع الأمة. حيث

[1] المرجع نفسه، ص 99

[2] بيندكت اندرسون، مرجع سبق ذكره، ص 25.

يقول أندرسون بروح أنثروبولوجية: "الأمة جماعة سياسية متخيلة، حيث يشمل التخيل أنها محدودة وسيدة أصلاً"[1] فهي تشكل حالة من الترابط والتضامن بين أفرادها، وهو تضامن ناتج عن تجربة خاصة لا توجد في أي مكان آخر. ولذلك، لا تنتمي الأمة إلا لنفسها. هنا نجد السلفيين ينتمون إلى أمة الإسلام عندما كان الدين يدير حياة رقعة جغرافية تمتد من آسيا شرقًا إلى بلاد الأندلس غربًا. السلفية تريد إعادة بناء ذلك النموذج وتمثيل العصر الذي كان فيه المسلمون أمة واحدة، تحت قيادة سياسية واحدة ومدرسة فقهية واحدة. هذا المشروع يبدو يوتوبيًا وحالمًا، بل وغارقًا في الطوباوية لدى مختلف الفرق الإسلامية. إلا أن العقل السلفي يبدو له مشروعًا قد وعد به المسلمون، وهو أمر واقعي. لذلك، السلفيون لا يريدون اختراع أمة، إنما هم يتخيلون الأمة السابقة ويسعون إلى إعادة تجسيدها من خلال تنقية الإسلام وترميم العقيدة، والتمكين للشرع، وزوال كل أسباب الخلاف والصراع.

إن هذه العقلية في الإعداد للأمة التي تقع في نهاية المشروع هي الثقافة السائدة داخل الجماعة السلفية في تيسمسيلت كبنية اجتماعية قائمة ولها حدودها ونسقها الخاص. إذ يرى رايموند ويليامز أن: "الثقافة هي النظام المحدد للبنية الاجتماعية والذي يضمن إعادة إنتاج هذه البنية واستيعاب عناصرها"[2] ولذلك يهتم السلفيون بعملية تكريس الثقافة السلفية وتربية الأفراد عليه قبل الانتقال لمرحلة إنشاء الكيان السياسي، الذي يحتاج إلى وعي وإيمان ثقافي بها.

أي أن الطائفة السلفية تتحول إلى مؤسسة للتنشئة الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، لكنها تنشئة معجونة ومنقوعة في الدين حتى التشرب به، أو لنقل التدين على الطريقة السلفية، حيث المزاوجة بين إبراز الهوية والصراع بها ومن أجلها، وفي نفس الوقت، الالتزام بالشعائر الدينية على أصح وجه. ومن بينها التحضير والتهيئة لإعادة بعث الأمة أو القومية الإسلامية التي نشأت في الماضي وعاشت، لكنها انهارت لما انهارت مقوماتها، وضمحلت حتى يئست منها مختلف الفرق والطوائف الإسلامية. لكن ما يميز السلفيين أنهم لا يزالون يناضلون بكل جدية من أجل إعادة بعث الأمة التي "تبدو حديثة في أعين المؤرخين وقديمة في أعين القوميين"[3] فالناس كانوا أمما دينية أو عريقة ثم فرقهم الوطن إلى أمم تحكمها الجنسية لا الهوية الجوانية.

والعقل السلفي المنتمي إلى الأمة والمعترف بشرعيتها، ينظر إلى الوطن والجنسية على أنهما حالة مؤقتة سيجري تجاوزها في يوم من الأيام. فهو لا يتخيل نفسه سوى عضو في الأمة المتخيلة، حيث لها "تراث سياسي وثقافي مشترك، ويقع في مكان ما بين الأمة الدولة الحديثة وبين المجتمع الأوسع العابر للقوميات من أمثال الأمة"[4]. ذات النطاق الثقافي وليس الجغرافي.

فالعقل السلفي مرتبك ومتوتر من الواقع وغير واثق فيه، وفي نفس الوقت مطمئن للماضي المتخيل. إنه يشعر بالراحة النفسية حينما يتخيل نفسه مؤمناً بين إخوانه المؤمنين، لكنه سرعان ما يرتبك وينسحب من كونه يعيش في الواقع بصفته مواطناً بين المواطنين. فالأمة هي "جماعة رفاقية، أفقية، وعميقة، مهما يكن انعدام المساواة والاستغلال السائدين فيها. فهذه الأخوة هي ما مكن ملايين كثيرة من البشر ليس فقط أن تقتل من أجلها، بل أن تموت وهي راضية أيضاً في سبيل

[1] بيندكت المرجع نفسه، ص 26.

[2] كتنا ناش، علم الاجتماع السياسي المعاصر، العولمة والسياسة و السلطة، ترجمة ذيب بن محمد الدوسري، دار جامعة الملك سعود للنشر، السعودية، بدون طبعة، 2017، ص53.

[3] يندكت اندرسون، مرجع سبق ذكره، ص 51.

[4] ماضوي الرشيد، المحلي والعالمي في الخطاب السلفي الجهادي السعودي(423-448) رول ميز مرجع سبق ذكره، ص 440.

هذه التخيلات"[1] فهو متخيل مرتبط بالمقدس ومرتبط بالامتثال للتوجيهات الإلهية التي حددت بشكل نهائي ولا مجال للتفاوض فيه من هم إخواننا في الله ومن هم أعداؤنا في الله أيضاً.
فعملية تخيل الأمة المنتظرة والعمل على تحققها وإنزالها من سماء الخيال إلى أرض الواقع تجعل من السلفيين ينخرطون في ممارسات تبدو غريبة في نظر مجتمعاتهم المحلية، مثل إحياء اللغة العربية الفصحى واستخدامها في الحوارات العادية، توحيد اللباس، والمظهر العام، والتذكير بالسنة والتقيد بها. إنهم يريدون تذكير الجميع بأن هناك قاسماً مشتركاً يمكن أن يجمع المسلمين؛ فاللغة العربية هي أداة لإنتاج الأمة في طابعها المقدس، حالها حال النص. فالسلفيون لا يعتبرون اللغة العربية عاملاً قومياً بل عاملاً أممياً يخص كل المسلمين، إذ أن "الأمة الإسلامية تتخيل نفسها أمة مركزية عبر وسيط اللغة المقدسة والنص المقدس المدون"[2] ولذلك يهتم السلفيون بتعلم اللغة العربية وآدابها بنفس مستوى اهتمامهم بتعلم الشريعة وعلومها، فلا يمكن التفقه في الدين دون التفقه في اللغة العربية كلغة للإسلام وللمسلمين، أي لغة الأمة.

التعريف الإجرائي للأمة المنتظرة:

نقصد بها الحالة التي سيكون عليها المسلمون في نهاية التاريخ، حيث، وحسب البراديغم السلفي، ستنتصر الطائفة المتفوقة على جميع الطوائف المنحرفة، وستكون لها السيادة السياسية والدينية، وبذلك ستستأنف مشروع الأمة الذي ظهر في عهد النبي صلى الله عليه وسلم واستمر لفترة من الزمن، ثم انهار لأسباب تاريخية ودينية وسياسية. فالعقل السلفي يعمل على تجاوز تلك العوامل والاختلالات عن طريق تصحيح وترميم الإسلام وتوسيع الطائفة المتفوقة، وتحويلها إلى الشكل النهائي للأمة الإسلامية، التي ستتفوق في نهاية التاريخ على جميع الأمم كونها الأمة الوحيدة التي تسير وفق إرادة الله، وبتوفيق منه.

- **التدين السلفي:**

"الدين تهديد الهام، مساواة، روتين، يبعث الاطمئنان، أو دعوة لأن يضع المرء روحه على راحته"[3] من الواضح أن هذه المقولة لا تتحدث عن الدين الرسمي، أو الدين كما تنص عليه الكتب المقدسة، بل تتحدث عن أشكال التدين، أي عن السمة البشرية للدين. فالدين كنص شيء، لكنه عندما ينتقل إلى عالم الممارسة، يفقد وحدته ويفقد ارتباطه بالمصدر الأصلي، ويصبح على علاقة وطيدة بالمدارس والمذاهب والطوائف التي تعيد إخراج الدين في نسخة مزيدة ومنقحة، وتعيد توظيف نصوصه وأحكامه وفق ما يخدم الفرقة أو الطائفة. فهي تستند على نصوص وتغفل وتهمش نصوصًا أخرى، وهنا لا يصبح التدين مجرد التزام بالشعائر والطقوس، بل يصبح مؤشرا لتمايز والاختلاف .
فالتدين يتحول، من خلال عقل الطائفة، إلى هوية تظهر بها نفسها وتتميز بها عن الآخرين. ولذلك نجد كل جماعة تطبع تدينها بصفة خاصة؛ منها الانعزالية والانطوائية، ومنها المنفتحة على الكل، ومنها المتحررة من النص والمتعاملة معه بندية، ومنها الخاضعة للنص والمرتهنة فيه. كما أن طبيعة التدين هي التي تحدد الموقف من العمل السياسي، خاصة لدى الفرق والطوائف الإسلامية

[1] بنديكت اندرسون، مرجع سبق ذكره، ص 53.
[2] المرجع نفسه، ص 57.
[3] يورغن هاربرماس، جوديث بتلات و آخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان الطبعة الأولى، 2013، ص181.

التي تطرح مسألة السياسة الشرعية وكيفية فهمها انطلاقا من معتقدات الجماعة لا من خلال معتقدات النص الأصلي. إذ أن التعددية الدينية في المجتمع الديني يمكن أن تتحول بكل سهولة إلى تعددية سياسية. وهنا يتساءل الباحث عبد الكريم سروش: "ألم تكن سياستنا عين ديانتنا شعارات والمدعيات الأصلية للجمهورية الإسلامية؟"[1] أي نحن نختلف دينيًا، فنحن بالضرورة نختلف سياسيًا. فلا مناص من التفرقة بين الدين والسياسة، فالدين يحدد الموقف من العمل السياسي، والسياسة تحدد طبيعة التدين وحدود الدين.

إذاً، التدين بالنسبة إلى الطوائف هو الطبعة المضافة والمنقحة من الدين. هناك من يكتفي بالطبعة الأصلية، وهناك من يضيف أو ينقص ليكتسب شرعية الوجود. وجاء في اللغة العربية: "تَدَيَّنَ تَدَيُّنًا، فهو مُتَدَيِّن"، ويقال "تَدَيَّنَ الشخص" أي اتخذ دينًا، ويقال "تشدد الرجل في أمر دينه وعقيدته" ويقال "متدين".[2] فهذا التعريف يحيلنا إلى أن التدين هو اختيار مذهب وطريقة للاعتقاد داخل الدين الأساسي. ولذلك يمكن اليوم أن نقول: التدين السلفي، التدين الشيعي، التدين الإخواني... إلخ. وقد عرّف لينسكي التدين من خلال ربطه بأربعة جوانب: "المرافقة، والطائفية، والتقليدية، والتكريس. واعتبره المنظار الذي تنظر من خلاله الجماعة، وما يترتب عن هذا المنظار من ممارسات"[3] فالتدين يعني اتخاذ مواقف متضاربة من نفس المسألة، وانطلاقًا من نفس الدين. لكن حضور المذهب والطائفة يجعل النص قابلاً للتأويل وللتفكيك ولإقرار المتناقضات. فهي تعبر عن هوية الجماعة ولا تعبر عن الأحكام الشرعية. أي أن التدين يختلف عن الالتزام الديني بالشعائر؛ فالتدين على علاقة بالهوية والانتماء والتطيف. يمكن أن يكون الفرد متدينًا على طريقة جماعة ما، لكنه غير ملتزم دينيًا وشعائريًا. في عصرنا، "تجمع الطائفة بين متدينين ممارسين ملتزمين وآخرين ينتسبون إلى العقيدة أو المذهب دون التزام ديني أو في الحد الأدنى منه"[4] أي أنها هوية نقدم بها أنفسنا للعالم، وليست تمسكا شعائريا وتعبديا بالمعنى الكلاسيكي للتدين.

وعندما نضيف مفهوم السلفية إلى التدين، فإننا نقصد الهوية السلفية وكيف مزجت بين الدين وثقافة العيش. السلفية هي جماعة أصولية بمعنى أنها تُحيل إلى أصول الدين مباشرة كما كان عليه الأمر في لحظة الوحي أو في فترة القرون الخيرية. التسمية الغالبة للتدين السلفي ترفض كل أشكال التفسير والتأويل التي تتعارض مع ظاهر النص وتفسيرات واجتهادات عصر النبوة وما لحقه من عصور اعتمد فيها الاجتهاد والاستنباط على الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة أو السلف الصالح. بعبارة أخرى، فإنها ترفض إشكالية العقل والنقل التي طرحها العقل المسلم بصفة عامة. وهذا ما يسميه الباحث صلاح الدين شروخ بالإسلام الأصلي الذي كان عليه المسلمون أيام الرسول صلى الله عليه وسلم وحتى وفاته، حيث "كانوا على منهج واحد في أصول الدين وفروعه، عدا من أظهر وفاقًا وأضمر نفاقًا"[5] وهنا نجد السلفية تمدد هذه الفترة لتشمل عصر الخلفاء الراشدين، بل وتصل بها إلى القرن الرابع هجري، حيث فشى الكذب وفقًا للنصوص الحديثية التي أثبتت خيرية القرون الأولى وحكمت بانتشار التدليس والتأويل بداية من القرن الرابع هجري.

---

[1] عبد الكريم سروش، السياسة والتدين دقائق نظرية ومآزق علمية، ترجمة أحمد القبانجي، دار الانتشار العرب، الطبعة الاولى، لبنان الطبعة الأولى، 2009، ص 81.

[2] كرايس الجيلالي، السلفية الدعوية في ولاية تيسمسيلت، التدين والسياسة، مذكرة ماجستير، كتخصص علم اجتماع سياسي، جامعة وهران 02، الموسم الجامعي2016- 2017، ص 35.

[3] بنديكت اندرسون، مرجع سبق ذكره، ص 35.

[4] عزمي بشارة، مرجع سبق ذكره، ص ص 112/ 113.

[5] صلاح الدين شروخ، علم الاجتماع الديني، دار العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، بدون طبعة، 2012، ص ص173- 180.

إن السلفيين، سواء في تيسمسيلت أو في غيرها، يعتقدون أنهم الجماعة أو الطائفة التي لا تزال وحدها تتدين بالتدين الأصلي دون أي إضافات. فهم يرون أن ما أنتجه الأولون أو الآباء المؤسسون من اجتهادات في إطار النصوص صالح لإعادة استنساخه وتطبيقه في مختلف الأزمنة والأمكنة. إذ يعتبرون أن هذا الفهم هو الفهم الصحيح للدين الذي أثنى عليه النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ولا يزال السلفيون يثنون عليه ويتخذون من الثناء عليه مرجعية لهم شعارها: "عليكم بسنتي وسنة خلفائي الراشدين المهديين من بعدي ." فهم يثنون على السلف وفي نفس الوقت يحالون تمثل طريقة عيشه وجسدنتها عل أرض الواقع.

فالسلفية اليوم تتدين بهذه الحبكة، التي نشأت وأخذت تركيبتها من مصدر الدين الأصلي. وهنا نجد السلفيين يجمعون بين إظهار والالتزام الديني المضبوط بالنصوص، أي أنهم يعبدون الله على أصح طريقة، ومن جهة أخرى يبرزون ملامح التدين في المظهر، واللباس، وإظهار الشكلانية حتى بات يعرف هؤلاء الأشخاص بالمعارضين لطريقة التدين السائدة داخل المجتمع و"يتميزون بإطالة اللحية أو أخذ شيء منها، تقصير الثوب، القبض في الصلاة ، استعمال السواك والتركيز على موضوع الطهارة باعتبارها الفكرة المهيمنة للسلفية الحديثة"[1]،وهذا مع تميز مواقفهم الفقهية والعقدية من مختلف المستجدات والنوازل، بهوية سلفية، أي هوية صحيحة في الاعتقاد، والفقه، والممارسة، والسلوك .

حيث يعرف الصفيح التدين بأنه: "التزام المسلم بعقيدة الإيمان الصحيحة وظهور ذلك على سلوكه وممارسته، باتباع ما أمره الله والانتهاء عما نهاه عنه. ويرى أنه لابد للمسلم أن يجمع بين الاعتقاد والقول والعمل"[2]، ولذلك يرفض السلفيون في تدينهم الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي. فهم يخضعون حياتهم كلها للنصوص، ويظهرون ذلك الخضوع في مظهرهم العام، وفي تميزهم في صلاتهم، وفي كل ممارساتهم.

التعريف الإجرائي للتدين السلفي:

نقصد به التزام السلفيين في ولاية تيسمسيلت بنمط من التدين يضمن لهم الاختلاف والتمايز عن السائد، من حيث العقيدة التي يعطونها أهمية بالغة. فأول ما يعترض عليه السلفيون في التدين المحلي هو أنه يعاني من خلل في العقيدة ومعرفة التوحيد، بالإضافة إلى إحياء السنة ومحاولة الالتزام بما كان عليه المسلمون الأوائل. فالسلفيون لا يعتبرون الإنتاج الديني السائد في عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين مجرد اجتهادات بشرية، وإنما هو تطبيق لأحكام الدين على أصح وجه. ولذلك، يرسم السلفيون حدوداً لجماعتهم من خلال مظاهر التدين التي تحيل إلى الماضي وإلى النص، فالتدين السلفي يعني أن كل ما تقوم به الجماعة قد قام به الصحابة، وبالتالي قد طلب الله من المسلمين جميعاً القيام به.

➢ - الذاكرة الدينية:

يعلم الجميع أن معظم الشعوب تبدأ تاريخها بالخرافات والأساطير، ولكن فونتيال يضيف، بحذر ومعرفة: "باستثناء الشعب المختار، الذي أرادت الحكمة الإلهية أن تميزّه بالحفاظ على الحقيقة."[3] فقد يبدأ تاريخ الشعوب بالخرافات والأساطير، وقد ينتهي بها أيضاً، لكن تبقى دائماً الحقيقة

[1]- Voire : Richard Gauvain, Salafi Ritual Purity: In the Presence of God, Publisher: Routledge, 2012.

[2] الصايع صالح ابراهيم، التدين علاج الجريمة، مكتبة الوسط المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1998، ص 140.

[3] مارسيل ديتيان، اخلاف الميثولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص35.

اليقينية التي عبرت عنها المشيئة الإلهية كوصفة يقينية تشكلت وفق رغبة فوقية ومتسامية، وبمقاييس محددة تصلح لذلك الزمان والمكان الذي ظهرت فيه باعتباره الزمن الأصلي، وتصلح لكل زمان ومكان. وبما أن مشكلة الشعوب والأمم هي نسيان الحقيقة التي كلفت بحفظها، نجد دائماً تلك النخبة التي تتولى حماية ورعاية الذاكرة. هذه النخبة أحياناً تدرك من خلال ذاكرة قوية تحفظ الوصايا والنصوص، وأهم من ذلك تحفظ الطقوس والشعائر، وتمارسها كما كانت في لحظة نزول الحقيقة الإلهية. حيث حفظتها الذاكرة الدينية وساعد على استرجاعها قدرة تلك الذاكرة على التخييل، فالتخييل يعبر أولاً وأخيراً عن "طريقة في التعبير عن منظور لمنطق الكون في صياغة سردية، وجواب من أجل تغيير الأفكار السائدة عن طبيعة الكون والإنسانية"[1] فكل ما يهم السلفيين وهم يتخيلون هو إلغاء كل ما هو سائد عن الإسلام اليوم، لتتاح لهم الفرصة لتقديم النسخة الأصلية التي لا زالوا يحتفظون بها في شكل ممارسات وطقوس تأخذ شكل الثقافة. وهذا ما تختص به الفرق والطوائف الماضوية، ومن بينها السلفية التي ترفع شعار أنه لا يمكن إنتاج أفضل مما تم إنتاجه، في إشارة إلى إسلام الأولين، بدون تعديل أو تنقيح وبدون أي إضافات. إنه الإسلام الخام أو النقي الذي التزم به العقل المسلم دون مساءلة ودون الكثير من النقاش، وهو إسلام لا تزال تحفظه الذاكرة الدينية السلفية. إذ يرى هالبفاكس أن: "الذاكرة هي الحبكة ذاتها "خلفية" الأحداث للهوية الفردية والجماعية"[2] فالهوية السلفية هي هوية كل فرد داخل الجماعة وهي هوية الجماعة ككل، وهي أيضا حسب السلفيين يجب أن تكون هوية جميع المسلمين.

فالسلفيون يتذكرون الإسلام كما كان لحظة نزوله كهوية فردية وجماعية، وهم يمثلونه اليوم أو يتخيلونه ويسقطونه على الواقع، حتى وإن بدا غريباً في أعين المجتمع العام. لكن مسألة الغربة قد طرحتها النصوص الحديثية، حيث أشارت إلى غربة الإسلام لحظة النزول في آخر الزمان، ومحنته ومحنة المتمسكين به. وأشارت أيضاً إلى غربته في أحاديث نهاية التاريخ. وهذا ما يجعل من الذاكرة السلفية الواقع الوحيد الذي يجب أن يكون، ويعطيها صفة الرابط الاجتماعي بين أفرادها، ويحدد علاقتها بالجماعات الأخرى. فالمجموعات البشرية، حسب هالبفاكس، "مثل الأسرة أو المجموعة الدينية أو الطبقة الاجتماعية أو أي مجموعة أخرى متكتلة، تشكل ذاكرة خاصة بها في ضوء الطبيعة المخصوصة للروابط التي تنعقد فيها"[3] وسلفيا يعتبر الإسلام هو الرابط الاجتماعي الوحيد الذي يجب أن يحتكم إليها المسلمون في مختلف الأزمنة.

السلفيون يتذكرون الدين بما يعزز شعورهم بامتلاك الحقيقة المطلقة، ويشعرهم أيضاً بالاختلاف والتمايز عن الآخرين الذين يمتلكون جزءاً من الحقيقة ويعمدون إلى التحرر منها. الجماعات الإسلامية الأخرى تعتقد أن مرحلة الوحي وما رافقها ليست سوى إنتاج بشري يمكن الأخذ منه وتركه. أما السلفيون فيتذكرون مرحلة الوحي ويتخيلونها كحقبة مطلقة يجب إحياؤها اليوم، كونها جزءاً من العقيدة، والفقه، والممارسات، والعبادات كما أراد الله. ولذلك، يحيلون على الكتاب والسنة لرد خصومهم وإقامة الحجة عليهم. لكن عندما يرد خصومهم بالكتاب والسنة، يلجأ السلفيون إلى مخرج النجدة وهو فهم سلف الأمة لتأكيد تميزهم وتفوقهم كطائفة تفهم الدين كما فهمه من نزل الدين فيهم. إذ أن "الذاكرة الدينية تبرز الجماعات المتمايزة من خلال ذاكرات مخصوصة

[1] عثماني الميلود، التخيل موضوعا للتفكير، شركة النشر والتوزيع المدارس، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2022، ص 07.
[2] دانييل هيرفيو ليجيه وجان بول ويليام، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، ص 266.
[3] المرجع نفسه، ص 291.

ومتنافسة"[1] ومتصارعة وملغية لبعضها البعض، فالسلفية تلغي كل الفرق الأخرى بينما نجد الفرق الأخرى كلها تتفق على إلغاء السلفية بسبب حساسيتها الشديدة من التعدد.

وهنا يمكن القول: إن السلفيين يعتبرون أنفسهم جماعة تعيش على ذاكرة مخصوصة، حيث لا حدود أو فواصل بين الديني والدنيوي. وهم يعتقدون أن مهمتهم هي إعادة تخيل تلك الوقائع وتمثيلها وعيشها من جديد، حتى وإن كانوا يقرون بعدم بلوغ درجة إيمان السابقين. لكنهم لا يتوقفون ولا يتعبون من التقليد والتكييف والتشبه بهم. إنه إسلام المحاكاة، حتى وإن كانت السلفية كجماعة دينية ترفض التقليد، فإنها تعتبر تقليد السلف الصالح هو التقليد الوحيد الذي يدحر جميع التقليدات الأخرى. نحن نقول بلا تمييز إننا نتمثل حدثاً ماضياً أو أننا نتصوره؛ أي "لدينا صورة، وهذه الصورة يمكن أن تكون شبه بصرية أو سمعية"[2] أي مماثلة ومطابقة لما كان في الماضي وهو ماضي يحكمه المقدس ويهندس كل تفاصيله.

إن ذاكرة السلفيين الدينية هي ذاكرة سمعية تعتمد على المرويات وتستعين بالتخيل، وتتجلى من خلال المحاكاة والتقليد. حيث يجري تعديل الأمكنة والأزمنة لتتوافق مع ما تمليه الذاكرة الدينية حول تاريخ الأمة. فالجماعة السلفية، أو الطائفة المتفوقة، في "الحركات التقلداوية الجديدة والمعاصرة المنادية بالعودة إلى ماضي ديني أصيل، إنما ترفع إحالاتها المرجعية إلى التقليد الصرف الذي تزعم الانتساب إليه"[3] فهو الماضي محفوظ في كتب الحديث، التي يشتغل حولها السلفيون ويعتبرونها أكثر الفرق اهتمامًا بها. فهي التي تنشط الذاكرة وتمدها باليقينيات في كل زمان ومكان، إذ يرى أرسطو أن: "الذاكرة هي الزمان"[4]. فكل ما تراكم وتشكل عبر الزمان لا يمكن ان يختفي كلية بل ستبقى منه شذرات ونتف تأبى أن تنمحي أو تزول.

إذ يكسر السلفيون الحواجز من خلال المرويات بين الزمن الحاضر والزمن الماضي، وتجدهم ينخرطون في لحظة إيمانية قد لا يفهمها المعترضون عليهم، لكنها تعادل حالة الانخطاف، وهو "لفظ يدل منذ القرن السابع عشر على حالة تسامي يسببها فرح أو إعجاب شديد يمتص أي شعور آخر"[5] فالنصوص، خاصة الحديثة، تشكل بنية العقل السلفي وتجعله ينتشي بكل العذابات والمضايقات التي يمر بها. فهي تخبره أنه على المحجة البيضاء بينما زاغ غيره وانحرف عن الطريق. وهنا تصبح الذاكرة الدينية بالنسبة للسلفيين مخرج النجدة الوحيد بين الأمة كما كانت وبين الأمة بما هي عليه الآن. أي استدعاء نموذج تاريخي عن طريق التخييل، الذي يعني جملة من "المحكيات التي ليست محكيات تاريخية أو شهادات، مثل التراجيديات والروايات والمسرحيات والرسوم المتحركة والخرافات والأساطير والأفلام أو عينة من اللوحات والمنحوتات، خاصة عندما تسعى إلى تمثيل مخلوقات خارقة... حيث تحددها في المقام الأول أعراف تاريخية"[6] فالمتخيل السلفي عبارة عن يقينيات تجسدت في زمن ما، ثم اختفت لكنها قابلة للبعث وللتجسد من جديد.

التعريف الإجرائي للذاكرة الدينية:

---

[1] المرجع نفسه، ص 292.

[2] بول ريكور، الذاكر التاريخ الانسان، ترجمة جورج زناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيان، الطبعة الاولى، 2009، ص 35.

[3] دانييل هيرفيو لوجيه وجان وبول وليا، مرجع سبق ذكره، ص 301

[4] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 36

[5] إروان ديانتايل ومايكل لوي، سوسيولوجيا الدين مقاربات منشقة، الجزء الثاني، ترجمة يوسف الطاهر الصديق، هيئة البحرين للثقافة، البحرين، الطبعة الاولى، 2018، ص 48.

[6] عثماني الميلود، مرجع سبق ذكره، ص ص 19/18.

نقصد بها الفهم السلفي لمسألة الزمان والمكان وعدم وجود حدود وفواصل بين الزمن الأول لظهور الإسلام وبين الزمن الذي نعيشه في الحاضر. حيث يعمد السلفيون من خلال توظيف علم الحديث إلى إعادة تنشيط ذاكرتهم الدينية، وإحياء العقائد والفقه والعبادات والشعائر كما كانت لحظة الوحي. فهي بالنسبة إليهم واحدة ومتكررة ومستمرة، دون أي تجديد أو تعديل. بل هم يعتقدون أن من واجبهم كجماعة أو طائفة تمتلك المعرفة الصحيحة بالدين إعادة ترميم ما هدم من الدين، باستخدام نفس المواد ونفس الطرائق. فالذاكرة الدينية عند السلفيين هي عملية ترميمية تهدف إلى إصلاح ما فسد من الدين، بتوظيف نسخة صحيحة منه، وهي نسخة تحتفظ بها الذاكرة الدينية السلفية من خلال المرويات الحديثية

7: المدخل النظري:

إن أي عمل أكاديمي، وحتى يتمايز عن غيره من الأعمال الأدبية والإعلامية، لابد له من أرضية صلبة يُبنى عليها تصوراته ومنطلقاته في التحليل. إذ تنقله هذه الأرضية من المعرفة العامية إلى المعرفة العلمية التراكمية والمبنية. ولذلك، يتخذ الباحثون في دراستهم مرجعية نظرية ويتكئون على مدخل نظري يساعدهم في فهم الظاهرة وتناولها بشكل منظم ومعترف به لدى المجتمع الأكاديمي. إن الإطار النظري يندرج ضمن ما يُعرف بالنموذج المعرفي الذي يسود في حقل معرفي معين وفي مرحلة فكرية معينة. كما أن النظرية أو المدخل النظري يساعدنا في تفكيك الإشكالية وطرح الفرضيات، واختيار المفاهيم، وحتى أدوات الدراسة ومنهجها. إذ يعرف كل من جيمس دورتي وروبرت بلستغراف: "النظرية بأنها تنظيم للمعلومات بشكل يمكن معه تقديم إجابات علمية وسليمة للإشكاليات التي تثيرها الظاهرة موضوع الدراسة"[1] فالنظرية هي الخيط الناظم للبحث العلمي.

ولذلك، وما دمنا بصدد القيام بدراسة علمية تتناول الظاهرة السوسيوأنثروبولوجية المتمثلة في السلفية في ولاية تيسمسيلت، من خلال حجمها ومدى انتشارها وما يربطها من علاقات داخلية وخارجية، وكيف تنظر إلى نفسها وإلى الآخر والغير، إضافة إلى كونها جماعة دينية حيث يعتبر الدين المكون الأساسي والجوهري للهوية السلفية، التي تعرضت كل المستجدات على فهمها للدين، ولذلك هي جماعة أصبحت مرتبطة بالتدين أكثر من الدين كنصوص ثابتة. فهي تسعى إلى الدمج بين الماضي والحاضر في كيان واحد، وذلك من خلال الملاحظات الميدانية التي قمنا بها والدراسات السابقة التي ارتكزنا عليها. حيث توصلنا إلى أن السلفيين، سواء في تيسمسيلت أو غيرها، يقومون بمشروعهم أساساً على فكرة ما يجب أن يكون، من خلال الإحالة الكثيفة إلى الماضي. فهم يتصورون أنفسهم ككيان وطائفة لها امتداد وطني وعالمي، يجمع بينهم رابط واحد هو رابط التدين، الذي ينسف كل ما هو محلي لصالح كل ما هو كوني أو أممي. ولذلك، سنعتمد في تحليلنا للظاهرة السلفية في تيسمسيلت على فكرة الجماعات المتخيلة من خلال أعمال بنديكت أندرسون، حيث يرى بأن: "الجماعة المتخيلة يتصورها المرء وينتمي إلى الآلاف أو الملايين من الناس المنتمين إليها أيضاً، دون أن يعرفهم أو يربطه بهم رابطة طبيعية، ولكنه قادر على تخيل رابط هكذا"[2]. فهي رابطة سبق لها ان وجدت وبذلك هي ليست خيالية مخترعة بل موجودة بشكل ما وكامنة وتنتظر من يبعثها من جديد. وبذلك تكون "المتخيلات الاجتماعية للجماعات" حسب"بندكت أندرسون" قائمة على رابط بالرموز والعلامات والدلالات، التي تجعل كل ما هو

[1] جيمس دورتي وروبارت باستغراف، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، ترجمة وليد عبد الحي، كاظمة لنشر، و الترجمة و التوزيع الكويت- بدون طبعة، 1985، ص 26.

[2] بنديكت اندرسون- مرجع سبق ذكره، ص28.

ماضي ومندثر قادراً على التحرك من جديد والبعث عن طريق التذكر والتخيل والتمثل. وهي دائماً كردة فعل على واقع مزري وغير مقبول. والسلفيون اليوم يمثلون حركة ناقمة على ما يمر به المسلمون من تفكك وتشظي، ولذلك يسعون إلى تقديم النموذج الوحيد الذي يمكنه أن يعيد جمع ذلك الشتات. حيث أن "الجماعة المتخيلة تزداد أهمية وواقعية كلما تفككت الجماعة المباشرة المحلية"[1]، وهو تفكك يمكن أن يكون مادياً أو معنوياً، أي انهيار النظام الأخلاقي. وبذلك، تسعى الجماعات الماضوية إلى استعادة النسخة الأصلية والتمكين لها، وهذا ما تشتغل حوله السلفية، أي السعي إلى إعادة بعث جماعة المسلمين الأولى، والعيش من خلالها ومن أجلها، سعياً لتحقيق هذا النموذج.

إن مدخل التخيل هو أحد مداخل النظرية الظاهراتية (الفينومينولوجيا)، التي تعتمد في تحليلاتها على الممارسات اليومية، وتجمع بين الأدوات السوسيولوجية والأنثروبولوجية. إذ أن استيعاب مفهوم المتخيل وبنيته ووظيفته يستلزم عرض ثلاث تعريفات أساسية: العلامة، والصورة، والرمز، لا سيما في دلالتها المخصوصة ضمن منهجية بحوث المخيال. التي اعتمدت في التفسيرات الفينومينولوجية مع المؤسس للنظرية الظاهرتية "إدموند هوسرل Edmund Husserl" الذي يرى في الخيال نوعين، الوعي بالصورة وانتاج الصورة أو تخيلها، وفي هذا السياق سوف نوظف أيضا "المخيال الرمزي" الملازم لكل االجماعات المتخيلة، والذي اعتمده "جلبير دوران" في كتابه"Les structures anthropologiques de l’imaginaire " مستندا للمنهج الظاهراتي[2] في تحليلاته وتفسيراته ومبينا فعالية ومحتويات الخيال والمتخيل وخصوبته، حيث يرى «جلبير دوران Gilbert Durand » أن الرمز والمخيال يعبّرون عن حلقة دائرية يتكئ كل منهما على الآخر، لأن التصور «وهو الاستحضار» الرمزي لا يستطيع أبدا أن يتحقق بالحضور الصافي والبسيط لما يدل عليه. ولذا فإن «قيمة الرمز في نهاية المطاف هي بنفسه فقط»، والصورة الرمزية غير القادرة على تصوير التجاوز «وقوع وراء نطاق المعرفة أو الخبرة»، الذي لا يرتسم هي «تجلي» تصور مادي في معنى مجرد دائما[3]، فالصورة هي "الكل الذي يعنى بوظائف إعادة الإنتاج، ومصطلح *image*يرتبط بالجذر اللغوي نفسه *imiter*، أي فعل التقليد والمحاكاة. الصورة أيضاً هي تمثيل ذهني مرتبط بنموذج محدد، قائم على تخيل أو محاكاة للنموذج الأصلي، وهي الشكل الأول الذي يحتضن النشاط التخيلي للإنسان. والعلامة هي الوحدة الأساسية لنسق المعاني والدلالات. أما الرمز، فيمكن أن يكون إما صورة تشكيلية أو كلمة، ويتضمن سيرورة معقدة تتطلب إلماماً شاملاً بعلوم الإنسان حتى يتم إدراكه"[4] فهي مفاهيم ثلاثة يفهم منها أن هناك شيء ثابت قديم أو بعيد او غير متوفر حاليا لكنه معروف ويمكن تقليده والتشبه به أو بعثه مرة أخرى. وعليه، فإن المخيال السلفي يلتف في حلقة دائرية، من خلال استحضار الصورة الرمزية للقرون الأولى اعتقادا وسلوكا ومحاولة جر الحاضر للماضي المتخيل كصورة متينة عبر "المخيال الرمزي" الذي يرسم للسلفيين صورة مغلوطة أو معكوسة عن واقعهم التي تتشكل من خلال آلية التصور بالتماهي والمحاكاة، وهكذا يقوم المخيال حسب «جلبير دوران» بدور فعال وهام في العمل على ربط العالم والأشياء بالأعماق الغائرة لوعي الأفراد[5]. وهو ما نجده

[1] المرجع نفسه، ص 28.

[2] - Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l’imaginaire, Dunod, Paris, 1992.

[3] - جلبير دوران، مرجع سبق ذكره. ص10

[4] فالنتينا غرا سي، مرجع سبق ذكره، ص ص17 ، 18.

[5] الشبة محمد، مفهوم المخيال عند محمد أركون، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2014، ص22

عند السلفية كجماعة تبدوا حديثة بمعايير المجتمع المحلي، لكنها قديمة من حيث التكوين، وهي تحتفظ بالصورة الأصلية لأول جماعة إسلامية بكل ما تحمله من نسق ومعاني تشكل علامات فارقة في تاريخ المجتمع الإسلامي، وما تحمله من شخصيات أيقونية تحولت إلى رموز. ويعمل السلفيون على محاكاتها والتماهي معها وإعادة تفعيلها ومحاولة استحاضرها من خلال الاتباع وفكرة الدعوة والإصلاح الديني. ولهذا يرى «جيلبير دوران»« Gilbert Durand »، أن الوعي يتمتع بطريقتين لاستحضار العالم : واحدة مباشرة يبدو فيها الشيء ذاته حاضرا في الذهن، وذلك عند الادراك أو الإحساس البسيط، كأن نتخيل إنسانا أو شيئا ماديا محسوسا. وأما الثانية فهي غير مباشرة عندما لا يمكن لوعينا أن يستحضر موضوعه استحضارا حسيا على حد تعبير «دوران «لسبب أو لآخر[1](الجويلي، 1992. ص25)، فانه يلجأ الى الترسيمات الذهنية الأولية التي تعتبر محركا للمخيلة، وهي التي تعطي صورة للتصور عن النماذج الأصلية حسب "ج. دوران"، ولذلك نجد السلفيين مرتبطين بالرموز والنماذج الأصلية المتعلقة بالماضي، ويحترمونها ويسعون إلى إعادة إحياء تجربتها الحياتية والدينية المتخيلة. فقد أنتج السلفيون مجموعة من الرموز المتدرجة من حيث الترتيب وقوة التأثير، بالإضافة إلى قوة التأثير التي تمتلكها الصور السمعية، التي يأخذونها من كتب الحديث والمرويات التراثية التي تعتبر تصور متخيل عن النموذج الأصلي(السلف)، حيث يسعون إلى إعادة تخيلها ونشرها بأدق تفاصيلها. إضافة إلى العلامة التي تُعطى لكل من الصور والرموز نسقاً من المعاني والدلالات، فبقدر ما تجعل السلفيين يعيشون حالة من الاغتراب في مجتمعاتهم المحلية، نجدها أيضاً تكسب الفرد السلفي والجماعة السلفية نوعاً من الرضا الاجتماعي والديني والهوياتي. فهي تجعلهم يشعرون بمدى معرفتهم بالحقيقة، واستحواذهم على الفهم الصحيح للدين. الرابط الذي ساهم في تشكيلها ليس مُخترعاً، بل مغيب، وقد سبق له أن وجد. ولذلك يعتبر أندرسون أن" "كل الجماعات المتخيلة هي قديمة وليست مخترعة، حيث يرفض بشكل مطلق فكرة اختراع الأمم من العدم"[2]. فالخيالي عكس المتخيل، فلالأول مخترع والثاني مستنأف.

8: المنهج المتبع:

إذا كانت المنهجية في البحث العلمي واحدة حتى وإن اختلفت البحوث، إلا أن الأبحاث والدراسات تأخذ منحى واحدًا في الانتقال من مجرد سؤال أولي وعام إلى دراسة علمية مبنية ومتسلسلة منطقيًا، تعكس نتائج علمية تم التوصل إليها عن طريق التقيد بخطوات البحث العلمي. لكن مناهج البحث تختلف وتتعدد من دراسة إلى أخرى، حيث أن لكل دراسة منهجها الخاص الذي تعتمد عليه ويكون الأقرب إلى تفكيك عناصرها وتقديم طريقة واضحة في تحصيل المعلومات وتوظيفها بما يخدم الدراسة. فالبحوث الكمية تختلف عن البحوث الكيفية، والدراسات المقارنة ليست كالدراسات الاستقصائية، ولذلك لكل دراسة منهج مرتبط ارتباطًا عضويًا بالإشكالية وبالمدخل النظري الذي يتم تبنيه.

ومادمنا بصدد دراسة سوسيوأنثروبولوجية تهتم بالمعاني والرموز والدلالات، وما تتمثله الجماعات عن نفسها فإننا سنعتمد على المنهج الإثنوغرافي في تفكيك عناصر الدراسة والبحث فيما هو عميق ومنسي ومخفي وغير مصرح به، وما هو مسكوت عنه حول السلفية كظاهرة اجتماعية. فالدراسة بصدد فهم كيفية اشتغال الجماعة السلفية داخل المجتمع التيسمسيلتي، وما

[1] - الجويلي محمد، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس، تونس، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، 1992. ص25

[2] بنيديكت أندرسن، رمجع سبق ذكره، ص 29.

تحمله من تصورات وتمثلات حول هويتها وهُوية المجتمع العام، عن طريق آلية التخيل التي تعتمد على الذاكرة الدينية والرموز والصور والعلامات. ولذلك ستعتمد الدراسة على المنهج الإثنوغرافي وهو من المداخل الكيفية، التي تعنى بدراسة الجماعات وهو منهج انثروبولوجي الهدف منه وصف الجماعات المغلقة والتعمق في واقعها ومحاولة سبر أغوارها وهو يتطلب مدة زمنية طويلة، وحضور دائم للباحث وسط مجتمع الدراسة، وسنعتمد على الأسلوب الإثنوغرافي الكلي في وصف الجماعة/الطائفة وصفا دقيقا ومعمقا، إضافة إلى منهج تحليل المحتوى من خلال القيام بقراءة فاحصة لتصريحات المبحوثين، واستخراج المضامين التي تحملها تلك التصريحات التي تعبر عن ثقافة واعية تشكل الوعي السلفي، بالإضافة إلى المنهج التاريخي الذي لا تخلو منه أي دراسة، خاصة أننا سنتطرق إلى لمحة تاريخية حول ولاية تيسمسيلت.

9: التقنية:

تعتبر أدوات جمع المعلومات في البحوث الميدانية من أهم خطوات البحث العلمي، والتي يجري تحديدها من خلال الإشكالية التي تجعلنا نتعرف على طبيعة التقنية أو الأداة التي نستخدمها في جمع المعلومات من الميدان. وما دام أن الدراسة بصدد البحث في سوسيوأنثروبولوجية الطائفة السلفية، وقد اعتمدنا على المنهج الاثنوغرافي، فإن التقنية المناسبة لهكذا دراسة هي التقنية المقابلة المفتوحة. حيث تم اعتمادها كتقنية رئيسية لجمع المعلومات من الميدان، فالدراسة تشتغل حول المعاني والرموز والدلالات والعلامات التي يحملها العقل السلفي ويتخيل الحياة من خلالها. إن هذه المعاني العميقة لا يمكن كشفها إلا من خلال تقنية المقابلة التي تجعل المبحوثين يتحدثون عن تصوراتهم وتمثلاتهم. وقد اعتمدنا دليل مقابلة يتكون من محور بيانات شخصية إضافة إلى ثلاث محاور أخرى، بمجموع 55 سؤالاً، حيث قمنا بإجراء 60 مقابلة على 7 بلديات من بلديات ولاية تيسمسيلت، في الفترة الممتدة من أكتوبر 2019 إلى غاية أغسطس 2020.

كما اعتمدنا أيضًا على تقنية الملاحظة التي ساعدتنا كثيرًا في جمع المعلومات وفهم بعض المواضيع التي رفض المبحوثون التطرق إليها. ساعدتنا الملاحظة من خلال مشاركة السلفيين في الكثير من النشاطات التي يقومون بها، مثل حلقات الدروس التي تقام بشكل دوري، والتجمعات داخل المساجد، وصلاة التراويح في مساجد محددة، والرحلات الترفيهية التي ينظمونها بشكل دوري، خاصة في فصل الصيف. إضافة إلى العلاقات داخل الجماعة، كالتعاون في المناسبات السعيدة والحزينة. حيث ساعدتنا الملاحظة في فهم الكثير من المناسبات، خاصة أننا اشتغلنا حول الموضوع في مذكرة الماجستير إضافة إلى مجموعة من المقالات العلمية المنشورة

10: التحكيم

تُعتبر خطوة التحكيم لتقنية الدراسة من أهم الخطوات التي تزيد من علمية الدراسات العلمية، خاصة أنها تصحح وتعدل تقنية البحث من الكثير من الاختلالات والهفوات. حيث قمنا بعرض دليل المقابلة قبل القيام بها بشكل نهائي على مجموعة من الأساتذة المختصين من داخل وخارج الوطن. وقد استفدنا من آرائهم وتصويباتهم في تعديل دليل المقابلة الذي تم عرضه على الأساتذة التاليين:

من داخل الجزائر:

*البروفيسور عمار يزلي جامعة وهران 02، قسم علم الاجتماع أستاذ التعليم العالي، تخصص علم الاجتماع.

*الدكتور جعفر يايوشي، جامعة مستغانم، تخصص علم الاجتماع الإعلام الإتصال.

*الدكتور لبعير بلعباس، جامعة سيدي بلعباس، قسم علم الاجتماع، تخصص ديموغرافيا.

خارج الجزائر:
*الاستاذ الدكتور عبد الحسين الرزوقي الجبوري،جامعة تكنولوجيا والاتصال، كلية معلوماتية الاعمال، الجامعة العراقية،تخصص علوم التربية.
*المرحوم الاستاذ الدكتور كفاح يحي صالح أحمد العسكري، كلية التربية، الجامعة العراقية، تخصص فلسفة التربية.
*الأستاذ الدكتور سمير عبد الرحمن هائل الشميري، جامعة عدن اليمن، قسم علم الاجتماع، تخصص علم الاجتماع.
*الدكتور أحمد موسى بدوي، خبير سوسيولوجي، المركز العربي للأبحاث والدراسات، القاهرة استاذ زائر.
وقد تمت عملية التحكيم الكترونيا، حيث ارسلنا دليل المقابلة في شكله الأولى عبر البريد الإلكتروني للأساتذة ثم نقلنا التصويبات المقترحة ثم عملنا بها لإخراج دليل المقابلة شكله النهائي.

11: العينة و المعاينة:
تُعتبر العينة من أهم خطوات البحث العلمي، حيث يرتبط اختيارها بطبيعة السؤال المطروح والمدخل النظري المعتمد. تتطلب البحوث الكمية عينتها الخاصة، كما أن البحوث الكيفية تحتاج إلى عينتها الخاصة أيضاً. بما أن الدراسة كيفية وتسعى إلى فهم المعاني والدلالات، وما يحمله الفرد السلفي من تصورات وتمثلات حول جماعته والمحيط الذي يعيش فيه، فإننا بحاجة إلى مجموعة من المبحوثين الذين لديهم خبرة وتجربة واسعة داخل الجماعة السلفية.
لذلك، ستعتمد الدراسة على العينة القصدية غير الاحتمالية، التي تتناسب مع البحوث الكيفية. اخترنا مجموعة من السلفيين الملمين بالثقافة السلفية والقادرين على تقديم إجابات تفيد الفهم وليس الوصف. وبحكم الدراسات السابقة التي قمنا بها حول ظاهرة السلفية في تيسمسيلت، وقدرتنا على التميز بين السلفيين العلميين أو الدعويين، وغيرهم من الجماعات الأخرى، اعتمدنا على عينة مكونة من 62 مبحوثًا موزعين على 7 بلديات.
أما المعاينة فقد اعتمدنا في اختيار أفراد العينة عن طريق عينة الكرة الثلجية، حيث انطلقنا من مدينة خميستي كمدينة مرجعية، كونها تضم أكبر عدد من السلفيين، ولأنها شهدت زيارة عدد من المشايخ وتزكيتهم لبعض طلبة العلم، إضافة إلى تواجدنا في المدينة وملاحظتنا المستمرة لما يعيشه السلفيون من علاقات وتحولات.
بدأنا بعينة أولية مكونة من عشرة مبحوثين ينتمون إلى مجموعتين متصارعتين داخل السلفية (الصعافقة والمصعفقة)، وهي تسميات أطلقها السلفيون على بعضهم بعد انقسام الجماعة السلفية بسبب صراع وتصادم كان في البداية على مستوى مشايخ الجماعة في الجزائر. لكن هذا الخلاف سرعان ما تعمم، وانقسمت السلفية إلى سلفيات مختلفة. أصبحت الجماعة تتكون من مجموعتين رئيسيتين متصارعتين حول من يمثل السلفية الحق، إضافة إلى عدد قليل اتخذوا موقفًا محايدًا وهم المعروفون بالمتوقفة الذين رفضو التعاطي مع البحث تحت ذريعة عدم الخوض في الفتنة.
لذلك، اخترنا 3 مبحوثين من كل جماعة، ثم بدأت العينة تتوسع في الاتجاهين، حيث توصلنا في النهاية إلى أكثر من 100 مبحوث. ومع ذلك، رفض الكثير منهم إجراء المقابلة، خاصة المتوقفة، باعتبار أن ما يحدث فتنة. كما انسحب بعضهم من اللقاء الأول، حيث قسمنا دليل المقابلة إلى عدد من الجلسات.

12: الحدود الزمكانية للدراسة:

هي دراسة ميدانية اتخذت من إقليم ولاية تيسمسيلت مجالًا مكانيًا لها، حيث شملت سبع مدن لإجراء الدراسة. اعتمدنا في تحديد المجال المكاني للدراسة على العينة المرجعية، التي ساعدت في توجيه وتحديد المناطق التي ستُجرى فيها الدراسة. انطلقنا من مدينة خميستي كمدينة مرجعية، ثم قمنا بتوسيع العينة لتشمل ست مدن أخرى: العيون، ثنية الحد، تيسمسيلت، أولاد بسام، برج بونعامة، وبوقايد. أما من الناحية الزمنية، فقد بدأت الدراسة في شهر نوفمبر 2017 واستمرت حتى مايو 2023، أما كتابة التقرير النهائي فقد استمر إلى غاية سبتمبر 2024.

13: صعوبات البحث:

لا تخلو أي دراسة من جملة من المعوقات والصعوبات التي قد تقف حاجزًا في طريق الباحث، وقد تتنوع هذه الصعوبات. في الدراسات السوسيوأنثروبولوجية التي تتناول الجماعات الدينية المغلقة، خاصة من الناحية السياسية، فإن أهم صعوبة أو عائق يقف أمام الباحث هو جمع المعلومات الميدانية والتواصل مع المبحوثين. وقد واجهتنا هذه الصعوبات أثناء إجراء الدراسة، حيث تلخصت في النزول إلى الميدان، والتواصل مع المبحوثين، وتقبلهم لفكرة البحث وتقديم إفاداتهم. فقد رفض أغلبهم التواصل معنا بشكل نهائي، وانسحب البعض الآخر من اللقاء الأول، وطلب منا عدم إدراج تصريحاتهم ضمن الدراسة. ويرجع ذلك إلى انغلاق الجماعة من جهة، وتخوفها من جهة أخرى، وعدم ثقتها في الدراسات السوسيولوجية، حيث يعتبر بعض السلفيين أن هذه التخصصات المرتبطة بالفلسفة غير جائزة شرعًا ولا جدوى ولا منفعة ترجى منه، وكذلك بسبب الأزمة التي تعيشها الجماعة وانقسها إلى عدد من جمعات منها الصعافقة والمصعفقة والمتوقفة الذين كانوا اكثر انسحابا من غيرهم بسبب عدم تجويزهم الخوض في الفتنة، إضافة إلى كثرة المراجع مما جعل الدراسة تعتمد على عدد كبير منها، عدم وجود احصائيات رسمية حول عدد السلفية وتوزيعهم..

الفصل الثاني

تيسمسيلت نظرة مونوغرافية عن كثب

يمكن القول إن "قلم مؤرخ الجماعة كعدسة المصور تلتقط كل ما أمامها حتى تقضي به الأعين، فكما تلتقط الإشعاعات الساطعة تلتقط الضلال القاتمة"[1] فكل شيء مهم في تاريخ الجماعة وفي واقعها، وكل ما يُلاحَظ في حياتها اليومية يمكن أن يقدم إجابات عن تاريخها السحيق، أو يجعلنا نعرف أين ستتجه في المستقبل. فالجماعات لا تعيش عبثًا، إنها ترتب حياتها وفق منطق يحافظ على روح الجماعة وأصالتها. ولذلك، على الباحث أن يرصد كل شيء، فكل شيء ذو قيمة علمية في البحوث التي تريد رصد ما يحدث في المجتمعات المحلية، شريطة أن يكون الباحث وفيًّا للميدان وليس للنظريات والتحيزات الفكرية السائدة في عصره. وهنا نجد غوستاف لوبون يقول في كتابه "روح الاجتماع" مدافعًا عن خصوصية الميدان: "قال عني أحد كبار المفكرين وهو مسيو جويليه دالفيالا في كتاب نشره حديثًا: إني كثيرًا ما خالفت في نتائج أبحاثي ما اتفق عليه الباحثون من أرباب المذاهب العصرية، لأني لست تابعًا لواحد منها، وإني لأرجو أن يكون لكتاب "روح الاجتماع" حظ من تلك الملاحظة كحظ سابقيه، إذ الانضمام إلى مذهب يقتضي التحيز إليه والتزام ما فيه من أوهى" بينما البحث الميداني مُطالب بالالتزام بما في الميدان وترصد الواقع والعمل على إبرازه دون الحاجة إلى إثبات نظرية معينة أو نفيها، فليست تلك بمهمة الباحث أو ما يُنتظر من البحث.

ولذلك، فإن الكتابة المونوغرافية هي محاولة لمحاكاة الواقع ونقله كما هو. فالمونوغرافي عندما يصف مجتمعًا ما، لا يكتفي بالكتابة حول الرسميات، بل هو مطالب أيضًا بالذهاب إلى الهامش واختباره، وتصويره كما هو. فالهامش يؤثر في المركز، وقد يكون المركز هو الذي صنع الهامش. إنها علاقة ترابطية تحيل المؤرخ إلى سوسيولوجي يبحث، ويدقق، وينقب في كل ما ينتجه المجتمع، ولا يكتفي أبدًا بسرد النتائج دون إعمال الحفر، والتفكيك، والتأويل فيها. إنه أيضًا يعود إلى الماضي ليفهم الحاضر، ويستشرف المستقبل. فالكثير من الأشياء التي تحدث اليوم في مجتمعنا لها ما يعكس صورتها وصداها في الماضي السحيق. إذ يقول مالك بن نبي: "هناك خلف الأسباب القريبة أسباب بعيدة"[2] فما يبدو سطحيًا وواضحًا نجده في كثير من الأحيان ضاربًا بجذوره عبر التاريخ، وهو يعكس عصارة تجارب ماضية تزخر بالكثير من الثقافات التي امتزجت واندمجت، وهي تتجلى اليوم في صورة قابلة للتفكيك وتقديم الكثير من الحقائق إذا ما تعامل معها الباحث بنوع من الفطنة والحذاقة في البحث والتنقيب.

فمجتمع اليوم هو نتاج سيرورة تاريخية وتحولات انتهت به إلى ما هو عليه اليوم، وبطبيعة الحال، لن تكون هذه صورته النهائية. إنما تشكل مجرد مرحلة جديدة من التغيير في البنى الاجتماعية وما ينتج عنها من عمليات، وما يحكمها من أنساق وقيم ستحكم المجتمع لفترة ثم تنخرط في أبدية التغير. فالحياة أشبه بكرة الثلج التي تتدحرج وتكبر، وكلما تقدمت إلى الأمام، عكست طبقة معينة، دون أن تلغي الطبقات القديمة. إنها فقط تحجبها عن السطح، لكنها تبقى جزءًا منها، ولا يمكن لذلك السطح أن يظهر لو لم يكن مستندًا إلى طبقات أخرى تكثفت وتكونت تحت قشرة ذلك السطح. فالدارس للمجتمع بأدوات سوسيولوجية وأنثروبولوجية يؤمن بحقيقة واحدة: أن كل شيء يتغير بالمنظور السوسيولوجي ما عدا التغيير نفسه، الذي هو ثابت. خاصة ونحن ندرس المجتمع التيسمسيلتي من وجهة نظر ثقافية، إننا نحاول إعطاء لمحة موجزة عن تاريخية هذا المجتمع، ونريد أيضًا أن نفهم لماذا هو اليوم بهذا الشكل؟ ولماذا هو بهذه الصورة؟ ولماذا اختفت فيه أشياء وظهرت أشياء أخرى؟ وهل خضع هذا المجتمع لإرهاصات العولمة، وانحصر فيه المحلي لصالح المسوخ الكونية الوافدة،

[1] البشير أبرزاق، الكتابة التاريخية المونوغرافية، بالمغرب المعاصر، اسهام في دراسة الخلفيات والموضوع و المنهج، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية للمغرب الاقصى، المجلد الثالث، العدد العاشر. أكتوبر 2019. ص 127.

[2] مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، دار الفكر سوريا. بدون طبعة 2002 ص 26.

والتي أعادت تعريف كل شيء وتصر على تعريف الأشياء بما يتناقض مع المحلي. إذ إن "الثقافات المحلية الإنسانية منسحقة اليوم حد النخاع تحت عجلة العولمة الغربية"[1] فالدراسة اليوم بصدد التقاط صورة لما يعكسه المجتمع التيسمسيلتي من بنى اجتماعية وعمليات اجتماعية يقوم بها وفق منظومة نسقية وقيمية، وما ينجم عنها من تغير. إلا أن كل ما يحدث اليوم على السطح له علاقة وطيدة بما هو راسب في القاع، وربما يتحكم في الكثير من صراعات وتحولات السطح.

إن هذه التساؤلات هي التي حتمت علينا -قبل استنطاق الظاهرة محل الدراسة- أن نذهب عميقًا في محاولة التعريف بالمجتمع التيسمسيلتي، أو الهوية التيسمسيلتية. فكل المتغيرات من بيئة وجغرافيا، والتاريخ الديني والمذهبي ستساعدنا في تعقب الدراسة التي نحن بصددها. فعلى حد تعبير مارفين هارس: "إن تفسير أنماط الحياة شبيه برقائق البطاطا التي يصر الناس على تناولها حتى يفرغ الكيس"[2] فكل رقاقة من البطاطا تقودنا عن طريق الذوق والطعم إلى الرقاقة الأخرى، وتمنعنا من التوقف عن الأكل حتى يفرغ الكيس. وتتبع تاريخ الشعوب وربطه بالهوية يجعلنا أيضًا ننتقل من عصر إلى عصر دون أن نشعر بالضجر أو الملل، فكل عصر إلا ووجدنا نتفة منه باقية إلى اليوم. ولذلك يصبح التخيل والتذكر سبيلنا الوحيد لمعرفة حدود الماضي في الحاضر عن طريق الرمز. فحسب أ. لالاند: "الرمز هو كل دال مادي يستحضر بعلاقة طبيعية شيئًا ما غائبًا، أو يستحيل إدراكه"[3] فالماضي موجود اليوم، لكن في شكل حكايات وعلامات وأساطير، وهي تفي بغرض فهم ما تشكل من تراكمات عبر مراحل تاريخية. وذلك يتم عن طريق قبول المتخيل كما نقبل النظري المثبت علميًا، والتعامل معهما على حد سواء في فهم الماضي بما يخدم الحاضر.

إن النهم المعرفي المتعلق بثقافة الشعوب وخلفياتها الفكرية، وانتماءاتها الهوياتية، يجعلنا ننتقل بشغف من موضوع إلى آخر. فالثقافة أو ثقافة العيش تعني أن نتحدث عن المجتمع كله لنفهم جزءًا منه. وهذه الدراسة تسعى إلى فهم أحد أشكال التدين في المجتمع التيسمسيلتي، إلا أن هذا التدين جاء نتيجة سيرورة تاريخية، وهو أيضًا رد فعل على رد فعل آخر. فهي أشبه بمتاهة وأحجية لا ندعي أننا سنجد لها حلاً أو تفسيرًا صحيحًا، بقدر ما سنشق فيها طريقًا يمكن أن يجعلنا ندرك بعض خفاياها أو نمسك ببعض خيوطها. فالثقافة أعقد مما نتصور، إذ يعرفها كل من توماس هيلاند وفين سيفريت على أنها: "نسيج وحدها من خلقها نفسها"[4] فمن الصعب الحديث عن نموذج نظري يفسر الثقافة بشكل قطعي أو بشكل عام. فمن غير المعقول أن ما نستخدمه لتفسير الثقافة السائدة في مجتمع الدغون في دولة مالي مثلاً يمكن أن يُطبَّق لتفسير ما يحكم قبائل الونشريس في تيسمسيلت، لا سيما في هذا العصر الذي نعيشه. فمن المتعسر أن "نتكهن بما قد يتولد يومًا من هذا الوقت المشوش، كما أننا لا نعرف حتى الآن على أي الأفكار الأساسية والمبادئ الأولية يقوم بناء الأمم التي خلفناها"[5] فالثقافة لا تتحرك في خط مستقيم بل في خطوط متشعبة، ويمكن أن تعيد إنتاج الماضي، ويمكن أيضًا أن تتجه نحو العالمي والمنفتح. كما يمكن، وبكل بساطة، أن تقدم خلطة وتوليفة تعكس كلا من الماضي والحاضر، المحلي والوافد، في قالب واحد. ولذلك، سنحاول من

[1] الحارث علي العبيدي، وهبة عدنان النعي، الثقافة بين المحلية و الكونية في ظل عولمة الاتصال، دار الحامد للنشر والتوزيع، الاردن، الطبعة الأولى، 2015، ص 05.

[2] مارفين هاريس، مقدسات ومحرمات وحروب الغاز ثقافية، ترجمة أحمد م أحمد، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، طبعة الأولى، 2017، ص 8.

[3] جيلبر داروين، مرجع سبق ذكره، ص 09.

[4] توماس هيلاند اريكسون و فنين سيفرت نيلسون، تاريخ الأنثروبولوجيا، ترجمة عبده الريس، المركز القومي للترجمة مصر، الطبعة الأولى، 2014، ص 177.

[5] غوستاف لوبون، روح الاجتماع، مرجع سبق ذكره، ص 16.

خلال هذا الفصل تقديم صورة تقريبية حول تيسمسيلت كجغرافيا، وتيسمسيلت كثقافة عبر سيرورتها التاريخية.

المبحث الأول: الإطار الجغرافي لولاية تيسمسيلت:

"الحياة الاجتماعية هي مدرجة في المكان والزمان، هي مكونة من عمل في محيط اجتماعي وتفاعلية بين الناس..."[1] فالمكان الذي نوجد فيه مسؤول بدرجة كبيرة عن طبيعة الثقافة التي ننتجها، وعن الممارسات التي تطبع حياتنا. ولذلك، دائمًا ما نقول: مجتمعات جبلية، مجتمعات غابية، مجتمعات صحراوية، مجتمعات استوائية... إلخ. وهذا دليل واضح على أن المناخ والتربة والهواء ليست معطيات طبيعية محضة، بل هي تتدخل في تشكيل الثقافة وتحديد عقلية الشعوب. فدراسة أي مجتمع، مهما كان صغيرًا أو كبيرًا، تفرض علينا التطرق إلى البيئة الجغرافية التي يعيش فيها. فالنطاقات الجغرافية والنطاقات الثقافية على علاقة وطيدة ببعضها البعض، لا سيما من حيث تشكيل هوية المجتمع. 'فالإنسان يشرع في إقامة علاقات متبادلة مع المحيطين به، ومع البيئة الطبيعية التي يعيش فيها، وهي تتدخل في تحديد التكوينات الاجتماعية والثقافية التي يحتمل نشوؤها"[2] ففي المجتمعات الرعوية، نجد أن الجغرافيا والطبيعة هي التي دفعت بها إلى أن يكون الرعي هو النشاط الغالب على حياتها. أما في المجتمعات الزراعية، فإن توفر المياه والأراضي الخصبة هو المسؤول عن تفشي الزراعة فيها. بل إن الجغرافيا والمناخ يساهمان حتى في تحديد طبيعة الإنسان وبنيته الجسدية، وهذا ما تفطن له ابن خلدون في أعماله حيث أفرد في مقدمته عنوانًا في "المعتدل من الأقاليم' و'المنحرف' وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم"[3]

إن ما أشار إليه ابن خلدون فيه دلالة واضحة على تأثير الجغرافيا والمناخ على طبيعة البشر، سواء في بنيتهم الفيزيولوجية أو أحوالهم وطبائعهم. فالإنسان ابن بيئته وهو يعمل على التأقلم معها إما بالخضوع إلى أحوالها وتطويع طباعه حسب تقلباتها المناخية والفصلية، وحسب طبيعة تربتها وتضاريسها، أو أن يخضعها إليه بابتكار فنون وأساليب العيش التي تتماشى مع تلك الطبيعة. فالجغرافيا والمناخ والتضاريس لها تأثير في سلوك الناس، ولذلك لا يمكن دراسة مجتمع ما دون العودة إلى الطبيعة والجغرافيا التي يعيش فيها، إذ تصبح جزءًا أساسيًا من مكونات المزيج الثقافي. فلا يمكن أن يكون سكان الأراضي المنخفضة والسهول في عقليتهم وأخلاقهم مثل سكان الجبال والمنحدرات، حيث تلعب الطبيعة دورًا في صقل شكل الثقافة وطبيعة الاتصال والتواصل، وتكوين جزءًا من المناخ الثقافي العام. وتكون أيضًا مسؤولة عن شكل التفاعل والتصرف، إذ يرى إدوارد تي هول أن: "الناس لا يمكنهم التصرف والتفاعل نهائيًا بأي طريقة ذات معنى إلا من خلال وسيلة ثقافية"[4]

إذ إن المكان أو المحل جزء أصيل في صناعة الهوية، فلا يمكننا أن نتحدث عن مجموعة بشرية إلا داخل حيز مكاني يحتويها، وتكون طبيعته وتضاريسه ومناخه وغطاؤه النباتي وأنهاره وبحيراته ووديانه وسهوله جزءًا من الهوية والثقافة ومصدرًا لوحدة الجماعة. فكل أنشطتها ومعتقداتها وطقوسها الدينية وأعيادها ستكون مرتبطة بطبيعة المكان وجغرافيته. لذلك، يعتبر الترتيب المكاني

---

[1] بول كلافال، المكان والسلطة، ترجمة عبد الأمير إبراهيم شمس الدين، المؤسسة الجاامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1990، ص 15.

[2] - بيتر بيرغر وآخرون، التحليل الثقافي، ترجمة فاروق أحمد مصطفى وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، بدون طبعة، 2009، ص 109.

[3] ابن خلدون، المقدمة، تحقيق وتقديم عبد السلام الشدادي، بيت الفنون و العلوم والأدب، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2005، ص 132.

[4] ادوارد تي هول، البعد الخفي، ترجمة لمين فؤاد اليحي، الاهلية للنشر والتوزيع، الاردن، الطبعة الاولى، 2007، ص 258.

تعبيرًا عن هوية المجموعة، التي تكون أصولها متنوعة غالبًا، لكن "هوية المكان هي التي تؤسس للمجموعة وتجمعها وتوحدها"[1] ولذلك لابد من إعطاء لمحة حول جغرافيا المكان وطوبوغرافيته قبل الحديث عن سيرورته التاريخية وإنتاجه الثقافي.

تعتبر جغرافيا أي منطقة وتضاريسها وشبكتها المائية من أودية وأنهار، إضافة إلى طبيعة تضاريسها من سهول وجبال، جزءًا مهمًا من سوسيولوجيا وانتروبولوجيا المجتمع. حيث يرى الباحث صانع بوعلام، وهو يتناول منطقة الونشريس كنطاق ثقافي وجغرافي في نفس الوقت، أن: "كل مظاهر الحياة تتأثر بالظروف الجبلية"[2] إن هذا التأثير لا يتعلق بالجبال فقط، إنما بكل شكل من أشكال التضاريس. ولذلك نجد أن مجتمعات الأنهار تعتمد على الصيد والزراعة، ومجتمعات الجبال تعتمد على الصيد والرعي، ومجتمعات السهول تعتمد على الزراعة. مما يدفعنا إلى التطرق للحالة الجغرافية لولاية تيسمسيلت، هذه الولاية التي تحمل "الرقم 38 في الترتيب الإداري، وهي تقع في الغرب الجزائري، تحدها جنوبًا ولاية تيارت، وشمالًا ولاية شلف، ومن الشرق ولاية المدية وعين الدفلى، وغربًا ولاية غليزان. تقدر مساحتها بـ 3151.37 كلم^2، وتنقسم إداريًا إلى 8 دوائر و22 بلدية، حيث تقع 16 بلدية منها في مناطق جبلية"[3] وهذا ما يجعل اسم المنطقة يرتبط بجبال الونشريس، التي كانت منذ القدم مسؤولة عن قيام العديد من المجتمعات والدول والحركات الدينية والسياسية. فالبنية الجبلية تساعد المجتمعات على التحرك والتملص من السلطات المركزية نظرًا لصعوبة المسالك وفي نفس الوقت القدرة على المواجهة. "فالجغرافيا لطالما زودت الأنثروبولوجيا بالكثير من المعطيات حول الإنسان وسلالته وهجراته، وهنا تتجلى علاقة الجغرافيا بحياة الإنسان وتشكلها"[4]

خريطة رقم01: توضح الموقع الجغرافي لتيسمسيلت

[1] مارك اوجيه، اللاامكنة مدخل إلى الأنثروبولوجيا الحداثة المفرطة، ترجمة ميساء سويقي، هيئة البحرين الثقافية و الأثار، البحرين، الطبعة الأولى، 2018، ص 49.

[2] صانع بوعلام، تحفر مجال جبلي " حالة الونشريس الاوسط " عوامله وانعكاساته، رسالة الماجستير في الجغرافيا و التهيئة العمرانية، جامعة وهران، 2016، ص 22.

[3] الوكالة الوطنية لتطوير الاستثمار، مقابلة مع السيد حسين بن سايح، والي ولاية تيسمسيلت، جانفي 2014، ص01.

[4] أحمد دياب وآخرون، الأنثروبولوجيا، منشورات جامعة دمشق كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بدون طبعة، بدون سنة، ص 39.



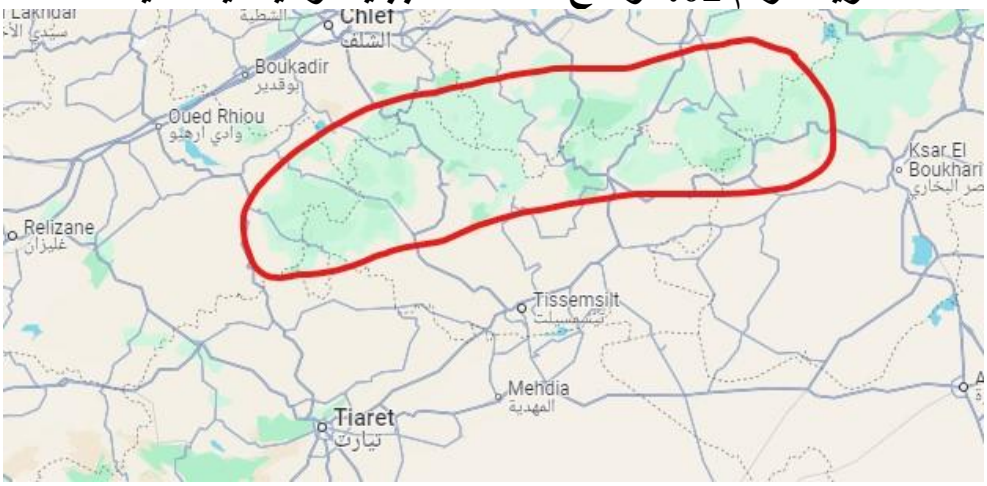
المصدر: موقع المعرفة

وتعتبر ولاية تيسمسيلت و"لاية جبلية إذ تشكل الجبال ما نسبته 65% من مساحة الولاية، بينما تتزع بقية المناطق بين السهول، والهضاب، والمناطق السهبية"[1] حيث تُمارَس زراعة المحاصيل مثل القمح والشعير، إذ يعتبران من أهم المنتجات الزراعية في تيسمسيلت. بينما تنتشر في المناطق الجبلية زراعة الأشجار المثمرة، مع غطاء غابي مكون من أشجار الأرز، والبلوط، والصنوبر الحلبي، وأنواع أخرى من الأشجار الحراجية. أما "مناخ الولاية فيتميز عمومًا بمناخ شبه جاف في جنوب الولاية ووسطها، بينما المناطق الشمالية مثل جبال الونشريس وجبال المداد يسودها مناخ شبه رطب. وتتراوح نسبة تساقط الأمطار فيها بين 400 و600 ملم سنويًا، بينما تتراوح درجة الحرارة بين 8 درجات مئوية شتاءً وتتجاوز 30 درجة صيفًا"[2] إذ يمكن القول إن المنطقة تعرف صيفًا حارًا وشتاءً باردًا، لا سيما في الفترة الأخيرة حيث أصبحت الحرارة تتجاوز في فصل الصيف 40 درجة مئوية، مع تراجع التساقطات المطرية شتاءً. وهذا راجع إلى التحولات المناخية التي يعرفها العالم ككل، حيث أن "اليقينيات الكبرى للتكنولوجيا القادرة على منع الكوارث الطبيعية وتفاديها انهارت أمام الحقيقة التي مفادها أن الطبيعة لن يتم إخضاعها"[3] ورغم أن تيسمسيلت

[1] صانع بوعلام، مرجع سبق ذكره، ص 29.
[2] الوكالة الوطنية لتطوير الاستثمار، مرجع سبق ذكره، ص 02.
[3] زيجمونت باومن وكارلو بوردوني، حالة الأزمة، ترجمة حجاج أبو حجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2018، ص 65.

بطابعها التقليدي لا تساهم ولو بجزء يسير في الانحباس الحراري، إلا أن العالم المفتوح اليوم لا فرق فيه بين الجاني والضحية.

خريطة رقم 02: توضح السلسلة الجبلية لولاية تيسمسيلت



المصدر: موقع google maps

إن هذا المناخ والطابع التضاريسي الذي تغلب عليه الجبال ساهم في عزل هذه الولاية منذ القدم، وهي ما زالت تعيش هذه العزلة، إذ تتراجع نسبة التحضر فيها، حيث أن أغلب بلدياتها هي مناطق شبه ريفية. ولذلك نجد ندرة في الدراسات التي تناولت المنطقة سوسيولوجيًا وأنثروبولوجيًا، واقتصرت الكتابات على الجانب التاريخي، رغم أهمية الأحداث التاريخية والتحولات الاجتماعية التي شهدتها منطقة الونشريس سواء في الحقب التاريخية القديمة أو في الفترة المعاصرة. ولذلك، من الضروري العودة إلى المنطقة واستنطاقها سوسيولوجيًا وأنثروبولوجيًا للوقوف على أهم الأحداث التي لم ينعكس أثرها على المنطقة فحسب، بل لها انعكاسات وتداعيات على الصعيد الجهوي والوطني. فلا نستطيع فهم تاريخ الكل دون مختلف الجزئيات، وهذا ما ذهب إليه الباحث محمد مخطار السوسي بالقول: "إن التاريخ بمفهومه العلمي الدقيق لا يمكن أن يكون تكونًا تامًا إلا من التواريخ الخاصة بكل حاضرة من الحواضر وبكل بادية من البوادي"[1] لا سيما في العصر المفتوح الذي نعيش فيه، حيث أصبحت البوادي على إطلاع تام بما يحدث في الحضر، وأصبح الحضر يعرف جيدًا ما يدور في البوادي والكفور والنجوع. فقد أزاحت تكنولوجيا الإعلام الجديد كل أشكال الخصوصية، وكأن الأرض تتحرك من تحت أقدامنا، والجغرافيا لم تعد ثابتة بل متحركة ومتنقلة. فمثلًا، الريف أو البادية الذي كان منسجمًا ومندمجًا، لا سيما من الناحية الثقافية، نجده اليوم يغلي بمختلف أشكال التغير والصراع والبحث عن التمايز. وهذا ما أشار إليه مافيزولي بالقول: "في مثل هذه الفترات ينزع ما كان في حالة من الكمون إلى التعبير جهارًا عن نفسه وبطريقة فوضوية بعض الشيء، وعلينا أن لا نأسف لانبثاق هذه الأشكال من الغليان، فحتى وإن وقفنا في وجهها، لن

[1] محمد مخطار السوسي، سوس العالمة، الطبعة الثانية، 1984، ص أ.

نستطيع إيقافها. إنها تنبهنا إلى حدوث تغييرات متسارعة على أرضنا"[1] هذه التغيرات ، بإيجاز هي ميلاد المجتمع المفتوح وغير معروف الهوية، حيث تتكاثر الهويات وتستقل الجماعات، وتصبح الجغرافيا لا تعني الوحدة والتشابه على الإطلاق، وتتفشى فكرة القرابة الثقافية وتصبح النطاقات الثقافية هي المتحكم الوحيد في رسم الحدود بين الأمم وليس بين الدول.

إذ أن دراسة التاريخ بخلفية جغرافية والبحث في انعكاساتها على ثقافة المجتمع وهويته، تعتبر نوعًا من الإثراء لأي بحث. وهذا ما سنتطرق إليه من خلال هذه اللمحة التعريفية بجغرافيا الولاية، التي ساهمت في بروز مزيج ثقافي وديني تشكل عبر سيرورة زمنية. إذ "تعرف تيسمسيلت بموروث ثقافي ثري وعريق"[2] نظرًا للشعوب والمجتمعات التي مرت على المنطقة وتركَت بصمتها وساهمت في خلق ثقافة محلية وفقًا للطابع الجغرافي، نجد مثلًا أن منطقة الونشريس ذات الطابع الجبلي من أبرز المناطق تمردًا واستقلالًا عن السلطات المركزية. وهنا تكمن أهمية الجغرافيا في الدرس الأنثروبولوجي والسوسيولوجي.

وإذا عدنا إلى الشبكة الهيدروغرافية المنتشرة عبر إقليم الولاية، نجد أنها شبكة محدودة. كما أن الينابيع المائية أو الأنهار دائمة السيلان تكاد تكون منعدمة، مع وجود بعض الأودية والعيون التي هي نادرة بسبب الطبيعة الجبلية والمناخ شبه الجاف. حيث "تتميز تيسمسيلت عمومًا بشبكة مائية ضعيفة ونظام من الأودية المتباعدة التي تصب في اتجاهين متعاكسين ويلتقيان في آخر مكان، وادي شلف"[3] ولذلك يمكن تمييز نوعين من التجمعات السكانية منذ القدم، حيث نجد القبائل التي تسكن السهول وتشغل زراعة المحاصيل الرئيسية مثل القمح والشعير، مع وجود قبائل ذات طابع جبلي تعتمد على زراعة الأشجار المثمرة، خاصة في منطقة الونشريس ومنطقة جبال المداد في ثنية الحد.

كما أن انتشار الأودية ساعد على وجود شبكة هيدروليكية متمثلة في "خمسة سدود، كسد الرصفة، مغيلة، تملاحت، بوزقزة، وسد بوقارة، بسعة إجمالية تقدر بـ 94,370,000 م"[3]، تتفرع عنها مجموعة من خطوط الري مثل بوقرة، مغيلة، الديات، وكدية الرصفة بمساحة 2,159 هكتار.

وإضافة إلى ذلك نجد الولاية مقسمة إلى "مناطق رعوية وفلاحية، حيث تقدر مساحة الأراضي الصالحة للزراعة بـ 145,456 هكتار، منها 15,000 هكتار مسقية، والمساحة الغابية بـ 71,000 هكتار"[4]. أي أن تيسمسيلت، من الناحية الجغرافية والطبيعية، تتميز بتنوع من حيث المناخ، والتضاريس، والشبكة المائية، مما أهلها منذ القدم لتكون مهداً للعديد من الدول. فقد استقر الإنسان فيها منذ القدم، وهناك العديد من الشواهد التاريخية والحضارية التي تؤكد ذلك. فتنوّع البيئة دائماً ما يجذب السكان ويساهم في الاستقرار.

اليوم، تحتوي تيسمسيلت على محميتين طبيعيتين مصنفتين وطنياً، هما محمية المداد ومحمية عين عنتر، إضافة إلى العديد من المواقع الأثرية التي تشهد على تاريخ المنطقة، التي مرت بها العديد من الشعوب والقبائل وعرفت انتشار مختلف الديانات والمذاهب. وهذا ما ستتطرق إليه الدراسة في المباحث القادمة.

المبحث الثاني: تيسمسيلت حقبة تاريخية لشعوب وقبائل:

---

[1] ميشال مافيزولي، في الحل والترحال عن أشكال التيه المعاصر، ترجمة عبد الله زارو، دار إفريقيا الشرق، المملكة المغربية، بدون طبعة، 2010، ص 56.

[2] بدون كاتب، ولاية 38 تيسمسلت، https://lymoha2.yoo7.com/t2492-topic، تاريخ النشر: 2010/09/26، على الساعة 01:26، تاريخ الاطلاع: 2022/08/18، على الساعة 14:30.

[3] الوكالة الوطنية لتطوير الاستثمار، ص02.

[4] الوكالة الوطنية لتطوير الاستثمار، مرجع سبق ذكره، ص 03/01.

"ثمة في سيكولوجية الشعوب أصل للدوام مستمر لا يزول، فنحن مثلا نشبه أجدادنا الغاليين في كثير من خصالنا"[1] المسألة ليست مسألة جينية تتعلق بالشكل والبنية واللون فقط، بل هي مسألة ثقافية وتراثية أيضاً. نحن نشبه أجدادنا من حيث الممارسات وكل ما كان سائداً في فترة تاريخية معينة لا يزال مترسباً فينا حتى اليوم. من خلال نتف يمكن أن تظهر فجأة أو تتجلى في بعض نشاطاتنا.

ورغم الطابع الحداثي الحالي ووجود المدينة وبروز فكرة المواطن وغيرها من تجليات التحديث، إلا أننا لا نزال أوفياء بشكل أو بآخر لأصولنا القبلية ولتلك الشعوب والحضارات التي مرت من هنا وتركت بصمتها. اليوم، نحن على تواصل معها من خلال الرموز وما يمكن أن تصنعه من تأثير في حياتنا اليومية. "فالرموز توجه وتنظم، وتسجل وتوصل..."[2] وتستطيع ان تربط الماضي بالحاضر، لا سيما في الدراسات الثقافية، حيث أن الثقافة تراكمية ولا يمكن الحديث عن ثقافة تأتي فجأة، فهمهة الشعوب وهي تكسب ثقافة أو تخسرها أن تحتفظ بكل ما تراه لازل قابلا للحياة أو يعني هويتها الحقيقة التي لا يمكن التنازل عنها ولذلك فإن "كشف القوانين الاجتماعية يكون عبر اكتشاف الاشكال البدائية للرابط الاجتماعي"[3] أي العودة إلى الماضي واستنطاقه ومعرفة كيف كان المجتمع ينظم نفسه وما الذي بقي من ذلك التنظيم حاضراً إلى اليوم في حياتنا السوسيوثقافية.

فالعودة إلى الماضي لفهم الحاضر ضرورة ملحة، فكل ما حدث في الحقب التاريخية العابرة له صدى اليوم في حاضرنا الذي نعيشه. إنها تراكمات ثقافية لا يستطيع المجتمع في حسه العام التخلص منها أو التنكر لها في مجتمعنا اليوم، فهي تجتر من خلال ممارساته وسلوكاته، وتشير إلى الكثير من الأشياء الثقافية والهوياتية التي تصدر عنه لا إرادياً. هي ببساطة تمثل هوية الشعب وهوية الأمة التي صقلت عبر مراحل تاريخية مختلفة ومتباعدة، وأحياناً متصارعة ومتناقضة، إلا أنها تترك نكهة خاصة يستشعرها الأنثروبولوجي والسوسيولوجي كلما ارتكز واتكأ على أعمال المؤرخين. فالمؤرخ ينقل إلينا ما حدث منذ فجر التاريخ إلى يومنا هذا، وهو غير مسؤول عن التبرير أو الربط والتفسير. فهو أشبه بمن يعد لنا أكلة معينة لتسد جوعنا، لكن أعماله ستخضع للتذوق ومحاولة فهم مركبات ومكونات تلك الوجبة. إنها مهنة الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا التي تهتمان بالهوامش التي تصنع المركز وتؤثر فيه، وتهتمان بالذوق والنكهات، فهي تدرك أن تلك النكهات والبهارات لم توضع بشكل عبثي، بل لها معنى وتحيل إلى ثقافة سائدة. وهذا ما نستشفه من خلال العودة إلى النصوص التاريخية وإلى ما كتب حول منطقة تيسمسيلت لتشتغل عليه بأدواتها الأنثروبولوجية والسوسيولوجية، إذ لا شك أن هناك رابطة ما بين الماضي السحيق وبين ما يحدث الآن، إذ يرى أندارسون: "أن التاريخ والأنثروبولوجيا صنوان لا يمكن فك أحدهما عن الآخر"[4] ولذلك سنحاول العودة إلى حقب ومحطات تاريخية لمنطقة تيسمسيلت، والإشارة إلى بعض الحضارات التي عرفتها بنوع من الاستنطاق الأنثروبولوجي للدراسة.

أ: تيسمسيلت ما قبل التاريخ:

---

[1] أندري سيغفريد، روح الشعوب، ترجمة عاطف المولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2015، ص 15.

[2] أوغدن وريتشاردز، معنى المعنى ولعلم الرمز، ترجمة كيان حازم أحمد يحي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، الطبعة الأولى، 2015، ص 67.

[3] أحمد اوراغي، الأنثربولوجيا و التاريخ (267. 294) مجلة المغاربية للدراسات التاريخية و الاجتماعية، الجزائر، المجلد الثالث، العدد الأول، ص 268.

[4] المرجع نفسه، ص 267.

تشير الكثير من الأبحاث التاريخية وتلك المختصة في علم الآثار إلى أن منطقة الونشريس، أو تلك التي تعتبر ولاية تيسمسيلت اليوم جزءًا منها، كانت منطقة آهلة بالسكان وعرفت نشاطًا بشريًا يعود إلى العصر البدائي. حيث أشارت "الدراسات إلى أن الحياة بدأت في المنطقة قبل أكثر من 7000 سنة"[1] إنها فترة زمنية لا تقل أهمية عن تاريخ الكثير من الحضارات العريقة في العالم، فالإنسان التيسمسيلتي موجود منذ القدم. ولذلك، ما ينبغي التنبيه عليه قبل كل شيء هو أن هذا الجبل، 'الونشريس'، لم يكن معروفًا بهذا الاسم قبل الفتح الإسلامي، وإنما كان تحت اسم آخر لدى المؤرخين المتقدمين: "أوناشارا روس' (Anchorarus) أو 'أنكاراروس' (Ancorarius)"[2] وهي تسميات تبدو لاتينية، وتشير إلى مرور شعوب أخرى غير السكان الأصليين، ممثلين في القبائل الأمازيغية. أما كلمة 'أنكاراروس' (Ancorarius)، فهي مكونة من شقين: 'أونكا' أو 'أنكا'، أي 'العنقاء'، و'روس'، أي 'الرأس' بالفينيقية. وهكذا يصير المعنى 'رأس العنقاء'، مما يشير إلى أنها تسمية فينيقية.

خريطة رقم03: توضح الأماكن الاثرية لولاية تيسمسيلت



المصدر:

عبد القادر دحدوح، المرشد الأنيس إلى تاريخ أثار عاصمة الونشريس، دار الثقافة، 2011 ، ص61

وبذلك، فالمنطقة قديمة تاريخياً وتشير إلى حقب تاريخية غابرة وموغلة في القدم، وقد ترك الإنسان التيسمسيلتي بصمته منذ القدم. فقد تم "العثور على مجموعة من الكتابات الليبية في منطقة ورشان في ثنية الحد، إضافة إلى حفريات في منطقة بوخيران تعود إلى ما قبل التاريخ"[3] وهذا مؤشر على أن منطقة الونشريس كانت على اتصال بالدول والممالك القديمة التي عرفت في منطقة شمال إفريقيا، بدءاً من طرابلس في الشرق وصولاً إلى طنجة في الغرب، وهو الفضاء الجغرافي المعروف اليوم بالمغرب العربي، بمختلف قبائله وتشكيلاته الاجتماعية ذات التنوع العرقي. وهذا

[1] الحاج لبيب، العنصر البشري بمنطقة جنوب الونشريس من خلال الشواهد الأثرية(صفحة 10- 26)الخلدونية للعلوم الانسانية، جامعة تيارت، العدد 10، ديسمبر 2016، ص 11.

[2] الحسين يختار، الونشريس في المصادر القديمة، https://www.assawtelakhar.dz/blog/2021/05/29، 2015/05/29، تاريخ الأطلاع، 2023/07/22، 09:52.

[3] الحاج لبيب، قراءة في محطة ما قبل التاريخ في ولاية تيسمسيلت (15-19)أبحاث اليومين الدراسيين19-20 ماي 2012، حولإسهامات بمنطقة الونشريس في المقاومة الجزائرية عبر التاريخ، منشورات دار الثقافة، ولاية تيسمسيلت، 2012 ص 16.

يعود إلى قدم المنطقة وتواجد الإنسان فيها بشكل مبكر. فبالاعتماد على الدراسات الأثرية، نستطيع القول إن الحياة البشرية قديمة في منطقة الونشريس وما جاورها، حيث دلت الآثار على وجود حياة اجتماعية في الونشريس منذ العصر النيوليثي، حيث كان الإنسان يعيش في ملاجئ طبيعية[1] إن هذه الشواهد الأثرية لا تزال موجودة إلى اليوم، رغم التخريب والتدمير الذي طالها، وهي منتشرة في مختلف جهات الولاية، سواء في المناطق الجبلية في الجهة الشمالية أو الغربية مثل منطقة بوقايد، برج بونعامة، سيدي بوتوشنت، وبرج الأمير عبد القادر. حيث أن "أغلب الشواهد هي كتابات بأحرف ليبية أو رومانية، إضافة إلى رسومات بدائية لحيوانات برية، مما يؤكد على ثقافة الاستئناس التي مارسها الإنسان التيسمسيلتي القديم"[2]

كما أشار المؤرخون إلى بعض القبائل ذات الأصول البربرية التي استوطنت المنطقة وتركت فيها شواهد تؤكد أن الإنسان البربري كان أول من استوطن المنطقة، حيث تم العثور على كتابات ليبية، وأشكال آدمية وحيوانية عبرت بصدق عن استيطان القبائل البربرية لمنطقة الونشريس وسهل السرسو. وبالعودة إلى الحقبة الرومانية، نجد أن التركيبة السكانية التي عاشت في الجهة الغربية للفضاء المغاربي، بما فيها منطقة الونشريس، قد "عرفت ثلاثة تشكيلات قبيلة كبيرة وهي: الموريون، والبقواط، وقبائل البوار"[3] وقد انتشرت هذه القبائل في منطقة الونشريس بمرتفعاته وسهولها، ولا تزال حاضرة إلى اليوم بعض الفروع من تلك القبائل التي تعتبر بربرية في مجملها. وقد ارتحل بعضها، في حين امتزج البعض الآخر مع المكون العربي بعد الفتوحات الإسلامية. وهذا ما أشار إليه الباحث عبد القادر دحدوح في كتابه تيسمسيلت: محطات تاريخية ومواقع أثرية[4] وانتشرت بين السهل والجبل، فمنطقة الونشريس لا يقصد بها فقط القمم الجبلية، بل هي تعبير عن مرتفعات الونشريس وما يحيط بها من سهول ومنخفضات سكنها نفس العنصر البشري منذ القدم. وإذا عدنا اليوم إلى الإقليم الجغرافي لولاية تيسمسيلت، نجد أنه "يضم كل من مرتفعات الونشريس وصولاً إلى سهول السرسو جنوباً"[5] فهو لا يزال يحافظ على امتداده الجغرافي والقبلي أيضاً، وكذلك من خلال الشواهد التاريخية التي لا تزال حاضرة في بعض المناطق رغم ما تعرضت له من تخريب وتدمير. وتوجد مواقع أثرية زاخرة بمحطات تاريخية مثل رسومات منطقة أم العلو وبعض التحصينات القديمة التي اندثرت، وهي شاهدة على الحياة البشرية. إذ "تعتبر القبائل المورية من أهم الشعوب القديمة التي استوطنت الونشريس واستمر وجودها إلى الحقبة الرومانية"[6] وهذا شاهد أخر على ان الوجود روماني شكل مرحلة فقط من تاريخ المنطقة التي كانت مأهولة قبل وصول الرومان وغيرهم من الغزاة إلى بلاد المغرب الأوسط.

إن هذه اللمحة التاريخية تجعلنا ندرك الأهمية الطوبوغرافية للمنطقة، التي تعتبر من أوائل المناطق التي استوطنها الإنسان في شمال إفريقيا. و"قد ترك بصماته وأرخ للتنوع الحيواني والبيولوجي

[1] العربي عقون، الونشريس، الهوية و المقاومة في القدم (21-28)، مرجع سبق ذكره ص 21.

[2] كمال بولغرايف، دراسة وصفية تحليلية لمحطات الفن الصخري، ثنية الحد، ولاية تيسمسيلت، الجزائر. مذكرة ماجيستر في آثار ما قبل التاريخ لجامعة الجزائر 2006-2007 ص 71.

[3] العود محمد الصالح، التحولت الحضرية في شمال إفريقيا في الفترة الوندالية(429 – 534م)مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ القديم، جامعة منتوري قسنطينة، 2010/2009، ص ص 5/4.

[4] عبد القادر دحدوح، تيسمسيلت محطات تاريخية ومواقع أثرية، منشورات السهل، الجزائر، بدون طبعة، 2009، ص 50.

[5] عبد الرحمن محمد بن خلدون. كتاب العبر، منشورات مؤسسة المطبوعات الجامعية، الجزائر، بدون طبعة، 1971، ص 156.

[6] غائم محمد الصغير، المملكة النوميدية و الحضارة البونية- شركة دار الأمة، الجزائر، 1998، ص ص 51/50.

الذي عرفته المنطقة، حيث تم اكتشاف رسومات لفيلة تعود إلى الفترة النيوليتية"[1] وهو دليل على الثراء البيلوجي للمنطقة منذ القدم.

ب: منطقة تيسمسيلت في الحقبة الرومانية:

عرفت منطقة تيسمسيلت الوجود البشري منذ العصر الحجري، وهو دليل على أن الإنسان قد استوطن منطقة الونشريس سواء في المنطقة الجبلية شمالًا، أو في السهول مثل سهل السرسو جنوبًا. ولذلك، كانت منطقة تيسمسيلت من بين المناطق التي استوطنها الرومان كإمبراطورية توسعية حاولت التمدد في شمال إفريقيا. وقد استهدفت المناطق الجبلية التي كانت تعتبر حصونًا طبيعية. كما عرفت المنطقة العديد من المقاومات وتأسيس مماليك محلية مستقلة، حيث كانت منطقة "الونشريس فضاء تابعًا لعدة مماليك محلية مثل مملكة سيفاقص ومملكة ماسينيسا بعد توحيد المملكة النوميدية"[2] وبذلك تيسمسيلت حاضرة في مختلف المراحل التاريخة كمنطقة أهلة بالسكان وذات نشاط ديني وسياسي.

وهذا دليل على تحضر منطقة الونشريس وحدوث نقلة نوعية في حياة الساكنة، حيث تطور النظام القبلي من كونه نظامًا أساسيًا وبدائيًا إلى نظام ملكي يشير إلى وجود سلطة سياسية مركزية ونظام قانوني. وهذا راجع إلى ما تم اكتشافه من عملات نقدية وآثار حصون وقلاع تم تشييدها، إضافة إلى بقايا نظام دفاعي وعسكري حتى قبل الوجود الروماني. كما أسست الإمبراطورية الرومانية خطوطًا عسكرية لحماية حدودها الجنوبية، حيث "تعتبر تيسمسيلت منطقة تقاطع للعديد من الخطوط العسكرية، مثل الخط الشمالي من عين الدفلى إلى شلف وواد أرهيو، والخط الجنوبي من بوغار مرورًا ببورباكي وصولًا إلى تيارت"[3]، فمنطقة بورباكي، التي تعرف الآن بخميستي، لا تزال تحتوي على بقايا من خط الدفاع ليمس، وهو حصن عسكري روماني امتد من طرابلس شرقًا إلى موريتانيا غربًا. وقد كان "يفصل المناطق الرومانية عن تلك التي تستوطنها القبائل المحلية، التي كانت في صراع دائم مع الوجود الروماني بسبب سياسة مصادرة الأراضي الخصبة وطرد القبائل إلى المناطق السهبية الجافة"[4]. أي أن منطقة تيسمسيلت كانت منطقة نشاط عسكري وخط تماس بين القبائل المحلية والسلطة الرومانية.

إلا أن هذه الخطوط العسكرية لم تمنع القبائل المحلية، خاصة القبائل المورية، من الثورة المستمرة في وجه الرومان وتأسيس مماليك محلية مستقلة. ويمكن تشبيه هذه المماليك بجزر مستقلة في بحيرة رومانية، حسب الباحث شنيتي. وقد استمرت نفس العلاقة المضطربة بين الإمبراطورية الرومانية والمماليك المستقلة في منطقة الونشريس، سواء في العهد البيزنطي أو الوندالي، إذ حافظت مملكة الونشريس على استقلالها الذاتي في العهد البيزنطي[5] فطبيعة الونشريس وصعوبة تضاريسه وتعدد قبائله ساعدت على التمرد والثورة ضد الغزاة. وقد "انخرط سكان الونشريس في عدة ثورات ضد الوجود الوندالي والبيزنطي، وقدموا الدعم والمساندة للقبائل الثائرة من خارج إقليم الونشريس. فلما

[1] الحاج لبيب، قراءات في محطات ما قبل التاريخ، مرجع سبق ذكره، ص 16.
[2] توفيق عمروني، قراءة لعلامات الرومانية المكتشفة خلال حفريات تازا، ص ص24/ 31.
[3] الحاج لبيب، التعمير البشري لمنطقة الونشريس، مرجع سبق ذكره، ص 12.
[4] العود محمد، مرجع سبق ذكره، ص 12.
[5] دحدوح عبد القادر، تيسمسيلت تاريخية و مواقع آثرية، مرجع سبق ذكره، ص 21.

نهضت مغراوة للكفاح ضد بيزنطة تحت الملك العربي المسمى 'غرمول'، انضم الونشريسيون إلى لوائه وهاجموا مراكز بيزنطة في سفح جبال الونشريس"[1].
من خلال هذا، يمكن القول بأن منطقة الونشريس كانت آهلة بالسكان منذ فجر التاريخ، وقد عرفت عدة دول ومماليك مستقلة، سواء في العهد الفينيقي أو الروماني، وحتى الوندالي والبيزنطي. كما شهدت المنطقة عدة ثورات واجه فيها السكان المحليون مختلف الغزاة الذين حاولوا استيطانها. لكن جغرافيا المنطقة ساعدت في كل مرة على حمايتها، واستمر هذا الوضع حتى الفتح الإسلامي.

ج: تيسمسيلت من الفتح الإسلامي إلى ثورة التحرير:

عرفت منطقة الونشريس، أو تيسمسيلت حاليًا، الفتح الإسلامي الذي بدأ غربًا منذ عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، وتعزز في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وصولاً إلى بداية الدولة الأموية، حيث تم إخضاع شمال إفريقيا وإجلاء البيزنطيين كآخر حركة استعمارية عرفتها المنطقة. ويختلف الفتح الإسلامي عن الإمبراطوريات السابقة في إخضاع شمال إفريقيا، حيث "ترافق الفتح العسكري مع الدعوة الدينية. وبذلك، انخرط البربر في عملية الفتح والتوسع، ودخلت منطقة الونشريس بقبائلها ومماليكها تحت سلطة الإسلام والمسلمين ما بين 62هـ، 64هـ و681م، 683م"[2]. وهنا يمكن القول بأن الدين له أكثر كبير في قبلو العنصر العربي والتعايش معه.
وتعد هذه الفترة من تاريخ الإسلام مبكرة، حيث تزامنت مع إكمال المئة الأولى من وجوده. لذا، يعتبر الإسلام والحضور العربي في تاريخ الونشريس حضورًا بارزًا ومؤثرًا منذ الفتح الإسلامي وإلى اليوم. وقد ساهم ذلك بشكل كبير في تشكيل الثقافة المحلية لمنطقة الونشريس، التي تقوم على مكونين أساسيين: القبائل ذات الأصل البربري والقبائل ذات الأصل العربي، مع هيمنة الإسلام كدين وحيد على المنطقة.
خضعت قبائل الونشريس، بكل من سهولها وجبالها، لسلطان المسلمين وللسلطة المركزية الممثلة بالخليفة في كل من المدينة أو الكوفة أو دمشق، حتى بداية ظهور الحركات الانفصالية، خاصة في الأمصار البعيدة عن مركز الخلافة. ومن بينها منطقة شمال إفريقيا عمومًا، حيث تشير الدراسات الأثرية إلى "وجود بقايا مدن عربية كانت تحت سلطة الرستميين. تعتبر دولة الرستميين من بين أوائل الدول المحلية المنشقة عن السلطة المركزية في دمشق، ومن بينها مدينة تازا التي أسسها الرستميون وقد حافظت على وجودها منذ 296هـ (996م)"[3] وهي لا تزال موجودة إلى اليوم تحت اسم برج الأمير عبد القادر. ميل سكان الونشريس إلى الاستقلال عن الدولة المركزية يعود إلى طبيعة المنطقة وجغرافيتها، حيث سهلت التضاريس الجبلية على السكان المحليين التمرد والتحرك ضد الدول المركزية، مما جعل من السهول والجبال ملاذات طبيعية للثورات والتحركات الانفصالية.
إلا أن أهم دولة أُنشئت في منطقة الونشريس خلال العهد الإسلامي هي إمارة بني توجين، التي لا تزال تعرف اليوم باسم الطوجنية. "نجح بني توجين في تأسيس إمارة مستقلة، وتمكنوا من فرض سيطرتهم على الونشريس منذ عهد عبد القوي بن عباس، وذلك ما بين 623-643 هـ (1226-1249 م)"[4] وتعتبر إمارة بني توجين من أهم التجارب التاريخية في منطقة الونشريس، حيث

[1] الحسين يختار، مرجع سبق ذكره.
[2] الحاج لبيب، مرجع سبق ذكره، ص13.
[3] عز الدين بوكياوي، حصن تازا حدث تاريخي وواقع أثري، (43-49) مرج سبق ذكره، ص45.
[4] بورملة عربية، امارة بنو توجين بالونشريس خلال القرنيين 7-8هـ 13-14 ممن خلال كتاب العبر لعبد الرحمن ابن خلدون، رسالة ماجستير في تاريخ الحضارة الاسلامية، جامعة وهران، 2008-2009، ص 39.

تمتعت بالاستقلال المحلي، مما جعلها تجربة حكم محلية خالصة. إذا ما قورنت بالدول التي أسسها العرب الفاتحون أو بالدول التي أسسها السكان الأصليون بعد دخولهم في الإسلام، فهي تعكس تجربة فريدة.

يرجع نسب بني توجين إلى قبيلة زناتة البربرية، وهم أبناء راغي بن بهاء الدين بن محمد، الذي كان له ثلاثة إخوة: "ميزاب وعبد الواد، مؤسس الدولة الزيانية في تلمسان. يُعرفون في البربرية بـ "آيت واغين" وفي العربية بـ "بنو توجين"[1]

تُعتبر تجربة إمارة بني توجين من أبرز التجارب السياسية في منطقة الونشريس، نظراً للتنظيم السياسي والإداري الذي شهدته الإمارة. فقد استطاعت هذه الإمارة أن تحافظ على استقلالها وأن تصد الهجمات من الدول الأخرى، خاصة في بداية عهدها، بفضل طبيعة المنطقة الجبلية التي حصنتها.

كان هذا الوضع مماثلاً لما شهدته المنطقة خلال العهد الروماني، والوندالي، والبيزنطي، حيث ساهمت الجغرافيا في حماية السكان المحليين. لكن ما ميز التجربة التوجينية في العهد الإسلامي هو أنها كانت أكبر دولة محلية من حيث التوسع والمساحة. فقد "شملت سيطرة بني توجين مناطق تمتد من الونشريس إلى الهضاب العليا وصولاً إلى صحراء المغرب الأوسط، مما يبرز حجم تأثيرهم ونفوذهم في المنطقة"[2].

إن التوسع الذي قام به أمراء بني توجين أفضى إلى مواجهات مع القبائل المجاورة، ومن بينها بني توغريني. ففي الفترة ما "بين 703-707 هـ (1304-1308 م)، تمكن بنو توغريني من إخضاع بني توجين، مما أدى إلى تغييرات في التوازن السياسي في المنطقة"[3]. وبذلك شكل الونشريس منطقة صراع في الفترة الإسلامية مثل ما كان قبل الفتح الإسلامي وذلك نظرا لأهميته الجغرافية.

إلا أنه وقبل خضوع بني توجين لسلطة بني توغريني، دخل بني توجين في صراع وتنافس تحكمه العصبية والسعي إلى الملك مع بعض الدول الكبيرة، مما استنزف قدراتهم العسكرية وساهم في خسارة العديد من التحالفات حتى مع القبائل المجاورة. إذ يرى المؤرخون أن بني توجين دخلوا في صراع مع القبائل منذ القرن الرابع هجري[4] وهذا ما أدى إلى سقوط مملكتهم التي اعتمدت على العنف والصراع بدل التحالف والتعاون. كما أن هذا الصراع خدمته جغرافيا المنطقة التي كانت حصناً طبيعياً وظفته بني توجين في الهجوم على منافسيهم، إذ يرى شارل إيمانويل دي غول: أن "جبال الونشريس امتدت من حدودها الشرقية إلى أقصى حدودها الغربية"[5] فاتساع نطاق إمارة بني توجين ساهم في زيادة عدد خطوط التماس بينها وبين القبائل الأخرى والممالك الأخرى، مما ساهم في عدم الاستقرار. فمنطقة الونشريس تمتد أيضاً من الجهة الغربية باتجاه شلف حيث امتد نطاق الونشريس إلى سفوح سنجاس، وربما "تسمية تيسمسيلت مأخوذة من منطقة "عين تاسمسيل" التي تقع في السفوح الغربية للونشريس"[6]. مع تعدد الروايات التاريخية حول أصل التسمية.

[1] عبد القادر دحدوح، امارة بنو توجين بمنطقة الونشريس بين مواجهة الصغار وتحدي الكبار (38- 49) ص 38.

[2] بو رملة عربية، مرجع سبق ذكره، ص 97.

[3] بو رملة عربية، مرجع سبق ذكره، ص 97.

[4] عبد القادر دحدوح، امارة بنو توجين، مرجع سبق ذكره، ص 39.

[5] شارل ايمانويل دي غول، مكانة الونشريس و الجهات المجاورة له في تاريخ المغرب الأوسط عبر الألفية الأولى من التاريخ الهجري.دار الفكر الاسلامي، لبنان- بدون طبعة بدون سنة صفحة95.

[6] الحسين يختار، مرجع سبق ذكره.

إن القمم الجبلية والتضاريس الوعرة ساعدت قبائل الونشريس على لعب دور سياسي واقتصادي في آن واحد، إذ أن هذه الجغرافيا ومعرفة بني توجين بها، ساهمت في زيادة أطماعهم التوسعية حيث دخلوا في منافسة وصراع مع العديد من الدول، والتي نذكر منها:

-الحماديين سنة 465 هـ (1015م)

-المرابطين سنة 473 هـ (1080م)

-الحفصيين سنة 636هـ (1234م)

-الزيانيين سنة 639هـ (1241م)

- المرينيين سنة 647 هـ (1249م)"[1]

إن هذه المؤشرات تدل بوضوح على الدور الذي لعبه الونشريس في العهد الإسلامي وتحوله إلى منطقة ذات أهمية سياسية بسبب التنافس الكبير بين القبائل والدول من أجل السيطرة عليه، إذ أن التحكم في الونشريس يؤدي إلى التوسع على حساب المنطقة والتحكم فيها. كما أن إمارة بني توجين كأهم حركة سياسية في المنطقة تشير إلى طموح سكان المنطقة ورغبتهم في السيطرة والرئاسة، فرغم الصراعات التي حكمت علاقتهم بجيرانهم، خاصة الحفصيين، إلا أنهم ساهموا في صد الهجوم الصليبي على تونس سنة 668 هـ - 1270م. وهذا مؤشر على أن إمارة بني توجين لم تكن مجرد سلطة محلية بسيطة، بل كانت دولة ذات أهمية ولها حلفاء وشاركت في العديد من الحروب، لا سيما القبلية منها. فالونشريس لم يكن خالصاً لبني توجين وحدهم، بل شاركتهم العديد من القبائل والتي ذكرها الباحث عبد القادر دحدوح في كتابه "تيسمسيلت محطات تاريخية ومواقع أثرية" ومنها: (بنو منكوش، بنو تغريني، أولاد عيا، طماطة، لواتة، الديالم، بني مايدة، وأولاد عيا)"[2]. وهي التسميات لا تزال متداولة إلى الآن.

وهي تشكيلة قبلية متنوعة بين قبائل ذات أصل بربري إلا أنها تعربت اليوم في مجملها، وقبائل ذات أصل عربي وهي لا تزال معروفة إلى اليوم مثل الديالم في الجهة الشرقية والجنوبية، وكذلك بني مايدة وأولاد عياد، إضافة إلى عروش أخرى. حيث تنقسم الولاية اليوم إلى مجموعة من العروش، مثل عرش المداد، عرش إيغود، عرش الجنان (أولاد بسام)، عرش بني مايدة، وكل عرش يتفرع إلى مجموعة من الفرق، هذا التقسيم الذي ساد في العهد العثماني واستمر إلى اليوم.

وإذا انطلقنا من كون أن إمارة بني توجين كانت من أهم التحولات السياسية التي شهدتها منطقة الونشريس، وقد بقيت حدثاً ألقى بظلاله على المرحلة التي بعدها، خاصة بعد انهيار هذه الإمارة في القرن 7 هـ وسيطرة بني تيغريني على أرضها، إضافة إلى دخول منطقة شمال إفريقيا في حالة من التفكك والعودة إلى النظام القبلي وتفكك كل أشكال السلط المركزية. هذه الحالة استمرت إلى غاية وصول العثمانيين في بداية القرن 16، حيث أصبحت منطقة الونشريس أو تيسمسيلت حالياً جزءاً من بايلك التيطري وعاصمتها المدية. إلا أن تعامل ساكنة الونشريس مع العثمانيين لم يختلف عن تعاملهم مع القوى السابقة، حيث استطاع العثمانيون إخضاع القبائل التي تعيش في المناطق السهلية، أو ما تعرف بقبائل المخزن الواقعة جنوب الونشريس، بينما دخلت القبائل التي تسكن المناطق الشمالية في مناورات مستمرة مع العثمانيين، خاصة بعد رفض الضرائب الجائرة، والتجنيد الإجباري. ولذلك دخل الونشريس في نطاق ما يعرف بمناطق السيبة أو الأراضي التي لم تكن تابعة بشكل رسمي للعثمانيين. ومن أهم الشواهد في المنطقة حصن ثنية الحد الذي تحول إلى ثكنة عسكرية في العهد الفرنسي، ومنطقة جنان البايلك في بلدية خميستي حالياً أو فرقة أولاد عياد سابقاً.

[1] عبد القادر دحدوح، امارة بني توجين مرجع سبق ذكره. ص 39-40-41.

[2] عبد القادر دحدوح، تيسمسيلت محطات تاريخية ومواقع أثرية، مرجع سبق ذكره، ص ص 62/52.

وبعد الغزو الفرنسي للجزائر "انخرط الونشريس في المقاومة منذ سنة 1837 بعد معاهدة التافنة"[1] حيث يعتبر ما حدث في الونشريس مقاومة مبكرة للاستعمار الفرنسي بعد انخراط قبائل الونشريس بسهولها وجبالها في مقاومة الأمير عبد القادر من خلال "فرسان أولاد عياد وهي أحد أكبر القبائل التي تسكن المناطق السهلية"[2] إضافة إلى مختلف القبائل والأعراش التي زودت الأمير عبد القادر بالسلاح وبمختلف التشكيلات العسكرية من فرسان ومشاة، باسم كل قبيلة، أثناء الوجود العثماني تعززت الانتماء القبلي في مختلف مناطق الجزائر، وهذا ما أشار إليه الباحث فالونسي: "حيث اعتبر أن المجتمع الجزائري قبل الاستعمار كان عبارة عن خلايا إثنية تعيش على نفسها"[3] وهي تركيبة حافظ عليها العثمانيون إضافة الى الاستعمار الفرنسي، الذي كرس للقبلية وسياسة الفرق والعروش، وهذا ما لا يزال حاضرا في ساكنة تيسمسيلت إلى اليوم.

كما أن الونشريس بعد وصول الاستعمار الفرنسي دخل في عدة مقاومات، منها ما كان محلياً ومنها ما كان في إطار دعم مقاومة الأمير عبد القادر. يمكن الإشارة إلى أهم تلك المقاومات التي عرفتها المنطقة مثل مقاومة الأغا جلول بن فرحات، مساعد الخليفة بن علال بن مبارك القليعي:

-مقاومة 1840/01/15

-صد قبائل الونشريس لهجوم الجنرال بيجو 1841/02/22

-مقاومة الأغا جلول بن فرحات

- معركة بني مايدة سنة "1864[4]

وقد عرفت منطقة تيسمسيلت الكثير من الثورات منذ وصول الاستعمار الفرنسي إلى المنطقة، سواء النظامية منها أو تلك التي قادها شيوخ القبائل. وتذكر المصادر بعض تلك الثورات إضافة إلى الانخراط في مقاومة الأمير عبد القادر، مثل مقاومة الشيخ بومعزة ومقاومة سيدي لزرق بن الحاج في منتصف القرن التاسع عشر. "مما اضطر العدو الفرنسي إلى تأسيس: ثكنات ضخمة بالونشريس"[5]. مواركز تعذيب واستنطاق لا تزال موجودة إلى اليوم.

ولم يقتصر النضال في منطقة الونشريس على الجانب العسكري فقط، حيث يرى الباحث سحنون سعيداني أن بوادر الوعي السياسي في المنطقة قد ظهرت منذ 1870. وقد تجلت مظاهر الوعي في الجانب الهويتي من خلال الاهتمام بتعليم اللغة العربية، وبناء المساجد، وتعليم القرآن الكريم، ورفض كل أشكال الذوبان في المجتمع الفرنسي عن طريق التحصن في جبال الونشريس. إضافة إلى محاولة رفع بعض المطالب إلى السلطات الفرنسية ودعوتها إلى احترام ملكية القبائل للأراضي الفلاحية. حيث تعتبر عريضة 1899 من أهم أشكال المقاومة السياسية، فقد طالب أعيان الونشريس بالمساواة في الحقوق والواجبات بينهم وبين المعمرين. إضافة إلى "عريضة 1926 التي طالب فيها شيوخ المنطقة بالمساواة بين أبنائهم وأبناء المعمرين في المدارس"[6]. وهو نشاط سياسي مبكرة عرفته المنطقة مع بداية تشكل أحزاب الحركة الوطنية.

---

[1] سحنون سعيداني، اسهامات منطقة الونشريس (57-58) ص57.

[2] سحنون سعيداني، المرجع نفسه، ص 57.

[3] عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيلوجية، ترجمة فيصل عباس، دار الحداثة، لبنان، بدون طبعة، 1982، ص 28.

[4] سحنون سعيداني، المرجع نفسه، ص 57.

[5] بدون كاب، تاريخ الونشريس مقصد الشرفاء والأولياء، https://acheraf-ouarsnis.yoo7.com/t60-topic، 2015/10/28، تاريخ الاطلاع: 2023/07/22، الساعة 09:56.

[6] سحنون سعيداني، مرجع سبق ذكره، ص 58

إلا أن أغلب المناطق والجهات في تيسمسيلت كانت قليلة السكان، ولذلك كانت أغلب البلديات التي أنشأها الاستعمار بلديات أوروبية بينما استوطن السكان المحليون البوادي والأرياف. ولذلك كان الونشريس من بين أهم المناطق التي انخرطت في الثورة التحريرية، خاصة منطقة برج بونعامة وبوقايد وصولًا إلى مرتفعات المداد. إذ "تعتبر معركة باب البكوش في 21/20 مايو 1958، بقيادة الشهيد البطل الجيلالي بونعامة، من أشهر المعارك في وجه الاستعمار"[1].

إضافة إلى المقاومة الثقافية التي تمثلت في بناء الزوايا والكتاتيب التي قاومت الاستعمار ثقافيًا وحافظت على هوية المنطقة إلى غاية تحقيق الاستقلال، حيث بقيت تيسمسيلت، المعروفة اليوم، عبارة عن مناطق تابعة لكل من ولاية شلف، وعين الدفلة، وتيارت إلى غاية سنة 1984، تاريخ إنشاء ولاية تيسمسيلت.

من هنا يمكن القول بأن المنقطة الونشريس لها إمتداد تاريخي وهي حاضرة في مختلف محطات الجزائر الكبرى وعرفت العديد من التحولات السياسية والعسكرية وكانت منطقة نشاط عسكري ومنطقة صراع أيضا فكل الحضارات التي مرت من هنا سعت إلى السيرطة على المنطقة نظرا لأهميتها الجغرافية وتحصينتها الطبيعة وبذلك كانت منطقة من أثرى المناطق من حيث التنوع السكاني مما ساهم في ثرائها من حيث النسق الثقافي السائد إلى اليوم كما أنه عرف حضور ديني يعكس مختلف تلك الشعوب والأمم التي استوطنت الونشريس في مختلف الحقب التاريخية.

المبحث الثالث: تيسمسيلت موطنٌ للديانات والمذاهب والفرق:

يقول «مالوري ناي» "تتشكل الثقافات على نطاق واسع من الأديان التي تنتمي إليها"[2]، إن ثقافة أي مجتمع لا تتشكل فجأة، بل هي نتاج جملة من التراكمات والترسبات الموغلة في القدم، لكنها تتجلى في صورة الثقافة الحالية، التي قد يغلب عليها دين واحد أو نمط من التدين. إنها أشبه بآخر طبعة من كتاب ما، منقحة ومزيدة، تحتفظ بأفكار النسخة الأولى، لكنها في كل مرة تعيد النظر فيما يجب إعادة النظر فيه. الثقافة تستجيب لتحولات الحاضر، لكنها وفية بشكل ما لأبعاد الماضي، الذي تصونه الذاكرة وتصوره دائمًا من خلال ثنائية تهور الشباب وخبرة الكهول. "فالذاكرة تقدر أو تتوقع المسالك المتعددة للمستقبل بتنظيم الخصائص السابقة والممكنة"[3]. أي تحتفظ بما يمكن الإحتفاظ به وتنفتح على كل وافد وتقوم بدمج كليمها في توليفة جديدة.

وهي تعيد ترتيب المنظومة الاجتماعية الحالية على أساس قطبين؛ حيث يمثل الشباب المستقبل والتغيير، ويمثل كبار السن الماضي والوفاء المطلق له. مما يعني أن الماضي يسكن الحاضر، وثقافة اليوم هي تركيبة شديدة التركيز من كل ما حدث في الماضي، وهي اليوم تتجلى في صورة تعكس بشكل كبير متطلبات الحاضر. وهنا يصبح التنقيب ونبش السطح عملاً ضرورياً لفهم تكوّن الحاضر.

ولذلك، لا بد من أن تكون عملية التنقيب باستخدام أدوات سوسيولوجية وأنثروبولوجية، إضافة إلى نظرة إثنوغرافية فاحصة، تكشف عن الحقائق وتبعث الحياة في تلك الترسبات. وهذا يثبت أن ذاكرة المجتمع لا تزال تحتفظ بالكثير من الطقوس والشعائر الدينية التي تنتمي إلى ذلك الأرخبيل المعقد من الأديان والمذاهب والفرق التي يمارس المجتمع اليوم الكثير من طقوسها وشعائرها دون وعي، في ظل هيمنة الدين المنتشر والسائد في واقعنا اليوم. إذ يمكن القول: إن ثقافة التدين ليست سوى

[1] المرجع نفسه، ص 58.

[2] مالوري ناي الدين الأساس، ترجمة هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص 07.

[3] مشال دوسارتو، إبتكار الحياة اليومية فنون الأداء العملي، ترجمة محمد شوقي الزين، دار الأمان، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، 2011، ص 165.

تراكمات لخليط من الأديان قد غلب عليها دين المجتمع. وما دمنا بصدد دراسة المجتمع التيسمسيلتي وما يعرفه من حركية دينية، فنحن إذن بصدد تناول المزيج الديني بعد أن تمت أسلمته. ويشير إيميل دوركايم: "إلى أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الأنشطة الدينية والمنظومات الاجتماعية"[1].
فالمجتمع يحتفظ بالديني لتنظيم نفسه، وهذا ما يدفع اليوم الصراعات الدينية ذات الطبيعة الجيلية إلى الانتشار والتفشي بين المجتمع المحلي، الذي يسعى للحفاظ على امتيازاته عبر التمسك بالديني المحلي، وبين الجيل الجديد الذي يريد فهماً دينياً مختلفاً ليفرض نفسه ويخرج من سلطة المجتمع التقليدي. فالانتماء يصبح مسألة تبجيل أكثر من كونه مسألة تماثل هوياتي؛ والهدف منه هو أن يدير الفرد شؤون حياته بواسطة هذه الشرعية المتخيلة. والتدين اليوم هو أسهل طريق لإعلان الاختلاف والتمايز بين مختلف فئات المجتمع.
ولذلك فإن العودة إلى تاريخية الحركة المذهبية في تيسمسيلت أو في النطاق الجغرافي لجبال الونشريس، والتحولات الدينية التي عرفتها المنطقة، تجعلنا نقترب من فهم ذلك المزيج الديني الذي نعيشه اليوم. وهو ما يثبت حالة من الانشطار والتناقض أحياناً، فرغم هيمنة دين واحد، وهو الإسلام، إلا أننا نلاحظ تجليات غير محصورة من الإسلامات على مستوى الممارسة والاعتقاد والرموز والأيقونات، التي تعكس حالة ثقافية جد متنوعة. فالدين عند ممارسته قد يخسر الكثير من قداسته إذ ينحدر اللاهوتي إلى مستوى الناسوت، وقد يرقى الناسوت إلى مستوى اللاهوت. إنها الحبكة الثقافية والدينية في ذات الوقت، إذ "كثيراً ما تندرج الرموز الدينية والطقسية وتتغلغل في الحياة العادية"[2]. فيصبح الدين ثقافة وتصبح الثقافة جزء من البنية التحتية للدين.
وتصبح الحدود واضحة بين الدين الرسمي النصوصي وبين الدين الشعبي الممارس، وبين تجليات الديني الوافد وهو على علاقة وطيدة بالعولمة، إلا أنها تزاحم المحلي اليوم وتريد إعادة تنظيم الحياة الدينية، من بينها التدين السلفي الذي أصبح حاضراً ومعلناً عن كيانه في بيئة تبدو غريبة عنه. حيث يهيمن التدين الشعبي ذو الخلفية الصوفية، المرتبط بالأولياء والأضرحة والروحانيات. "فلكل عرش أو قبيلة جد مؤسس يفتخرون به، وينسبون إليه من الخوارق ما يجعله في مرتبة مرموقة دينياً، ويعطي أحفاده مكانة اجتماعية تعتمد على النسب الشريف"[3]، وهذا ما يحتم علينا العودة ولو على عجل إلى تطور تاريخانية الدين والتدين في المنطقة، وبداية تشكل الملامح الأولى للمقدس في المجتمع المحلي.
يتفق الأنثروبولوجيون والمهتمون بالدين كظاهرة إنسانية على أن الشكل الأول للدين كان بسيطاً ومن اختراع الإنسان. يعتبرون أن الدين ظهر كحاجة بشرية، وأن مفهوم الإله بدأ متعدداً وانتهى بطريقة تطورية معقدة استغرقت مئات السنين للوصول إلى التوحيد وفكرة الإله الأعظم، وهو الطرح الذي بنيت عليه النظرية التطورية. في المقابل، يرفض الإنتشاريون فكرة الانتقال من التعدد إلى التوحيد، ويعتبرون أن الإنسان أول ما عبد إلهاً واحداً، وهو ما دافع عنه الأنثروبولوجي الكبير فولهالم شميديت من خلال فكرة التوحيد الأولاني .
سنتناول هذا الموضوع في الفصول القادمة من الدراسة. لذلك، ينطلق التطوريون مثل إيميل دوركايم في دراستهم للمجتمعات البشرية من المرحلة البدائية، حيث اخترع الإنسان القوى الغيبية التي تضفي معنى على حياته. تناول المجتمع التيسمسيلتي يقودنا إلى المرحلة الطوطمية والأشكال

[1] مالوري ناي، مرجع سبق ذكره، ص71.
[2] جميل حميداوي، سوسيولوجية الأديان، دار افريقيا الشرق، المغرب الاقصى ، دون طبعة، 2017، ص13.
[3] للمزيد أنظر: بوشامة أحمد وكرايس الجيلالي، أسطورة سيدي رابح بمنطقة الونشريس قراءة سوسيوتارخية(113- 136)مجلة العلم الانسانية والاجتماعية، جامعة المسيلة، الجزائر، المجلد 13، العدد الأول، 2023.

البدائية للدين، إذ يرى ماك لينان: "أن الكثير من العادات والتقاليد في المجتمعات القديمة والحديثة يتوجب النظر إليها كرواسب عن الحقبة الطوطمية"[1]. التي عرفتها مختلف شعوب العالم
إن هذه الترسبات تبقى حاضرة في المشهد الديني، لا سيما على مستوى الطقوس. فربما تفقد قدسيتها الدينية، إلا أنها تتحول إلى ثقافة يمارسها المجتمع عن طريق تحسينها وتهذيبها بمعتقد الدين الحالي. وهذا ما نجده مثلاً في عقيدة الأضرحة في تيسمسيلت، حيث لا تزال لكل عشيرة أو قبيلة ولي صالح بمثابة الأب الروحي لها. حتى بعد موته، يظل هذا الولي يمتلك العديد من القدرات ويستطيع تقديم يد العون لأحفاده. وهذه "المهام تشبه إلى حد كبير المهام التي كان يقوم بها الطوطم في المجتمعات البدائية"[2]. فهو حامي للقبيلة وضامن لحياة رغدة لها كل ما احترمت الطقوس.
وإن العديد من الشواهد الأثرية، مثل الرسومات التي تشير إلى طقوس دينية، وبقايا المعابد والمذابح المنتشرة في نطاق الونشريس، سواء في المرتفعات الجبلية أو سهول السرسو جنوباً، تدل على وجود تنوع ديني عرفت به المنطقة قبل ظهور الديانات السماوية. فقبل الوجود المسيحي، "كانت المعبودات متعددة في المغرب القديم، مما يشير إلى تعدد المعتقدات والطقوس الدينية التي كانت سائدة في تلك الفترة"[3] وهي تشير إلى حركة دينية في شكلها الالأكثر بساطة.
إذ إن تعدد المعبودات في نطاق الونشريس يشير إلى التركيبة القبلية وإلى اتخاذ كل قبيلة رمزًا قد يكون سياسيًا ودينيًا. تكون العبادات والمعتقدات عبارة عن طقوس احتفالية، تؤكد بالدرجة الأولى الانتماء إلى الأصل الواحد، وفي نفس الوقت تهدف إلى استرضاء القوى الغيبية من أجل وفرة الصيد ووفرة المحصول. ومنطقة تيسمسيلت قديماً عرفت بممارسة الزراعة والصيد، وبالتالي تكون الديانة الطوطمية أو الميثولوجيا الأقرب إلى التدين المحلي السائد اليوم، عن طريق التعلق بالأضرحة وبذكر الجد الأول وما يمتلكه من قدرات روحية. حيث تتخذ كل قبيلة رمزًا نباتيًا أو حيوانيًا، وتدور جميع الممارسات الطقوسية حوله. إذ يمكن القول بأن المجتمع التيسمسيلتي القديم عرف الطوطمية أو الديانات الوثنية القائمة على فكرة تعدد المعبودات كتجربة محلية قبل احتكاكه بالحضارات الأخرى، خاصة الغزو الروماني الذي جلب معه في البداية الوثنية الرومانية، ثم انتقل إلى المسيحية. لكن الملاحظ أن ساكنة الونشريس أو المغرب القديم بصفة عامة لم ينتقلوا إلى اعتناق الديانات الجديدة، "فرغم الوجود الروماني، إلا أن المجتمع حافظ على العديد من المعتقدات الدينية المحلية، إضافة إلى الوثنية الرومانية"[4] وهذا ما نفهم منه وجود صراع دائم في منطقة الونشريس بين الديني المحلي والديني الوافد.
وما يمكن الإشارة إليه من جهة أخرى هو أن حالة الصراع بين المجتمع المحلي، سواء في منطقة الونشريس أو بلاد المغرب عمومًا، ساهمت في نوع من التردد في الانتقال إلى الوثنية الرومانية أو حتى المسيحية على المذهب الروماني. إذ يرى الباحثون: "أن اعتناق المسيحية في المغرب كان عن طريق الشرقيين، خاصة في المدن الكبرى"[5]. وذلك بسبب سوء العلاقة مع رومة كراعي للمسيحية الغربية.

---

[1] سيغموند فرويد، الطوطم و الطابر، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار، سوريا، بدون طبعة، 1983، ص 123.
[2] كرايس الجيلالي واحمد بوشامة، الحكاية الشعبية في تيسمسيلت وفكرة تخليد كرامات الصالحين: العودة بعد الموت وفكرة التناسخ من خلال أسطورة سيدي يحي بمنطقة ثنية الحد، الملتقى الدولي: تمظهر المعتقدات الشعبية في الأدب الشعبي(2022/04/28) جامعة الطارف، غير منشورة.
[3] العود محمد الصالح، مرجع سبق ذكره، ص 21.
[4] محمد البشير شتيني، التغيرات الاقتصادية والاجتماعية في بلاد المغرب أثناء الاحتلال الروماني، الجزائر، بدون طبعة، بدون سنة، ص 265.
[5] العود محمد صالح، مرجع سبق ذكره، ص 22.

ولذلك، سنجد أنه رغم اعتناق المسيحية من قِبل السكان المحليين، إلا أن التوتر والصراع بقي يحكم العلاقة بين المسيحية الرومانية والمسيحية المحلية. فقد سرعان ما اختلفت القبائل البربرية والكنيسة الرسمية في روما، "ونشأت الحركة الدوناتية سنة 305 م نسبةً إلى أبرز قادتها دوناتوس"[1] كما أنها عارضت توظيف الدين لخدمة الأغراض السياسية للأمبراطورية الرومانية. إن هذا التعارض يحيلنا إلى تعدد المذاهب والفرق الدينية في منطقة شمال إفريقيا ونطاق الونشريس، وبين الإمبراطورية الرومانية، حيث تبنت الكنيسة الرسمية خطابًا دينيًا يعتمد على دعوة العامة إلى طاعة الإمبراطور والولاء وعدم الاعتراض، رغم الظلم الذي كان يتعرض له المسيحيون المحليون. ولذلك، اعتمد المذهب الدوناتي على الديانة المسيحية لكن بتأويل وفهم مغاير لتأويل الكنيسة الرسمية، وذلك لتبرير التمرد عليها. إذ "يرى الدوناتيون أن المسيحية ملاذ للنفوس ومحتوى فكري ونفسي تلجأ إليه مختلف الطبقات الاجتماعية"[2]، وهنا نجد أن مسألة الدين والتدين كانت مطروحة ومرافقة للسيرورة التاريخية لمنطقة الونشريس، حيث كان السكان منذ القدم يميلون إلى تبني تفسيرات خاصة بعيدًا عن الرسمي والسائد. وهذا ما نشهده اليوم في تنامي أشكال التدين الوافدة من منابع ونطاقات ثقافية ودينية مغايرة ومختلفة تمامًا عن المحلي.

ويمكن الإشارة أيضًا إلى المذهب الدوناتي على أنه يمثل اليسار في الديانة المسيحية من خلال انحيازه للطبقات الهشة والضعيفة، بينما تمثل الكنيسة الرسمية اليمين المسيحي المحافظ. وخاصة أن الدوناتيين في مقاومتهم للكنيسة الرسمية اعتمدوا على فئة الدواريين، و"هم مجموعات من الشباب يقومون بالسطو على مزارع ومخازن الفلاحين الرومانيين ويوزعون ما يجمعونه على السكان المحليين"[3]. وهي نفس الاستراتيجية التي اعتمدت في مقاومة العثمانيين وسياسة الضرائب الجائرة، وذلك في التصدي للاستعمار الفرنسي، حيث لعب الدين دورًا كبيرًا في تحفيز الثوار وتشجيعهم على القتال. وبذلك، الدين حاضر في الونشريس وهو من بين أهم ما يهندس الحياة اليومية فيه.

وهنا يمكن القول بأن المغرب القديم بصفة عامة والونشريس بصفة خاصة قد تميز في العهد الروماني بمزيج من المعتقدات والمذاهب والفرق الدينية، بالإضافة إلى احتفاظ المجتمع بمعتقداته المحلية، مع انتقال بعض القبائل إلى الوثنية الرومانية، إضافة إلى اعتناق المسيحية لكن على مذهب معادي لمذهب الكنيسة الرومانية. كما انتشر أيضًا "المذهب الأريوسي التوحيدي في بعض مناطق شمال إفريقيا"[4] من خلال الدراسات التاريخية التي اهتمت بالحركات الدينية في الونشريس أو في المغرب عمومًا. نلاحظ أن منطقة الونشريس شهدت تنوعًا دينيًا ومذهبيًا حيث يرى الباحث أحمد بوشامة: "أن الريف شكل حاضنة لمختلف التوجهات المذهبية"[5]. إن هذه الحركة المذهبية لم تفارق النطاق الونشريسي الذي عرف الوثنية المتعددة، ثم تعايش مع المسيحية، مع تأسيس مذاهب خاصة متصادمة مع الكنيسة الرسمية في روما. هذه الأخيرة كان من بين "أسباب سقوطها الصراعات الطائفية، التي أدت إلى تفكك الإمبراطورية وانهيارها"[6]. فالشعوب منذ القدم تتخذ من الدين عاملا للوحدة او للتفكك بغض النظر عن العرق واللون والقومية.

---

[1] المرجع نفسه، ص 25.

[2] محمد البشير شنيتي، الدوناتية وثورة الريفيين، خلال القرن 04، مجلة الأصالة العدد 60، 1978، ص 26.

[3] العود محمد صالح، مرجع سبق ذكره، ص 18.

[4] المرجع نفسه، ص 120.

[5] أحمد بوشامة وطاهر بن علي، التطورات الحركية المذهبية للمجالات الريفية فيما بين جبال الونشريس وواد منيا (132-150) مجلة المعيار، جامعة قسنطينة، الجزائر المجلد24، العدد 52، 2020، ص 133.

[6] سيد احمد علي ناصري، تاريخ الامبراطورية الرومانية السياسي والحضاري، مصر، الطبعة الثالثة، 1999، ص 665.

فالصراعات أدت إلى ضعف وتراجع الهيمنة الرومانية على المغرب عمومًا والونشريس خصوصًا، حيث أن التضاريس خدمت المنطقة وساعدتها على التمرد واستغلال فترات الضعف التي مرت بها الدولة المركزية. كما أن هذه الفترة تزامنت مع وصول الاحتلال الوندالي لشمال إفريقيا، حيث يجمع الباحثون على تنامي قوة رجال الدين في هذه المرحلة. فالإمبراطورية الوندالية الوثنية كانت تسعى إلى الهيمنة السياسية ولم تهتم كثيرًا بالجانب الديني، وهذا ما شجع على تحالف الزعامات الدينية مع الوندال لتصفية الوجود الروماني. حيث يرى الباحث عمران عبد الحميد: "أن هذه الفترة شهدت تقاربًا بين الحركة الدوناتية كحركة إصلاحية وبين الثوار الريفيين"[1] في ظل تصادم عسكري بين الإمبراطورية الرومانية والغزو الوندالي. نستطيع القول بأن الوجود الوندالي ذو الأطماع التوسعية ساهم في انتعاش الحركة الدينية المحلية في عموم المغرب وفي الونشريس خاصة.

ومع وجود البيزنطيين، لم يتغير الواقع الديني في منطقة الونشريس، بل يمكن القول بأنه أصبح أكثر تنوعًا مع دخول الكنيسة الشرقية أو الأرثوذكسية المحافظة. بقي شمال إفريقيا بما فيه النطاق الونشريسي على ذلك التنوع المذهبي والديني إلى غاية وصول الفتح الإسلامي، الذي عرف عدة مراحل واصطدم بمقاومة عنيفة سواء من ممثلي الإمبراطورية البيزنطية أو السكان المحليين. استغرق فتح شمال إفريقيا وإخضاعها لسلطان المسلمين أكثر من ثمانين سنة، فقد انطلق في عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه واستمر إلى غاية السنوات الأولى من الدولة الأموية. لكن سرعان ما تسللت المذهبية إلى شمال إفريقيا، حيث "أصبحت الكثير من المناطق لا تدين بالولاء للإسلام الرسمي بل للفرق والنحل المعارضة له، والتي تنشط في نشر دعوتها المذهبية"[2] وقد كانت المناطق الريفية والجبلية البعيدة عن المراكز الحضرية أكثر المناطق إقبالا على التحول المذهبي لأسباب سياسية واجتماعية، وذلك بسبب انتشار مظاهر الظلم والتمييز لدى ممثلي الخلافة الأموية في القيروان.

وبسبب الظلم والتهميش اعتقد سكان الونشريس أن الأفكار الإباضية والصفرية يمكن أن تؤسس للحكم العادل[3] إن هذا الانتقال إلى المذهب الصفري و المذهب الإباضي كان كنوع من الانتقام من حكومة دمشق وايجاد مبرر ومسوغ للتمرد عليها، فالمذهبين الصفري والإباضي لا يعترفان بالخلافة الأموية كخلافة شرعية، وهذا ما وظفه سكان الونشريس للتمرد حيث "عرفت منطقة الونشريس وما حولها تغلغل للمذهب الاباضي والصفري"[4] إن هذا التنوع المذهبي لم يقتصر على الاعتناق فقط ومخالفة المذهب الرسمي، بل انتهى في الكثير من الأحيان إلى تأسيس إمارة مستقلة تقوم على مذهب مخالف مثل "إمارة أبي قرة المغيلي الصفري التي كان الونشريس جزء منها"[5] وبذلك، فإن الانشقاق المذهبي كان لأغراض سياسية في الكثير من الأحيان، وهذا ما وظفته القبائل المحلية ذات الأصل البربري من أجل مناهضة الولاة الأمويين، وحتى العباسيين فيما بعد. حيث "نجد بعض القبائل التي تعيش في نطاق الونشريس قد اعتنقت المذهب الإباضي مثل مطماطة

[1] عمران عبد الحميد، الحركة الدوناتية بين الاكتشاف الديني والتحرر، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ القديم، جامعة قسنطينة، 2004/ 2005، ص ص 142/39.

[2] كلود كوهن، الإسلام منذ نشوئه إلى ظهور السلطنة العثمانية، ترجمة حسن جواد قبيسي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص 304.

[3] محمد اسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، دار الثقافة المغرب الاقصى، بدون طبعة، 1985، ص ص 31-41.

[4] أحمد بوشامة، مرجع سبق ذكره، ص 133.

[5] مؤلف مجهول، مفاخر البربر، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية، دار ابي رقراق، المغرب، بدون طبعة، 2005، ص 141.

وزواغة وهدارة والواتة في سهل السرسو. أما قبيلة مغيلة، فقد اعتنقت المذهب الإباضي في حوض شلف الأدنى"[1]. أي أن هناك عودة إلى الثقافة الدينة التي كانت سائدة قبل الفتح الإسلام وهي تبني القبائل مذاهب دينة تخالف وتختلف عن المذهب الرسمي للسلطة المركزية.

وقد شهد الونشريس، مثل عموم بلاد المغرب، حركة دينية نشطة وظهور العديد من الفرق والمذاهب. وهذا ما أشار إليه الباحث أحمد بوشامة من خلال أطروحته في التاريخ الوسيط، إذ عدد المذاهب والفرق والنحل التي اعتنقها ساكنة الونشريس، وقد "تنوعت بين المذهب الخارجي، والرافضي الشيعي، والصفري، والإباضي، إضافة إلى انتشار التصوف. لكن ما بقي إلى اليوم من تلك المذاهب هو المذهب المالكي"[2]. مما يستشف من هذه الوضعية ان جل تلك المذاهب كانت تعبير عن الرفض السياسي ولم يتم اعتقناقها على المستوى الشعبي ولكلذ بمرجد سوقط السلطة السياسية القائمة على ذلك المذهب حتى يختفي ذلك المذهب من الخارطة الدينية ويبقى حاضرا فقط في شكل ترسبات ثقافية.

إن التحولات الدينية في منطقة الونشريس ظلت خاضعة للتحولات المذهبية عموماً في العالم الإسلامي، خاصة مع نهاية العهد الأموي وقيام الدولة العباسية وتراجع قوة الخلافة كمؤسسة دينية وروحية. وهذا ما أثر على الأمصار البعيدة، التي تتكون في الغالب من عنصر غير عربي. فتلك الشعوب قبلت الإسلام لكنها لم تقبل تحكم عصبة أخرى في شؤون حياتها. فإضافة إلى المذهب الإباضي والصفري، نجد كذلك "تأثيراً رستمياً كبيراً في نطاق ما بين الونشريس ووادي مينا طيلة القرنين الثالث والثاني الهجريين"[3] وهي في مجملها حركات دينة ذات توجه سياسي معادي للسلطةالمركزية.

كما نجد حضوراً لمذاهب أخرى أغلبها ذات خلفية سياسية، حيث قبلت بعض شخصيات الونشريس الدعوة الشيعية مثل "عبد الله بن إدريس المطامطي الذي تولى الخراج في عهد عبيد الله المهدي"[4]. إلا أن عموم قبائل الونشريس اصطدمت مع الفاطميين رغم العديد من الحملات التي قادتها شخصيات شيعية مثل "دعوة منيب بن سلمان المكناسي، الذي حاربته قبائل الونشريس وقتلت الكثير من أتباعه"[5]. إضافة إلى وجود مذاهب أخرى لم يكن لها حضور كبير قد اعتنقها بعض القبائل كنوع من التمرد وإيجاد المسوغ الديني للخروج عن طاعة الولاة، "فقد اعتنقت قبيلة زناتة الاعتزال واشتهرت بلفظ الواصلية نسبة إلى واصل بن عطاء"[6]. وهو تنوع مذهبي يشير إلى مدى توتر المنطقة وعدم استقرارها منذ القدم ومن الناحية المذهبية والدينية، عكس ما هو سائد اليوم من تبني كلي للمذهب المالكي.

فالمذاهب المالكي كان من أكثر المذاهب انتشارًا وهو لا يزال غالبًا إلى اليوم على ساكنة الونشريس، وهذا يدل على أن المذاهب الأخرى لم تكن سوى ذرائع سياسية للتمرد، حيث يرى ابن الصغير: في "أخبار أئمة الرستميين" أن قبائل الونشريس رغم اعتمادها المذهب الإباضي إلا أنها

---

[1] أنظر أحمد بوشامة، مرجع سبق ذكره صفحة 136

[2] للمزيد أحمد بوشامة، الجغرافيا المذهبية للمغرب الأوسط من القرن 2ه/8م إلى القرن 6ه/12م، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه(ل، م، د) في التاريخ الوسيط، جامعة غرداية، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، 2022/2021.

[3] اليعقوبي، أحمد بن أبي اسحاق، البلدان، وضع حواشيه محمد أمين طنطاوي، دار الكتاب العلمية، لبنان، بدون طبعة، بدون سنة، ص195.

[4] أحمد بوشامة، وطاهر بن علي، مرجع سبق ذكره، ص 139.

[5] ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الاندلس والمغرب، ترجمة س. كولان وإلفي بروفو نسأل، دار الثقافة، لبنان، بدون طبعة،1973، ص185.

[6] أحمد بوشامة، وطاهر بن علي، مرجع سبق ذكره صفحة137

بقيت وفية لعلاقاتها العصبية، ولذلك كانت دائمة الصراع مع الدولة الرستمية"[1]. نفس الشيء في تعامل القبائل مع الدولة الفاطمية، "فبعد انتصار دعوة الأمير الأموي عبد الرحمن بن محمد ما بين 300-350 هـ (912-961 م) في الأندلس انتقلت قبائل الونشريس إلى المذهب المالكي"[2]. أي ان المنطقة كانت توظف الدين لتحقيق أهداف سياسية وربما اهمها هو فك الارتباط بالسلطة المركزية وتحقيق حالة من الاستقلال.

وهذا ما عرض المنطقة إلى عدة حملات فاطمية مثل حملة عزوية بن يوسف في القرن الثالث هجري، الذي أخضع جميع قبائل الونشريس للمذهب الفاطمي، لكنه خضوع شكلي حيث "كان ولاء تلك القبائل للأمويين في الأندلس، الذين حرضوا تلك القبائل على مخالفة الشيعة في مذهبهم والتعبد بالمذهب المالكي"[3]. وقد استمر المذهب المالكي في عموم بلاد المغرب فلا يعرف اليوم مذهب سواه ومن أشهر فقهائه أحمد بن يحيى الونشريسي، إضافة إلى تحول "منطقة الونشريس إلى بيئة خصبة لانتشار الطرق الصوفية على اختلافها وهي قادمة من المشرق الإسلامي في غالبها"[4]. هي الفرق التي لا تزال حاضرة اليوم، ومن أشهر الطرق نجد الطريقة الشاذلية القادرية في منطقة برج بونعامة والمعروفة بزاوية بودينار، وقد "خصص للمنطق فصل كامل في معجم الاولياء والكرامات التوزيع الجغرافي للأولياء في الجزائر"[5]، نظرا للعدد الكبير من الأضرحة والمزارات وكذلك الوعدات التي تقام بشكل دوري ولحد الآن في مختلف مناطق الونشريس الجلبية منها والسهلية.

ويرجع المؤرخون تنامي ظاهرة الصالحين في منطقة الونشريس إلى "كثرة القبائل الضعيفة التي حاولت أن تحتمي بظاهرة الوالي الصالح، حتى ترفع مكانتها وتأمن هجوم القبائل القوية عليها"6. حيث نجد أن للصالحين دورًا بارزًا إلى غاية اليوم في حياة المنطقة، وأن أبنائهم من نسلهم يحظون بالكثير من الاحترام، ولهم دور في الحياة السياسية والاجتماعية. إن نفس الشيء قد اعتمد عليه الموحدون في بسط نفوذهم على منطقة الونشريس "مستعينين بصلحائها وما كانوا يغدقون عليهم من عطايا واقتطاعات مقابل دعوة الناس إليهم"7. ويشير المؤرخون إلى مجموعة من الصالحين في منطقة الونشريس الذين كان لهم دور في تسيير المنطقة، وضمان الأمن فيها ونذكر منهم "أبو مدين عيسى بن فكرون ما بين القرن 7 و8 هـ (13-14 م)، وعلي محمد بن محشرة، وأبو عبد الله محمد بن يوسف"8. أي ان هناك تعاون بين السياسي والديني لتحقيق نوع من الاستقرار في المنطقة عن طريق نظام تبادل الخدمات بين رجل الدين ورجل السياسية.

ونجد اليوم الكثير من الزوايا التي لها دور سياسي واضح، مثل زاوية بودينار الشاذلية، وزاوية سي علي بالجدارمي، وكذلك عرش الخوالد والنسب الشريف الذي حولهم إلى عائلة ذات وزن سياسي في المنطقة، وغيرها من الأسر ذات النسب الشريف، مثل ولاد سيدي يحيى بمنطقة ثنية الحد. وزاوية بربارة في ثنية الاحد، كما أن حركة التصوف وانتشار الصالحين لا تزال حاضرة إلى اليوم

---

[1] ابن الصغير، أخبار أئمة الرسمين، ت محمد ناصر و ابراهيم بحار، دار المطبوعات الجامعية، الجزائر، بدون طبعة، 1986، ص 41/ 48.

[2] أحمد بوشامة وطاهر بن علي، مرجع سبق ذكره، ص 140

[3] أحمد بوشامة وطاهر بن علي، مرجع سبق ذكره، ص 142.

[4] بوناس الطاهر، التصوف في الجزائر خلال القرنين السادس و السابع هجريين(12-13م) نشأته تياراته و دوره الاجتماعي و الثقافي والسياسي، الجزائر، بدون طبعة، 2004، ص ص 101/46.

[5] ألفا للوقائق والنشر والتوزيع، معجم الأوليا والكرمات التوزيع الجغرافي للاولياء فيالجزائر،https://www.alphadoc.dz/produit/، تاريخ النشر سنة: 2022، تاريخ الاطلاع: 2024/08/31، الساعة 10:06.

[6] أحمد بوشامة وطاهر بن علي ، مرجع سبق ذكره، ص145.

[7] المرجع نفسه، ص 145.

[8] المرجع نفسه، ص 145.

في منطقة تيسمسيلت، مع اتخاذها اليوم أبعادًا شعبية، أي تحولها إلى تجلي من تجليات التدين الشعبي القائم على الخرافات والأساطير والارتباط بالأضرحة.
وقد ساهمت الفترة العثمانية في ازدهار هذه الطرق كونها بعيدة عن ممارسة السياسة ومنقطعة للعبادة والزهد. أما في عهد الاستعمار الفرنسي فقد حافظت المنطقة على مذهبها المالكي، وثقافتها الصوفية التي حافظت على اللغة العربية والإسلام من خلال الدور التعليمي الذي لعبته وقد انخرط أغلبها في المقاومات الشعبية، كما أشارت الدراسة سابقا. أما اليوم فمنطقة تيسمسيلت كغيرها من المناطق الجزائرية على المذهب المالكي مع انحصار أو زوال باقي المذاهب الأخرى في شكلها الرسمي، إلا أن ما يعرفه الواقع هو انتشار الكثير من مظاهر التدين التي رافقت حركة العولمة وسيلان الحضارات، إذ يعكس المجتمع اليوم العديد من المذاهب، أو أشكال التدين التي تشير إلى قابلية هذه المنطقة للتحول المذهبي مع بقاء الإسلام كدين رسمي وشعبي في المنطقة.

المبحث الرابع: تيسمسيلت المزيج الثقافي وأنتروبولوجيا الواقع المعاش

يقول زيجمونت باومان واصفا هلامية وضبابية ما نعيش فيه اليوم قائلا: "معا لكننا فرادى"[1] إنه بالأحرى يصف تلك المسوخ التي نعيشها اليوم ونطلق عليها اعتباطاً لفظ "المجتمع"، إلا أن ما يفرقنا أكثر مما يجمعنا. فالانتماءات اليوم كثيرة ومتعددة، وكل مؤسسات التنشئة الاجتماعية قد ضربتها العولمة في مجتمع المخاطر، على حد تعبير أولريش بيك. فالفردانية اليوم في قمة انتصارها، والمجتمع أصبح منقسماً على نفسه. بل إن عملية الانقسام لا تكاد تتوقف؛ إنها أشبه بخلية سرطانية تنقسم بجنون وتدمر كل شيء في طريقها، فهي تستبدل الهويات المحلية بهويات وافدة أو اللاهوية. إنها عملية لا تفرق بين المدن الكبرى وبين أصغر القرى وأكثرها نائية، إذ يمكننا القول إن المدن الصغرى مجبرة اليوم على دفع ثمن التحولات العالمية الكبرى التي أنتجتها المدن الكبرى. ولذلك، لا نستغرب اليوم ونحن نتحدث عن ولاية تيسمسيلت ومدنها الصغرى، أن نقول: "يا للهول، ما الذي يحدث؟" فليس من باب المجازفة القول بأن ما يحدث من صراع هويتي في مدينة لندن أو نيويورك يحدث أيضاً في مدينة تيسمسيلت أو خميستي أو بوقايد. إن الاختلاف فقط في وتيرة وزخم ذلك الصراع وتلك المخاطر. فمسألة التدين ومسألة الانتماء إلى العرق أو الطائفة أو المذهب، مطروحة في العالم شرقاً وغرباً. فالقضايا من قبيل الحركة النسوية، والمثلية الجنسية، وصراع المؤمنين حول حقوق حيازة الله، مطروحة في الواقع التيسمسيلتي. فالعولمة حولت العالم إلى شركة تصدير واستيراد، فأصبحت الثقافات سابحة في الكون مستهدفة المجتمعات الاستهلاكية. فحرية الاستيراد والتصدير الثقافي مضمونة للجميع، إلا أن جودة السلعة وتماشيها مع العصر المجنون هو الذي جعل عملية التصدير من طرف واحد، وجعل عملية الاستيراد بدورها من طرف واحد هو نحن. إذ يرى أولريش بيك: "أن المخاطرة يتم تصديرها زمنياً ومكانياً"[2]، والمخاطر الجديدة ليست سلعاً مادية أو أسلحة، بل هي الثقافة في حد ذاتها، حيث يجري العمل على سحق بعض الهويات والتأسيس لأخرى، والبحث عن منابت ثقافية جديدة قادرة على احتضانها. ولذلك، العالم في الشرق اليوم يعيش ثقافياً كل ما يحدث في الغرب، وهو يعتبرها فتوحات ثقافية قد تساعده على المرور من لحظة النكوص إلى لحظة التقدم. ولذلك، على الباحث أن يرصد كل تلك التحولات التي يعرفها الهامش. "فمهمة الأنثروبولوجيين هي الاستشعار ومراقبة الانتقال من قرن إلى آخر أو من عصر

[1] زيجمون باومان، الأزمنة السائلة، مرجع سبق ذكره، ص 89.
[2] أوليرش بيك، مجتمع المخاطر العالمي بحثا عن الامان المفقود، ت رجمة علاء عادل و آخرون، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2013، ص 257.

إلى آخر"[1]. كما أن الانتقال على المستوى الثقافي لا يعني التغير الفجائي، بل هو تغير هادئ ودائماً ينفتح على الجديد مع الاحتفاظ بفتات من الماضي الذي يأبى الاندثار.
إن هذا التوصيف يحيلنا إلى أن ما يحدث اليوم في الواقع التيسمسيلتي هو مزيج ثقافي بنكهة كونية. نحن لا نتحدث عن ما تعكسه الواجهات الرسمية، بل نحن معنيون بما يدور في الهامش الذي لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق "منهجية مونوغرافية تعمد إلى دراسة الجماعات والأفراد وهم يمارسون حياتهم اليومية"[2]. إنها مهمة تقتضي مشاركة المجتمع في حياته اليومية وملاحظته دون إزعاجه. فنحن نريد معرفة ما يحدث في المجتمع وهو على سجيته تحت شعار حرية الاعتقاد، والتدين، واللباس. إنها حرية كل شيء، سوى حرية الحفاظ على الانتماء.
إن هذا الخطاب المعولم، الذي لا يعرفه الفرد في تيسمسيلت لكنه يمارسه، يظهر من خلال إمكانية الانفصال تدريجياً عن المجتمع العام وتكوين جماعة اجتماعية خاصة تعيش حياة على طريقة الطقوس. المجتمع الذي لا يفهم أفراده يتخلى عنهم، وهنا تأتي اللحظة الفارقة حيث تتشكل الهويات الجديدة، أو ما يعبر عنه بمجتمعات اللحظة. من خلال عزلها أو التخلي عنها، "تختلق هذه المجتمعات حياة جديدة قد تنقلب على المجتمع العام، كما حدث مع تجمعات السود القصديرية في جنوب إفريقيا"[3]. فقد يتبنى المجتمع أو الأفراد أنماط حياتية مغايرة للسائد كنوع من التمرد عليه والتخلص من سلطته.
فالمجتمع يعتقد أنه يتحرر بينما هو يتجه إلى المجهول من خلال المخاطرة بكل ما لديه، من أجل إثبات ما يريد أن يكون، عبر تبني نمط ثقافي مغاير، سواء على مستوى اللباس، المعتقد، السلوكيات، أو الانفصال عن المجتمع العام، والسعي نحو إثبات الغيرية عبر الثقافة كهوية في عصر أصبحت فيه المجتمعات مفتوحة على كل شيء. وهنا تصبح الثقافة طوق النجاة الوحيد الذي علينا التمسك به، حتى نثبت أننا انفصلنا عن (x) وانتمينا إلى.(y) عن طريق التخلي عن ثقافتنا القديمة وتبني ثقافة جديدة في شكل حركة تمردية.
فالثقافة، بحسب أغلب المشتغلين عليها، هي "وسيلة ضرورية لاكتساب صفة الانتماء الفعلي إلى كيان اجتماعي محدد ومتميز، ومؤسسة رمزية للحفاظ على تراث هذا المجتمع وتقاليده ونقلها إلى الأجيال الجديدة"[4]. وقد يكون السبب ليس الحفاظ بل الهدم والتمزيق، لا سيما عند الحديث عن الهويات الصاعدة التي أفرزتها العولمة وجعلتها تطالب بحقها في الانعتاق من السائد والمعروف، والتأسيس للمتميز والمختلف. وهذا لا يمكن إلصاقه بالمجتمع التيسمسيلتي فقط، بل العالم كله يعرف بزوغ الهويات الجديدة التي تناضل ثقافياً وتتحدى لتثبت كينونتها هوياتياً، حتى وإن كان في هذا الإثبات نوع من المخاطرة.
إذ يرى أنطونيو جيدنز: "أن المخاطرة تعبير عن الإبحار في أماكن لم يبحر فيها أحد من قبل"[5] بالمفهوم الثقافي، أي طفرة ثقافية تحدث في المجتمع وترافقها طفرات. فما إن تعلن هوية ما عن

[1] مارك أوجيه، الزمن أطلالا، ترجمة جمال شحيد، هيئة البحرين للثقافة والأثار، البحرين، الطبعة الأولى، 2016، ص 13.
[2] روبرت ايمرسون و آخرون، البحث المونوغرافي في العلوم الاجتماعية، هناء الجوهري، دار الكتاب والوثائق القومية، مصر، الطبعة الأولى، 2010، ص 53
[3] مشال أوجيه، أنثروبولوجيا المدينة، ترجمة سعيد بالمبخوت، دار الفيصل للثقافة، المملكة العربية السعودية، بدون طبعة، 2016، ص 101.
[4] عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2013، 31.
[5] أنطونيو جيد أنز، عالم جامع كيف تعتمد العولمة على تشكيل حياتنا، ترجمة عباس خضير كاظم وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، المغرب، بدون طبعة، 2000، ص 44.

كينونتها حتى تنمو الهويات الأخرى مثل الفطر. فالمجتمع اليوم في تيسمسيلت، مثلما يعرف الهويات الدينية الجديدة، يعرف أيضاً ثقافة الهيب هوب، وظهور وإعلان الشواذ المثليين جنسياً عن وجودهم، وغيرهم من مجتمعات تعاطي المخدرات والمتحررين من الدين. كل هذا يحدث والزمن وحده كفيل بأن يجعله يحدث في العلن. فالمجتمع اليوم، سواء في المدن الكبيرة أو الصغيرة، أصبح مفتوحاً على مختلف الإكراهات الهوياتية والثقافية. إن كل شيء أصبح له حيز في مجتمعنا أو المجتمع التيسمسيلتي الذي يبدو محافظاً لكنه يعج بالتناقضات التي حولتها العولمة إلى حقوق وحريات يجب الاعتراف بها وإقرارها، من خلال التأسيس للفردانية وسعي كل فرد إلى اختيار النسق الهويتي الذي يريد الانتماء إليه. إذ يرى أنطونيو جيدنز: "أننا اليوم نتمتع بفرص غير مسبوقة لصنع أنفسنا وتشكيل هويتنا المتميزة"[1]. وبذلك تحديد انتمائنا الذي يعكس حقيقتنا لا واقعنا الذي قد يكون مفروضا علينا.

إن هذه الهويات يمكن أن تكون قاتلة أو شريرة، لكنها تحت مصوغات الحداثة والحريات وحقوق الإنسان. فنحن مجبرون على تقبلها والتعايش معها حتى وإن ضربت كينونتنا في الصميم. فالمجتمع اليوم في ولاية تيسمسيلت ومدنها وقراها وأريافها قد أصبح هجينا بين بدائية أولى وتحضر مفرط. فعصر الإعلام الحر، والثقافات المنفلتة، أو السابحة في الكون قد انتشرت بشكل مذهل. فتريفت المدينة، وتمدن الريف، وانفلت كل شيء من عقال المعقول أو السائد. فلا شيء ثابت اليوم. وحسب ميشال أوجيه: "هناك تفتت للمجتمعات اليوم في المدن وصناعة دائمة للحدود وتشييد الجدران والأسوار. فتشكلت الروابط الأقل فورية من الناحية الاجتماعية والسياسية، أو أكثر رمزية، أو جمالية، أو تلك التي تسير الكيانات الوهمية"[2]. ففي كل يوم تظهر فئة جديدة ونمط ثقافي جديد وافد وغير معروف من أين جاء وإلى ما سينتهي.

فلا يمكن الحديث عن ما هو منحرف تماماً أو ما هو معتدل تماماً. إننا في منتصف الطريق أخلاقياً، وثقافياً، واجتماعياً، وهوياتياً. فالعولمة في إطار مجتمع المخاطر نقلت إلى قرانا كل تلك المشاكل التي تفصلنا عنها مئات السنين، إلا أن عصر التكنولوجيا الفائقة وضعنا على المحك في كل شيء. إذ تتساءل جوديث بتلار: "هل يمكن أن ينشأ معنى جديد للأخلاق من مثل هذا الإخفاق الأخلاقي المحتوم؟"[3] إن هذا الإخفاق الأخلاقي الذي فرض على واقع تيسمسيلت، البعيد كل البعد عن صراع الكبار، جعل منها مدينة تعيش تناقضات القرن الواحد والعشرين، أو ما يمكن وصفه بالتيه الثقافي، عن طريق تنوع جامح وغير متحكم فيه. إذ لم نعد نعرف أنفسنا، وهويتنا في ظل تشظي هوياتي جعلنا عاجزين عن معرفة مصيرنا. إذ يقول جوليان كريب: "إن معرفة الكيفية التي ينظر بها البشر إلى أنفسهم هي مفتاح مصير حضارتنا وربما حتى مصير حياتنا في القرن الواحد والعشرين"[4]. فلم تعد الدولة أو القانون هو الذي يعرفنا بل كل فرد يعرف نفسه بنفسه ثم يختار المجماعة التي يشترك معها في التعريف.

فالمشكلة اليوم، أننا غير قادرين على معرفة أنفسنا، أو نحن غير قادرين على التمييز بين الخير والشر. فالمجتمع اليوم في تيسمسيلت أو في غيرها مستسلم لكل وافد، رغم استمرار المحلي أو التقليدي، إلا أن الحسم الاجتماعي فقد جهازه المناعي، وأصبح غير قادر على تمييز الأجسام

[1] أنطونيو جيدانز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، بدون سنة، ص 91.

[2] مشال أوجيه، مرجع سبق ذكره، ص 97.

[3] جوديث بتيلار، الذات تصف نفسها، ترجمة فلاح رحيم، التنوير للطباعة والنشر و التوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2014، ص 95.

[4] جوليان كريب، اجتياز القرن الحادي و العشرين، أخطر عشر تحديات تواجه البشرية وكيف يمكن الشعب عليها، ت صارة علام، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، الطبعة الأولى، 2018، ص 27.

الهوياتية الضارة. إنه عصر الشر السائل، على "حد تعبير زيجمون باومن، الذي نقل إلينا على لسان جورج أورويل إن الأشكال الجديدة للشر ترتدي عباءة الخير والحب"[1]. وكل ما تريده هو ان تعيش على طريقتها وان تحترم.

ويجري الصراع فيها على نفس الشيء. فمثلاً، الجماعات الدينية التي يعج بها المجتمع اليوم تتصارع حول هدف واحد، وهو تقديم صورة عن الإسلام الذي يجب أن يكون. ولذلك هي ترى شريعة مهاجمة الآخر الذي يقدم تفسيراً مغيراً. وربما الهجوم ليس عنيفاً كما كان في الماضي، لكنه هجوم بأدوات القوة الناعمة، وعن طريق ممارسة العنف الرمزي والسعي إلى الهيمنة والسيطرة دينياً، حيث "يظهر العنف عندما تتنازع الذوات على نفس موضوع الرغبة"[2]. فالكل يرغب في العيش في كنف الدين لكن من خلال منظار التدين وهنا تكمن المعضلة.

وهذا ما نعيشه اليوم، أي الصراع على الذات والهوية ومن يمثل الحقيقة. هذا الصراع الذي يحكم الجماعات الناشئة والتي تشعر بأنها مكلفة بتبليغ رسالة أخلاقية معينة، حيث أن ما هو في طور النشوء يجد العنت في طريق إثبات نفسه وهو يواجه القيم السائدة المسيطرة[3]. وهنا يصعب تحديد الخير والشر، هل هو في السائد أم في الوافد؟

إن من مظاهر الشر هو التعددية المبتذلة في كل شيء. فتيسمسيلت اجتماعيًا تعيش مزيجًا بين مختلف أشكال التغيير السياسي الحديث من أحزاب سياسية، ومجتمع مدني، ومظاهر الدولة والمؤسسات، وفي نفس الوقت لا تزال القبيلة والعرش والاعتقاد في القدرات الخفية والأضرحة والتوسل إلى القبور حاضرة في واقع الولاية. وتيسمسيلت مثلاً "لا تزال تحافظ على عاداتها وتقاليدها كالأعراس والمواسم الدينية وإحياء الوعدة"[4]. لكن هناك بوادر تمرد وانعتقا من هذا السائد والمتفق عليه.

ففي نفس الوقت ظهرت ممارسات لم تكن معهودة، مثل قاعات الحفلات، ومسابقة ملكة جمال تيسمسيلت وملك جمال تيسمسيلت، أي أن التغيير الثقافي أصبح له نواميسه في المجتمع، لكن دون إحداث القطيعة الكلية بين التقليدي والحداثي. إذ يمكن القول: إن الحداثي يستنجد بالتقليدي ويستنجد التقليدي بالحداثي، حيث أصبح واقع المجمعات منفتحًا على الكل ليس كخيار بل كصدمة ثقافية غيرت كل شيء، وزعزعت الثوابت وأسست للموهم، أو على حد تعبير ميشال أوجيه، المدينة اليوم لا هي افتراضية ولا هي واقعية[5]، بل معلقة في السماء وبدون أي هوية. بل هي اليوم مفتوحة على كل الخيبات التي يمكن أن تصيب المجتمع، وعلى حد تعبير مافيزولي: "إن لم يدركنا الموت لسبب ما فسنموت من الضجر والقنوط"[6]، وهذا بسبب تحولات لم يعد المجتمع قادرًا على استيعابها نظرًا لسرعتها المفرطة.

فالمجتمع في تيسمسيلت محافظ من جهة بمستويات جد منغلقة، خاصة فيما يتعلق بالتمسك بالتقاليد، ورفض كل مظاهر اللهو، والترف، والمجون، وفي نفس الوقت يعيش كل هذه الانحرافات في عالم الطابوهات والمسكوت عنه. إن المجتمع أيضًا من الناحية الدينية لا يزال وفياً لخاصية التحول

---

[1] زيجمونت باومان وليونداس دونوسكيس، الشر السائل العيش مع اللابديل، ترجمة حجاج ابو حجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص 27

[2] زهير الخويلدي، مدينة الإسلام في مواجهة عولمة الإرهاب، إصدارات أي كتب، بريطانيا العظمى، الطبعة الأولى، 2016، ص 238.

[3] ميشال مافيزولي، في الحل والترحال، مرجع سبق ذكره، ص 17.

[4] أحمد سليماني، تاريخ المدن الجزائرية، دار القصبة للنشر، الجزائر، بدون طبعة، 2007، ص 174.

[5] ميشال أوجيه، مرجع سبق ذكره، ص 97.

[6] ميشال مافيزولي، في الحل والترحال، مرجع سبق ذكره، ص 17.

المذهبي وتعدد أشكال التدين التي قد تصل إلى حد التناقض والتصارع. فلا شك أن تيسمسيلت وساكنتها على دين الإسلام، ولا شك أن مؤسساتها الدينية الرسمية على ثلاثية المذهب المالكي فقهاً، السالك الجنيد طريقة، واعتقاد الأشاعرة، إلا أن ما يعرفه المجتمع من أشكال التدين يمكن القول: بأنها تقع بين أشد أشكال اليسار الديني انفتاحاً وعبثية، وصولاً إلى أقصى اليمين الإسلامي غلواً وتطرفاً. وهذا ربما ما دفع بإيريك هوبزهاوم إلى التصريح: "بأن ما حدث للدين في الخمسين سنة الماضية كان مذهلاً"[1]. فقد عاد الدين بعد التغييب القصري بسبب الحداثة لكنه عاد في أشكال متنوعة ومختلفة وكل منها يدعي انه هو الدين وينفيه عن الآخر.

كل تيار يعمد إلى التفشي، حيث تفشت الطوائف والمذاهب، ولم يعد هناك رقابة رسمية على تدين الناس. لقد أصبح الأفراد ينتجون تدينهم الخاص ويرسمون الحدود مع غيرهم، وبذلك فإن أشكال التدين اليوم في المدن الكبيرة أو الصغيرة هي من بين أهم ما يمكن أن يلاحظه الباحث. فكل جماعة تعمل على إظهار خصوصيتها والدعوة إليها. إذ يرى يورغن هابرماس أن صفة المتدين هي ما يعرف المرء بها اليوم بدلاً من مسلم أو مسيحي[2].

فالتدين هنا يعني الهوية أكثر مما يعني التعبد والتنسك، والهوية في هذه الحالة تعني الانفصال وإعادة التشكل. فمن خلال المظاهر العامة وطريقة التعبد والموقف من السياسي والثقافي والديني نفسه، نستطيع القول بأن هناك تنوعاً في الهويات داخل المجتمع، هويات جديدة ووافدة في مجملها، متصارعة مع المحلي وساعية إلى إعادة تعريفه. ولذلك وصف "مارك أوجيه القرن العشرين بقرن التخريب والتدمير وإعادة البناء"[3] بشكل هوسي ومستمر، وفي كل مرة يُعلن عن ذات جديدة ومغايرة وناقمة عن كل الذوات الأخرى.

إن هذه الفسيفساء الدينية من طرق صوفية تمثل التدين الشعبي، وتشرف على الحياة الطقوسية والشعائرية، وبين مؤسسة رسمية تكتفي بتزويد المجتمع بالحد الأدنى من المعرفة الدينية، وصولاً إلى حركات الإسلام السياسي التي تزاوج بين الإصلاح السياسي والدعوة مبطنة بمشاريع سياسية، وصولاً إلى السلفية كظاهرة دينية أشد غرابة في سلوكياتها وممارساتها كجماعة منسحبة من كل شيء، ومتقبلة لكل شيء من خلال عملية الدعوة والإصلاح. إذ يمكن القول: إننا في مجتمع أصبح فيه الصراع حول من يمتلك الحقيقة المطلقة التي تحيل إلى النص مباشرة، وبين من لا يملك أي شيء ولا يعرف أي شيء عن الدين الصحيح. فكل هذه التيارات الدينية في المجتمع اليوم، بما فيها السلفية، ترفع شعار الفرقة الناجية وتدعي أنها أصح الطرق، رغم أن الدراسات الأنثروبولوجية للدين، ومن بينها ما أشار إليه تايلور: "إذ ترى أن المعتقدات الدينية وتطورها لم تكن وحيًا إلهيًا، وإنما نتاج جهد الناس الخاص لفهم وشرح العالم"[4]. هذا التفسير يبدو مرفوضًا من طرف الكثير من الجماعات الدينية، ومن بينها السلفية التي تعتبر نفسها خطًا ممتدًا من لحظة الوحي إلى يوم الدين.

وهنا يمكن القول بأن منطقة الونشريس بجبله وسهلها قد عرفت منذ القدم تنوعا دينيا كبيرا وذلك راجع إلى توع الشعوب التي سكنت المنطقة والدول والحضارات التي قامت فيها، وكلذلك يمكن ارجاع ذلك التونع غلى الصراعات السياسية والعسكرية التي كاتنت تتخذ من الاختلاف الديني ذريعة لموقامة السلطة والخروج عليها، هذا النمط نجده اليوم سائدا لكن على الصعيد الثقافي حيث

[1] إيريك هوبزباوم، أزمنة متصدعة الثقافة والمجتمع في القرن العشرين، ترجمة سهام عبد السلام، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2015، 321.

[2] يوزغن هاربرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، مرجع سبق ذكره صفحة 191.

[3] مارك أوجيه، الزمن أطلالا، مرجع سبق ذكره، ص 79.

[4] فريدريك بارف و آخرون، الانتروبولوجيا حقل علمي واحد و أربعة مدارس، ترجمة أبوبكر أحمد باقادر وايمان الوكيعي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر الطبعة الأولى، 2017، ص 23

يوجد الصراع بين تجليات دينة مختلفة تتفق على الإسلام كمرجعية لكنها تختلف في كيفية الممارسة والتجسيد.

المبحث الخامس: تيسمسيلت وسوسيوإنثربولوجيا الانتشار السلفي:

"إن خلاص المجتمع لن يتم على يدي أي جماعة من الجماعات المندمجة بل سيتم على يدي الهاشميين والشباب المرفوض والمضطهد الخارج عن عملية الإنتاج"[1].

إن هذه الوضعية من أهم خصائص المجتمع المعولم والمسحوق هوياتياً، حيث ينخرط المركز في الممارسات الشائعة أو العادية، وهو أيضًا يستفيد منها، بينما تنمو وتتكاثر الفئات الهشة والمهمشة على أطراف المجتمع مثل الفطريات. إن حالة الإقصاء والنظر إليها بنوع من التوجس والخوف تجعلها تصبح أكثر إيمانًا بعدالة قضيتها وأحقية هويتها في الظهور والتجلي، وتصبح أكثر إصرارًا على إحداث التغيير سواء الثقافي أو العرقي أو الديني، عن طريق تفعيل الذاكرة، التي من "وظائفها تنمية الشعور لدى المواطنين بالانتماء إلى جماعة سياسية أو عرفية تؤمن بالحق والواجب"[2]. وكل جماعة تفسر الحق والواجب حسب ما تحتفظ به ذاكرتها الحية.

فالجماعات الثقافية والهوياتية تتصارع من أجل قضية محورية، وهذا ما يعيشه المجتمع في تيسمسيلت، من خلال تلك الجماعات الدينية التي ظهرت وتشكلت على الهامش، وهي موجودة في الهامش لكنها لا تكف عن نقد المركز والنيل منه، والتنبؤ بتغييره وانتظار تدخل العناية الإلهية ليعود المجتمع كما كان في الزمن الغابر. فالذاكرة جزء من القصة لتضمنها أبطالًا واقعيين أو خياليين، واشتمالها على عقد كثيرة، كالإهانة والانتصار والتفوق، وهذا ما تقوم عليه الذاكرة السلفية، التي تحتفي بالكثير من الأبطال الغابرين وهي تعيش عقدة انتصار الماضي وتفوقه وخيبة الحاضر وانكساراته، لكنها تصر على أن هناك وعدًا إلهيًا يقضي بانتصار الجماعة المتميزة من المسلمين وتمكنها من إعادة ترتيب الحاضر وفق انتصارات الماضي وتفوقه المطلق وغير المشكوك فيه. "فالذاكرة تتوقع حدوث شيء غريب في الحاضر على سبيل الإمكان والوجوب، فهي ليست مدخر الماضي أو نفاياته لكنها تحيا من الاعتقاد في الإمكانيات التي تترصدها وتنتظرها بحذر ويقظة"[3]. فالذاكرة تحتفظ بما يمكن أن يبقى حيا خارج منطق الزمان والمكان ويمكن تفعيله في أي لحظة توفرت فيها شروط التفعيل.

والسلفية هي جماعة عقدية لا تدعي أنها تعرف، بل هي تدعي أنها تعتقد، فكل ما لديها من علم شرعي هو مطلق المصداقية ولا شك فيه، فهي لا تنتجه من لدنها، هي فقط تعمل على تنشيط الذاكرة والعودة إلى الكتب والمصادر، لمحاكمة الحاضر عن طريق الماضي. فالسلفي اليوم هو أيقونة بعلمه ومعتقداته، وهو أيضًا يأخذ عن أيقونات أكثر قداسة منه. فكتب الحديث التي يشهرها السلفيون في وجه خصومهم، جعلتهم لا يعودون إلى الماضي، بل الماضي برموزه وعلاماته الفارقة يأتي إليهم ليرشدهم. "فالإنسان الأيقوني ما عليه إلا أن يبقى في مكانه ليأتيه كل شيء إلى حيث هو"[4] ، فهو على الحق ويدعو إلى الحق، وغيره على الباطل ويدعو إلى الباطل.

فهكذا ينظر السلفيون إلى مجتمعهم العام، وهكذا تبدو السلفية في الواقع التيسمسيلتي، حيث يشكل السلفيون جماعات بؤرية منتشرة وموزعة في مختلف المناطق بحجم لا يكاد يكون معتبرًا. إذ يمكن

---

[1] محمد على فرح صناعة الواقع، الاعلام وطبق المجتمع أفكار حول السلطة والجمهور و الوعي و الواقع، مطابع البيانات الدولية، لبنان الطبعة الأولى، 2014، ص 163.

[2] باسو أجبور ولحسن آيت فقيه، إملشيل الذاكرة الجماعية، منشورات جمعية أخيام في إطار برنامج جبر الضرر الجماعي، المملكة المغربية، بدون طبعة، بدون سنة، ص 06.

[3] ميشال دوسارتو، إبتكار الحياة، مرجع سبق ذكره، ص 171.

[4] محمد أشويكة، الإنسان الأيقوني، دائرة الثقافة والإعلام، دولة الامارات العربية المتحدة، بدون طبعة، 2010، ص 05

القول بأن عدد السلفيين بأسرهم في ولاية تيسمسيلت ككل لا يتجاوز 500 فرد، هذا دون احتساب المتعاطفين والمتأثرين بالطرح السلفي. كما أنهم موزعون بطريقة غير منظمة على مدن وبلديات ولاية تيسمسيلت، إلا أنهم يمتلكون تأثيرًا ثقافيًا ودينيًا في الوسط المحلي. إنهم يرتقون إلى مستوى الطائفة التي تريد أن "تكون تشكيلاً أرستقراطيًا، لجمعها للأشخاص المؤهلين دينيًا أهلية تامة، وهو تجمع مشكل من هؤلاء الأشخاص فحسب"[1]. نظرا لتوافقهم حول نمط ديني واحد.

فهم مواطنون عاديون إلا أن معرفتهم الدينية وعقيدتهم أعلى وأرقى من باقي أشكال المعرفة والعقائد التي يدين بها عامة المجتمع. فالسلفية كجماعة نقاوية وطهورية، تمارس نوعًا من الاحتساب على المجتمع وتريد تصحيح عقائده، وتأصيل معارفه، بعد ما فسدت، فالعقائد تتلوث تدريجيًا كما يتلوث الماء والهواء[2]. والسلفية تعتقد أنها تعمل منذ لحظة الوحي على التدخل في كل مرة وإعادة تطهير ما تلوث وتصحيح ما حلق به التلف أو التحوير، عن طريق عقلية حالمة ويوتوبية، وتشعر بنوع من التفوق على الغير وعلى الآخر. ولذلك، كل الشأن الديني في مجتمعهم المحلي محتقر من طرفهم، بسبب فساد العقيدة وفساد كل ما بني عليها. خطابات لا يكف وعاظ السلفية عن ترديدها في الدروس والحلق التي كنت أحضر بعضها، حيث يحاول الشيخ أو طالب العلم دائمًا رفع همة أفراد الجماعة وتذكيرهم بأنهم ورثة الأنبياء في مجتمع فقد الطريق إلى الله. إن هذا الخطاب الحالم يقوي عزيمة الفرد السلفي حتى وإن كان قليلًا. "فانتقال العقل إلى أرض الأحلام يشجع في الحقيقة على الإبداع"[3]. وعلى التمرد وعلى الانفصال عن الواقع.

والسلفيون على قلتهم يبدعون في ابتكار حياة خاصة بالجماعة، وتجعلهم يبدون بوضوح داخل المجتمع عن طريق ذلك المخزون الهائل من المعارف والسلوكات والممارسات التي تدعي أنها قادمة من الزمن الأصلي، وأنها صورة طبق الأصل عن حياة الجيل الأول من المسلمين (ما كنت عليه أنا وأصحابي). "فالمخزون هو تلك الأفعال المشتركة التي تعرف الجماعة كيف تقوم بها"[4] من أجل الحفاظ على كيانها ورسم حدود واضحة مع غيرها من الجماعات.

كما أن إطلاق وسم "سلفي" على شخص ما يقتضي أن تقبله الجماعة، وليكون شخصًا مؤهلاً فيها، يجب أن يقدم للصلاة ويتم إخراجه من دائرة العامة. إنها محددات تضعها الجماعة لحماية نفسها، فهي غير مهتمة بالعدد بقدر ما هي مهتمة بقبول أشخاص ذوي كفاءة دينية عالية، يستطيعون تمثيل الجماعة وصيانة أمنها، عن طريق تحويل التدين إلى سلوك وممارسة ثقافية. حيث نجد اللباس السلفي، العرس السلفي، المقهى السلفي، الحلاق السلفي. فكل نواحي الحياة يجب أن تتم وفق حبكة سلفية. إذ يرى رايموند وليامز: "أن الثقافة هي النظام المحدد للبنية الاجتماعية، والذي يضمن إعادة إنتاج هذه البنية واستيعاب عناصرها"[5] عن طريق تعويد أفرادها على رفض كل شيء محلي والانسلاخ منه. إنها ثقافة القابض على الجمر والمتمسك بدينه في زمن غاب فيه الدين وتراجع إلى أدنى مستوى. فالجماعة من خلال النشاطات التي تحرص على أن تكون سلفية النكهة، تقوي إيمان الأفراد عن طريق نقل سلام المشايخ لهم، وأن الشيخ الفلاني دعا لهم الثبات وقال إن تيسمسيلت سلفية بإذن الله. هذه الخطابات تجعل الفرد السلفي يؤمن بسلفيته ويسعى إلى التبشير بها، فهي الجماعة التي ترفض الجماعات والفرق التي تهاجم الفرق والطائفة التي تعمل على إنهاء الطائفية

[1] دانيال هبرفيوليجه، مرجع سبق ذكره، صفحة 112.

[2] ميشال دوسارتو، إبتكار الحياة، مرجع سبق ذكره، ص 310.

[3] أندريا كاسبيرزاك، الخيال يغير كل شيء، ترجمة نهى حسن، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، الطبعة الأولى، 2019، ص 24.

[4] تشارلز تايلور، المتخيلات الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 37.

[5] كانت ناش، مرجع سبق ذكره، ص 53.

عن طريق تعميم النموذج الأول للجماعة الأولى. فأهل السنة، كما يرى الشيخ صالح الفوزان، ينكرون على من انشق أو شذ، أو شق عصا الطاعة، أو خالف الجماعة[1].
فالسلفية في تيسمسيلت أو غيرها لا تعتبر نفسها جماعة، بل الأصل الذي انشق عنه. هي ببساطة السراط المستقيم الذي خطه النبي صلى الله عليه وسلم بيده في الأرض، وغيرها من الجماعات هي السبل التي انشقت عنه ومصيرها الهلاك. ولذلك، تُعرف السلفية على أنها نسبة للسلف الصالح، وهو المصدر الأول الراسخون في العلم، المهتدون بهدي النبي صلى الله عليه وسلم، الحافظون لسنته، اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه، وانتخبهم لإقامة دينه، ورضيهم أئمة للأمة. و"السلفية هي دعوة للاقتداء بالسلف الصالح، أي أهل القرون الأولى من عمر الأمة الإسلامية"[2]. ولذلك، حتى تكون سلفيًا، هناك اختيار دقيق وتزكية ونوع من طقوس العبور، والانتقال من وضعية العامي إلى وضعية السلفي.
إن هذه الدقة في اختيار الأفراد واعتبارهم سلفيين واصطلاح لفظ "الأخ" عليهم ساهمت في محدودية حجم الجماعة، حيث تكاد تكون غير موجودة في بعض المدن، خاصة ذات الطابع الريفي، أين يهيمن التدين التقليدي أو الشعبي. بينما تحضر السلفية في المناطق الحضرية مع تفاوت بين تلك المدن، إذ تعتبر مدينة خميستي أكثر مدن ولاية تيسمسيلت انتشارًا للسلفيين، ولذلك اتخذنا منها المدينة النموذجية في التعرف على السلفيين في باقي المدن الأخرى. حيث شكلت نسبة السلفيين في عينة الدراسة 27.77% من مدينة خميستي، وهي المدينة التي تعرف حضورًا سلفيًا واضحًا، وقد استقبلت العديد من مشايخ السلفية في الجزائر، خاصة قبل محنة "الصعافقة والمصعفقة" وانشطار الجماعة على نفسها. إلا أنها تبقى أكثر المدن حضورًا للتيار السلفي خاصة على مستوى المساجد، من خلال الانخراط في اللجان المسجدية، إضافة إلى تأسيس جمعية العلم والمعرفة، وتنظيم حلقات العلم الشرعي، واستغلال الأعراس والمناسبات لاستقدام الشيوخ وطلبة علم لتقديم دروس دعوية، وتنسيق بين مختلف الجماعات السلفية في المدن الأخرى. أهم شيء هو الحرص على التصادم الناعم مع التجليات الدينية الأخرى عن طريق اليومي والمعيش. وهذا ما يُعتبر جزءًا من النظرية الظاهراتية حيث "أن التساؤل حول الممارسات اليومية هو نتاج أعمال حول الثقافة الشعبية والأقليات المهمشة"[3]. وكل ما يحدث على هامش المجتمع لكنه يؤثر في المجتمع ويترك ما يشبه الندبة أو الوسم فيه.
فهذه الدراسة ذات الخلفية السوسيولوجية جعلتنا نهتم بالسلفيين ليس كأفراد، وإنما كجماعات. فلكل مدينة جماعتها السلفية وقيادتها المحلية، ورغم أنها غير رسمية، إلا أنها تتجلى من خلال الجماعة، حيث تستعمل في خطابها مثل "إخوة العيون"، "إخوة ثنية الحد"، "إخوة لرجام"، إلخ. وهي أيضًا متجلية من طرف المجتمع الذي يطلق عليهم مفهوم "الأخوة" أو "جماعة بولحية"، حيث يمزج المجتمع في خطابه عن السلفيين بين التقدير والتهكم. كما أن الخطاب موجه إلى الجماعة ككل ولا يخاطب الأفراد فيها، وبالتالي كانت هذه الدراسة أشبه "بالبحوث الجماعات البؤرية التي تعتمد على دراسة واستخدام الجماعات بدل الأفراد"[4]. فالسلفي هو عضو في الجماعة والجماعة هي التي تحدد له كل ما يجب أن يقوم به وما يجب أن يبتعد عنه.

[1] ربيع بن هادي عمير المدخلي، جماعة واحدة لا جماعات، وصراط واحد لا عشرات، دار المناهج، مصر، الطبعة الأولى، 2005، ص 05
[2] سعود المولى، السلفية والسلفيون من أفغانستان الى لبنان، دار سائر المشرق، لبنان، الطبعة الأولى، 2016، ص 30.
[3] ميشال دوسارتو، إبتكار الحياة، مرجع سبق ذكره، ص 22.
[4] دافيد ستيورات وبريم شامد ساني و رينيس روك، الجماعات البؤرية النظرية و التطبيق، ترجمة راقية جمال الدويك، المركز القومي للترجمة، مصر طبعة الأولى، 2012، ص 18.

ولذلك، سنحاول تتبع المدن التي تعتبر أكثر انتشارًا للسلفيين وفي نفس الوقت أكثر الجماعات السلفية تقبلًا للتواصل معنا والإدلاء بتصريحات. فالجماعة على المستوى المحلي أو الوطني تعيش حالة من الصراع والانقسام الداخلي، وهذا ما سنتطرق إليه في الفصول اللاحقة. إلا أن ما يهمنا هو الانتشار السلفي في الولاية وتشكيل السلفيين لجماعات اجتماعية لها حدودها ومناخها الثقافي والهوياتي. فرغم الاشتراك والتماهي في التدين السلفي، إلا أن لكل جماعة عقليتها وموقفها، حيث يمكن الإشارة إلى سلفيي مدينة خميستي على أنهم أكثر تعاونا من حيث قابلية التجاوب مع الدراسة. بينما نجد السلفيين في مدينة تيسمسيلت، الذين شكلوا 11.11% من عينة الدراسة بما يمثل 08 مبحوثين، ورغم أن المدينة هي عاصمة الولاية ويوجد بها عدد مقبول من السلفيين، إلا أنهم رفضوا المشاركة في جلسات المقابلة، وأغلبهم أرجع سبب الرفض إلى الوضعية العامة التي تمر بها الجماعة وأفضلية السكوت في حالة الفتنة، خاصة أن سلفيي مدينة تيسمسيلت غير منضبطين حسب المعايير السلفية، وفي كثير من الأحيان يميلون إلى الانشقاق والتماهي في جماعات أخرى، خاصة تيارات الإسلام السياسي، وهي تتميز بنوع من التعصب واعتبار نفسها الجماعة القائدة للتيار السلفي. وهي إقصائية ومتصدية حتى مع السلفيين أنفسهم، إذ "تعتقد أنها تمتلك التفسير الجديد للدين، وهو التفسير الوحيد والصحيح، وعلى الجميع اتباعه"[1] . وهذا ما يصعب التواصل مع السلفيين في المرحلة الحالية.

إن هذه الحالة من التوتر التي تعيشها السلفية في ولاية تيسمسيلت اليوم كجماعة دينية تلعب فيها التدين والتمسك النسكي الطهوري بالدين وتحويله إلى أهم خاصية يعرف بها الفرد نفسه داخل جماعته وفي مواجهة الجماعات الأخرى. إذ أن التدين السلفي فرض حالة من الاغتراب والتضامن في نفس الوقت ونمط الجماعة التي ترغب في التميز من جهة وفي التأثير من جهة أخرى. إذ نجد السلفيين كأفراد منعزلين اجتماعيًا ومرتبكين ثقافيًا، وفي نفس الوقت نجدهم متضامنين فيما بينهم كجزء من أحد "أشكال المجتمع ثقافيًا واجتماعيًا"[2]. فهوم يعلنون عن ذاتهم الجماعة عن طريق العزلة والتضامن في نفس الوقت.

إن هذا الارتباك والتضامن ناجم عن رغبة الجماعة في تحقيق أهدافها، وهي إعادة تعريف الدين والعقيدة والسلوك الصحيح. فهي لا تقبل أي ممارسة محلية وتعتبرها موغلة في الانحراف، لا سيما السلوكات والممارسات الدينية، وبذلك يعيش السلفي على طريقة النموذج الذي يجب الاقتداء به، وذلك رغبة في شيء سرمدي ويوتوبي وحالم، وهو استعادة صفاء النموذج الأصلي للمجتمع الإسلامي. فالشرط الأول لتحقيق شيء أعلى من الحد المتوسط في أي مجال كان، بما في ذلك تعلم فن الحياة، هو الرغبة بالشيء. فالرغبة بشيء ما تقتضي اتخاذ قرار بشأنه وإلزام الذات بتحقيق هدف معين. إنها تعني أن "الشخص بالكامل يصبح موجهًا ومكرسًا لشيء محدد اتخذ قرارًا بشأنه، فتتدفق كل طاقته تجاه هدفه المختار"[3] ، وهذا ما يعتقد السلفيون أنهم يحيونه، أي الحياة في سبيل الله.

إن هذه الحالة من الاغتراب تجاه المجتمع العام، وفي نفس الوقت الحالة من التضامن الكبير داخل الجماعة، أدت إلى تشكل جماعات فرعية داخل الجماعة الأم. فسلفيو ولاية تيسمسيلت يشكلون أبسط

[1] هنوس نادر، أنثروبولوجيا المتدينة من السلفية العلمية حالة مدينة سيدي علي ولاية مستغانم، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجيستر، علم الاجتماع الحضري، جامعة وهران، 2016/2015، صفحة 67.

[2] دافيد انجليز و جون هوبسن، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة لما نصيرة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2013، ص 313.

[3] إيريش فروم، فن الوجود، ترجمة إيناس نبيل سليمان، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 2011، ص 61.

تعبير عن المتخيل، إذ أن الواقع يشير إلى تواجد جماعة سلفية في كل مدينة. "إنهم يشتركون حسب فيبر في القدرة على تميز تدينهم على تدين العامة"[1]. فهم تدين الخبراء العارفين بحقتائق النص الديني أكثر من غيرهم.

ولذلك، هم يخلقون كيانات مستقلة داخل مجتمعهم ومدنهم، عن طريق احتكار المعرفة الدينية واعتبارها أداة الانتقال إلى الجماعة والتأهيل كأعضاء فيها. إذ يرى فيبر: "أن الكتلة الدينية تبدو كنوع مخصوص من تكتل الهيمنة"[2]. إن هذه الهيمنة اكتسبها السلفيون في مدنهم كجماعات صغيرة ومحدودة، إلا أنها في نظر المجتمع أكثر الجماعات معرفة بأخبار السماء. فهم "شباب متمسكون بالشعائر الدينية ونشطون اقتصاديًا، مقبلون على الزواج، متعلمون، سليمون من كل أشكال الإدمان والانحراف"[3]. إن هذه الخصائص تتحول إلى نوع من تضخم الأنا لدى الجماعات السلفية الفرعية، حيث يمكن ملاحظة نوع من الصراع على زعامة السلفية بصفة عامة في ولاية تيسمسيلت. ولذلك نجد غالبًا أن "إخوة العيون" مثلاً لا يتفقون مع "إخوة خميستي"، و"إخوة برج بونعامة" على خلاف مع "إخوة أولاد بسام". إنها خلافات يمكن القول بأنها مفتعلة، والهدف منها الهيمنة على المشهد السلفي. فرغم وحدة شكل التدين والانتماء المذهبي الواحد والمدرسة العقيدية الواحدة، إلا أن هناك تفاوتًا في فهم التدين السلفي، واختراع نماذج محلية داخل النموذج الكوني الواحد. وهذا يجعلنا نذهب إلى ما ذهب إليه "فيبر، حيث أشار إلى أهمية تفاوت أهلية البشر الدينية"[4]. حيث ان التفاوت الديني يؤسس للتفاوت الاجتماعي والسياسي والثقافي والاقتصادي...إلخ.

إذ أن هذا الفهم المتفاوت يجعل السلفيين يقرون سلفية غيرهم مع السعي إلى تزعم هذه السلفية. فرغم عدم وجود مؤسسة وسلطة رسمية، إلا أن "الدين يوفر مجموعة من المنافع يمكن أن تمثل الأساس لسيطرة روحية على البشر"[5]. لذلك، يمكن القول إن هناك نوعًا من التنافس على السيطرة على السلفية في ولاية تيسمسيلت من طرف جماعات سلفية تيسمسيلتية أكثر محلية وموزعة بشكل غير منتظم. حيث لاحظنا تفاوتًا في تقبل الدراسة حسب كل مدينة. إذ شكل سلفيون مدينة ثنية الحد ما نسبته 12% بمجموع 12 مبحوثًا، إلا أن أصل هذا العدد غير معروف. حيث اعتمدنا على الجماعة السلفية في مدينة خميستي كجماعة مرجعية للتعرف على باقي السلفيين في مناطق الولاية. إلا أن التعامل مع السلفيين والتواصل معهم يجعل الباحث يدرك تميز واختلاف كل جماعة عن الجماعات الأخرى. فمثلاً، مدينة ثنية الحد، بالإضافة إلى مدينة برج بونعامة، التي شكلت نسبة 12.5% بمجموع 09 مبحوثين، قد عرفت ظروفًا أمنية صعبة أثناء المأساة الوطنية. ولذلك نجد السلفيين في هاتين المدينتين أكثر حذرًا وأقل انفتاحًا مقارنة بباقي المبحوثين. نفس الشيء بالنسبة لمدينة لرجام، حيث لم نستطع التواصل سوى مع 05 مبحوثين بنسبة 06.94%. وهذا راجع إلى طبيعة هذه المدن الجبلية التي شهدت ظروفًا أمنية صعبة خلال العشرية السوداء، أثرت على سلوك المتدينين وعلاقتهم بالمجتمع العام. إذ يرى الباحث ناذر هانوس: "أن الشباب المتدين تحول إلى فوبيا المدينة الجزائرية قبل العقدين الأخيرين"[6]. بسبب العزلة الثقافية التي يتبنها فرغم تواجده في قلب المجتمع لكنه يعيش وفق تركيبة ثقافية تبدو منفلتة ومتحررة من السائد.

---

[1] دانيال هيرفيو، مرجع سبق ذكره، ص 110.

[2] المرجع نفسه، ص 110.

[3] للمزيد أنظر كرايس الجيلالي، الخصائص السوسيومهنية للجماعة السلفية في ولاية تيسمسيلت: جماعة في طور النشوء(149 – 173)مجلة أنثروبولوجيا، مركز فاعلون، الجزائر، المجلد الرابع، العدد السابع، 2018.

[4] دانيال هيرفيو، مرجع سبق ذكره، ص 110.

[5] دانيال هيرفيو، مرجع سبق ذكره، ص 111

[6] ناذر هانوس، مرجع سبق ذكره، ص 121.

إنها فوبيا مشتركة، فالشباب المتدين ينظر إلى كل من يطرح الكثير من الأسئلة التي تحمل خلفية سياسية ودينية على أنه مرتبط بالأجهزة الأمنية. بينما يعتبر المجتمع مظاهر التدين السلفي على أنها على علاقة وطيدة بالتدين التكفيري المتطرف. وهذا ما يجعل الجماعة شديد التمايز عن المجتمع العام، وحريصة على عدم الخوض في مسائل سياسية التي تعتبر سلفيًا من اختصاص طبقة المجتهدين من العلماء. وإذا عدنا إلى كل مدينة، نجد أن مدينة العيون بـ 11 مبحوثًا ما يمثل نسبة 15.27%، ومدينة أولاد بسام بـ 07 مبحوثين بنسبة 09.72%، وهي تعكس أعدادًا محدودة من المبحوثين. إلا أن السبب وراء هذا الانسحاب من البحث راجع إلى حالة الصراع التي تعيشها الجماعة كما ذكرنا، واختيار الكثير من السلفيين الصمت وعدم الخوض في الصراعات التي تعيشها الجماعة، تجنبًا للكثير من الانقسام داخلها. التي كانت تعيش حالة من الاستقرار والنشاط الدعوي، إلا أنها دخلت في حالة من الطائفية داخل الطائفة نفسها، وانقسمت إلى ثلاث مجموعات متباينة (الصعافقة، والمصعفقة، والمتوقفة). وهي جماعات ذرية صغيرة قابلة لمزيد من التشظي كلما زاد الخلاف على مستوى قمة الهرم السلفي.

من خلال هذا المبحث، يمكن الإشارة إلى خريطة الانتشار السلفي داخل ولاية تيسمسيلت، حيث يمكن التعرف على أماكن تمركز السلفيين، وهي في المدن الجنوبية من الولاية ذات الطبيعة المنخفضة، وتلك التي تدخل في نطاق سهول السرسو مثل مدينة خميستي، العيون، تيسمسيلت، وأولاد بسام. فرغم عدد المبحوثين المتواضع، إلا أنه لا يعكس الحجم الحقيقي للسلفيين داخل هذه المدن، وهذا راجع إلى حالة الأزمة التي تمر بها الجماعة. بينما نجد الحضور السلفي أقل في المدن الجبلية أو التي تقع في نطاق مرتفعات الونشريس مثل ثنية الحد، لرجام، وبرج بونعامة. ولذلك، فإن الخريطة السلفية متذبذبة ولا يمكن التحكم فيها أو تحديد ملامحها بدقة، بسبب عدم وجود إحصاءات رسمية حول السلفيين، وفي نفس الوقت عدم وجود بناء وهيكلة رسمية لهذه الجماعة. ولذلك، فإن خريطة الانتشار التي توصلت إليها الدراسة يمكن أن تكون غير عاكسة لواقع الجماعة المتغير باستمرار، خاصة بعد الفتنة الأخيرة التي تمر بها الجماعة، وإعادة تعريف مفهوم السلفي أو من هو السلفي في ولاية تيسمسيلت.

من خلال هذا، نستنتج أن تيسمسيلت، بجغرافياتها المتنوعة بين المناطق الجبلية والمناطق السهلية، لها حضور تاريخي يعود إلى الماضي السحيق، حيث ظهر الإنسان في نطاق الونشريس منذ القدم، وتأقلم مع الطبيعة وتكيف معها، وساهم في الكثير من الإنتاجات الثقافية والحضارية. حيث عرفت تيسمسيلت مختلف تجليات الدين، بداية من المعتقدات الطوطمية البسيطة، وصولاً إلى الوثنية المبكرة، إضافة إلى الدين السماوي التوحيدي، وهذا دليل على ثراء المنطقة حضاريًا. كما أنها عرفت الكثير من الدول والمماليك القديمة، واحتكت بالقوى الاستعمارية، وكانت لها خصوصية في المقاومة والتصدي. كما أن أغلب الدول التي قامت فيها كانت ذات نزعة سياسية ودينية في نفس الوقت، لا سيما في مرحلة الحضور الروماني والحضور الإسلامي، حيث أصبح الدين محركًا للثورات والحركات الاجتماعية المعادية للسلطة المركزية. هذا الحراك والزخم السياسي نجد اليوم قد تراجع في نطاق الونشريس، فلم تعد هناك حركات سياسية ذات نزعة انفصالية، لكن بقي الدين والتدين من أهم أشكال وتجليات الحراك الاجتماعي في منطقة الونشريس وسفوحه وتلاله. حيث تعيش تيسمسيلت اليوم الكثير من التجليات الدينية المختلفة عن التدين الرسمي، وهناك صراع ثقافي وهوياتي بين ساكنة المنطقة، وهو صراع يحكمه الدين ويؤطره، لا سيما ونحن نعيش إرهاصات العولمة وتسرب الكوني ومزاحمته للمحلي، حيث ظهرت الكثير من التجليات الدينية، ومن بينها السلفية، التي أصبح لها خارطة انتشار رغم محدودية العدد والحجم، إلا أنها تشكل مكونًا ثقافيًا بارز

الحضور من خلال المنظومة الطقسية والمعتقدية التي تتبناها الجماعة وتتنافس بها مع الآخرين وتسعى إلى التمكين لها والهيمنة من خلالها. وهذا ما سنتطرق إليه من خلال باقي فصول الدراسة وأبوابها.

الباب الثاني

السلفيون في تيسمسيلت وثنائية الذاكرة الدينية والتخيل

يمكن للذاكرة أن تكون مقصودة بالاستملاك، وذلك حين ما تكون هذه الذاكرة مشتركة بين الجميع، مما يسمح بتنشيط "طبائع الاستملاك" وذلك حينما تعمد جماعة ما، إلى احتكار هذه الذاكرة ووضعها تحت نفوذ ملكيتها الخاصة.

نادر كاظم، استعمالات الذاكرة في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ(11)

ثمة إن جاز القول: (توتر) سوسيولوجي متصاعد، يعين رمزية الأنموذج الأصلي والترسيمة الكونية في التعبير الاجتماعي الدقيق عن المفهوم بواسطة علامة لغة شديدة التمايز.

فالنتينا غراس، مدخل إلى علم الاجتماع المخيال نحو فهم الحياة اليومية(15)

يعرف المجتمع المتخيل(imagined society) بأنه كيان ثقافي مصطنع يعتمد على مجموعة من الصور الذهنية حول نمط مفضل من العلاقات الاجتماعية والمؤسسات وقواعد السلوك التي تتسق مع قيم ومعتقدات وتوجهات محدد. وتعمل هذه الصور على توحيد انتماء مجموعة من الناس حول ثوابت تلك القيم والمعتقدات، كما تنشأ الصور المتخيلة من خلال إحياء رموز وتصورات وممارسات من التراث الثقافي واعادة توظيفها في عمليات التغير الاجتماعي الهادفة لخلق مجتمعات منشودة.

سعيد المصري، تراث الاستعلاء بين الفلكلور والمجال الديني(158/157)

الفصل الأول

السلفيون في تيسمسيلت، ملامح جماعة وتوجهات طائفة

يرى«أليكسانر ثيرستون Thurston Alexander » "بأن السلفيين حريصون على شرح ما يرفضونه كما هم حريصون على بيان ما يؤمنون به، والإصرار على تقديم "الأدلة". وهذا الإصرار يعني، من الناحية النظرية وفي كثير من الأحيان في الممارسة العملية، وأن السلفيين يرفضون الخضوع للسلطة القائمة على الأنساب الروحية أو الفكرية أو البيولوجية"[1]، فالسلطة التي يخضعون لها حصرا هي السلطة العلمية، وهي سلطة يتحصل عليها السلفيون عن طريق رحلة طلب العلم الشرعي والتزكية وبذلك كل من لم يمر بتلك الرحلة ولم يحصل على التزكية فلا سلطة له على الجمماعة وعلمه مردود عليه، ولذلك تبدو السلفية منفصلة عن المجتمع وتشكل بناء ثقافي منفصل وله حدوده وتخومه التي يقف عليها وصد الهجمات عنها، ولذلك نجد أن هناك "فرق بين الانتماء إلى مذهب معين داخل دين واحد والانتماء إلى طائفة بصفتها محددة لهوية الجماعة"[2]، وعليه، فإن واقع السلفية كجماعة دينية واضحة الحدود داخل المجتمع التيسمسيلتي، وهي في نفس الوقت تبني مختلف رهاناتها على مشروعها الديني، الذي تحول إلى أداة للتعريف، فالفرد السلفي على المستوى المحلي، أو الوطني، أو الكوني يعتبر نفسه منتميا إلى جماعاته المرجعية قبل انتمائه للأسرة، أو الحي، أو المدينة، أو الوطن، إن هذه الكيانات في نظره تحيزات فرضت من أجل تفكيك الأمة، ولذلك نجد الفردي السلفي داخل أي فضاء منسحبا منه، ومنتميا إلى الجماعة التي أصبحت تأخذ ملامح الطائفة وتقدم نفسها على أنها الجماعة الوحيدة التي تعرف الاسلام الواحد، وهي تعمل على إعادة تفعيل هذا الاسلام من خلال التكريس لمفهوم الطائفة المتفوقة أو الأكثر معرفة بأخبار السماء، والأكثر شبها بالماضي الذي كان متجسدا في يوم من الأيام، حيث كان "اللاهوت هو الذي يهندس الحياة ويحدد كل شيء فيها، فاللاهوت هو تعبير عن تصور العالم والحياة طبق الإيمان"[3] حيث كان المسلمون أمة واحدة، وفي نفس الوقت خير أمة أخرجت للناس، فالتطيف السلفي داخل أي مدينة كما يفهمه الإنسان السلفي هو ضد الطائفية، بل هو يعتبر كل الجماعات الأخرى جماعات منحرفة، قد تأسست من خلال مفهوم الافتراق، والتجديد الديني، بينما يعتبر السلفيون أنفسهم هم المتمسكون بإسلام لحظة الوحي، الذي يعتبر الاسلام الحقيقي الوحيد، إذ يشكل العقل السلفي، وهو "يؤمن بأن الحقيقي هو القديم المفترض وليس الحديث"[4] والسلفية اليوم قد وظفنا مفهوم الطائفة في التعبير عنها، لأنها تعتقد أنها النسخة الوحيدة الصحيحة عن الاسلام، بينما باقي تمظهرات التدين ما هي إلا صور مفبركة ومصطنعة لا تعكس الحقيقة، إن هذه الصورة هي التي يتعامل بها السلفيون مع غيرهم، ولغيرهم أيضا صورة حول السلفية أشبه بالوسم، رغم أن مفهوم السلف والمفهوم السلفية معترف به من طرف الجميع، لكن هناك فرق أن "تردك الصورة على الفور بوصفها صورة لشيء، وأن تشكل أفكارا عن طبيعة الصور عموما شيء آخر"[5] وهنا الصورة لا تنعي رسما أو تمثلا بل تعني فكرة ورمز وعلامة لمرحلة زمنية عرفها المسلمون، واليوم لكل جماعة موقف منها، فالسلفي الصالح شيء والسلفية التي تتقمص شخصية السلف الصالح شيء آخر تماما بنجاحاته وإخفاقاته، ولذلك نجد الجماعة السلفية كجماعة دينية في ولاية تيسمسيلت تتجلى في

[1] -Alexander Thurston, Salafism in Nigeria: Islam, Preaching, and Politics, Cambridge University Press, United Kingdom, 2016, p5.

[2] عزمي بشارة الطائفة، الطائفية، مرجع سبق ذكره صفحة

[3] مارتين هايدغر وأخرون، حروب المعنى، ترجمة فتحي المسيكني، دار صفحة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2022، ص 65.

[4] عزمي بشارة، المرجع نفسه، صفحة 76.

[5] و.ج. ت.ميشال، الأيقونلوجيا الصورة والنص والأيديولوجيا، ترجمة عارف حديفة، هيئة البحرين للثقافة والأثار، مملكة البحرين، الطبعة الأولى، 2020، ص 21.

صورة الطائفة، التي تعمل على اسقاط كل من حولها وتتسيد المشهد الديني، من خلال عملية التذكير بأحوال من موضوا من المسلمين الأوائل، فالسلفيون أكثر الجماعات إتباعا للنص، وتقيدا به وفي نفس الوقت أكثر الجماعات الدينة تذكيرا به، فهي لا تكف عن اتهام غيرها من الجماعات بأنهم بعيدون عن الفهم الحقيقي للإسلام، ومن بين تعريفات السلفية نجد أنها "الاتجاه المقدم للنصوص الشرعية على البدائل الأخرى منهجا وموضوعا، الملتزم بهدي الرسول ﷺ وهدي أصحابه علما وعملا، المطرح للمناهج المخالفة لهذا الهدي في العقدية والعبادة والتشريع"[1]

إن هذه النظرة الاستعلائية ولدّت نوعا من الاعتزاز بالذات لدى السلفية سواء من طبقة أهل العلم أو حتى عامة السلفيين، فمهما كان مستوى الفرد السلفي فهو أفضل من غيره فهو يعرف التوحيد ويعرف العقيدة ويدين بما دان به الجيل الأول من المسلمين، وهذا ما تعيشه السلفية في تيسمسيلت فرغم انها جماعة محدودة العدد ولا تكاد تكون موجودة في بعض المناطق، إلا انها تمارس الكثير من الاستعلاء على باقي الجماعات الدينية وحتى المؤسسة الرسمية، ولذلك تبدوا كجماعة منغلقة وترتب نفسها وفق التعاليم الدينية التي كانت "سببا في تكوين التحيزات في الجماعات الداخلية، وازدراء الجماعات الخارجية"[2] وبذلك تتمظهر الجماعة السلفية داخل ولاية تيسمسيلت، ورغم حجمها الضئيل كجماعة تحمل مشروع طائفيا، يسعى إلى إزاحة مختلف الطوائف أو المذاهب أو الفرق الضالة حسب المعتقد السلفي، وإعادة بعث النسخة الأصلية للإسلام، فالتحول إلى طائفة ليس هدفا نهائيا للسلفيين، فالطائفة ما هي إلا نموذج الذي ستكون عليه الأمة التي تخترق الزمان والمكان، وتجمع بين الماضي والحاضر، في سبيل إعادة بعث المسلم الحق، "فالأمة هي كيان حي وتجسيد للثقافة، واللغة، والأخلاق، والذاكرة، والخبرة، و أشكال الحياة داخل مجتمع معين"[3] إن هذه العملية المعقدة من التجسير بين الماضي والحاضر تتجلى من خلال مجموعة من الملامح التي تعسها الجماعة إلى عكسها، وهي في نفس الوقت ترسم حدودا لجماعة تبدو كطائفة ولطائفة في شكل جماعة، عن طريق بناء وترتيب نفسها وفق مارأته شرعيا من الناحية الدينية.

المبحث الاول: نظام بطريركي لذكور عارفين واناث متبعات:

"الدافع وراء الأنثروبولوجيا هو الفضول الذي يستتبعه التساؤل عن أشكال التعبير والمؤسسات والالتزامات الثقافية التي تميز الجنس البشري..."[4] وكذلك تميز المجموعات البشرية عن بعضها البعض، حتى وإن كانت تعيش في نطاق جغرافي واحد، لكن النطاقات الثقافية اليوم والهوياتية أهم من الجغرافيا، وأقرابنا يمكن أن يكون عيشهم في أقاصي الأرض بينما خصومنا لا تفصلنا عنهم سوى جادة الطريق، فالأنثروبولوجيا تهتم بهذه التفاصيل وهي تدرس المجتمعات كجماعات بشرية منتجة للثقافة، تلك الثقافة التي ترسم الحدود وتحدد المسافات بيننا وبين من لا يشبهوننا ثقافيا، لا سيما والدراسة تحاول فهم جماعة دينية تمارس هواية الانسحاب الثقافي والتكتل داخل المجتمع عن طريق مزج الحياة بالتعاليم الدينية، فتصبح لدينا حياة حلال وحياة حرام، وهذا ما ينتجه السلفيون في تيسمسيلت ويحرصون على التقيد به، فالجماعة تعتقد انها تعيش بما يرضي الله، ولذلك فإن أول ملاحظة يمكن تسجيلها هي أن الجماعة تعيش بنصف واحد، بينما يتم تغيب النصف الثاني عن

---

[1] تامر طه بكر، السلفية بعيون غربية، مركز البيان للبحوث والدراسات، المملكة العربية السعودية، بدون طبعة، 1436ه، ص 26.

[2] راوي عبد العال وآخرون، قياس الهوية تحليل المختصين في العلوم الاجتماعية، مركز الامارات للدراسات و البحوث الاستراتجية، دولة الامارات، الطبعة الأولى، 2014، ص52.

[3] بيتر ماندافيل، سياسات المسلمين عبر القومية إعادة تخيل الأمة، ت طلعت فاروق الشبكة العربية للأبحاث و النشر لبنان، الطبعة الأولى، 2018، ص 32.

[4] ماثيو أنجيلكه، كيف تفكر كأنثروبولوجي، ترجمة عومرية سلطاني، الشبكرة العربية للأبحاث والنشر، لبنان الطبعة الأولى، 2020، ص 09.

الحياة العامة، فالسلفيون ذكورا وإناثا يعتقدون أنه ليس من حق المرأة السلفية التواصل والتخاطب مع مفهوم الأجنبي، وهو كل من ليس من محارمها، وهي أيضا وباختيارها لا تريد التواصل مع نساء منحرفات من المجتمع، ولذلك ستقتصر الدراسة على تصريحات الذكور من السلفيين، فليس هناك امرأة سلفية تدلي برأيها، فكل ما يصرح به الزوج، الأخ، الابن، الأب، هو يعنيها ويعبر عن مواقفها، لأن مصدر تلك المواقف هو النص وليس شيء أخر، فهكذا سارت الدراسة على قدم واحدة، لكن ما يدفع إلى تقبلها هو الدرس الأنثروبولوجي الذي يعوّد الباحث على تقبل الإنتاج الثقافي لأي جماعة وهو ما ذهب إليه ماثيو أنجيلكه وهو يدرس أحد المجتمعات في دولة زمبابوي حيث قال: "خلاصة عام ونصف العام من الدرس الأنثروبولوجي نقول: "إن الطعام بناء ثقافي، تعرفون أن بعض الناس يتناولون لحوم الكلاب، ولحوم الخيل، وأدمغة القرود، ويمكنكم التعامل مع ذلك كله، لأنكم طلاب في الأنثروبولوجيا"[1] أي تقبل دراسة الجماعة حسب هويتها وليس حسب الهوية التي يعرفها الباحث، فكلنا نعرف أن المجتمع يتكون من ذكور وإناث، لكن في مثل هذه الحالات علينا أن نصدق أن هناك مجتمعا مكونا من الذكور فحسب. حيث لم يتح لنا القدرة على إجراء أي مقابلة مع الاناث، للرفض المتكرر من طرف السلفيين كما هو مبين في الجدول التالي:

جدول رقم 01: يوضح معايير الجنس

التكرات / الفئات	التكرار المطلق	النسبة المئوية
ذكر	62	100
أنثى	00	00
المجموع	62	%100

المصدر: من إعداد الباحث

لا سيما أن السلفية تسعى إلى تغيير واقع العالم الإسلامي اتجاه الإسلام، "لإيجاد الفرد المسلم، الأسرة المسلمة، المجتمع المسلم"[2] إن هذه المقولة تعبر عن المشروع السلفي الإصلاحي الذي بدأ بتقويم سلوك الفرد، وصولا إلى تقويم سلوك الدولة، أي إصلاح الرعية لتنتج الراعي الصالح، إن هذه العقلية التي ينشا عليها الفرد السلفي وينتسب على أساسها للجماعة الأمة، تهدف بالأساس إلى إعادة النظر في العلاقات الاجتماعية، وإعادة تقييم العمل على أساس الجنس ذكر- أنثى واقتسام فضاء العالم من خلال فضاء ما داخل البيت فهو أنثوي خالص، و فضاء ما خارج البيت كفضاء ذكوري محض، يمكن للأنثى أن تفسده إن هي خرجت إليه بدون ضوابط وشروط شرعية مأخوذة حرفيا من الكتاب والسنة وعلى فهم سلف الأمة، فوجود المرأة في الفضاء الذكوري يعتبر خطرا قد يفتك بالمجتمع وقد تكون هي الضحية، لأنها في المنظومة السلفية هي الجانية فقد دخلت منطقة الخطر واستفزت ذكور المجتمع الذين تقر الشريعة بأنهم لا حول ولا قوة لهم أمام فتنة النساء وأمام غواية الجسد، إذ روي عن جابر بن عبد الله الانصاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى امرأة فأتى امرأته زينب و هي تعمس منيئة لها فقضى حاجته ثم خرج إلى أصحابه فقال: "إن المرأة تقبل في صورة شيطان وتدبر في صورة شيطان فإذا أبصر أحدكم امرأة فليأتي أهله فإن ذلك يرد ما في نفسه"[3] وهنا نجد النص قد فصل في الأمر قبل أكثر من أربعة عشر قرنا من الزمن، والسلفية

[1] المرجع نفسه، ص 33.

[2] عبد الله حلاق السلفية، النشأة المرتكزات والهوية تقويم بعض الأطروحات السلفية (30- 36) مجموعة من الباحثين، السلفية النشأة المكفرات والهوية، معهد المعارف الحكيمة، لبنان، 2014، ص 30.

[3] صحيح الإمام المسلم، كتاب النكاح، باب دئب من رأى إمراة فوقعت في نفسه إلى، رقم الحديث: 2582.

اليوم تريد فقط إعادة تفعيل ذلك النص، فالحياة لم تتغير فدائما هناك ذكر وأنثى لا بد أن تحكم الشريعة العلاقة بينهما.

إن هذا الحديث يوضح كيف أصبحت الجماعة السلفية سواء في تيسمسيلت أو في غيرها جماعة بطركية ذكورية، حيث يبرز الإخوة في الفضاء العام، بينما تنسحب الأخوات حتى لا تقع الفتنة ولا يقع المحظور، فالجماعة السلفية من ناحية الهيمنة الذكورية لا تختلف عن المجتمع العام. لا سيما المجتمع التيسمسيلتي حيث لا تزال المرأة جزء من توابع الرجل ولواحقه، ويمكن للرجل أن ينوب عنها في أدق تفاصيل حياتها، فالمرأة قاصرة وغير موثوق فيها ويمكن أن تجلب العار وتطعن الشرف فهذه الفلسفة الشعبية التي يعيد المجتمع إنتاجها، ونجد الفرد السلفي يعيد إنتاجها لكن إذا كان المجتمع العام يرفض المرأة ويتحرج منها وقد يسلبها بعض حقوقها تفاديا للعيب، نجد العقل السلفي ينتج بطركية أو هيمنة ذكورية شرعية، فالجماعة السلفية عندما يُنظَر إليها من الخارج، تبدو وكأنها تحمل دوافع الهيمنة والإخضاع الأبوي. ولكن هناك حالات أصبحت فيها بعض النساء العاميات، سلفيات بسبب الثقافة السلفية التي تدعوا الذكور والإناث إلى التحرر من همينة التقاليد والخضوع طواعية لهمينة النصوص الدينة الصحيح، و"خاصة في الأسر التقليدية، أو عن طريق نهجها المباشر في قراءة النصوص الإسلامية المقدسة (دون وسيط من الوالدين أو الدعاة)"[1] ، افالمرأة المتحررة بمقاييس الحداثة او بمقاييس المجتمع التقليدي هي مراة متخلفة بالمقاييس السلفية ولذلك تأتي السلفية لتحررها من قويد الحداثة ووالتقاليد البالية وتخضعها لقيود الشرسيعة التي تسري عليها وعلى الذكور بنفس القوة الهمينة والجبروت، حيث يحدد النص العلاقات، والأدوار، والوظائف، حيث عبر "فهمي جدعان" "عن هذه البطركية بالإسلامي الاتباعي الذي يتعامل مع المرأة وفق الرؤية الدينية المركزية الماثلة في القرآن والسنة و الأخبار"[2] ولذلك نجد هناك نوعا من التقبل الأنثوي لهذه الإقصائية الممارسة داخل الجماعة، فهي إقصائية تعبدية وليست من ابتكار المجتمع أو من التوليفات الثقافية التي تصنعها الشعوب للتوفيق بين ما هو ديني وما هو ثقافي، حيث أجاب أحد المبحوثين: " الله المستعان كيف يقبل المسلم العاقل أن يخرج أهله ويخالطون الأجانب ويتحدثون معهم، المرأة مصانة في بيتها ورأيها كرأي الرجل مستمد من السنة المطهرة"[3] فالإقصاء لا يعني أن تتبنى المرأة السلفية رأي الرجل السلفي، بل أن يكون كلاهما خاضعا لسلطان النص، حتى يتم بناء جماعة لها حدودها ولها مواقفها العامة، فكل جماعة تتفاعل فيما بينها سعيا نحو أهداف سياسية مشتركة، أي أن الاهتمام السياسي ينصب حول الجماعة وليس الفرد ما دامت تؤثر في الحياة السياسة أكثر منه، و"كل جماعة تقوم على ثلاثة أبعاد هي(المكون المعرفي الصورة النمطية، المكون العاطفي الوجداني، المكون النزوعي أو السلوكي)"[4]، فالسمت السلفي وإن كان سلوكيا وعقديا بعيدا عن المشاكسات السياسية إلا انه يسعى إلى تحديد موقف عام للجامعة اتجاه الوضع السياسي، وإنتاج جماعة منسحبة، فعملية الانسحاب لا تكون إلا بالتبني الصارم لفكر الجماعة مواقفها، أهم شيء هو جعل السلفي أو السلفية يعتقد أن ما يتبناه هو تعبير عن روح الاسلام الحق أو الصحيح، ولذلك "تقوم السلفية في عملية تنشئة أفردها على قاعدتين وهما الطريقة في التفكير

[1] - Frederic Wehrey, Anouar Boukhars, Salafism in the Maghreb: Politics, Piety, and Militancy, Oxford University Press, UK, 2019, p16

[2] فهمي جدعان، خارج السرب بحث في النسوية الاسلامية الرافضة واغراءات الحرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الثانية، بدون سنة، ص 26.

[3] المقابلة رقم 48، يوم2020/06/22 على الساعة 17:4.

[4] عدي فالح حسين، علم الاجتماع السياسي دراسة معاصرة، ResearchGate، 2015، ص 26.

والالتزام بالسلوك"[1] فالتفكير يجب أن يكون ضمن حدود النص، والسلوك يجب أن يكون موافقا لأحكم النص أيضا.

فالعقلية السلفية الخصوصية المحتمية بالنص القرآني أحيانا، وبالأحاديث النبوية دائما، وبأخبار السلف كذريعة لإسقاط عدالة الحاضر أمام قدسية الماضي، تهدف بالأساس إلى تحييد المرأة، فمن المنظور السلفي ليس هناك امرأة جيدة سوى تلك الماكثة في بيتها، المطيعة لزوجها المعتنية بولدها، إذ "يستند العقل السلفي على الكثير من الأحاديث النبوية التي تدعو المرأة إلى طاعة زوجها"[2] والربط بين صلاح المرأة والتقيد بأحكام الشريعة وفكرة الخلاص الأخروي، حيث صرح أحد المبحوثين قائلا: "خلاص المرأة ونجاتها بالالتزام الشرع والسنة، ولذلك هي في بيتها صابرة محتسبة وأجرها على الله"[3] وكأن الفرد السلفي يقر بوجود نوع من المكابدة والصبر من طرف المرأة السلفية، في ظل مجتمع لم تعد فيه المرأة كما كانت في السابق، فقد خرجت إلى الشارع وإلى العمل، وإلى الدراسة، وإلى التجارة دون ضوابط شرعية، بينما تتقيد المرأة السلفية بالضابط الشرعي، ويكون خروجها منضبطا ومقيدا لا سيما بمسألة المحرم الذي يرفقها أينما ذهبت، وذلك حرصا عليها وعلى المجتمع من التفسخ، وهذا ما تشير إليه الدروس والمواعظ التي يقدمها السلفيون سواء على المستوى المحلي أو العام، فالكثير من الدروس تتطرق إلى وضع المرأة وضوابط خروجها، وهي تشكل تحديا للمجتمع العام وللنظام القيمي والسلوكي، ولذلك لا بد من ضبط تحركاتها وتقيدها بما جاء به الشرع، عن طريق لغة شرعية صارمة ومدججة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، التي تجعل الحياة محصورة بين النجاة والهلاك، هذه اللغة الصارمة ساهمت في تشكل الجماعة وإحداث تغير اجتماعي وثقافي عميق في حياة الأفراد، الذين يتركون مجتمعهم ويصبحون سلفيين إذ أن "هناك ارتباطا بين جوانب اللغة وجوانب التغيير الثقافة والاجتماعية واسعة النطاق"[4] فاللغة الدينة التي يستخدمها السلفيون تتميز بالجدية والصرامة وقوة الحجية عن طريق التقيد الحرفي بما جاء في كتب الحديث المعتمدة.

إنها نصوص حدثييه صحيحة أي إنها ترتقي من حيث الحجية إلى مستوى الآيات القرآنية في تشريع البطركية واقناع الأخوات السلفيات بالانسحاب من الحياة الفاسدة، وأن يعتكفن في بيوتهن درء للفتنة، وربما تكون هناك بعض الأحاديث الضعيفة في اقرار عدم المساواة بين الذكر والأنثى، أو في تكريس فكرة فضاء ما خارج البيت وفضاء ما داخله، وتقسيم العمل على أساس النوع البيولوجي، واقناع المرأة السلفية بأنها لا تصلح للكثير من الوظائف، لكن المزاج السلفي يجعل من الحديث المكرس للهيمنة الذكورية الشرعية، أكثر حجية وصدقية من الرأي الداعي إلى الحرية و المساواة، إن هذا التوجه صادر عن أحد رموز السلفية من الدرجة الأولى إنه أحمد بن حنبل الذي قال: "الحديث الضعيف أقوى من الرأي"[5] ولذلك نجد شبه إقتناع لدى السلفيين ذكورا وإناثا بضرورة تغييب المرأة عن المجال العام، فالكثير من النساء قد تركن العمل بعد تحولنهن إلى السلفية، التي تقوم عن طريق الخطاب الديني الصارم والجاد بإقناعهن، حيث إن هناك الكثير من

---

[1] بوعزدية ميلود، الحركة السلفية وتياراتها بين النظرية وواقع الممارسة الاجتماعية في الوسط الجامعي دراسة ميدانية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع الديني، جامعة الجزائر 2، 2015/2014، ص 31.

[2] للمزيد أنظر فهمي جدعان خارج السرب، صفحة 27 الى 31.

[3] مقابلة رقم: يوم 2020/06/23 على الساعة 11:30.

[4] نورمان فركلاف، الخطاب والتغير الاجتماعي، ترجمة محمد عناني، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2015، ص 13.

[5] عبد الغاني عماد، السلفية واشكالية الآخرين المفاصلة و المفاضلة و المفاضلة (47، 80) السلفية النشأة مرجع سبق ذكره، ص 56

الأحاديث التي تشير إلى ضرورة بقاء المرأة في بيتها وخدمة زوجها، أو تلك التي تنهى عن التبرج والخروج دون عذر شرعي، وتلك أيضا التي تعجل من النساء أكثر أهل النار، إن كل هذه الترسانة من الخطاب الشرعي تجعل المرأة السلفية تبحث عن الخلاص بدلا من الحصول على الحقوق والحريات، الأخلاق السلفية والسلوكات تقدم كعقائد يصح بها الإيمان أو يفسد وبينما سلوك وممارسات الجماعات الآخرى هي تعبير عن أراء وضعية تهدف إلى ضرب العقيدة الإسلامية وتلويثها، وهنا تقدم السلفية نفسها "كحركة دفاع عن صفاء العقيدة ضد آخرين ينوون تحريفها وتوظيفها في أفاق فكرية آخرى"[1] لا سيما ما يتعلق بالمرأة التي يعتقد السلفيون أن دورها هو تربية الأجيال تربية صالحة، بينما تكون علاقتها بالفضاء العام في أدن مستوى.

وإذا عدنا إلى عينة الدراسة المكونة من اثنين وسبعين مبحوثا كلهم من فئة الذكور حيث رفض كل المبحوثين إشراك نسائهم في الدراسة رغم أننا اقترحنا إجراء المقابلة معهن عن طريق باحثات، إلا أن كل المبحوثين أجمعوا على أن موافقتهم وأجوبتهم تعكس مواقف وأجوبة زوجاتهم، وبناتهم، ونسائهم، وكل امرأة يملكون القوامة عليها، وهي تتبنى المعتقدات السلفية، إذ يعتبر الأخ أو السلفي أن الأخت أو السلفية ما هي إلا تابعة لسلطان الأخ السلفي، الذي قد يكون أخا بيولوجيا أو أبا، أو زوجا، أو ابنا، فهو الذي ينقل إليها المعرفة الدينية التي تنتجها الجماعة، تلك "المعرفة الملتزمة بحرفية النص مبنية على نظرة خضوع في العلاقة بين الرجل والمرأة"[2] لكنه خضوع بالمفهوم الشرعي، فالرجل خاضع هو بدوره لسلطان النص والشريعة وليس مستقلا عنها، أو أنه بمنأى عن المحاذير الشرعية، وهذا عكس الصورة التي قد كونها المجتمع العام حول السلفية، حيث يرى المجتمع لا سيما فئة النساء أن المرأة السلفية مضطهدة، من طرف جماعة ذكورية تلغي دور المرأة تماما، هذا الموقف الذي يجعل عدد النساء السلفيات أقل بكثير من عدد السلفيين من الذكور، وذلك بسبب الصورة النمطية التي تم تكوينها عن الهوية السلفية فأي "جماعة ستتأذى اذ كوّن المحيط عنها صورة مختزلة أو مهينة ونقلها إليهم في نفس الوقت"[3] فالسلفية تتبنى العقلية الذكورية البطركية لكنها عقلية تقوم على النص لا على الأعراف والتقاليد البالية وهذا ما أشار إليه جل المبحوثين في تصريحاتهم.

فالصرامة السلفية في التعامل مع المرأة تشير إلى عقلية قائمة على نوع من الاتباعية الشرعية التي تهدف بالأساس إلى إعادة إحياء المسلم النموذجي عن طريق إحياء الهوية الإسلامية التي سادت في مرحلة الزمن الأصلي، فمثلما عاشت نساء المسلمين في عهد النبوة يريد السلفيون أن تعيش نساؤهم اليوم، فهم مجرد خلف لذلك السلف، وهم مجرد تكرار أو محاولة لتكرار تلك الرموز والعلامات الفارقة في تاريخ الجماعة، وهنا يمكن القول: إن جميع ممارسات السلفيين بما فيها مسألة تقسيم العلم على أساس جندري في مفهومه البيولوجي فنهاك تقسيم صارم للمهام بين الذكوري والأنثوي قد تحوّل إلى هوية تعرف الجماعة بها نفسها "فالهوية أداة رئيسية لتعريف الذات، وللعمل، وللتعبئة السياسية، والحكم وهي تعبير فلسفي عن الكينونة..."[4] فمثل هذه الممارسات التي تبدوا منفرة من وجهة نظر المجتمع العام نجدها ضرورية لدى السلفيين لرسم حدود الجماعة وتوضيح معالمها الثقافية، فالتدين السلفي لا يعني التنسك والتعبد فقط، بل يعني تقديم نموذج عن الحياة وفق ما يقتضه

[1] عبد الغاني عماد، السلفية واشكالية الآخرين المفاصلة و المفاضلة و المفاضلة مرجع سبق ذكره،، ص 58.

[2] فهمي جدعان، مرجع سبق ذكره، ص 31.

[3] محمد ابو رمان، الصراع على السلفية قراءة في الايديولوجيا وخارطة الانتشار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر لبنان، ط1، 2016، ص 95.

[4] ماثيو أنجيلكه، مرجع سبق ذكره، ص 167.

الشرع بمفهوم الجماعة، فالمجتمع يعتبر السلفية مجرد جماعة قد ابتكرت أو اخترعت سلوكا دينيا غريبا ومخيف ومتشدد، بينما السلفيون وعن طريق التخيل والإحالة على الماضي يعتبرون أنفسهم تجسيدا لفكرة ما كنت عليه أنا أصحابي، حتى على دور المرأة والرجل "فالمتخيل الاجتماعي أوسع وأعمق من الصيغ الفكرية التي قد يعتمدها الناس عندما يفكرون في الواقع الاجتماعي بعيدا عن الانخراط فيه"[1] ولذلك يستلذ السلفي والسلفية بنمط حياهم، عن طريق التقيد بالشرع بداية من اللباس وصولا إلى تقسيم الأدوار والمهام والوظائف.

حيث إن الهدف من هذا التمايز هو إبطال كل التراكمات الثقافية التي ألحقت بالنص، وأخرجته عن سياقه وأربكت المسلمين، وجعلتهم ينظرون إلى معتقداتهم على أنها رجعية ومتخلفة، إذ نجد على سبيل المثال في ولاية تيسمسيلت النساء المنتميات إلى حركات الإسلام السياسي أكثر تحررا ووجودا في الفضاءات العامة، الذي يعتبرها السلفيون ذكورية بل يحرمون وجود المرأة فيها كالشأن السياسي (لعن الله قوما ولوا أمرهم امرأة) إن مثل هذه النصوص التي يركن إليها السلفيون ويعتمدون عليها في تبرير مواقفهم، نجد الفرق الأخرى تنظر إليها بعين الشك والريبة، إذ "يعتبر الكثير من الفقهاء و والمجددين أنها النص الديني قد أضيفت إليه الصبغة التأويلية للفقهاء في عصر التدوين"[2]. حتى وإن كان النص الحديثي موجودا في كتب الحديث المعتمدة، وهذا ما يرفضه العقل السلفي الذي يرفض الشك والطعن في كتب الحديث لا سيما تلك التي تتعلق بالعقائد والسلوك والأخلاق، وهو يحاول الحفاظ على تلك الحبكة التي تضمن ضبط المجتمع وتقيده سلوكيا وأخلاقيا وهنا يقدّم السلفي نفسه كنموذج لذلك التقيد الصارم بحدود النص، "فالسلفي مميز لغويا لباسيا اجتماعيا طقوسيا"[3] فهو النموذج الذي سينتهي إليه تطور المجتمع الإسلامي حسب التصور السلفي.

ولذلك يعتبر العقل السلفي أن النصوص الحديثية الصحيحة سليمة وتتوفر فيها شروط العدالة خاصة أنها تتوافق مع مبدأ الاحتشام والمحافظة، الذي تميل إليه الولاية بصفة عامة، حيث "خلصت دراسة حول الخطاب الذكوري في مدينة تيسمسيلت إلى أن المجتمع الذكوري، محافظ ويعيد إنتاج الهيمنة الذكورية حتى وإن لم تكن بصبغة دينية"[4] لكن ما يميز البطركية السلفية وفكرة اتباع الإناث للذكور داخل هذه الجماعة، أنها تستند إلى نصوص شرعية وتقدم نفسها كجماعة محتسبة تهدف إلى تصحيح الاختلالات، وتنقية النص مما لحق به من شوائب وفصل الثقافي الدنيوي عن الديني الأخروي، أو بعبارة أخرى المميزة بين المقدس والمدنس، لكنها مميزة الهدف منها التنقية والتطهير لإعادة دمج الديني بالدنيوي لكن وفق ما يتوافق مع صريح الشرع، وهذا ما تعيشه السلفية في تيسمسيلت عن طريق الحرص على تقديم نماذج حياتية تتوافق مع الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة.

ولذلك ينصاع السلفي سواء على مستوى الذكور او الإناث للتوجيهات السلفية بصفتها توجيهات النص الديني نفسه، "فالسلفية هي تحرير للمؤمنين في كل عصر من ركام جمعه الهوى والتقليد"[5] إذ يمكن القول: إن الجماعة السلفية أو الطائفة السلفية في ولاية تيسمسيلت رغم انقسامها على نفسها نجدها لازالت تتفق في الكثير من المرتكزات، كالموقف من المرأة وحضورها في الوسط الذكوري، حيث يتفق السلفيون والسلفيات حد اليقين على انسحاب المرأة، وعلى تبعيتها للرجل في حدود

[1] تشارلز تايلور ، مرجع سبق ذكره، ص 35

[2] فهمي جدعان، مرجع سبق ذكره، ص 37.

[3] رول ميز السلفية العالمية، ص 65.

[4] للمزيد انظر كرايس الجيلالي، محمد بالغازي، المقهى فضاء نموذجي ذكوري في ولاية تيسمسيلت- حق التملك التكريس واعادة انتاج الهيمنة الذكورية (64، 79) المجلة الجزائرية للعلوم الاجتماعية والانسانية، المجلد السابع، العدد الثاني، 2019.

[5] محمد فتحي عثمان، السلفية في المجتمعات المعاصرة، دار القلم، الكويت، طبعة02، 1981، صفحة 11.

ممارسته الشرعية وممارسته السلطة عليها بما يضمن عدم افتتان المجتمع، وفي نفس الوقت حرمة وقدسية المرأة في الإسلام، فالفرد السلفي عندما يستثني المرأة من الفضاء العام فهو لا يلغي وجودها أو ينظر إليها بنظرة دونية بل هو يضمها إليه ويعتبر عنصرا فاعلا داخل الجماعة من خلال التزمها بالدور والوظيفة التي خلقها الله من أجلها، إن هذه العقلية أشبه بما ذهب إليه زيجمونت باومن: "من خلال ضم الأشياء عن طريق استثنائها"[1] فالجماعة تحتاج إلى المرأة لكن دون الاختلاط والمخالطة المباشرة بل عن طريق تقسيم المجال العام بينهما بما يضمن أن يؤدي كل فرد دوره بما يخدم المشروع العام وهو إعادة بحث الطائفة المنصورة من جديد.

إن عملية الضم التي تهدف إلى أن تكون الجماعة بعقلية ذكورية لكنها ذكورية على الجادة أو على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، وقد رسم النبي صلى الله عليه قواعدها، فالمرأة داخل الجماعة ليست تابعة لذكور الجماعة بقدر ما هي تابعة للنص، الذي جاء بصيغة المذكر، وهو يشير بوضوح إلى أن وجود المرأة خارج الحيز الذي رسم لها، سيفتك بالمجتمع الإسلامي، إذ تقول فاطمة المرنيسي: "إن هناك خطران يهددان النظام الإسلامي: المشرك في الخارج و المرأة في الداخل"[2] هو تهديد من حيث الفتنة وشيوع الفساد والاختلاط، وانتشار الزنا، وهذه هي المبررات الأخلاقية التي يقدمها السلفيون لتبرير ذلك التقسم الصارم للعمل بين المرأة والرجل ورفض أي تساهم فيه.

من خلال هذا يمكن القول بأن المرأة السلفية مغيبة عن المجال العام، بإرادتها، فهي مقتنعة بالتعاليم الدينية التي تتلقها داخل الجماعة، وبذلك هي لا تشعر بأنها مضطهدة بل هي تنتشي بتلك الوضعية التي تحيا بها، من خلال ملازمة البيت، التقيد بالجلباب الشرعي، الخروج مع المحرم، قطع العلاقات ما قبل السلفية، والبحث عن صديقات جديدات داخل الجماعة، وربما ستفضلهن على أخواتها البيولوجيات غير الملتزمات، فأن تكون سلفي أو أن تكوني سلفية هو أن تتغير كل مجريات الحياة لتكون حياة بما يرضي الله وبحثا عن النجاة من عذاب الله.

المبحث الثاني: سلفية أكاديمية وطلبة علم شرعي عصاميون:

"إن الانسان الذي يتعرف إلى ذاته بواسطة العلاقة مع الله، يدرك هزيمته وزيف اعتقاده"[3]، إن هذا الشكل من أشكال التعرف على الذات يمكن أن يكون النموذج السلفي في تعرف أفراد الجماعة على ذواتهم، واكتشافهم حقائقهم انطلاقا من العودة إلى المعرفة الدينية فالعقل السلفي يتعرف على الأشياء بواسطة النص، ذلك النص الذي يعتبر إرشادات وتوجيهات إلاهية، تسعى إلى خلاص المؤمنين دينيا ودنياويا، وهي تركز على الجانب الديني، وعلى الحياة الأبدية، ولذلك تهتم الجماعة السلفية بالمعرفة العلمية الشرعية، وتقدمها على كل المعارف، لا سيما مسألة التوحيد ومعرفة الله، وعبادته حق عبادته، عن طريق التقيد بالنموذج الأصلي أو إسلام لحظة النزول، ولذلك تبدوا الجماعة سواء في تيسمسيلت أو غيرها مهتمة بالعلم الشرعي ومقدمة له على سائر العلوم، وهي تحث أفرادها على طلب العلمي الشرعي قبل التوجه إلى أي تخصص أخر حتى يكون ذلك العلم ضابطا للجماعة وللفرد ومؤطرا لسلوكه وأخلاقه وقد "جعل الإمام البخاري في صحيحه بابا تحت

[1] زيجمونت باومن، الحياة السائلة، ترجمة حجاج ابو حجر، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، لبنان، الطبعة الأولى، بدون سنة، ص115

[2] فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، المغرب الاقصى الطبعة الأولى، 2005، ص 33.

[3] نجيب جورج عوض، ما بعد الحداثة مستقبل الخطاب الديني في الغرب، انطولوجيا (شخص) وعلاقة انموذجا، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017، المغرب، ص 75.

عنوان العلم قبل القول والعمل"[1]، فالسلفي لا يقول إلا حقا ولا يعمل إلا بما وافقه الدليل ، ولذلك طلب العلم الشرعي هو من أهم سمات الجماعة ومحددات هويتها، فالسلفية هي جماعة من أفراد مختلفين قد لا يربهم أي رابط كالقرابة أو الجيرة، لكن بمجرد الانتقال إلى السلفية والانخراط في منظومتها الاجتماعية والعقدية حتى يصبح هؤلاء الغرباء إخوة أكثر اتصالا وتواصلا فيما بينهم من اتصالهم وتواصلهم مع أسرهم وقرابتهم وأصدقائهم في مرحلة ما قبل التدين على الطريقة السلفية إذ يرى إميل دوركايم: "أن القيم تقوي عروة الترابط في الجماعة وتؤكد تماسكها والعناية بحياتها من خلال الحياة الروحية"[2] فالعلم الشرعي وطلبه وطقوس طلبه، تتحول إلى عامل هوياتي، يقوي روابط الجماعة وأهم شيء أنه يجعلها تشعر بأنها تكتسب إحدى صفات السلف الصالح، الذين كانوا أعلم الناس أتقاهم وأعرفهم بشرع الله، هذا المعرفة التي تراجعت اليوم لدى المسلمين وحلت محلها معارف دنيوية محضة وقد تتعارض في كثير من الأحيان مع المعرفة الدينية، ولذلك تعتبر مسألة طلب العلم الشرعي وفق النموذج السلفي، أي بعيدا عن المدارس الرسمية والجماعات كنوع من الاقتداء بالرموز الدين من الجيل الأول عن طريق تفعيل الذاكرة وتنشيطها ومحاولة تقمص وتمثل تلك الصورة التي يحملها السلفي عن الجيل الأول من المسلمين، "فنحن نقول إننا نتمثل حدثا ماضيا أو أننا نتصوره، أي عندنا صورة وهذه الصورة يمكن أن تكون شبه بصرية أو سمعية"[3] أو مكتوبة تنقل أخبار الماضي بحذر شديد، وتجعل منه ماضي أيقوني يجب الاهتداء والاقتداء به، فالسلفي يعيش حياته مهتديا بالكتاب والسنة ومقتديا بنموذج الجيل الأول من المسلمين على أنهم أهدى أتقى جيل.

فعملية الاهتداء و الاقتداء بالسلف الصالح ومن خلال المعرفة الدينية الشرعية هو بمثابة الخط الناظم الذي ينظم الجماعة ويرتبها، ويضبط العلاقات بينهما، ويرسم علاقات هرمية متخيلة، فليس هناك قيادة، ولا بناء هرمي، بل كل ما هو موجود ومتحكم في الجماعة وعلاقتها، هو المعرفة العلمية الشرعية، إلا أن الجماعة السلفية سواء داخل ولاية تيسمسيلت أو خارجها أصبحت أكثر اهتماما بالمعرفة العلمية الحديثة، أو ما يمكن تسميتها بالتعليم الأكاديمي خاصة العلوم التكنولوجية والطب، والهندسة، والإعلام الألي، فالعقل السلفي منبهر بالتكنولوجيا وساعي إلى اكتسابها وهو يعتبرها الحل الوحيد لمنافسة الغرب، خاصة وأن الجماعة السلفية تجمع بين العلم الشرعي وبين الانفتاح على التعليم النظامي، فالسلفي لا يحيا عبثا، فنهاك تقسيم صارم للوقت بين طلب العلم الشرعي، العمل، وطلب العلم الدنيوي، فحياة السلفي كلها لله، كما كانت حياة الانبياء وحوارييهم وصحابتهم، "فحياة الفرد محاطة بجملة من الطقوس والشعائر التي تخدم تقديسه. فحياة الشعوب في نهاية المطاف حياة بشرية بأسرها تكتسب بواسط التاريخ الأنبيائي إطارا مقدسا"[4] وهي الحياة المباركة فمن أحبه الله فقهه في دينه، هذه النصوص تجعل السلفي يعتكف على طلب العلم الشرعي، فكذلك هو في نظر المجتمع الذي لا يتفق معه، مصدر للمعرفة العلمية ويمكن أن يسأل في أي لحظة عن حكم مسألة ما، ولا بد للسلفي أن يكون جاهزا للرد والإجابة، وهنا يصبح طلب العلم الشرعي

---

[1] صالح الفوزان بن عبد الله الفوزان، الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على اهل الشرك والإلحاد، منشورات جامعة محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، بدون طبعة، 1990، ص 09.

[2] إميل دور كاييم، علم اجتماع الفلسفة، ترجمة حسين أنيس، المكتبة الأنجلو مصرية، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، سنة 1966 ، ص 14.

[3] بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص 33.

[4] يوهان كريستوفر بريغل، القهر والسلطة القدرة الإلهية والقوة المستمدة منها الدين والعالم في الاسلام، ترجمة محمد كبيبو، الفرات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2016، ص 54

وسما سلفيا، "فهم لا يفارقون حلقات العلم الشرعي التي يقدمها رموز السلفية العلمية"[1] التي أصبحت تقام في المساجد التي يأطرها سلفيون، أو داخل البيوت حيث تقدم دروس بشكل نظامي بعد صلاة الصبح وبعد صلاة العصر، أو حتى داخل الأحياء الجامعية حيث أصبح السلفيون أكثر حرصا على تأطير المصليات داخل الأحياء الجامعية، وأغلهم مسجلون في تخصصات علمية دقيقة أو علوم الأحياء حيث تجمع السلفية بين العلم الشرعي وبين الانفتاح على التعليم النظامي.

وإذا عدنا إلى خصائص الجماعة السلفية لولاية تيسمسيلت من الناحية العلمية والتكوين العلمي بشقيه الشرعي الديني أو التعليم الدنيوي المادي، نجد أن الجماعة بصفتها جماعة شابه، حيث يشكل من هم بين الأقل من 25 سنة الى 46 سنة ما نسبته أكثر من 92 % من مجموع سلفي تيسمسيلت وهذا كما هو مبين في الجدول الآتي:

جدول رقم 2: يوضح معايير السن للجماعة السلفية

التكرارات / الفئات	التكرار المطلق	النسبة المئوية
أقل من 25 سنة	7	12
من 26 الى 35 سنة	33	53.2
من 36 الى 45 سنة	16	26.8
اكثر 46 سنة	5	8
المجموع	62	%100

المصدر: من إعداد الباحث:

إن هذه التركيبة العمرية الشابة التي تعتبر من أهم خصائص الجماعة، وفي ولاية تيسمسيلت تدفعها إلى الإقبال على طلب العلم الشرعي والعلم الدنيوي باعتبارهما نوعا من الرأسمال الرمزي، الذي يتيح للسلفيين حق المنافسة داخل مجتمع أبوي وتحكمه التقاليد، حيث يتم تقدير كبار السن وتقديمهم نظرا لكبر سنهم وفقط، إن هذه الخاصية يرفضها السلفيون كشباب متعلم ومؤهل دينيا ويحاول من خلالها منافسة كبار السن، خاصة في العلم الشرعي واتهام المؤسسة الدينية الرسمية بالجهل، فرض هويته وفرض وجوده، كقوة حية وفاعلة داخل المجتمع، وفي "بعض الأحيان قد تكون هذه التسلسلات الهرمية جيلية، كما في حالة الأعضاء الأصغر سناً الذين اعتنقوا السلفية كوسيلة لتجاوز السلطة الراسخة. أو قد تكون قائمة على الطبقية، فقد استخدمها أتباع الطبقة الفقيرة والمتوسطة لتحدي النخب الثرية"[2] أو المتعلمة، التي تقود المجتمع، وهذا ما أشار إليه جل المبحوثين، فطلبهم للعلم الشرعي وتفوقهم في التخصصات العلمية النافعة أي علم الأبدان والتكنولوجيا هو كنوع من إثبات إمكانية نجاح الشباب وقيادته للمجمع وهذا ما ذهب إليه «ألكس مكشلي»: "الشباب اليوم يلجأ الى استعراض القوة بهدف تبخيس الهويات الخاصة بالأفراد والجماعات الأخرى"[3]عن طرق تقديم معرفة عليمة أكثر قدرة على الإقناع عن طريق استنادها على الدليل والحجة في الخطاب والمناظرة، فالشباب السلفي المتعلم في ولاية تيسمسيلت يربك الهدوء الثقافي للمجتمع، فهو يخاطب المجتمع ككل بنبرة استعلائية (يا أبت إنّي جاءني من العلم مالم يأتك)، ولذلك يرى ناصر جابي: "أن أي مجتمع ينتشر فيه التعليم سرعان ما تضطرب فيه علاقات السلطة داخل العائلة الواحدة، إذ

[1] بوعزيدة ميلود، مرجع سبق ذكره، ص 208.

[2] -Frederic Wehrey, Anouar Boukhars, Salafism in the Maghreb, ibid, p16

[3] أليكس مكشيلي، الهوية، ترجمة علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، سوريا، الطبعة الاولى، 1993، ص 164.

يصبح الابن المتحكم في القراءة و الكتابة و الأب أميا"[1] والسلفي متحكم في المعرفة التي تضمن الخلاص الأخروي وبذلك هو يقدم نفسه كقائد بناءً على معارفه ومهارته، والكثير من الصراعات قد دخل فيها سلفيون شاب مع أسرهم بسبب الطعن والرفض لكل ممارسات تلك الأسر من خلال عرضها على النص ثم الحكم ببطلانها، فكل ما لم يقم به السلف هو باطل اليوم، ولا يجوز التعبد به، فلا ريب في أن السلف الصالح ولا سيما جيل الصحابة هم أعلم الناس بعد الأنبياء صلى الله عليهم وسلم بأصول الإيمان، وفروعه فإن مصدر عقائدهم الإيمانية هو الوحي المنزل: "(الوحي القِرآني) و(الوحي النبوي)"[2] والسلفية اليوم في تيسمسيلت ما هي إلا تمثل ومحاكاة لذلك السلف الصالح، ومحاولة العيش على طريقته، فهي طريقة إيمانية في العيش وفي تحقيق الإسلام والإيمان عن طريق تنشيط الذاكرة الدينية، "فالذاكرة هي سجل التاريخ بما أنها تبقى حارسة إشكالية العلاقة التمثيلية للماضي بالحاضر"[3] إن هذا التنشيط هو المسؤول عن إرباك العلاقة بين المجتمع العام وبين نخبة تخالفه وتتمايز عنه في كل شيء،إن هذه العلاقة المتأزمة بين السلفيين والمجتمع العام يمكن ملاحظتها كخصائص تميز هذه الجماعة الدينية، التي نجد الكثير من الدراسات تلحقها بالجماعات الإسلامية المتطرفة، أو التكفيرية الجهادية وتحدد خصائصها في:

- جماعة متدنية المستوى التعليمي.
- جماعة محدودة الدخل وأغلبها من العشوائيات والطبقات المعدومة.
-جماعة يسيطر عليها المسبوقون قضائيا وأصحاب الجرائم.

إضافة إلى العديد من الوسوم الاجتماعية التي الحقت بالجماعة، إلا أن العودة إلى خصائص عينة البحث من الناحية التعليمية الأكاديمية، نجد أن الجماعة ذات مستوى تعليمي مرموق حيث يشكل من لديهم مستوى جامعي ما نسبته 86.9% وأغلبهم من تخصصات علمية وتقنية، فالجماعة تمتلك مشروعا طويل المدى يسعى إلى خلق نواة إسلامية صالحة، لتكون نخبة إسلامية نموذجية وهي تريد أيضا أن ترد على كل خصومها عن طريق المزاوجة بين العلم الدنيوي والعلم الديني، "فالسلفيون في ولاية تيسمسيلت قد انفتحوا على التعليم العالي واقتحموا مجال ما بعد التدرج فمن بين 55 سلفي لديهم مستوى جامعي نجد أن 07 منهم يحضرون دراسات عليا ماجستير ودكتوراه، 05 منهم في تخصصات علمية دقيقة"[4] إن هذا الاقبال على التعليم النظامي يسعى بالدرجة الأولى إلى الدفاع عن صورة السلفي داخل المجتمع، حيث ينظر إليهم على أنهم جماعة غير متعلمة ومعادية للحداثة معتبرة أنها شر كله، ولذلك أصبح السلفيون يعملون على اقتحام مختلف المجالات العلمية ودخول الجامعة، وإن كانوا يرفضون التخصصات الاجتماعية، خاصة تلك المرتبطة بالفلسفة التي يعتبرونها نوعا من الهرطقة والخروج عن صريح الدين، ولذلك نجد الكثير من الدراسات تحكم على "السلفيين أو على العقل السلفي بأنه عقل جامد و لا يعترف بالبحث، والنقد، والتمحيص وذلك بسبب تدني المستوى التعليمي لدى السلفيين"[5]، كما هو بين في الجدول الآتي:

جدول رقم 3: يوضح المستوى التعليمي للسلفيين

التكرارات	التكرار المطلق	النسبة المئوية

[1] جابي ناصر، مأزق الانتقال السياسي في الجزائر- ثلاثية اجيال وسيناريوان، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، قطر 2016، ص 05

[2] برهان الدين القاضي، السلفية الواجبة، المكتبة الإسلامية دار السلام، المملة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 2020، ص 46.

[3] بول ريكور، الذاكرة، مرجع سبق ذكره، ص 145.

[4] كرايس الجيلالي، خصائص السوسيو مهنية. مرجع سبق ذكره، صفحة 159.

[5] فؤاد غربالي، الشباب والدين في تونس، اشكال الهويتية الجديدة لدى الشباب التونسي، مجلة اضافات، العدد 23، 24، صيف وخريف 2013، ص 25.

الفئات		
ابتدائي	1	1.6
متوسط	1	1.6
ثانوي	6	9.8
جامعي	53	86.9
المجموع	62	%100

المصدر: من إعداد الباحث

إن هذه النظرة الدونية اتجاه السلفيين دفعت بهم في الفترة الأخيرة إلى تحسين مستواهم التعليمي والتركيز على التخصصات العلمية والتقنية، فالسلفي في ولاية تيسمسيلت أو غيرها يحمل هم إعادة الأمة الإسلامية إلى مكانتها عن طريق الاهتمام بالعلوم التي تنفع، ولذلك نجد أن من بين 62 مبحوث هناك فرد واحد لديه مستوى الابتدائي، بينما يشكل أصحاب المستوى التعليم المتوسط والثانوي مجمعيين ما نسبته 11.4 % ونجد أصحاب المستوى الجامعي يشكلون 86.9% وهي نسبة تعكس مستوى تعليمي جيد داخل الجماعة محدودة العدد، أي أنها جماعة متعلمة وحريصة على التفوق في طلب العلم الشرعي، حتى تحيط نفسها بنوع من القداسة تكسبها شرعية الوجود، وذلك عن طريق تمثل السيرة النبوية، "فنبوة محمد صل الله عليه وسلم شرعية لأنها مقدسة ومقدسة لأنها شرعية"[1] والسلفية اليوم بنهجها الإقتدائي تتمثل هذه السيرة فهي تكتسب القداسة من خلال شرعية ما تقوم به وربطه بالدليل، وهي كل ما تقوم به هو مقدس لأنه شرعي من الناحية الدينية.

إن هذه الخصوصية نجدها متجلية لدى مختلف الجماعات السلفية التي تشكل جزر منعزلة داخل كل مدينة، وهي في مواجهة مستمرة مع عدد كبير من الخصوم، بداية من تيار الإسلام السياسي، وصولا إلى التيارات العلمانية بشقيها اليساري والليبراليين وهي مرفوضة أيضا حتى عند المجتمع العام وتدينه الشعبي المتصل بالأضرحة وتقديس الديني المحلي، ولذلك يعتبر المستوى التعليمي الجيد من أهم الخصائص التي تسعى الجماعة الى اكتسابها،إذ يرى الباحث محمد أدراوي: "أن قوة السلفية الاساسية تكمن في مقدرتها على أن تقول نحن أفضل منكم"[2] إن هذه الأفضلية لا تتجلى فقط في المستوى التعليمي الجيد، بل نجد الجماعة السلفية تزاوج بين نظامين تعليميين، فالتعليم الأكاديمي والذي يهدف بالأساس إثبات المستوى، أو الحصول على وظيفة، ونجد النظام التعليمي الخاص، أو طلب العلم الشرعي الذي يكون بعيدا عن المؤسسات التعليمية الرسمية، ويخضع بالدرجة الأولى إلى أيديولوجيا الجماعة الساعية إلى إثبات وجودها عن طريق هوية دينة تكون ثقافتها مشبعة بالمقدس، فالثقافة عند بعض الباحثين ومن بينهم المستشرق الألماني غوستاف فون غرونباوم "بمثابة منظومة من الأسئلة والأجوبة تتعلق بالكون والسلوك الإنساني، بمعنى أنها نسق من المعلومات والإحالات والمعايير الشائعة في المجتمع بأكمله، والمؤثرة جزئيا على مناحي تفكيره وسلوكه إزاء العالم الخارجي، والمنقولة عبر ذاكرته الجماعية وهي التي تشكل في نهاية المطاف مصدر أصالته وهويته الجماعية"[3] لكن مشكلة الهوية السلفية أو الثقافة السلفية أنها ليست شائعة ولا منتشرة بل تبدو غريبة وغير مألوفة لدى المجتمع التيسمسيلتي، غير أن أفراد الجماعة قد استطاعوا الترسيخ لها، واكتسبوا صفة العارفين التعاليم الدينية، فهم مصدر لتقديم الفتاوى، ولعقد

[1] يوهان كريستوفر بريغل، مرجع سبق ذكره، ص 60.
[2] رول ميير، السلفية العالمية، مرجع سبق ذكره، ص 30.
[3] عبد الرزاق الداوي، مرجع سبق ذكره، ص 32.

القران الشرعي، ولتغسل الموتى والإشراف على عملية الدفن، ولذلك بصفتهم عارفين وعالمين بالأحكام الشرعية، بالنسبة للمجتمع العام.
حيث يمكن الربط بين خاصية طلب العلم الشرعي وبين وجود الجماعة و حدودها، حيث يمكن القول بأن طلب العلم الشرعي والتوفق في العلم الدنيوي قد أصبح من بين أدوات تعريف الهوية السلفية حيث إن الهوية تحتاج إلى عناصر جهورية يعرف بها الفرد أو الجماعة، "فالهوية هي تلك الخصائص التي تجعل الفرد هو يظل هو[1] فالعلم الشرعي، والاحتكاك بالمشايخ، ودراسة المتون الأساسية في العقيدة، ورحلات العمرة والحج، والالتقاء بكبار العلماء والأخذ عنهم، يعتبر من أهم خصائص الجماعة، التي تجعل المجتمع يقول هذا سلفي لأنه ملتزم ومتقيد بطلب العلم الشرعي، وهو يريد تحصيل أكبر قدر من العلوم الشرعية، فالسلفي يريد أن يكن مصلحا لا صالحا فحسب، والقيام بمهام المصلح تقتضي التحكم في العلم الشرعي بهدف الانتقال إلى المرحلة الموالية وهي الدعوة إلى الله، حيث يرى الشيخ الفوزان صالح الفوزان: "أنه يجب على المسلم بعد أن يمن الله عليه بمعرفة العقيدة والتسمك بها أن يدعوا الناس إليها ليخرجهم من الظلمات إلى النور"[2] ولذلك يخصص السلفيون من فئة الأثرياء إعانات مالية للطبلة المتفوقين داخل الجماعة لولوج رحلة طلب العلم الشرعي، فالمسألة لا تعتبر اهتماما سلفيا محليا فقط، بل هي هم سلفي كوني، خاصة أن الجماعة إصلاحية أو نقاوية، وهي تسعى إلى إعادة الاعتبار للشريعة وللدرس الشرعي، وتكوين جيل من المسلمين يعرفون الشريعة ويقبلون الانصياع إليها، إن هذا الخطاب يعكسه كبار علماء السلفية، خاصة في المملكة السعودية الذين يركزون على مفهوم التصفية والتربية وينظرون إلى العلم الشرعي على أنه رأسمال الاجتماعي والرمزي، وهم يشجعون السلفيين عبر مختلف مناطق العالم على طلب العلم الشرعي، والترويج للسلفية النقاوية خارج المملكة من "خلال التدريس وتوزيع الكتب والجوالات وأشرطة المحاضرات"[3] وتمكين حتى أولئك الذين يدخلون الأراضي السعودية بطرق غير شرعية والالتجاء إلى الحرم المكي أو الحرم المدني، من طلب العلمي الشرعي وعدم ترحيلهم، ما دام هدفهم هو الترويج للمعتقد السلفي، والكثير من سلفية تيسمسيلت أصبحوا يتلقون تكوين علمي في السعودية من خلال رحلات العمرة ووكالات السفر التي يدروها سلفيون وهي تجمع بين النشاط الاقتصادي وبين فتح قنوات تواصل بين سلفية الأطراف وسلفية المركز.
إن هذه الاستراتيجية قد تبناها السلفيون على المستوى المحلي، وأصبح لديهم اهتمام كبير بطلب العلم الشرعي واختراع علاقة علمية خاصة، ينتمي إليها أفراد الجماعة، وهي لا تعكس المستوى التعليمي الأكاديمي، فيمكن لصاحب المستوى التعليمي الأكاديمي المتدني أن يكون صاحب مستوى علمي شرعي متقدم والعكس صحيح، فطلب العلم الشرعي له مراحله وأدبياته الخاصة، وهو أكثر أهمية في حياة السلفي من مستواه الأكاديمي كما هو مبين في الجدول الآتي:

جدول رقم 4: يوضح مستوى العلم الشرعي

التكرارات / الفئات	التكرار المطلق	النسبة المئوية
عامي ملتزم	29	47.5
مبتدأ في العلم الشرعي	20	32.8

[1] المرجع نفسه، ص 154.
[2] صالح الفوزان بن عبد الله الفوزان، مرجع سبق ذكره، ص 12.
[3] هنري لوزيير، صناعة السلفية، مرجع سبق ذكره ص 350.

طالب علم	9	14.8
طالب علم متقدم	2	3.3
عالم	1	1.6
مجتهد	00	00
المجموع	62	%100

المصدر: من إعداد الباحث

حيث إن "الجماعة تبدي اهتماما كبيرا بالنص الديني والفتوى الشرعية"[1] فالنص الديني والتحكم في قراءته وفهمه واستنباط الفتوى الشرعية، لا يمكن أن يصدر عن عالم في الذرة أو غيرها من التخصصات العلمية، لكنه يمكن أن يصدر عن طالب علم متقدم ولديه تزكية علمية، لكن مستواه التعليمي لم يتجاوز المرحلة الابتدائية، هي فلسفة خاصة بالجماعة في إبراز أهمية ومكانة العلم الشرعي، فرغم إمكانية ارتقاء صاحب مستوى الابتدائي إلى رتبة عالم أو مجتهد لكن الأمر ليس بهذه البساطة ولذلك نجد عينة البحث في مستواهم العلمي الشرعي عكس مستواهم التعليمي الأكاديمي حيث من بين 62 مبحوث ليس هناك من بلغ درجة المجتهد، وهي أعلى المراتب العلمية الشرعية، بينما نسبة العلماء 1.6 % بينما الطلبة المتقدمين 3.3 % من مجموع المبحوثين، بينما يشكل طلبة العلم 14.8% وصولا إلى درجة المبتدئين بنسبة 32.8% بينما أعلى نسبة فكانت من نصيب رتبة عامي ملتزم بنسبة 47.5 % ، إن خاصية الالتزام التي تمت إضافتها إلى مفهوم العامي تهدف إلى وضع الحدود التي تفصل بين المجتمع بصفة عامة، أي ليس له أي نصيب من العلم الشرعي والمنهج السلفي والاستقامة، وذلك عند السلفيين الذين انتقلوا حديثا إلى السلفية، أو من ليسوا من طلبة العلم، ومع ذلك، فإن القاسم المشترك بين الملتزمين بالسلفية هو أن الأفراد الذين يتمتعون بتعليم علماني غالبًا ما يصلون إلى تعاليم السلفية المبسطة والجوهرية بعد "صحوة" مفاجئة... وقد "يكون هؤلاء أثرياء – رجال أعمال، أساتذة، طلاب، أطباء وغيرهم، الذين غالبا ما يغضبهم الفساد الحكومي والرشوة ويرون في السلفية حصناً منيعاً"[2] وخلاصا من حياة الترف واللهو والسعي وراء ملذاة الدنيا، وكذلك للتخلص من آلام هذا الكوجيتو أو التلذذ به فهو ألم في سبيل الله، وهنا يصبح العلم الشرعي والعناية به من بين محددات الهوية السلفية التي تحتويهم وتريحهم، "فالهوية الثقافية هي صورة مثالية تكونها جماعة بشرية معينة عن نفيها مقارنة بالجمعات البشرية الأخرى، وهذه الصورة هي السبيل إلى تعريف الذات من خلال تأكيد ما يميزها عن الذوات الأخرى"[3] وبهذه الطريقة ترسم سلفية تيسمسيلت حدودها الهوياتية مع الجماعات الأخرى، من خلال معرفة التوحيد، ورغم أن السلفيين شديدو الحذر من مخالطة الجماعات الضالة على حد تعبيرهم، إلا أنهم لا يكفرون أي مسلم خاصة أي بتعينه، أو يتهمونه بالضلال، فهم دائما يختارون مصطلحات الهدف منها هو جعل غيرهم يقبلون دعوتهم، ولذلك عند حديثهم عن إيمان عامة المسلمين ومعتقدهم نجدهم يعتبرونه إيمانا فيه دخن في التوحيد وفي سلامة العقيدة، مع إمكانية ترميم ذاك المعتقد وتحصحصه، فحرفة السلفيين هي صيانة العقائد وإعادة ربطها بمنابعها

[1] - محمد ابو رمان، الصراع على السلفية، في الايدولوجية وخارطة الانتشار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر لبنان، الطبعة الأولى، 2016، ص 200.

[2] - Frederic Wehrey, Anouar Boukhars, Salafism in the Maghreb, ibid, - p17

[3] عبد الرزاق الداوي، مرجع سبق ذكره، ص 154.

الأصلية، فالسلفيون يكونون جماعة تحدد مشروعها الإصلاحي، أولا وقبل كل شيء عن "طريق عقائدها الإيمانية (أي علم توحيد المثيولوجيا)"[1].
ولذلك نجد لدى السلفيين في ولاية تيسمسيلت اهتماما كبيرا بعقد حلقات العلم الشرعي، التي تنظم بشكل دوري، ووفق برنامج محدد، ويشرف عليها مجموعة من الشباب المتعلم، مثل سفيي خميستي، حيث يشرف على تقديم الدروس فيها أساتذة في الشرعية، ومهندس في الهندسة المعمارية، ومهندس أخر في المحروقات، وهم أيضا طلبة علم متفقون وبعضهم حاصل على تزكية من طرف شيوخ العاصمة مثل الشيخ فركوس، وهذا ما يميز السلفية في باقي المناطق، حيث "نجد مجموع من الشباب يبذلون مجهودات جبارة في الدعوة إلى الفكر السلفي"[2] إذ يمكن القول بأن المنهاج الدراسي السلفي يتبدأ بتدريس التوحيد، وتنتهي بتدريس التوحيد، فالعقل السلفي لا يمل من معرفة وحدانية الله، فكلما تعمق في هذه المعرفة أيقن مدى بطلان معتقدات الجماعات الأخرى ولذلك نجد السلفيين يربطون بين معرفة التوحيد، وحل المشكلات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، فمثلا "الشيخ عبد الحميد بن باديس وجمعية العلماء قد استمروا في دعوة الجزائريين وربطهم بدينهم ولغتهم لمواجهة جهود السلطة الاستعمارية الفرنسية، في احتوائها للجزائر شعبا وأرضا وعقيدة وثقافة"[3] فمسألة العلم الشرعي وطلبه هي مسألة محورية في بناء الجماعة و الحفاظ على تماسكها، فبدون علم شرعي أو بدون علم التوحيد ليس هناك جماعة سلفية في مفهومها التقاوي، ولذلك ترفض الجماعة العديد من العلوم العقلية وتعتبرها معادية للتوحيد إذ يرى محمد عمارة: "أن السلفيين يرفضون أعمال الرأي في النصوص المقدسة حتى وان اختلفت وتناقضت"[4] هذه الصورة التي كونها السلفيون حول العلوم العقلية لها تاريخ في الذاكرة الإسلامية، وكيف انتشرت البدع والخرفات بين المسلمين بعد انفتاحهم على الفلسفات الشرقية، بعد دخول الكثير من الأقوام في الإسلام إذ يرى الشيخ الفوزان: "أن بدعة التشيع والأرجاء خرجت من الكوفة في العراق، والبصرة خرج منها القدر والاعتزال أما الشام فخرج منها النصب والقدر، أما خرسان فخرج منها التجهم وهو شر البدع، وكان ظهور البدع بحسب البعد عن دار النبوة"[5] والسلفية اليوم تريد العودة بالمجتمع إلى دار النبوة ليس من خلال المكان بل عن طريق تفعيل النصوص واستعادة ذلك الزمن الأيقوني حيث كان التوحيد الصافي بعيدا عن المناهج والمناهل الباطلة، فالسلفية تمثل صورة ناطق عن مسلمي الجيل الأول، و"الصورة هي ما يعطيه الروح للجسد ويعطيه الفكر للمادة"[6] والسلفية تعتبر نفسها روح الأمة التي بعثت من جديد.
إذ أن العقل فاسد إذا تضارب مع النقل ولذلك تحرص الجماعة على إعطاء أهمية كبيرة لطلب العلم الشرعي خاصة علم التوحيد، وهي أيضا تهتم بالعلوم الطبيعية والدقيقة وكأن الجماعة تحسد الغرب على التطور التكنولوجي، وتسعى إلى امتلاكه عن طريق الاهتمام بالعلوم الشرعية، وفي نفس الوقت توجيه أفرادها نحو الاهتمام بالعلوم التي تعكس فائدة مادية على الأمة وتساهم في نقل التكنولوجيا الغربية إلى المجتمع إذ يمكن القول: إن الشباب السلفي والذي تتكون منه الجماعة في أغلبها وعلى حد تعبير ادراوي: "هو شباب معجب بالغرب و مطرود منه"[7]، إذ يمكن ملاحظة أن

[1] رول ميز، السلفية العالمية، مرجع سبق ذكره صفحة 63.
[2] بوعزيدة ميلود، مرجع سبق ذكره، ص 245.
[3] محمد فتحي عثمان، مرجع سبق ذكره، ص 63.
[4] محمد عمارة، السلفية دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، بدون طبعة، بدون سنة، ص 26.
[5] صالح الفوزان بن عبد الله الفوزان، مرجع سبق ذكره، ص 274.
[6] يوهان كريستوفر بريغل، مرجع سبق ذكره، ص 78.
[7] محمد ادراوي، السلفية في فرنسا، الأيديولوجيا و الممارسات التناقضات (505-533)، رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 542.

الجماعة مشتتة بين الماضي المقدس، وبين حاضر مذهل ومتفوق، فهي تريد التحكم في العلوم الشرعية لممارسة التفوق على باقي الفرق الأخرى وتتسيد المشهد العلمي رغم محدودية العدد و وضآلة الجمهور، ومن جهة أخرى هي أيضا منبهرة بالعلوم الحديثة في المجال التقني، والطبي، والرياضيات، والهندسي وتسعى إلى اكتسابها، ومناجزة الغرب فيها، إذ يرى الباحث محمد أبو رمان: "أن الهوية السلفية مفتتة ومشرذمة بين التاريخ والواقع والمستقبل"[1] فمن أهم خصائص الجماعة السلفية في ولاية تيسمسيلت أنها جماعة ذات مستوى تعليمي أكاديمي جيد ويميل إلى التخصصات العلمية المحضة، كما أنها جماعة تهتم بمسألة طلب العلم الشرعي خارج المنظومة التعليمية الرسمية، وبشكل عصامي، ويعتمد على قدرات الجماعة، حيث إن نظامها التعليمي ورتبها العلمية تخضع لمسألة التزكية في الانتقال من مرتبة إلى مرتبة، إضافة إلى خصائص أخرى سنتطرق إليها في المباحث الاخرى.

المبحث الثالث: طائفة مدنية ومنسحبة من الريف:

"الشعور بالغربة هو الاسم الذي أعطاه فرويد إلى الشعور المؤلم الذي ينتاب الإنسان عندما تراوده أحلام تدور حول موضوع فقئ الأعين وقطع الرؤوس والخصي، وقد ترجمة الكلمة ترجمة فرنسية جيدة الغرابة المقلقة étrangeté[2] inquiétante فالغربة أو الاغتراب بالمفهوم الماركسي فهو فقدان الشعور بالانتماء إلى المكان والزمان، والبحث عن بدائل تبدو يوتوبية أو الحالمة، وهذا ما تعيشه الجماعات الدينية المحافظة والتي تقوم على فكرة الإنسان الديني الذي يرتبط بالمعتقدات الدينية في أدق تفاصيل حياته، ويعتبرها مخرج النجدة الوحيد، ومن خلالها أيضا هو ناقم ورافض لكل ما حوله، فالغربة هي بالنسبة إليه ذلك الجرح الهوياتي والقلق الوجودي الذي يذكره بما كانت عليه الأمة وكيف أصبحت، بعد أن تراجع حضور الديني لصالح العلماني أو المتحرر من السلطة الدينية، وهذا ما تعيشه السلفية كجماعة دينة محافظة ومتدينة، بل تجعل من الدين نمط حياة وطريقة للعيش، تقع في منتصف الطريق بين الماضي الذي تريد استعادته بكل الطرق، وبين الحاضر الذي تعمل على تفكيكه ونبذه بكل ما أوتيت من قوة، خاصة أنه حاضر مرتبط بالتدفقات الثقافية الوافدة، أو حتى تلك المحلية المناقضة لصريح الدين ولصحيح النصوص الدينية، التي تشهرها السلفية في وجه خصومها وهي تدافع عن نمط حياتها الغريب، ذلك النمط الذي يجعل من السلفيين قلة داخل المجتمع ويحتم عليهم التجمع في كنتونات حتى يكون لهم نوع من الحضور والبروز، ولذلك تعتبر المدينة بالنسبة للسلفين رغم كل ما يحدث فيها وجهة مفضلة، حيث يبرز الحضور السلفي عن طريق تشكيل جماعات محددة مهمتها الدعوة عن طريق النصح والإرشاد، وعن طريق المظهر وتشكيل خلايا سلفية مهمتها تنقية الدين مما علق فيه من تجاوزات وانحرافات، إذ "تعتبر صفة النقاوى من بين أهم محددات السلفية منذ مطلع السبعينيات على حد تعبر الباحث هنري لوزير"[3] وهو تعبير ربما يختصر ثلاثية الشيخ الألباني عندما يخلص دور السلفية في التصفية، والتحلية، والتربية، وذلك عن طريق تفعيل الذاكرة الدينية واستعادة النماذج الأولية وإعادة دمجها بالحياة، تلك الحياة التي أصبحت أكثر سرعة بسبب خطابات العولمة، التي يرفضها السلفيون لكن في نفس الوقت يستفيدون منها، فلو لا العولمة لما ظهرت الجماعات الهامشية ولما أعلنت عن نفسها،

[1] رول ميز مرجع سبق ذكره. ص 524.
[2] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 576.
[3] هنري لوزير، مرجع سبق ذكره، ص 349.

كهويات مستقلة عن الأوطان والثقافات الأم، "فنشوء الشعوب والأمم التي ليس لها دولة على أنه نشوء على صلة وثيقة بالعولمة، التي أدت إلى انبعاث الهويات المحلية لتحقيق نوعا من الأمان في عالم متسارع التغيير"[1] إن تجليات العولمة تكون أكثر وضوحا داخل الفضاء المديني، ولذلك تبدو المدن اليوم على صغر حجمها في ولاية تيسمسيلت، وضعف بنيتها التحتية، إلا أنها ذات تنوع ثقافي وهوياتي بارز وواضح للعيان، حيث التقت العديد من الهويات التي بعثتها العولمة من جديد مثل الانتماءات الدينية المغلقة، أو بعض الهويات المخترعة، المنتمية إلى المستقبل والتي أصبحت المدينة فضاء لها ومجالا للتصارع فيما بينها، فكما أشارت الدراسة سالفا: نحن اليوم في مدن تيسمسيلت البسيطة ندفع ثمن التحولات التي صنعتها القوى العظمى وصنعتها تلك المدن الميتريولية، لكنها فرضت على مدن تيسمسيلت القرى، أن تعيش حالة الخطورة المزمنة، فإن كانت هذه المدن لا تعاني من التلوث، ولا تتسبب في الاحتباس الحراري، لكنها تعيش مخاطر الهوية، وقد أدركتها فلسفة اللا أمان، وأصبح المجتمع البسيط والمنسجم فيها، يعيش أزمة الهوية بين والوافد والمحلي وبين المخترع والمتجدد، ففي الأسرة الواحدة مذاهب، وطوائف، وفرق، وخصومات أنشأتها العولمة بخطابها المنفتح، والهدف منها هو إرباك الكون و التحكم فيه عن طريق الخوف الدائم وفقدان الأمان، إذ "يعتبر عدم الشعور بالأمان أحد أسلحة المتلاعبين الأساسية"[2] هم مثل ما يتلاعبون بمناخ الكون وحرارته، يتلاعبون بهوياته وانتماءاته، فبعد أن كان المجتمع جماعة واحدة أصبح جماعات تبحث عن من يشبهها لكي تنتمي إليه وتتخذ منه بديلا ثقافيا، فالجماعة من حيث علم النفس هي تجمع يتولد من الناس ويكتسب صفات تخالف كثيرا صفات الأفراد المؤلف هو منها، حيث تختفي الذات الشاعرة وتتوجه مشاعر جميع الأفراد نحو صوب واحد، فتتولد من ذلك "روح عامة وقتية بالضرورة إلا أنها ذات صفات مميزة تشكل لفيفا... ذلك اللفيف كأنه ذات واحدة وبذلك يصير خاضا لناموس الوحدة الفكرية الذي تخضع الجماعات لحكمه"[3] والسلفيون يتذكرون جيدا تلك النصوص المقدسة التي تعجل من المؤمنين جسدا واحد أو كالبنيان المرصوص، وهذا ما تسعى السلفية إلى خلقه والعيش وفقا له، داخل الفضاء المديني.

إذ يمكن القول: إن ولاية تيسمسيلت ومدنها تعيش أزمة هوياتيه وهي متأثرة بمخرجات العولمة عن طريق انبعاث العديد من الهويات الفرعية، التي تبدو ما دون الدولة، لكنها تحمل هما ومشروعا يبدو أنه يهدف ليكون ما فوق الدولة ومتجاوزا لها، وهذا المشروع يقتضي التجمع، والمنافسة داخل الحواضر الكبيرة حيث يكثر الناس، وتنتشر الساجد ويمكن فتح المكتبات والتسويق للمعتقد السلفي عن طريق ممارسة التجارة المباركة، ولذلك تبدو الجماعة السلفية في تيسمسيلت جماعة مدينية، وهذا ما وجدنها حسب معايير الوسط الحضري كما هو مبين في الجدول الآتي :

جدول رقم 5: جدول يوضح الوسط الحضري

التكرارات / الفئات	التكرار المطلق	النسبة المئوية
ريفي	4	6.5
شبه حضري	25	40.3
حضري	33	53.2

[1] انطونيو غيدانز، علم الاجتماع، فايز الصاغ، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، بدون سنة، ص 49.

[2] دافيد ايك، آليات المؤامرة الكونية لتركيع شعوب العالم، ترجمة مصطفى الشخب، دار الكتاب العربي، سوريا، الطبعة الأولى، 2017، ص384.

[3] غوستاف لوبون، روح الاجتماع، مرجع سبق ذكره، ص 25.

المجموع	62	%100

المصدر: من إعداد الباحث

فالملاحظ هو وجود انتشار سلفي في ولاية تيسمسيلت، في شكل جماعات صغيرة عبر مختلف المدن، وهي تحرص على المتمركزة في الفضاء المديني أكثر منه في الفضاء الريفي، إذ أن 93.5 % من المبحوثين يعيشون في مناطق حضرية وشبه حضرية، وهذا مؤشر على أن السلفية كجماعة لا تختلف عن بقية الحركات الاجتماعية والجماعات الفئوية المطلبية، التي تسعى إلى الانتشار والتمدد داخل الفضاءات المساعدة على التنافس والصراع، ولذلك فإن المدينة تعتبر الفضاء الحاضن للجماعة السلفية، فهذه الأخيرة تريد المنافسة وإثبات الذات، وهذا ما يكون عن طريق التجمع والتكتل الذي تضمنه المدينة أكثر من الريف، حيث إن "الصراع السياسي يركز على الجماعات وليس الافراد"[1] والسلفية التي تبدو مهادنة سياسيا ومنسحبة من العمل السياسي تحمل في ثنياها مشروع يتجاوز السياسي المحلي ويؤسس لمفهوم الأمة وهذا ما ستتطرق إليه الدراسة في الفصول القادمة، ولذلك لا بد للسلفيين من الظهور كجماعة، حيث إن "التغير الاجتماعي يحدث في الكثير من الأحيان عن طريق قطائع وقفزات نوعية... فالانتقال من الكمي إلى النوعي يحدث بسبب أن سيرورة التطور لا يمكنها الاستمرار بصور غير محددة"[2] والسلفية من حيث العدد تعاني من لعنة الحجم، ولذلك هي تركز على السلوك والممارسة وعلى الظهور كجماعة تختلف تماما عن السائد، إن هذا الاختلاف لا يمكن أن يظهر بوضوح إلا من خلال المدينة والتجمع فيها ومنابذة المجتمع ومزاحمته على المستوى الثقافي والقيمي والأخلاقي.

إن خاصة العيش داخل المدينة بالنسبة للسلفية، وتحول المدينة في حد ذاتها إلى فضاء للتعدد والتنوع الديني نجده يشير إلى نوع من التحول تحوّل في خريطة الانتشار الديني في منطقة الونشريس، ففي العصور الماضية كان النطاق الريفي، والفضاءات المنعزلة هي البيئة الجاذبة للمذاهب، الفرق الدينية حديثة الظهور، لكن اليوم ما يشهده الريف التيسمسيلتي هو حالة من الاستقرار الديني والتمسك بالمعتقدات الشعبية، خاصة التشبث بالأضرحة، واقامة الوعدة وتمسك القبائل بصلحائها، هذه الممارسات ربما تعتبر طاردة للفرد السلفي، ولا تتلاءم مع أخلقيات الجماعة المرتكزة بالأساس على فكرة الإصلاح العقدي والديني، هذا الخطاب الذي يجد قابلية في المدن عكس الأرياف والبوادي.

ولذلك فإن عدد المبحوثين من السلفيين الذين يقيمون في المناطق الريفية لم يتجاوز 6.5 % بمجموع 04 مبحوثين، وان الوسط الحضري اشتمل على 53.2 %، ولذلك يمكن الإشارة إلى أن السلفية جماعة مدينية وحضرية تستجدي العيش والانتشار داخل المدن خاصة على تخومها والأماكن التي تعتبر حاضنة لأي حراك اجتماعي، أو ديني، أو سياسي في المرحلة المعاصرة فالريف كما أشرنا يحكمه التدين التقليدي، إضافة إلى قلة عدد السكان، وتحكم العلاقات العشائرية، والقرابية في طبيعة العلاقات الاجتماعية، ولذلك يصعب اختراقها أو التأثير فيها مذهبيا ودينيا، عكس المدينة التي تتراجع فيها هذه العلاقات الطبيعة لصالح علاقات اصطناعية مبنية أكثر على خيارات الأفراد، حيث يرى ابن خلدون: "أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية"[3] والمدينة من أهم ملاح استقرار الدولة وترسخها، وهنا يصبح الأفراد أكثر حرية في البحث عن

[1] توم بتومور، علم الاجتماع السياسي، ترجمة وميض نظمي، دار الطليعة، لبنان، الطبعة الأولى، 1986، ص 52.

[2] جاك هرمان، خطابات علم الاجتماع في النظرية الاجتماعية، ترجمة العياشي عنصر، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، الطبعة الأولى، 20110، ص 54.

[3] عبد الرحمن بن خلدون، مصدر سبق ذكره، صفحة 156.

هويات جديدة يختارونها بأنفسهم بعيدا عن قواعد الضبط الاجتماعي التي تكون أكثر حضورا في الريف، كما أن العيش في المدينة يشعر الجماعة بنوع من القوة، حيث نجد السلفين يختارون مثلا مسجدا واحدا لأداء الصلاة، التجمع بعد الصلاة أو قبلها في شكل جماعة واحدة، تنظيم الأعراس وحتى المآتم على نمط واحد، وقد وصل الأمر إلى فتح مقاهي خاصة بالسلفيين يمنع فيها التدخين والشمة، التلفزيون وكل المظاهر الشائعة عن المقهى وهنا الجماعة تسعى إلى إبراز قوتها عن طريق الممارسة الجماعية للحياة على النمط السلفي، "فالطقوس الجماعية كقوة مضاعفة تولد التآلف والوحدة وبالتالي الشعور بالقوة التراكمية المضاعفة"[1] فالسلفية تعيش في تصورها حياة مباركة ومأجورة دينيا، وفي نفس الوقت تقدم النموذج عن هذه الحياة المباركة لباقي أفراد المجتمع.

وهذا ما يمكن اعتباره يوظف من طرف السلفيون كجماعة دينية، تسعى إلى التبشير بمعتقداتها، وتكريس الأفراد وتأهيلهم للانتقال من حالة التدين العادي إلى حالة التدين السلفي، الذي يعتبر منتقى ومصحح ومكرر، إن هذه الخاصية تدفع بالسلفين كأفراد إلى التضحية بالكثير من خصائصهم الاجتماعية التي يفرضها المجتمع العام، وربما إعادة النظر في علاقاتهم القرابية من أجل الحفاظ على انتمائهم للجماعة الجديدة التي تهتم بالخلاص، إذ يمكن للفرد السلفي أن يتخلى عن هويته ما قبل السلفية، أو ما قبل الالتزام، مثلا كتغيير السكن من الريف إلى المدينة، من حي تنتشر فيه آفة معينة إلى حي يسكنه الكثير من الملتزمين، إنه يخسر حياته الدنيوية ليكسب حياته الأخروية إذ يرى إيميل دور كايم: "أن المجتمع وبالرغم ما يفرضه على الفرد من ضغوطات، واكراهات إلا أنه في نفس الوقت يكون سبب لتحرره ورقيه إذ أن نفسه ستجد خيرها وصلاح إمرها"[2] وهذا ما يوفره الفضاء المدينة الذي توجد الكثير من المأثورات الدينية المنقولة عن السلف الصالح، التي تعطي الأفضلية للمدينة على الريف بل تحذر من سكنى الريف والنجوع والكفور، لما فيها من غفلة عن الدين وعن العلم الشرعي، وهذا ما يقتنع به الفرد السلفي الذي يتحول إلى فرد قابل للتضحية بكل شيء من أجل معتقداته الجديدة، فالسلفية لا تختلف عن أي جماعة من حيث خصائصها التي لخصها غوستاف لبون في:[3]

"قابلية الجماعة للاندفاع والتقلب والغضب.

قابلية الجماعة للتأثر والتصديق.

غلو مشاعر الجماعة وبساطتها عدم مسالمة الجماعات وميلها إلى التسلط والإمارة والحفاظ على القديم.

أخلاقية الجماعة".

فهذا الشعور بالحياة الجمعية لا يمكن أن يوفره الريف بخصائصه في ولاية تيسمسيلت حيث لا تزال التجمعات الريفية عبارة عن بيوت مبعثرة على ناطقات جغرافية واسعة وليس هناك مفهوم القرية أو الدور الذي يتجمع فيه عدد معقول من السكان ولذلك يفضل السلفي العيش في المدينة على العيش في الفضاء الريفي. حيث يعطينا مكان الإقامة للسلفين عن ذلك تصورا عن الجماعة من خلال الجدول الآتي:

[1] يوهان كريستوف بريغل، مرجع سبق ذكره، ص 84.

[2] ايميل دور كايم، علم الاجتماع الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 14.

[3] غوستاف لوبون، روح الاجتماع، مرجع سبق ذكره، ص ص 43/31.

جدول رقم 6: جدول يوضح مكان الإقامة للسلفيين

التكرارات / الفئات	التكرار المطلق	النسبة المئوية
تيسمسيلت الولاية	11	17.8
بلدية خميستي	21	33.9
بلدية ثنية الحد	7	11.3
بلدية لرجام	6	9.6
بلدية العيون	5	8.1
بلدية اولاد بسام	9	14.5
بلدية الازهرية	3	4.8
المجموع	62	%100

المصدر: من إعداد الباحث

ولذلك نجد السلفين أكثر تمركز في المدن، التي تعتبر بيئة منفتحة ليس على السلفية فحسب، وإنما على جميع الهويات الجديدة، والغربية، وهي تستهدف الفئات العمرية الأصغر سنا، التي تميل إلى التغير وإلى التمرد على العادات والتقاليد وسلطة مؤسسات التنشئة الاجتماعية، ومن بينها المؤسسات المشرفة على الخطاب الديني، ففي الريف يعتبر الإمام أعلم أهل القرية (الدوار) بالنص الديني، ويلقى الكثير من الاحترام والتبجيل وتتنافس القبائل والعوائل في التقرب منه وفي نفس الوقت يسعى هو للاحتماء بأكبر أسرة أو بيت، ولذلك من الصعب التصادم معه، إلا أن المدينة فضاء أكثر تحرر في التعامل مع المؤسسة الدينية، فهناك الشاب غير المتدين تماما، ولا يعترف لها بأي سلطة أو هيبة، وهناك شاب متدين جدا لكن تدينه خارج سلطة هذه المؤسسة، بل هو معترض عليها ومنافس لها، وهذا ما أصبحت تمثله الجماعة السلفية في نظر الكثير من الشباب، فهي جماعة لديها القدرة على منافسة رجل الدين الرسمي وإحراجه، بل أصبح لديها مساجد تشرف عليها مثل مسجد الفرقان بـ خميستي، مسجد الكوثر بـ خميستي، مسجد حذيفة بن اليمان بـ مدينة العيون، وهي مساجد يشرف عليها أئمة سلفيون ويتبنون خطابا يختلف عن خطاب الإمام التقليدي وبذلك يستملون الكثير من الشباب إما عن طريق الانتقال إلى الجماعة أو التعاطف معها بصفتها جماعة قادرة على ممارسة التجديد في الخطاب الديني، إذ "أن شباب اليوم أكثر ابتعادا عن الإسلام التقليدي الذي أصبح عاجزا عن الإجابة عن اسئلتهم وانشغالاتهم الفقهية"[1] بينما يتبع السلفيين في تقديم الدروس والمواعظ، مع الحرص على تضمينها بالدلة الشرعية من الكتاب والسنة، وهذا ما يجعل الأفراد أكثر انجذابا إليها داخل المدن، على العكس من الريف حيث أن هناك مسجد واحد ويتحكم فيه خطّاب واحد وليس هناك إمكانية للمواجهة والاعتراض بينما في المدينة تنتعش الجماعة ويكثر عدد المنخرطين فيها أو المؤيدين لها، حيث يتحول الانتماء إلى الجماعة إلى "نوع من عبادة الذات

[1] عبد الهادي اعراب، فقهاء الشرط وتحولات الحق الديني القروي بالمغرب، مجلة اضافات، العدادان 20و 21 خريف شتاء 2012 2013، ص 99.

والتوهم بأنها فوق الذوات... مع الخضوع الأعمى لأوامرها والاستحالة البحث في تعاليمها والرغبة في نشرها، والنزوع إلى معاداة من لا يقول بها"[1] فالشباب السلفي متشدد لمعتقداته لكن يمكن القول بأنه تشدد ناعم ولا ميل إلى العنف، حيث تعاقب الجماعة مخاليفها عن طريق الهجر والمقاطعة وهي أساليب تأديبية تعتمدها الجماعة لصيانة نفسها ولإيجاد مسوغ شرعي لمقاطعة المجتمع العام.

وهنا يبدو الخطاب الديني السلفي متماشيا مع التوجهات الطامحة إلى التحرر من سلطة التقاليد هذه العقلية القريب من طموح الفئات الشابة، ولذلك نجد السلفية مزدهرة في التجمعات الحضرية، فقدرة الشباب على التحرك في المدينة تبدو أكثر وضوحا في الفضاء المديني، حيث إن الريف يتميز بمحدودية سكانه وسلطة التقاليد فيه التي تميل إلى كبار السن، بينما تعتبر المدينة بيئة حاضنة لجماعات الشباب، ومن بينها السلفية، ولذلك يجد الفرد السلفي فيها نوعا من القدرة على التعبير عن ذاته، فالإمام السلفي لا يتورط في الخطب الموجهة، والمرتبطة بالمناسبات الوطنية والعالمية، ولذلك يبدو في نظر الشباب الطامح إلى التحرر، نوعا من التحدي، ونوعا من التحرر إذ يرجع رول ميز: "إحساس التفوق لدى الجماعة السلفية إلى ستة أبعاد نذكر منها اعتقادها بتوفقها الفكري، وقلة المنافسين لها معرفيا وقدرتها على التحدي"[2] فهي الوحيدة التي تقدم دروسها ومواعظها وهي متكئة على الدليل الذي تحول إلى سلطان يجعل الجماعة متفوقة من حيث المناظرات، وقد لاحظنا في كثير من الأحيان إعراض بعض الشباب السلفي على الخطاب المسجدي، وتحدي الإمام بأن يقدم أدلته، وهنا يكون دائما رد فعل الإمام هو استعمال سلطته القانونية وتهديدهم برفع شكوى للجهات الأمنية، إن هذه المشاكسات التي يدخل فيها بعض الشباب السلفي ترجع إلى ثقافة الجماعة التي تدعي حيازتها على المقدس ومعرفتها به "فالقوة المقدسة أو البركة موجودة دوما تحت تصرف المؤمن بأشكال مختلفة فهي مثل خزان كبير يمكن السحب منه في كل مرة إذ عرف المرء كيف يستخدمه"[3] والسلفية تمتلك سلطة النص الكتاب والسنة وطريقة عيش السلف وهي تشهرها في وجه خصومها للاعتراض على مختلف ممارساتهم التي تصنها كانحرافات عقدية وأخلاقية وسلوكية.

إذا فالمدينة ذات التنوع الهوياتي تعتبر فضاء مناسبا للجماعة السلفية محدودة العدد من أجل ممارسة الدعوة والاحتكاك بالفئات المهمشة والفئات المقصية، ومن بينها الشباب حيث تعطيه فرصة للتعبير عن ذاته، ففي الريف وخاصة الريف التيسمسيلتي الذي لا يزال وفيا للعادات والتقاليد وتتحكم فيه الأعراف، والقوانين المنقولة مشافهة، وليس هناك إمكانية للتحرك، وممارسة الدعوة، إلا أن المدينة بأسواقها، ومقاهيها، وساحاتها العامة هي فضاء ليبرز فيه السلفي كهوية مغايرة تفرض نفسها كطريقتهم في الصلاة، لباسهم، تجارتهم، فكلها ترتبط بمقومات الجماعة التي تصبح مرجع للفرد، فمثلا أصبح لديها مقاهي شرعية ممنوع فيها التدخين والشمة والموسيقى ومتابعة المباريات وبذلك فالمدينة فضاء للعيش ولإثبات الذات، حيث يرى زيجمونت باومن: "أنه يحتم عليك توكيد الذات بما يكفي والعناية بها وعليك التحلي بالتشبث بالعادات القديمة و الأماكن القديمة، والناس القديمة"[4] لكن ما يجب الوقوف عنده هو معنى القديم عند السلفيين، فهو لا يعني العادات والتقاليد والتراث الثقافي، إنه يعني التمسك بالأصلي وبالزمن الأولي حيث ظهر الإسلام ومورس على أرض الواقع، ولذلك الريف وفي للقديم بمعنى العادات والتقاليد، والفضاء المدينة وفي للقديم بعني الأصلي والأولاني،

[1] غوستاف لوبون، روح الاجتماع، مرجع سبق ذكره، ص 53.
[2] رول ميز، مرجع سبق ذكره، صفحة 30،31.
[3] يوهان كريستوف بريغل، مرجع سبق ذكره، ص 85.
[4] زيجومنت باومن، الحب السائل عن هشاشة الروابط الانسانية، ترجمة حجاج ابو حجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان الطبعة الأولى، 2016، ص96.

فالمدينة بطبيعتها ميالة إلى كل ما هو حديث وجديد ومنعتق من سلطة التقاليد، والمدينة أيضا تميل إلى الفردانية، وإلى التحرر من كل اشكال الهيمنة، هذا الخطاب يتوافق ويتماشى مع المشروع السلفي الطامح إلى إعادة الاعتبار إلى المعتقدات الدينية ليس كما يفهمها المجتمع العام، ولكن كما أنتجها السلف الصالح، فالجماعات الدينية على اختلافها نجدها مرتبطة بنخبتها الأولى أو لمؤسسي تلك الجماعة، وهي "نظرة تقوم على تبجيل المعتقدات الدينية كما أنتجها السلف، وهي تحاول التقرب منه من أجل الحصول على السلطة بطريقة تميل إلى القداسة"[1] فالمدية بالنسبة للسلفي هي الفضاء الحر الذي يمكنه من ممارسة معتقداته وإظهار هويته وأهم شيء هو التأثير في المجتمع وكسب سلفيين جدد في كل مرة، بسبب عقلية الثبات والصلابة حول معتقدات الجماعة التي لا تزال وفية للأصل "فمن يمعن النظر في معتقدات الأمم وأفكارها يرى دائما في أخلاقها أصلا ثابتا ترسب فوقه أفكار متقلبة كما ترسب الرمال فوق الصخر"[2] والسلفية تعرف جيدا كيف تؤلف بين المعتقدات والأخلاق، وفي كل هذه الحالات، فإن الجاذبية نحو السلفية مدعومة بتفوق الإيديولوجية الأخلاقية. وفي الوقت نفسه، تمنح السلفية المؤمنين مهمة واضحة للنشاط، وإسقاط الإيمان إلى الخارج في المجتمع من خلال الدعوة[3] عن طريق سلطة النص وسلطان الدليل.

فالسلفية كجماعة دينية و هوياتية أصبح لها حضور داخل الفضاء المديني في ولاية تيسمسيلت، بل أصبحت من أهم ملامح التغيير والرفض الاجتماعي، وهي جماعة تستهوي الشباب وتتعامل معهم على أنهم مستقلون عن كل سلطة ماعدا سلطة الله، وهي تمنحهم ألقابا علمية وتجعلهم مصدر للمعرفة، أنها أيضا تنشؤهم على ثقافة الاختلاف والتميز والشعور بالأفضلية، أو ما يمكن التعبير عنه بتضخيم الأنا، واعتبار كل اشكال التدين الأخرى قاصرة أو جاهلة، إذ يمكن اعتبار الجماعة السلفية أو الفرد منها على أنه "يعيش حالة من الاغتراب فهو دائم التركيز على ذاته، ولا يثق في الجماعات الأخرى، متشائم من الواقع قلق ومستاء"[4] فالسلفية جماعة تحكمها العديد من التناقضات، فهم منسحبون من الريف إلا أنهم يعيشون داخل المدينة وفق نمط ثقافة مختلفة عن السائد، وهم أيضا يطلبون من المجتمع التخلي عن الأفكار القديمة إلا أن التجديد السلفي في حقيقته هو العودة إلى الأقدم لكن بمفهوم الأصلي أو الأولاني وهذا ما ستتطرق إليه الدراسة في فصولها القادمة.

من خلال هذا يمكن القول بأن الجماعة السلفية في تيسمسيلت هي جماعة مرتبطة بالتجمعات الحضرية والمدن، ومنسحبة من الريف الذي يعتبر بيئة طاردة، فهو هادئ ويحكمه التشابه والتماهي وتكون فيه العادات والتقاليد أكثر حضورا وسلطة من التعاليم الدينية نفسها، بينما في المدينة لا سيما ونحن في القرن الواحد والعشرين حيث أن هناك نوعا من التحرر الثقافي وتسلل مظاهر العولمة وحرية الاعتقاد وحرية الانتماء نجد السلفية تميل إلى الوسط المديني الذي يساعدها على إثبات وجودها وإعلان كينونتها، كما أن الموروث الديني السلفي في الكثير من النصوص التي تزدري الريف وتمدح المدينة، ومن جهة أخرى مفهوم المدينة في الإسلام عموما مرتبط بنشوء الإسلام وهجرة المسلمين ونجاحم في يثرب التي أصبح أسمها المدينة بينما قمعوا في مكة التي تعتبر قل تتحضرا من المدينة، ولذلك يمكن اعتبار المدينة كتميمة تجلب الحظ الجيد والتفاؤل لدى العقل السلفي.

---

[1] جورج بالوندي، الأنثروبولوجيا السياسة، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية، 2007، ص ص 147/ 153

[2] غوستاف لوبون، روح الاجتماع، مرجع سبق ذكره، ص 93.

[3] - Frederic Wehrey, Anouar Boukhars, Salafism in the Maghreb, ibid, P17

[4] حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية متاهات الانسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان الطبعة الأولى، 2006، ص 36.

المبحث الرابع: الزواج حصانة وخيار لتجاوز لعنة العدد:

"هناك عدة دوافع تجعل الانسان ينخرط في علاقات من أجل العيش، منها الدين"[1]، فليس هناك إنسان يعيش بدون هدف أو بدون معنى، لا سيما الجماعات الدينية الإحيائية التي تعتقد أن عيشها متربط بهدف أسما هو إقامة كلمة الله على الأرض، ولذلك تصبح كل تصرفاتها الدنيوية على علاقة وطيدة بالمقدس وتجسيدا له، وبتوفيق من الله وبركة منه، فهي قد نذرت نفسها لخدمة الله، عن طريق التقيد الصارم بالتعاليم الدينية والحرص على أن تحيى في ظل مجتمع تعتبره غير صالحا، على طريقة الجيل الأول، أو الأسلاف، أو الرموز الدينية من الدرجة الأولى، وهكذا يحي السلفيون في تيسمسيلت، حيث تضبط الجماعة حياتها بكل ما هو ديني، فلديها قدرة على الدمج والمزج بين العادي والمقدس وتقديم نموذج للحياة يحكمه الورع والتقوى، فالسلفيون يقيمون علاقاتهم على معطى ديني، وينسحبون من علاقاتهم ما قبل الانتقال إلى المجاعة وفق معطا ديني أيضا، وهنا يصبح التدين هوية اجتماعية تحدد مختلف تفاصيل حياة الفرد السلفي، الذي يهب حياته للجماعة وتصبح هي المسؤولة عن إدارة شؤونها وفق ما يخدم الجماعة ومعتقداتها، ووفق ما يرسخ الحدود والفواصل بينها وبين المجتمع العام مشكلة طائفة دينية، والطائف نظام اجتماعي وديني ودنيوي مركب[2] هدفه العيش وفق نسق ديني يحرص على إبراز الفوارق مع الأخرين، فالطائفة هي هوية اجتماعية قبل أن تكون دينية لا سيما في عصرنا هذا، حيث انبعثت الهويات الهامشية وهي تريد إثبات الذات.

وهنا يصبح الفرد السلفي داخل الجماعة عاكسا للهوية العامة ومتنازلا بطريقة طوعية عن هويته الخاصة، إذ يقول نوربرت: "إلياس "ليس هناك هوية للأنا دون هوية للنحن"[3] وللسلفية من الناحية المظهرية يمكن القول بأنها حققت مسألة التمايز، وحتى على مستوى الكثير من الممارسات التي تعلنها في الفضاء العام من أجل تأكيد خصوصيتها الدينية، وهي لا تهمل أي جنب من جوانب الحياة لتقدم فيه البديل السلفي، فمثلا على مستوى الزواج والعلاقات الأسرية تحمل السلفية كهوية فرعية تصوراها الخاص، عن هذه العلاقة، والحكمة منها والهدف منها، وهي تستند طبعا على النص الديني وكذلك مسألة المتخيل والبحث عن إعادة تفعيل النموذج الأول للمجتمع الإسلامي الأصلي، "فهناك الكثير من العلاقات الاجتماعية تتشكل انطلاقا من عنصر خيالي"[4] فالنص الديني لا سيما الحديثي، يحمل الكثير من الإشارات إلى مسألة الزواج، وتحصين الشباب ذكورا وإناثا، وكذلك تكثير عدد المسلمين والمباهاة بهم، وهنا يصح الزواج من ممارسة اجتماعية إلى طقس ديني له نموذج أولي لا بدن من تعميمه من جديد من خلال حركة السلفين في تغطية الحاضر بالماضي بصفته ماضي مقدس، هو من جهة أخرى يتلاءم مع وضعية السلفيين كجماعة محدودة العدد وتريد تجاوز هذه المعضلة، عن طريق الدعوة والتمدد وكذلك عن طريق الزواج السلفي/السلفي، "الرجال لديهم رغبة أن يصبحوا أكبر، أوسع لا يريدون البقاء محجوزين لا يريدون العيش ضمن حدود"[5] وهذا عن طريق حث أفراد الجماعة على الزواج ومن داخل الجماعة، لمواجهة مجتمع أصبح يعش بالهويات الفرعية الساعية إلى نشر معتقداتها حتى وإن كانت باطلة بالمنظور السلفي.

---

[1] جورج زميل، الفرد والمجتمع المشكلات الاساسية لسوسيلوجيا، ترجمة حسن احجيج، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، 2017، ص40.

[2] علي احمد الدريدي، خارج الطائفة، مدارك ابداع، لبنان، الطبعة الاولى، 2011، ص 54.

[3] كلود دوبار، ازمة الهويات تفسير تحول، ترجمة رندة بعث، دار المكتبات الشرقية، لبنان، الطبعة الاولى، 2008، ص 41.

[4] موريسس غودليه، المتخيل والمخيال والرمز، ترجمة غازي برو، دار الفرابي، لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص 14.

[5] أوش، الانسان الجديد ترجمة: تميم الضائع، دار الحوار للنشر و التوزيع سوريا، طبعة 01، 2014 صفحة 08.

فالتنوع الديني والهوياتي اليوم أصبح من أهم خصائص المجتمعات الحديثة حيث أعيد النظر في اليقينيات والمسلمات وساهمت العولمة في إحياء الثقافات الهامشية وإعادة بعث الاقليات من خلال الإصرار على أي مجتمع يحكمه التنوع، وليس هناك مجال للانسجام والهويات العامة، والسلفية من جهة ترفض التعميم وأن هناك هوية واحدة تحكم المجتمع، لكنها من جهة أخرى تقدم نفسها على أنها الهوية الأصلح والأقدر على إدارة شؤون الحياة، فهي ليست هوية مخترعة أو مرتبطة بالغرب، بل هي هوية مرتبطة بالماضي وبالنموذج الأصلي للإسلام، وهنا نجدها تمزج كل تفاصيل الحياة بالدين وتحرص على تقديم الدليل على عدالة ممارستها، لأن هدفها في النهاية هو التعميم، وهذا ما أشار إليه الباحث عبد الغني عماد إذ يقول: "السلفية تسعى إلى تعميم نموذجها على العالم"[1] وكأنه في تحدي للعولمة الغربية، حيث أن هناك اختراقا ثقافيا وهوياتيا للمجتمعات عن طريق تصدير نماذج غربية متصلة بفكرة الحداثة، تسعى إلى تعميم نموذج الحياة والهوية الغربية والسلفية سواء في تيسمسيلت أو غيرها تعتقد انها الهوية الدينية الوحيدة القادرة على التصدي للغرب وللتبشير الثقافي الغربي عن طريق إعادة ربط المسلمين بإسلام لحظة نزول الوحي، وكشف حقيقة الغرب ومشروعه الحداثي، "فالحداثة من المذاهب الهدامة التي لا تقف عند الفن والإبداع لكنها تعم الحياة الإنسانية في مجملها"[2] وتسعى إلى تعميم الغرب كنطاق ثقافي وعولمة كل الانحرافات التي يعيشها الغرب على أنها حرية شخصية ومن حق كل شعوب العالم ممارستها.

فهدف العولمة ليس بريئا فهي لا تنحاز للأقليات دفاعا عنها وإنما تنحاز إليها من أجل تعميم مبدأ الصراع، فمجتمعات العالم اليوم المنقسمة على نفسها، والمتحيزة إلى هويات فرعية أو ما دون الدولة، لكن الكثير منها يطمح لأن يكون هو دولة أو أن يكون كيانا أوسع وأعم من مفهوم الدولة فهاجس الأمة لم يفارق الكثير من المجتمعات المحلية التي تسعى إلى تجاوز مأساة الانقسام والشتات أو تجاوز محنة العدد، والتحول إلى كيان يمكنه المقاومة والمواجهة فالكثير من الهويات الجزئية تسعى اليوم إلى إعادة الانبعاث مستندة إلى مخرجات الحداثة، وتعاليم العولمة التي تريد تفتيت الأوطان لصالح الكون، وهنا تتحول المنافسة الثقافية والدينية بين تلك الجماعات إلى منافسة سياسية في الأصل، فليس هناك هيمنة ثقافية دون هيمنة سياسية والعكس صحيح، وهذا ما تعمل عليه السلفية فهي منخرطة في عملية إحياء ديني، الهدف منه هو تكثير حجم الجماعة ونقلها من جماعة هامشية أو فرعية إلى جماعة مركزية، وذلك عن طريق الترويج للمعتقد السلفي وجعل المجتمع يرتبط بالجماعة على أنها جماعة تعيش على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، وهنا تحضر الرموز، والعلامات، لتفعل فعلتها في إستراتيجية الجماعة في الانتشار والتوسع، عن طريق الصراع حول الديني، حيث بين باروسلاف بليكان: "بأن الصراع حول طبيعة الأيقونات واستخدمتاها الذي يبدو للعيان نزاعا حول نقاط دقيقة في الطقس الديني ومعنى الرموز كان في الحقيقة حركة اجتماعية مقنعة استخدمت مفردات العقيدة بغية تسويغ صراع هو سياسي في جوهر الأمر"[3] فالزواج الذي تولي له الجماعة أهمية بالغة، وتحرص على أن يكون وفق زواج حدث في الإسلام، الهدف منه هو المنافسة الثقافية على المدى القرب والمتوسط، والمنافسة السياسية على المدى البعيد، والتصدي لكل أشكال الهويات التي يحكم السلفيون بانحرافها وارتباطها الماسونية والعولمة.

---

[1] عبد الغني عماد السلفية والسلفيون الهوية والمغايرة قراءة في التجربة اللبنانية، مركز حضارة لتنمية الفكر الاسلامي، لبنان، الطبعة الاولى، 2016، ص 14.

[2] أبو إسلام احمد عبد الله، الحداثة ملة الكفر المعاصر، بيت الحكمة للإعلام والنشر والتوزيع، مصر ، الطبعة الثانية، 1999، ص 19.

[3] و. ت. ج. ميشيل، مرجع سبق ذكره، ص 23.

فالكون الذي يحكمه المتلاعبون على حد تعبير دافيد إيك وهم يسعون إلى السيطرة عن طريق تعميم مجتمع المخاطرة وحتمية اللا أمان، عن طريق حماية الأقليات والسماح لها بالتعبير عن نفسها وهذا ما ينخدع به الكثير من الباحثين عن انتماءات ما دون الدولة، لمواجهة تحولات يقودها كبار العالم، وهي تقوم على التكتلات الضخمة، إذ يرى دافيد إيك: "أنه إذا لم يعرف الناس حقيقة ما يحدث سيكون من السهل أن ينخدعوا بكل ما يحدث"[1] وهنا نجد السلفية من حيث البعد الهوياتي قد أخرطت في مشروع تفتيت المجتمع المحلي وإن كانت هي تعتقد أنها تفتت من أجل أن تجمع وفق أصح نموذج للجمع.

ولذلك يسعى المنخدعون إلى تجاوز لعنة العدد، خاصة تلك الهويات المحلية الفرعية، وهي تشعر بأنها تستحق أن تكون أكبر مما هي عليه الآن، وتستحق أن تقود العالم أيضا، فالسلفية وهي تعمل على تعميم نموذجها الهوياتي تعتقد أنها الهوية الإسلامية الوحيدة القادرة على التصدي لعملية الغربنة إذ يقول فرنسيس بيكون "إن الأوثان والأفكار الزائفة التي تستحوذ الآن على فهم البشر حيث ترسخت جذورها، لا تحدق فقط بعقولهم، بحيث يصعب على الحقيقة أن تجد مدخلا ولكن حتى بعد أن تحرز الدخول فإنها سوف تواجهنا عند تجديد العلوم ثانية وتزعجنا إلا إذ حذر الناس من خطرها وتحصنوا بمقدار ما يمكن صد هجمتها"[2] فما يحكم الصراع اليوم هو صراع الأفكار والرموز، والتي تتحول إلى أصنام في ذهنية المعتقدين بها، فالغرب اليوم يوجه ضربات فكرية، وتحاول اختراع رموز مستحدثة والترويج لها، بينما الجماعات الدينية الإحيائية تفعل الرموز القديمة وتبرر لها، وهنا نجد السلفية ترد الهجمات الفكرية الغربية عن طريق هجمات فكرية تعتبرها أصلية، إذ تقول تزوجوا كما تزوج سلفكم الصالح، موتوا كما مات سلفكم الصالح، اذهبوا إلى السوق كما كان يذهب سفكم الصالح...إلخ، فكل شيء فعل في الماضي يمكن أن يفعل الآن، فالسلفية ببساطة تتمنى أن يعود الماضي ليحكم الحاضر "لأن الاخلاص للماضي ليس معطى من المعطيات بل هو أمنية"[3] فكتب الحديث مثلا والمرويات تعج بأخبار الصحابة حول الزواج ومكانته في الإسلام والترغيب فيه، هذه المأثورات التي تتعامل معها الفرق الإسلامية الأخرى كمعطى تاريخي على علاقة وطيدة بالزمان والمكان، ينظر إليها السلفيون على أنها نموذج يجب أن يقتدى به، حتى يعيش المسلمون وفق التعاليم الدينية، التي جسدها السلف الصالح في ممارساتهم، فلا يمكن الاكتفاء بالكتاب والسنة فقط، بل لا بد من استحضار النموذج التطبيقي الذي مارس الكتاب والسنة، والتقيد به حرفيا، مثلا في مسألة الزواج، الذي يضاف إليه في المنظومة السلفية فهوم الشرعي، أي الموافق للتعاليم الإسلامية والذي يحدث من وراءه الأجر والثواب، وكتب الحديث قادرة على تذكيرنا بهذا النموذج، لكن لا يجب الوقوف عند التذكر وحسب، "فأن نتذكر شيئا ما لا يعني فقط استقبال صورة من الماضي وتلقيها بل كذلك البحث عنها، أي عمل شيء ما"[4] والسلفية اليوم كجماعة تعاني من محدودة العدد إلا أنها تمارس ثقافتها المغموسة بالطقوس الدينية بطريقة تلفت نظر الجميع وتجعلهم يقلون: ماذا يفعل هؤلاء؟

كما أن ضآلة الحجم ومحدودية العدد لم تكن في يوم من الأيام عائقا أمام السلفية لتشعر بأنها الأمة بكل ما تعنيه هذه الكلمة من شمولية وعمومية، خاصة أن السلفية تنتمي إلى فئة الهويات الدينية التي تحن إلى الماضي وتعتقد أن كل الحلول موجودة هناك، إنهم يشعرون أنهم النسخة الأصلية

[1] دافيد ايك، مرجع سبق ذكره، ص 59.
[2] و. ت. ج. ميشيل، مرجع سبق ذكره، ص ص 276/275.
[3] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 714.
[4] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 102.

للإسلام كما نزل غضا طريا، هكذا يفكر السلفيون الذين يعشون داخل مدن ولاية تيسمسيلت في شكل كنتونات مغلقة قليلة العدد، لكنها شديدة الإزعاج من حيث هويتها ونزعتها الدينية، إذ تسعى بمختلف الآليات والوسائل إلى تجاوز محنة العدد، ليتلاءم مع كونية المشروع. مشروع يعتقد الكثير من الباحثين أنه متعلق بالماضي بشكل مرضي، وهم يطالبون من الجماعات الدينية المغلقة ومن بينها السلفية أن تنفصل عن تقديس الماضي بشكل مطلق، من أجل تجديد الفكر الديني وبنائه وفق مفاهيم للحداثة، التي هي في نظر "أدونيس انشقاق وهدم من حيث أنها تنشأ عن طرق معرفة لم تألف وتطرح فيما لم تؤلف"[1] فالحداثة تريد قراءة آنية للنص الديني وتجاوز ما تعتبره تاريخيا في الدين، بينما تعتقد الجماعات الدينية ومن بينها السلفية أن كل ما هو في الدين يقع خارج الزمان والمكان وبذلك لا تحكمه مسألة نهاية الصلاحية، فتلك الجماعات تعتقد أنها على علاقة وطيدة بالنص حتى على مستوى العادي، الذي يمكن تقديسه عن طريق محاولة الارتقاء به إلى مستوى النموذج الأصلي الذي تدخل الله في تحديده، فهذه "الجماعات يشعر أفرادها أنهم مجاورين لروح الله وهذا التجاور لن يأتي إلا من الإلهام والتمجيد الانفعالي"[2] للماضي كما تفعل السلفية، فهي تؤمن بنجاحات الماضي إيمانا مطلقا رغم عدم معايشتها، وتجزم بفشل الحاضر وبفشل الحداثة وهي لا تفرق بين سلبيتها إيجابيتها، فالعقل السلفي سواء في تيسمسيلت أو غيرها يفكر على النقيض تما من الجماعات الدينية الأخرى، كما أنه يعتقد أن المشروع الإسلامي هو مشروع ناجز والمسلمون اليوم مطالبون بتفعيله فقط، "فالسلفية على حد تعبير الباحث عزمي بشارة تعيش أزمة هوية وأزمة علاقة مع الذاكرة"[3] فهي تتذكر شكلا واحد وتعمل على سحبه على باقي الأشكال.

كما أن عملية تفعيل ذلك المشروع الناجز، تقتضي أن يعمم نموذج المسلم الحق، أو أن ينخرط المسلم الحق في خطط استعجالية لتوسيع الجماعة والانتقال بها من جماعة تقع على هامش المجتمع، إلى جماعة تهيمن على مركز المجتمع، إن هذه الاستراتيجية الماثلة لأي باحث يتابع ديناميكية الجماعة السلفية، اذ يشعر أنها تعتمد على استراتيجيتين في تكثير عدد المنتمين إليها إما عن طريق الدعوة والترويج للمعتقدات السلفية، وللنموذج السلفي، أما الاستراتيجية الثانية فهي إنتاج السلفيين جدد عن طريق الاعتماد على الزواج والترغيب فيه والاعانة عليه، إذ "ينسب حديث إلى الرسول ﷺ خير أمتي أكثرهم زواجا"[4] إن مثل هذه النصوص تجعل السلفيين يرغبون في الزواج، كنوع من الاقتداء، وهذه النصوص كثيرة، فبعضها من القرآن الكريم، وبعضها من الأحاديث النبوية، والكثير من المأثورات عن السلف الصالح، ومدى إقبالهم على الزواج، خاصة أن الجماعة تساعد أفرادها، فهي من خلال فكرة القرابة الدينية التي ستتطرق إليها الدراسة في فصول أخرى، نجدها تشجع على الزواج الداخلي، أي من داخل الجماعة، وهو زواج منخفض التكاليف من جهة، وفي كثير من الأحيان تتكفل الجماعة به، تحصينا لأفرادها وترسيخا لمعتقدتها ونشرها، عن طريق الترغيب واستحضار صورة السلف الصالح، "فالجمعات تتأثر على الأخص بالصورة، والصور ليست ممكنة في كل وقت لكن من السهل استحضارها في الذهن بالحذق في استعمال الألفاظ والجمل"[5] والسلف الصالح دائما حاضر في المنظومة الخطابية السلفية، والكثير من الدروس والحلق تخصص

[1] موسى برهومة، الناطقون بلسان السماء، المركز الثقافي العربي، المغرب الاقصى، الطبعة الأولى، 2013، ص 260

[2] جورج زميل، مرجع سبق ذكره، ص 171.

[3] عزمي بشارة، في الاجابة على سؤال ما السلفية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الاولى، 2018، ص 10.

[4] يوهان كريستوفر بريغل، مرجع سبق ذكره، ص 434.

[5] غوستاف لوبون، مرجع سبق ذكره، ص 73.

لنقل تفاصيل الحياة الاجتماعية للجيل الأول من المسلمين والعمل على زرعها في الجيل الحالي، ولذلك يقبل السلفيون على الزواج في سن مبكرة.
فنادرا ما تجد سلفيا في ولاية تيسمسيلت بلغ العشرين ولم يتزوج، فالنصوص الدينية تحبب الزواج وترغب فيه، والجماعة السلفية نصوصية تستسلم للنصوص وتمتثل إليها، فالجماعة تدرك ما يعيشه المجتمع من اختلاط، وتبرج بالمفهوم السلفي، ولذلك هم يخشون على أفراد الجماعة الانحراف في زمن الفتن، ولذلك يعتبر الزواج الحل الأمثل لمنع السلفيين الشباب، ووقايتهم من الفتنة، وهذا ما يبنه في المعايير الاتية حسب الجدول:

جدول رقم 7: يوضح الحالة العائلية للجماعة السلفية

التكرارات / الفئات	التكرار المطلق	النسبة المئوية
اعزب	26	41.9
متزوج	35	56.5
منفصل	1	1.6
أرمل	00	00
المجموع	62	%100

المصدر: من إعداد الباحث

حيث يمثل المتزوجون داخل الجماعة ما نسبته 56.5% وهي نسبة مهمة مقارنة بنسبة الزواج لدى الشباب في المجتمع العام، وهي تعكس من جهة أخرى مدى حرص هذه الجماعة الشابة على تحصين أفرادها، لا سيما أن نسبة 53.2%من عينة البحث تتراوح أعمارهم ما بين 26 سنة إلى 35 سنة، وأغلبهم متزوجون، إن هذا الاقبال السلفي على الزواج في ولاية تيسمسيلت يهدف إلى الامتثال إلى النصوص الدينية التي ترغب في الزواج، ومن جهة أخرى هو تحصين لأفراد الجماعة ومنعهم من الانحراف، في مجتمع ذو طابع عالمي مفتوح وقد تسربت إليه الكثير من الدعاوى الباطلة، مثل فكرة المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، أو ما يعرف بالجندر وهو "التماثل بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات والخصائص والوظائف"[1] وهنا تساع الجماعة إلى خيار الزواج المبكرة لا سيما للنساء، حتى تضمن حمايتهن من الانحراف، خاصة بسبب العمل، الجامعة، الاختلاط مع نساء عاميات، وهنا تخلق السلفية كجماعة مجتمعا خاصا، يكون فيه التواصل مع ما هو خارج الجماعة جد محدود، لا سيما بين النساء السلفيات، فالجماعة لا تزال تنظر إلى المرأة على أنها ضعيفة ويمكن أن تنهار بسرعة، وتتبنى قيم منحرفة، فالمرأة هي التي تربي الجيل الجديد من السلفيين ولذلك لا بد من توريتها داخل بيئة سلفية والحرص على أن تكون كل علاقتها مع سلفيات إذ تقبل الجماعة بقاء أبنائها في أحضان النساء وفي جوارهن إذ استقر في الأذهان "اشتراك هؤلاء جميعا في مجموعة من الصفات والخصائص والطباع من ذلك أن الصبيان والنساء يتصفون بالتوكل فهن لا يفكرون في أمر المعاش ولا يهمهم طلبه ويعشون عالة على الرجال كما أنهم يلتقون في الضعف والعقل فلا غرو أن كل القوم يعيبون أخلق النساء والصبيان"[2] إن هذه الوصاية التي تمارسها الجماعة على المرأة نجدها قد بررت لها دائما من خلال النصوص الدينية التي تجعل المرأة تحت وصاية الرجل.

[1] مصطفى شغيدل، الجندر سقوط الفطرة واحياء الشيطنة، دون دار نشر دون بلد دون طبعة وسنة، ص 05.
[2] آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الاسلامية دراسة جندرية، درا المدار الإسلامي، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص 143.

فالجماعة لا تتوقف عند الزواج في سن مبكر فقط، بل أنها تعتمد أيضا على استراتيجية التعدد فالكثير من المبحوثين لديه أكثر من زوجة، والجماعة تساعد أفرادها على الزواج وعلى إضافة زوجة ثانية أو ثالثة، فالتعدد في الزواج أو الزواج بصفة عامة يهدف إلى غاية أخرى وهي تجاوز لعنة العدد حيث يعتبر السلفيون من أصغر الجماعات الدينية سواء في ولاية تيسمسيلت أو في غيرها، كما أنهم يشكلون جماعة تعتمد على العلاقات الداخلية، ولذلك تجاوز محنة العدد الصغير تعتبر استراتيجية جد مهمة لدى الجماعة، التي تميل إلى العزلة من أجل الحفاظ على معتقداتها وخصوصياتها الهوياتية، حيث أن "هناك حالة من الاستعذاب والالتذاذ في الاوساط السلفية بمخالفة المجتمع والشعور بالعزلة والكوجيتو السلفي المساعد على النشوة والشعور بالطهورية والنقاوة"[1] وتخيل السلف ومحاولة تمثله في الحياة فمثلا يذكر الأخرة في خميستي قصة زواج الأخ ج. ب، الذي اشترطت عليه زوجته السلفية قبل الزواج، عدم اقتناء شاشة تلفزيون، والصلاة في المسجد لا سيما صلاة الفجر، هذا القصة التي تناقلها السلفيون بالكثير من الزهو والحبور، إنها في مخيلتهم تشير إلى زمن الصحابة وهذا ما تبحث عنه الجماعة المهوسة بالماضي لا على سبيل التقدير فقط بل على سبيل التقمص والتماهي "فالاستذكار حسب أرسطو بحث والذاكرة تأثر"[2] والسلفية لا تريد البحث في ماضي السلف من أجل النقد، بل من أجل التقمص والسعي إلى التشابه معه والتطابق، حتى في الممارسات الاجتماعية اليومية.

ولذلك يعتبر الزواج كأهم مصدر لتكبير عدد الجماعة، لإنشاء أفراد سلفيين حقيقين، حيث أصبحت الجماعة مؤخرا تعاني من ظاهرة الانتكاس، وهذا ما تمت ملاحظته، من خلال انتقال الكثير من الأفراد إلى السلفية لكن سرعان ما يخرجون منها، أو ينتقلون إلى جماعات أخرى ولذلك تسعى الجماعة إلى الاهتمام بمسألة الزواج من أجل تحقيق مبدأ الاكتفاء الذاتي وتزويد نفسها بسلفيين تتم تنشئتهم تنشئة سلفية من صغرهم، وبذلك تضمن زيادة عدد أفرادها، بدل انقاصهم فالسلفية كجماعة هي هوية مغرمة بذاتها، وتعتبر أنها الجماعة المتفوقة والأرقى، إذ يرى مصطفى حجازي: "أن السلفية جماعة مكتفية بذاتها وتدور حولها في نوع من الافتتان بهذه الذات والغرق فيها"[3] إن هذا الافتتان يقتضي تعميم نموذجها عن طريق الاعتماد على مخرجات الجماعة من أبنائها الذين تمت تربيتهم تربية سلفية، لأنهم يعتبرون أنفسهم يمثلون «السنة الفوقية»[4] التي تتشابه أو تتقارب عمليا بالمجتمع المتخيل للسلف الصالح، وبذلك يمكن عن طريق الزواج تعميم النموذج السلفي، حيث أن السلفية تؤمن بتقسيم العمل بين المرأة والرجل من خلال الجنس، إذ يتم تحديد دور ووظيفة كل منهما، وهو تقسيم يتطلب تربية سلفية حتى يتقبل كل طرف القيام بمهامه إذ تشير الباحثة آمال قرامي: "إلى واجبات كل من الزوج والزوجة وتحصرها في واجبات الزوج الانفاق، التحصين، شغل خاطر الزوجة بالغزل، المراقبة، التأديب، المنع من الخروج أما واجبات الزوجة الطاعة، المؤانسة والرعاية، حفظ المال، الخدمة"[5]، وهذا ما تعمل الجماعة على التكريس له، وهو نادرا ما يتوفر خارج الجماعة، حيث لا يعبر المجتمع العام أن التقسيم البيولوجي وحده هو الذي يحدد الأدوار والوظائف بين الزوج والزوجة، ولذلك الجماعة مفتتنة بهويتها وهي تحرص على إعادة إنتاجها في كل مرة.

---

[1] احمد سالم بسيوني، ما بعد السلفية قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر، مركز نماء للبحوث و الدراسات المعاصرة، مصر، الطبعة الأولى، 2015، ص 599.

[2] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 102.

[3] مصطفى حجازي، الإنسان المغدور، مرجع سبق ذكره، ص 62.

[4]- Alexander Thurston, ibid, p5

[5] آمال قرامي، مرجع سبق ذكره، ص ص 583 660.

ومن مظاهر الافتتان هو الزواج الداخلي، إذ يمكن القول: إن السلفية ترفع شعار إنما الأخوة للأخوات، والأخوات للأخوة، إذ يرفض السلفيون الزواج خارج جماعتهم، فهم يعرفون نظامهم القيمي، والمعياري، الذي يمكن أن يتصادم مع المنظومة القيمية العامية، وهنا تحرص الجماعة على الزواج الداخلي وتحصين أفرادها الذين يعتبرون شبابا في أغلبهم، وهي أيضا تقدم الكثير من الامتيازات للأفراد والإغراءات لراغبين في الانتقال إليها، ليها خاصة مسألة المساعدة على الزواج وهذا ما يشجع الكثير من الشباب على الانتقال إلى السلفية أو التعاطف معها للاستفادة من تلك الامتيازات، إذ يمكن اعتبار السلفية إحدى تجليات القوة الناعمة التي "تستند في مسألة الجاذبية إلى نظامها الاجتماعي، والثقافي، ومنظومة قيمها، ومؤسساتها بدل الاعتماد على الإكراه والتهديد"[1] إن هذه الاستراتيجية تجعلنا نصف الجماعة السلفية في ولاية تيسمسيلت على أنها أكثر الجماعات المغلقة إقبالا على الزواج من خلال تعزيز قيم التضامن الداخلي، بين أفرادها كما أنها جماعة ثابتة وتعاني من محنة العدد، ولذلك هي تتخذ من الزواج استراتيجية لتجاوز هذه المحنة، وهي أيضا تعتمد على الشباب في التبشير بمشروعها، كون الشباب أكثر إقبالا على حب التمرد و والغيرية، الانفلات من المؤسسات التقليدية، ومواجهة الجماعات الأخرى، اذ يرى اليكس ميكثيلي: "أن الشباب اليوم يلجأ إلى استعراض القوة بهدف التبخيس بالهويات الخاصة بالأفراد والجماعات الأخرى"[2] وهذا ما تمارسه السلفية، عن طريق جعل أفرادها يحيون على طريقة السلف الصالح، وبذلك تصبح كل طرق العيش الأخرى مبتذلة ومدعاة إلى التهكم والنيل منها.

من خلال هذا يمكن القول: بأن السلفية كجماعة هوياتية تعتمد على التدين في بناء حدود وفواصل بينها وبين المجتمع العام، ونجدها تخلط وتمزج بين ما هو اجتماعي وما هو ديني، فمثلا الزواج بالنسبة للسلفيين هو خيار استراتيجي لتوسيع الجماعة، وللحرص على توفير بيئة سلفية نقاوية للأجيال الصاعدة، كما أن المرأة السلفية يخشى علها سلفيا من الانحراف ولذلك تحرص الجامعة على أن يكون الزواج داخلي، معتمدا على القرابة الدينية التي تحكم أفراد الجماعة وتجعلهم أكثر ولاء لبنيتهم الاجتماعية وهويتهم الجديد، أكثر من ولائهم لمجتمعهم الأصلي الذي ينحدرون منه، ومن جهة أخرى الجماعة تريد تحقيق مسألة الاكتفاء الذاتي في مختلف مستويات الحياة، فرسالتها إلى المجتمع العام، أن التدين والتقيد الحرفي بالنص يمكن ان يؤدي إلى نشوء جماعة مستقلة ثقافيا، وماديا وهوياتيا.

المبحث الخامس: موظفون حكوميون وتجار في وقت الفراغ:

يقول غودولييه: "إن غياب البشر الواقعيين وإحلال كائنات خيالية محلهم وكبت دور البشر الفعال في أصول المجتمع في ما وراء الوعي ونسيان حضورهم في الأصول، كلها أمور ضرورية لإنتاج وإعادة إنتاج المجتمع"[3] لا مراء في أن السلفية جماعة ماضاوية، يحتل المتخيل جزء كبيرا من حياة أفرادها، إنها تعتمد على الذاكرة في استحضار الماضي والتأثر به، والتعامل معه على أنه الممكن الوحيد، وهي تدرب أفرادها على نمط العشي تحت رحمة الماضي، فليس السلفي وهو يعيش حياته إلا محاولة لتقمص شخصية أو دور أحد الرموز سواء من الدرجة الأولى، أو الثانية، أو الثالثة، فهو يبحث عن الهدي الذي ينقذه من هذه الحياة التي تشير النصوص إلى أن أخرها سيكون فيها ابتعاد كبير عن النموذج الأولاني أو الأصلي، وهنا يستعين السلفيون بالماضي وبالتذكر، والتخيل، وإعادة

[1] حسين علي بحري، القوة الناعمة سلسلة مفاهيم الاسس العلمية للمعرفة، المركز الدولي للدراسات المستقبلية الاستراتيجية، مصر، بدون طبعة، بدون سنة، ص 23.

[2] اليكس مكشلي- مرجع سبق ذكره، صفحة 164.

[3] موريس غودولييه، لغز الهبة، ترجمة رضوان ظاظا، دار المدى، سوريا، بدون طبعة، 1998، ص 189.

بعث الرموز، حتى يتسنى لهم العيش بسلام، وبذلك تصبح كل مظاهر الحياة على علاقة وطيدة بالنص، ومحاولة تصوره وتمثله، وإسقاطه على الواقع، فربما حديث العمل عبادة يضعفه السلفيون، لكنهم يعيشونه عن طريق أن يكون كل شيء لله، وهذا كمحاولة منهم لكسب الأجر والثواب، ومن جهة أخرى الحفاظ على الجماعة التي يعتبر الدين هو الرابط الوحيد بين أفرادها، فحسب غوستاف لوبون: "ليس المتدين من عبد إلها بل متى أسلم الإنسان عقله وإرادته وما فيه من حماسة وتعصب لخدمة مبدأ أو ذات جعلها غاية مقصودة ومصدر أفكاره وأقواله فهو دائن بما توجه إليه"[1] فالفرد السلفي متماه في جماعته ومدافع عنها، ومؤمن بأفكارها فهو لم يعرفها من خلال الدين بل عرف الدين الحق بها.

والسلفية كجماعة أو كطائفة لها حدودها داخل كل مدينة، ولا يمكنها ضمان بقائها دونما الاستحضار المكثف للديني في مختلف تفاصيل الحياة، ومن بينها العمل وخلق الثورة، فهي لا تريد أن تكون جماعة دينية متصوفة منقطعة عن الحياة، ولا تريد أيضا أن تكون جماعة اشتراكية ولا ليبرالية، بل جماعة يحكمها الجائز وغير الجائز وهي تؤسس لكينونتها الخاصة، حيث يعتبر الدخل المادي والاستقلالية المادية من بين أهم ما يجعل الجماعة في غنا عن محيطها العام، وتحولها إلى جماعة مرتاحة ماليا وقادرة على الجذب والاستقطاب، فالتدين السلفي ليس ضد الحضارة لكنه يبحث عن الحضارة التي توافق الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة، وبذلك تصبح مشروعية الأعمال والأنشطة الاقتصادية من الناحية الدينية أهم شيء يسأل عنه السلفي وهو يفكر في الاستثمار، وخلق الثورة، والتحول إلى جماعة مكتفية ذاتيا، عن طريق إيجاد سبل تعزز مكانة الجامعة وربطها بالحضارة التي لها عدة مقومات، ومنها أيضا ما "يأخذ بيد الإنسان فردا كان أم جماعة إلى السعادة الخالدة التي تبدأ مدة إدراك الإنسان ذاته والكون من حوله"[2] فإدراك الذات يعني العمل ليس كأفراد بل كجماعة، حيث يوجد فقراء داخل الجماعة لكن وجودهم بين إخوانهم المرتاحين ماليا يجعل منهم لا يشعرون بذلك الضعف من الناحية المالية، حيث تصبح الجماعة محفز لكل أفرادها فمن كان غنيا أصبح أكثر غننا ومن كان ففقيرا تم تحفيزه ومساعدته على تجاوز تلك المحنة، فالجماعة تنشد الكمال والتكامل، ومن بين مقومات كمال "التعايش الجماعي ومن بين عناصره كفالة ذوي الضروريات والحاجات والتعاون بين أفراد المجتمع"[3] فمن أهم ملامح الجماعة السلفية في تيسمسيلت هو طريقتها في التعاون والتكافل، لا سيما من الناحية الاقتصادية.

إن هذا التعاون والتعاضد السلفي/ السلفي، له ما يبرره من الناحية الدينية، فالكثير من النصوص تمجد العمل والتعاون والكثير من تاريخ السلف قائم على فهوم الإيثار والعمل، وتاريخ المسلمين حافل بشخصيات ثرية ثراء غير معقول عن طريق العمل والكد وأهم شيء التجارة التي يميل إلها السلفيون في تيسمسيلت حتى إن كانوا موظفين حكوميين، وهذا الخاصية التي ليست حكرا على السلفية كجماعة دينية إحيائية بل الكثير من الجماعات الدينية الإصلاحية قد مزجت بين العمل الديني والعمل الدنيوي، "فمن بين محددات الأخلاق الاقتصادية نجد المحدد الديني لنمط الحياة"[4] والسلفي كفرد يعرض كل مستجدات الحياة على الجماعة التي تعرضها بدورها على الدين عن طريق المشايخ، وهنا يصبح الدين هو من يحدد لباسك وحرفتك ومهنتك وأدق تفاصيل حياتك،

[1] غوستاف لوبون، مرجع سبق ذكره، ص 53.

[2] عبد الرحمن حسن حنبة الميداني، الحضارة الإسلامية أسسها وسائلها وصور من تطبيقات المسلمين لها ولمحات من تأثيرها في سائر الأمم، دار القلم، سوريا، الطبعة الأولى، 1998، ص 20.

[3] المرجع نفسه، ص 87.

[4] كاترين كوليو – تلين، ماكس فيبر والتاريخ، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجماعية للدراسات والنشر والتوزيع، مصر، دون طبعة، دون سنة، ص 70.

والتدين السلفي من خلال ما أجريناه من ملاحظات يحفز على العمل لكنه يضبطه بضابط الحلال والحرام، ويعظم من قيمة الكسب الحلال، فنهاك أحاديث صحيحة تعلي من قيمة العامل الذي يكد طول النهار وتحط من قيمة المعتكف في المساجد ينتظر من يعيله وينفق عليهن وهنا نستحضر ما ذهب إليه الواعظ البيوريتاني ساموايل: "إن الذي ليس له صنعة شريفة يعملها على نحو معتاد، ولا منهج مستقر يلتزم به لا يستطيع أن يرضي الرب"[1]

إن هذه المقولة تشير إلى أهمية العمل الدنيوي بالنسبة لأي جماعة منضبطة دينيا، فهذه الموعظة تحيلنا إلى المذهب البروتستانتي، وكيف عمل على تحويل المؤمنين من نساك متبتلين يعيشون على حياة الرهبنة، منسحبين اجتماعيا، معتبرين أن الدنيا والمكاسب المادية ذنب أو خطيئة يحاسبون عليها، إلى مؤمنين ناقاويين، يقبلون على الدنيا بنفس إقبالهم على الآخرة، إنها تجسيد لمقولة اعمل لدنياك كأنك تعيش أمدا واعمل لأخراك كأنك تموت غدا، فالجماعات الدينية المنضبطة إيمانيا تدرك جيدا أنه لا تعارض بين العمل الدنيوي الموافق للشريعة وبين الأعمال الدينية التي تهدف إلى تحقيق الخلاص، فالجماعة السلفية تميل إلى الطرح البروتستانتي في إقبالها على الأعمال الدنيوية المحتكمة إلى الشرع، كالتجارة والوظائف الحكومية التي ليس فيها مخالفات شرعية، حيث تعتبر من أهم الأنشطة التي يقبل عليها السلفيون في تيسمسيلت، فرغم الجانب الطهوري لدى السلفيين وتعلقهم بالحياة الأخروية إلا أنهم مقبلون على الحياة الدنيوية وباحثين على مكانة اجتماعية، إذ أن "الشعور بالقوة و الحظوة الاجتماعية التي يوفرها الغني يلعب دوره ايضا"[2] في تعزيز مكانة الجماعة وفي تمكينها من الجذب والاستقطاب، فالجماعة كما أشرنا قليلة العدد ومشتتة وهي تسعى إلى تجاوز تلك المحنة، عن طريق الزواج، الدعوة، وعن طريق كسب الثورة وتحويلها إلى أداة للمقايضة بينها وبين المنتقلين إليها، حيث يهيبون لها الإيمان والانضباط وتهبهم نوعا من التكفل المادي، حيث يتجلى أحد أشكال التبادل والهبة بين ما هو مادي تقدمه الجماعة وما هو روحي يقدمه الأفراد، هو في نظر الجماعة أكثر قيمة وأهمية من المادي، وهنا نجد غودولييه يقول حول الجانب الروحي للهبة والتبادل: "إنها أغراض مليئة بالمعنى أغراض تتمتع بجمال جليل يتجاوز الجمال"[3] والسلفية تبادل ما هو روحي بما هو مادي، فالكثير من الملتحقين بالجماعة أصبح ليدهم مصدر دخل عن طريق خلق مشاريع تجارية أو استثمارية تمولها الجماعة وتدعمها.

وكما أشارت الدراسة سابقا إن السلفية في ولاية تيسمسيلت هي جماعة دينية صغيرة الحجم إلا أنها تشكل نمطا ثقافيا وهوياتيا قائما بذاته فهي تسعى إلى أن تنتقل من مجرد جماعة أو جزء من المجتمع إلى المجتمع كله، وعملية التحول هذه لا يمكن أن تنجح من خلال المعرفة الدينية فقط والتبشير بها، إنها أيضا بحاجة إلى مكانة اجتماعية والكثير من الأموال التي تضمن بقاء أفراد الجماعة داخلها، ويمكن أن توظف تلك الأموال أيضا في عملية جذب عناصر جديدة عن طريق الهبات والصدقات إذ يرى عزمي بشارة: "أن الطائفة جماعة تعاضدية"[4] فعملية التعاضد والقدرة على الإنفاق داخل الجماعة، تقتضي أن يكون أفراد الجماعة مرتاحين ماليا، ولذلك نجد أفراد الجماعة لا سيما على مستوى القيادات، في ولاية تيسمسيلت يجمعون بين الوظائف الرسمية وبين النشاطات التجارية الحرة، فليس كل المهن والوظائف مباحة في المنظومة السلفية، حيث يتم

[1] شارلز تايلر، مرجع سبق ذكره، ص 26.

[2] ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي .مقلد، مركز البناء القومي، لبنان، بدون طبعة، بدون سنة، ص 38.

[3] موريس غودولييه، لغز الهبة، مرجع سبق ذكره، ص 188.

[4] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 106.

تصنيف الوظائف إلى الجائزة وغير الجائزة، ويمكن "للفرد السلفي أن يتخلى عن وظيفته عن طريق فتوى يصدرها أحد مراجع السلفية"[1] لكن هذا التخلي لا يكون بدون مقابل، فالجماعة تقوم بتعويض المتضرر ماديا ومعنويا، إذ توجد فئة داخل الجماعة تتمتع بنوع من الثراء عن طريق ممارسة التجارة، وتربية المواشي، الزراعة، وهي التي تتكفل بكل سلفي تخلى عن وظيفته بسبب عدم شرعيتها، هؤلاء الأشخاص يتمتعون بدور قيادي حتى وإن لم يكن لهم مستوى علمي جيد، فالجانب المادي والإنفاق خدمة للجماعة يعيطهم مكانة داخلها، وهذا يعود بنا إلى المجتمعات القديمة حيث يلعب الدين والمال دورا في خلق المكانة الاجتماعية والحفاظ عليها، "فالعطاء مثلا في مجتمع البوتلاتش يعيد تنظيم التراتب الاجتماعي لمصلحة من هم الأكثر عطاء"[2] وهذا من أهم ملامح الجماعة في تيسمسيلت حيث يحظى أصحاب الثورة داخل الجماعة بمكانة خاصة داخلها.

إن هذه المكانة قد أصبحت أكثر وضوحا في الفترة الأخيرة من خلال المحنة التي دخلت فيها الجماعة وانقسامها على نفسها، حيث سجلنا انحياز فئة من السلفيين إلى مشايخ مجلة الإصلاح أو ما أصبحوا يعرفون بالصعافقة، وهم في أغلبهم ذوي مستوى علمي شرعي مقبول، لكنهم في أغلبهم موظفون حكوميون، بينما انحازت الفئة الثانية إلى الشيخ فركوس، وهم في أغلبهم ذوي مستوى علمي شرعي محدود، لكن لديهم رأسمال مادي، جعل الكثير من السلفيين محدودي الدخل والذين يعتمدون على المساعدات، ينحازون إليهم مشكلين ما أصبح يعرف بالمصعفقة، وهنا "تتجلى أهمية الثورة والمال في حياة الجماعة، فالكرم يعطي مظهرا ماديا لمشاعر الصداقة والعداوة"[3] وهو ما أعاد تعريف الهوية السلفية، ودور المال داخلها وعلاقته بالسلطة وبصنع القرار داخلها، رغم أن الجماعة في الأصل مبنية على المعرفة الدينية وعلى العلم الشرعي، لكن الظروف جعلتها تعيد تعريف هويتها بناء على خاصية الانقسام والموقف من الأخر، خاصة أن المصعفقة أو سلفية مجلة الإصلاح يتهمون فركوس ومن معه بالتربح من الدعوة، وبذلك تم إخراجهم من دائرة السلفية كهوية اجتماعية فحسب جنكز ريجارد: "الهوية الاجتماعية هي تصورنا حول من نحن ومن الأخرون؟ وكذلك تصور الآخرين حول أنفسهم وحول الآخرين"[4] فرغم أن الصراع داخل الجماعة كان على أسس علمية إلا أن الثروة والمكانات الاجتماعية لعبت دورا في ترسيخ الانقسام وتأكيده.

وإذا عدنا إلى توزيع الجماعة من حيث الحالة المهنية فإن 56.5% من المبحوثين حتى إن كانت لديهم وظائف رسمية، فإن هذا لا يمنعهم أيضا من ممارسة نشاطاتهم الاقتصادية الحرة، خاصة أن العقل السلفي متحرر من مسألة دفع الضرائب، والضمان الاجتماعي، ولذلك فان النشاط بطريقة سرية لا يعتبر مخالفة للطرق الشرعية في الكسب بل أنه يعبر عن ديناميكية الجماعة وقدرتها على تحقيق الاستقلالية المالية إذ أن "كسب المال ضمن الحدود المشروعة هو في النظام الاقتصادي الحديث يكون نتيجة المثابرة و الكفاءة المهنية و التعبير عنها"[5] إن التعبير عن هذا الكفاءة حسب المنظومة السلفية يكون من خلال تنويع الأنشطة الاقتصادية، وعدم الاعتماد على الوظيفة الرسمية، ولذلك نجد الجماعة تتحكم في سوق الألبسة التقليدية أو الشرعية، تجارة العطور والأعشاب الطبية، إضافة إلى بعض المهن المستقلة كتربية المواشي، تربية الدواجن، الصباغة المحترفة، إنها أنشطة

[1] للمزيد انظر. السلفية الدعوية بين التدين والسياسة، كرايس الجيلالي، دار الايام، الاردن، الطبعة الاولى، 2019.

[2] فليب لافورت- تولدر وجان بيار فارنييه، إثنلوجيا أنثروبولوجيا، ترجمة مصابح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2004، ص 302.

[3] فليب لافورت- تولدر وجان بيار فارنييه، مرجع سبق ذكره، ص 302.

[4] هارلمبس وهولبورنن سوشيلوجيا الثقافة والهوية، ترجمة حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 2010، ص 93

[5] ماكس فيبر- مرجع سبق ذكره صفحة 29.

اقتصادية يلجأ إليها السلفيون لتقوية جماعتهم ماديا وإعطائها فرصة لتحرك بحرية إذ نجد أنه من بين 62 مبحوث 08 فقط موظفين ولا يمارسون نشاطا تجاريا، إلا أنهم لا يعملون لأنهم مرتاحين ماديا، وهذا ما يبينه الجدول الآتي:

جدول رقم 8: يوضح الحالة المهنية للجماعة السلفية

التكرارات / الفئات	التكرار المطلق	النسبة المئوية
طالب	10	10.1
أعمال حرة(تجارة، وغيرها)	35	56.5
بدون عمل	9	14.5
موظف	8	12.9
المجموع	62	%100

المصدر: من إعداد الباحث

وبذلك فالجماعة السلفية مكتفية بنفسها ماديا، ومنشغلة من جهة بتعلم الدين ونشره على الطريق الصحيح، ولذلك تحرص الجماعة على مساعدة الأخرين داخلها أو حتى أولئك الذين يتم استهدافهم من أجل الانتقال إلى الجماعة، حيث تتم مساعدتهم ماليا، أو السماح لهم بالعمل مع سلفيين، كأسلوب من أساليب الدعوة، "فالجماعة تنشد الحق وهو يعلهما الشعور بالنزاهة التامة في طلب الحقيقة والبحث عنها، ليهون عليها التنازل عن عصبياتها وتقاليدها وموروثها الفكري القديم ويطوع ما لديها منه كمنصة للبحث والنقد وتميز الحق من الباطل"[1] فحتى في كسب الثورة والمال تكون الجماعة متقيدة بالنص الشرعي، والبحث عن أساليب الكسب المشروعة والتي لا تخالف النص حتى وإن كانت مداخيلها محدودة، فالتكافل والتعاون داخل الجماعة يحل الكثير من مشاكلها المالية لدى طبقتها الدنيا من الناحية المادية، ويجعلهم في نفس الوقت يقبلون بالعمل في مهن بسيطة لكنها شرعية، ففي الإسلام قواعد عمل ستة: "وهي اغتنام أوقات الحياة، اغتنام القوى والطاقات، الإتقان والإحسان في العمل، اختيار الأيسر المحقق للمطلوب الذي لا معصية فيه لله، المواظبة والدأب والمداومة على عمل الخير وإن قل، متابعة العمل الصالح الذي يفرغ منه العامل بإنشاء عمل صالح أخر"[2] فالعمل والكسب بالنسبة للسلفين كفراد أو كجماعة هو قربة إلى الله وفي نفس الوقت تمكين للجماعة ولهويتها الاجتماعية.

فالسلفية من حيث أهمية المال تستحضر نمط عيش الجيل الأول من المسلمين وكيف ساهم أثرياء الصحابة في نشر الدعوة وخدمة الدين الجديد، فالكثير من الصحابة عرفوا كتجار ومربوا ماشية وأصحاب بساتين، قد صخرها لخدمة الإسلام عن طريق دعم جماعة المسلمين لا سيما في مرحلة الدعوة في مكة، حيث كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه رمزا في تحرير ضعاف المسلمين، وكذلك السيدة خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها ودورها في دعم الدعوة والتمكين لها، وهنا يعمل العقل السلفي في تسمسيلت على أن تكون الجماعة مرتاحة ماليا، ولديها عدة مصادر لجني المال، مثل ما كان سلفها الصالح، إذ يقول كولي: "إن حياتنا لها ماضي ولا يوجد شيء يحدث بدون اتصال، فكل شيء يحدث أو نفعله جزء من عام يأتي إلينا من الماضي، إلا أنه كان تطوريا من نوع

[1] عبد الرحمن حسن حنبة الميداني، مرجع سبق ذكره، ص 39.

[2] المرجع نفسه، ص ص 340/336.

خاص"[1]، إن هذا الحضور الرمزي لمسألة الثروة والمال له ما يبرره في الوقاع، وهو تمسك السلفيين بسلفيتهم وتخليهم عن كثير من المهن التي تحكم الجماعة ببطلانها، مثل التخلي عن بيع التبغ في المحلات التجارية، التخلي عن مهنة الحلاقة وضبطها بالقواعد الشرعية، منع التدخين في المقاهي السلفية، الاستقالة من بعض الوظائف مثل الضرائب، والضمان الاجتماعي، والبنوك، القضاء لحرمتها شرعا، وهنا نجد أن جني المال سلفيا منضبط بالمنظومة القيمية والأخلاقية التي تحكم الجماعة، وهو في نفس الوقت يقدم بدائل لأولئك الذين ضحوا بمناصبهم وتجارتهم من أجل الجماعة، حيث تتكفل بهم ماديا، أي أن المال يخدم مصالحها وأن "المصالح تستطيع أن تراقب الأهواء وتضبطها"[2] فتأدية الوظيفة أو خدمة المجتمع بما ينفعه تعبيرا محفزا للجماعة السلفية، التي لا تكف عن ممارسة الدعوة في أي فضاء توجد فيه، فالسلفي من خلال الانضباط في العمل واحترام المواقيت والتعامل بعقلنة مع ممتلكات المؤسسة، يسعى إلى تقديم صورة حسنة حول نموذج العامل أو الموظف السلفي، ولذلك تحترم الجماعة الوظائف وتتقيد بشروط العمل(فالمسلمون على شروطهم، والعقد شريعة المتعاقدين) وهي تتعامل معها إما على أساس وظيفة جائزة فيلتزم السلفي بتأدية التزاماتها اتجاها، وإما وظيفة غير جائزة شرعا فينسحب منها، إذ يرى تشارلز تايلور: "أنه يجب على المرء أن يتعامل مع المهن الاقتصادية على نحو جاد، وأن يضع نظام لها"[3] وهذا ما تعتمده السلفية في تعاملها مع الوظائف والمهن.

إن هذه الطريقة أدت إلى أن يكون السلفيون في ولاية تيسمسيلت موظفون مميزون، فالأخلاق الدينية التي تدعو إلى إتقان العمل، وعدم التطفيف فيه واحترام الكيل والميزان تحولت إلى ثقافة ينضبط بها السلفيون، وهي ضوابط حددها الشرع ويعتقد السلفيون أنها السبيل الوحيد لتحقيق الرفاهية، فالكثير من النصوص الدينية القرآنية والحديثة تتوعد المتهاونين في العمل، والمفسدين والمتخوضين في المال العام، وهنا تتقيد الجماعة بتلك النصوص وتسقطها على الجانب المهني والعملي، "فمن بين سبل تحقيق التقدم ما ينزل به الوحي أو يفيض به الإلهام"[4] إذ يعتقد السلفيون أنهم قادرون على ممارسة رقابة ذاتية على أنفسهم، فهم يخضعون للنص أكثر من خضوعهم للقانون فهو أشمل وأكمل في نظرهم، فالفرد السلفي مثلا داخل العمل لا يحتاج إلى نوع من الرقابة، وهذا ما أشار إليه بعض الشهود المفضلين أثناء قيامنا بالبحث الميداني، من خارج عينة البحث، مثل زملاء السلفيين في العمل، حيث صرحوا بأن العامل السلفي يتقيد بما عليه دون حاجة إلى الرقابة أو المتابعة، فالسلفي مكتفي ذاتيا بقيم دينية قد تحولت إلى نظام أخلاقي يضبط سلوكاته الدينية والدنياوية، وهذا تحول إلى شبه ثقافة تحمل معاني رمزية، و"تتيح للبشر إدراك الواقع والتعامل معه واستغلاله سواء كانت هذه المعاني تبشيرية أم لا"[5] فالثقافة السلفية المستمدة من النص الديني تجعل الجماعة متعاونة فيما بينها لإثبات قدرة التعاليم الدينية على مضاهاة تلك التعاليم المستمدة من القانون، فيما يتعلق بالانضباط المهني، التعاون، الإخلاص، الإتقان، وهنا يصبح السلوك الديني والتقيد به في العمل بمثابة احترام القانون بالمعنى الحديث، فحسب ميد: "احترام القانون باعتباره وسيلة عامة للدفاع والهجوم على وعن المجتمع وعلى الخصم"[6] والجماعة السلفية من خلال سلوكها

---

[1] جمال محمد أبو شنب، السلوك الاجتماعي الاتجاه السلوكي في النظرية علم الاجتماع، دار المعرفة لجامعية، مصر، بدون طبعة، 2008، ص 141.

[2] تشارلز تايلور، مرجع سبق ذكره، ص 93.

[3] الرجع نفسه، ص 92.

[4] عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، مرجع سبق ذكره، ص 20

[5] كانت ناشى، مرجع سبق ذكره، صفحة 52.

[6] جمال محمد أبو شنب، ص 213.

الهمني المنضبط والمتقيد بالتعاليم الدينية تسعى إلى تمييز نفسها وفي نفس الوقت التبخيس بالأخرين وهذا ما سترجع إليه الدراسة في الفصول القادمة.

إذا نستطيع القول: إن السلفي يتعامل مع العمل والوظائف من خلال ثنائية ثقافية، فهو ملتزم بالقوانين والشروط التي يحددها عقد العمل (المسلمون على شروطهم) وهو يخضع تلك الشروط لآلية الجائز وغير الجائز، قبل الموافقة عليها والانخراط فيها، فالجماعة تعرض كل مستجدات الحياة اليومية على النص وتنتظر الفتوى من المراجع، الذين يفصلون في شرعية الشيء وتوافقه مع التعاليم الدينية، فالسلفية لا تخضع إلا للنص الصادرة عن الله والمجسد للإرادة الإلهية، "فالإسلام أعلى أخلاقية جديدة مبنية تماما من الإرادة المطلقة لله"[1] وهنا يكون موقف السلفي من العمل خاضعا لتوفر الشروط الشرعية قبل توفر الشروط الصحية مثلا، أو مسألة الراتب والحوافز،فإذا تحققت فيه الشروط الشرعية وقبلها الفرد السلفي، فإنه مستعد لتحمل تابعاتها ولا يمكنه الإخلال بتلك الشروط، إن هذه التعاليم أقرب إلى الموقف البروتستانتي في العمل إذ يرى ماكس فيبر: "أنه يجب على الانسان أن يرضى بعمله باعتبار أنه مفروض عليه بأمر إلاهي وعليه أن يتكيف معه"[2] وهذا ما يجسده السلفيون، ثملا تجد موظف قد استقال من وظيفة في البنك، ليبيع العطور والكتب الدينية على قارعة الطريق، وهو يشعر بسعادة غامرة، فهي سعادة اكتشاف الحق كما تزعم الجماعة، وهذا السلوك النسكي قد هيمن على الكثير من المجتمعات في العالم، وعودة الأصوليات الدينية، حيث "يشهد العالم عودة الأصوليات بمختلف أنواعها العرقية والمذهبية والطائفية"[3] وهي تحاول فرض سلوكها النسكي والطهوري على مختلف نواحي الحياة.

إن هذه الفكرة التي يطرحها ماكس فيبر حول الرضا بالوظائف والتقيد بها، تتفق مع الكثير من النصوص الحديثة التي يركن إليها السلفيون، وهي تعتبر أن الرزق مقدر من عند الله ويجب القناعة به والصبر عليه، ولذلك تجد الفرد السلفي منسحب من الحركات النقابية ولا يشارك في أي عمل احتجاجي مما يفهم في الكثير من الأحيان على أنه تماشي مع أطروحات السلطة السياسية، إلا أن السلفي دائما يحتكم إلى مسألة شرعي وغير الشرعي، ولذلك نجدهم يأخذون داخل مؤسساتهم "صورة الرجال المجدين، المنضبطين الملتزمين بالعمل المفيد"[4] إن هذه النمطية من الانضباط والتوفيق بين الديني والدنيوي ليست حكرا على الوظائف الحكومية بل هي منعكسة في صورة التاجر السلفي أو صاحب المهنة الحرة، فالجماعة تسعى إلى أخلقة كل نشاطاتها وفق منظوماتها القيمية ونظامها الأخلاقي، خاصة مسألة التجارة حيث يسعى السلفيون لتشبه بالسلف الصالح وكيف كانوا تجار مميزين ولذلك تنتقل عملية التجارة من مجرد نشاط اقتصادي إلى نشاط دعوي عن طريق مفهوم "التجارة الطيبة"[5]، التي ستتطرق إليها الدراسة في الفصول القادمة، إن أخلقة التجارة، والتعاون داخل الجماعة، بين أرباب العمل السلفيين، وصغار العمال، والموظفين السلفيين، كل هذا أدى إلى تراكم رؤوس الأموال لدى الجماعة، وتحول الكثير من العمال إلى أصحاب محلات خاصة، وذلك كون الجماعة تقوم على العلاقات الداخلية، فمثلا أموال الزكاة توزع داخل الجماعة، إضافة إلى الاعتماد على القروض دون فوائد، الشراكة، لذلك نجد الجماعة تعيش مستوى

[1] توشيهيكو إيزوتسو، الأخلاقيات الدينة في القرآن، ترجمة عيسى علي الكاعوب، الجزء الثاني، دار نينوى، سوريا، الطبعة الأولى، 2017، ص 109.

[2] ماكس فيبر- مرجع سبق ذكرهن صفحة 55

[3] عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الثانية، 2009، 214.

[4] تشارلز تايلور، مرجع سبق ذكره صفحة 56.

[5] نفس المرجع، صفحة 93.

اقتصادي جيد، ولذلك فان 62.9 %من عينة البحث لديهم مستوى معيشي مرتفع، 27.4% مستوى معيشي متوسط، بينما 9.7 % لديهم مستوى معيشي ضعيف، وهذا يعكس مدى الراحة المادية التي تعرفها الجماعة وهذا ما يبنيه الجدول الآتي:

جدول رقم 9: يوضح المستوى المعيشي للجماعة السلفية

التكرارات / الفئات	التكرار المطلق	النسبة المئوية
ضعيف	6	9.7
متوسط	53	27.4
مرتفع	39	62.9
المجموع	62	%100

المصدر من إعداد الباحث

التي يمكن القول: بأنها جماعة استطاعت التوفيق بين الالتزام الديني و النشاط الاقتصادي، إذ لا يرفض السلفيون فكرة المؤمن الثري إلا أنهم يحرصون على أن يكون الثراء شرعيا، وهذا ما انخرط فيه أفراد الجماعة، ولذلك تحولوا إلى نخبة بورجوازية تتحكم في العديد من الأنشطة التجارية، وتساهم في تقوية الجماعة والحفاظ على استقلاليتها بالدرجة الأولى، إذ "أن كل فرد داخل الجماعة يقع تحت نوع من الضغط الاجتماعي للمشاركة في حركة تعمل من أجل أهداف مشتركة"[1] فالجماعة نجحت في تحقيق راحة مادية لأفرادها، عن طريق تقديم بدائل في حالة تخليهم عن وظائفهم غير الشرعية، اكتساب ملامح الجماعة المتفوقة تجاريا، وبذلك اكتسابها المزيد من المال، في النشاط أو التحرك، فكلما تحررت الجماعة اقتصاديا، كلما اكتسبت هامشا للتحرك، وهذا ما تعيشه الجماعة التي تربطها علاقات تجارية بجماعات سلفية أخرى خارج الولاية عن طريق التبادل التجاري والحصول على السلع وتقديم المساعدات وتسهيلات من طرف كبار التجار إلى صغار التجار المحليين، بل لديهم ارتباط مع تجار خارج الجزائر في عملية التصدير والاستيراد، وهذا نوع من التضامن جعل التجارة السلفية تجارة شرعية من بلد المنشأ إلى بلد المستهلك، حيث أن "فكرة التجارة والاقتصاد هما السبيل إلى السلم والوجود المنظم وقد تحولت إلى فكرة ذات صدقية متزايد في المنظومة السلفية"[2] وهو نوع من التعاون المحكوم بالنص الديني من أجل أسلمة الحياة أو جعلها سلفية تحقق قيم الطائفة المنصورة.

من خلال هذا يمكن القول: بأن السلفية كجماعة دينية لها نشاط اقتصادي واضح داخل ولاية تيسمسيلت، وهي تجمع بين الوظائف الحكومية التي تعتقد بأنها شرعية وغير مخالفة للنص الديني، وبين التجارة والأنشطة الاقتصادية غير الرسمية، وهي بذلك تعيش بحبوحة مالية، تمكنها من الإنفاق على فقراء الجماعة وحتى بعض الفقراء من خارج الجماعة كأحد أساليب الدعوة، والترويج للمعتقد السلفي، كما أن المال يلعب دورا داخل الجماعة في تحديد المكانات الاجتماعية وتحديد القيادات، وهذا ما اتضح بعد الفتنة الأخيرة وانقسام السلفية على نفسها حيث كان انحياز فقراء السلفية واضحا لأثرياء الجماعة دون الاكتراث بالجانب العلمي الذي يعتبر أهم مقياس في تحديد مكانة الفرد السلفي داخل جماعته.

[1] كانت ناشي، مرجع سبق ذكره، صفحة 52.
[2] تشارلز تايلور، مرجع سبق ذكره، صفحة 93.

من خلال هذا الفصل يمكن القول: بأن الجماعة السلفية داخل تيسمسيلت والتي أصبحت تشكل نمطا حياتيا مختلفا ومتميز داخل الولاية بمدنها وقراها، عن طريق تحول التدين السلفي إلى هوية اجتماعية ونمط ثقافي متميز، يسعى في كل مرة إلى ترسيخ الحدود والفواصل الهوياتية بينه وبين المجتمع العام، فالجماعة لديها مشروع هوياتي مستمد من التعاليم الدينية وهي تسعى إلى تعميمه على المجتمع، ولذلك تعتبر نفسها النموذج الأولي الذي يجب أن يتقيد بتلك الخصائص والتعاليم الدينية، عن تحديد العلاقة بين الذكور والإناث داخل المجتمع على أسس دينية، حيث تؤمن السلفية بالتقسيم البيولوجي للعمل بين الذكور والإناث وهو ما تسميه بالفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، وهي أيضا جماعة تهتم بمسألة طلب العلم الشرعي والعلم الدنيوي النافع، ولذلك تقوم بطلب العلم الشرعي عن طريق نظم وأنماط غير رسمية بل عن طريق حلقات العلم الشرعي والتزكية وحضور الدروس ورحلات الحج والعمرة، إضافة إلى اهتمامها بدراسة التخصصات التقنية والعلمية والطبية، بينما نجد نفور من العلوم العقلية مثل الفلسفة علم النفس وغيرها حيث تعتبرها علوم باطلة وغير نافعة، كما أنها جماعة حضرية وتفضل العيش في المدينة وهي منسحبة من الريف بناء على توجيهات شرعية، فالريف يندر فيه العلم وتنتشر البدع والخرفات ولذلك تفضل الجماعة العيش في المدينة وهي تستغل الفضاء المديني لفرض هويتها وللدعوة والمنافسة الثقافية للجمعات الآخرى، كما أن الجماعة تعترف وتقر بمحدودية المنتمين إليها ولذلك نجدها من بين أكثر الجماعات تشجيعا للزواج في سن مبكرة، حتى تصح أفرادها من جهة وتحول بينهم وبين الانحراف، ومن جهة أخرى تزيد تكثير أفرادها وتجاوز لعنة العدد التي ترافقها، كما أن الجماعة تعتبر جماعة مرتاحة ماليا عن طريق الجمع بين الوظائف الحكومية الشرعية، وبين الأنشطة الاقتصادية الحرة، خاصة التجارة وتربية المواشي، وهي تدر عليها أرباحا كثيرة تجعلها قادرة على الإنفاق على فقراء الجماعة واستقطاب الكثير من الأفراد الجدد وتقديم يد العون لهم مقابل التخلي عن حياتهم ما قبل السلفية، وبذلك يمكن القول: إن الجماعة رغم وجودها في قلب المجتمع إلا أنها منسحبة مغتربة ثقافيا من خلال نمط عيشها المرتبط بالنص الديني وفق الفهم السلفي.

الفصل الثاني

الجماعة السلفية في تيسمسيلت واقع الطائفة ورمزية الأمة

"فعل الرمز هو إنتاج علامات لها معنى، فالعلامة التي لها معنى هي الدال مهما كانت طبيعة هذا الدال، وعلم الرمز هو مجموعة من الدوال الماضية والحالية، وكل الدوال الممكنة"[1]. إن هذه المقولة تحيلنا إلى أهمية الرمز، وكيف نوظف ما هو غائب ماديا وحاضر معنويا، لإشارة والتدليل على واقع لم يعد موجودا، لكنه كان موجودًا في يوم من الأيام، ففكرة الأمة فكرة جوهرية لا تفارق المسلمين منذ أن انهارت الأمة في مفهومها الأيقوني، فقد سبق للمسلمين أن عاشوا جميعا تحت سلطان حاكم واحد، وفي ظل منظومة قانونية واحدة، يحكمها النص، وبذلك الأمة في التراث الإسلامي ليست خيالية ولا مخترعة، بل هي كائن وجد وعاش، لكنه تلاشى لظرف ما، وهنا يشتغل العقل المسلم بكل قواه من أجل تذكر تلك اللحظة واستردادها واستعادتها عن طريق التخيل والتذكر، فحسب بول ريكور كل وعي هو وعي لأمر معين[2] ، فالتخيل لا علاقة له بما هو جديد بل هو يشير إلى كل ماضي يجري استحضاره ومحاولة بعثه من جديد، وهذا ما تعكف عليه كل الجماعات المتخيلة في العالم، حيث إن لها ذكرى سعيدة لا تريد أن تحتفي بها فقط، بل تريد أن تدمجها في الواقع لتكون تلك الذكرى هي الحاضر والمستقبل معا، فالبشر يتصرفون حيال الأشياء على أساس ما تعنيه لهم، وإن هذه "المعاني هي نتاج للتفاعل الاجتماعي في المجتمع الإنساني، يتم تداولها عبر عملية تأويل ويستخدمها الفرد في تعامله"[3] فقد كان المسلمون سعداء في يوم من أيام عندما كانوا يعيشون من خلال نمط معين، واليوم نجد بعض الجمعات تحصر السعادة في ذلك النموذج، حيث لا يمكن إنتاج أفضل منه على الإطلاق، وهنا يكون الحل من خلال التذكر والتخيل والتمثل.

فالأمة التي كانت ولم تعد كائنة، أصبحت مجرد ذكرى وهي أيضا ذكرى مرتبطة بسيادة الإسلام، فلا يتذكر المسلمون الأمة إلا ويتذكرون معها سيادة الشريعة، وتلك الوحدة التي كانت على أساس الانتماء الديني، حيث لم تكن عربية، ولا فارسية، ولا تركية، بل كانت خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، ولذلك كلما حن المسلمون إلى مفهوم الأمة تذكروا قيمة إسلامية وليست قومية أو عرقية.

إن مفهوم الأمة الاسلامية يعكس قومية دينية قامت على أساس الانتماء للدّين الواحد، واتخاذه هوية يعرف بها أفراد الأمة أنفسهم، ولذلك اليوم لا تزال الذاكرة الإسلامية في عموميتها تربط بين مفهوم الأمة الواحدة وبين مفهوم الإسلام كقيمة، إلا أن المسلمين اليوم الذين يعيشون في مجملهم على فكرة التخيل، ليس بمعنى التوهم ولكن بمعنى استدعاء الماضي والسعي إلى إعادة تفعيله، فكل المسلمين متفقون على أن الأمة قد تحققت كفكرة في ظل مرجعية إسلامية، لكن كل فرقة وكل مذهب وكل نمط من أنماط التدين داخل الإسلام، يتذكر الأمة في النسخة التي تتوافق مع معتقداته، "فحسب أرسطو الوجود يقال بأوجه عديدة"[4] وهذا ما يحدث بالضبط عندما تشتغل الذاكرة، فالبعض يتذكر ليظهر الاحترام للذكرى، والبعض الآخر يتذكر إذ يجعل من تلك الذكرى الممكن الوحيد القابل للتجسد، فالأمة عندما كانت في الماضي السحيق عكست الإسلام والمسلمين في شموليتهم ووحدتهم، إلا أن تلك المتذكرة أو المعاد تخيلها هي أمة في شكل أمم، أو لنقل في شكل فرقة أو مذاهب، أو طوائف، تعيد كل منها إنتاج فكرة الأمة حسب مرجعيتها، ومعتقداتها، "فمهمة

[1] موريس غودلييه، المتخيل والمخيال والرمزي، مرجع سبق ذكره، ص45.
[2] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، مرجع سبق ذكره، ص 31.
[3] مأمون طربيه، علم الاجتماع الحياة اليومية قراءة سوسيولوجية معاصرة للواقع المعاش، دار المعرفة، لبنان، الطبعة الاولى، 2011، ص 21.
[4] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 57.

الطائفة الأولى هي استدعاء الانتماء الطائفي لدى الفرد ومنح الانتماء هذه المعاني وفي مقدمتها نحن دائما في مقابل هم"[1] وبذلك تصبح عملية التذكر قائمة على تذكر علامة فارقة واحدة وهي الأمة، لكن وبسبب التمذهب والتطيف أصبحت الأمة التي يجري تذكرها ما هي في الحقيقة إلا نسخة عن الطائفة أو الفرقة التي يعمل أفرادها والمنتمون إليها على تعميمها وتحويلها من جزء يقع على هامش الإسلام إلى مركز الإسلام، أو الإسلام ككل.

إن هذه العملية التي تربط أو تجمع بين التخيل الذي يعني التذكر ونفخ الروح في الماضي وبين الخيال، أو الحلم الذي يخترع واقعا ويسعى إلى تعميمه، إذ يمكن اعتبار ما تعيشه الفرق والمذاهب الإسلامية اليوم حالة من اليوتوبيا الحالمة، لكنها في نفس الوقت ترتكز على جملة من الرموز التي وجدت في يوم ما، ويمكن إحياؤها في هذا اليوم وإعادة تفعيلها، وهذا ما تعيشه الجماعة السلفية التي تبدو في شكل جماعة دينية، إلا أن سلوكياتها كجماعة أو حتى كأفراد تشير إلى أنها تتحدث باسم الأمة في رمزيتها وتحيل إليها، بل تعتبر نفسها بقية الإسلام الحق وبقية المسلمين الحق، فلا يعرف السلفيون أنفسهم إلا وهم يربطون هويتهم بالفرقة الناجية، والطائفة المنصورة، والسلف الصالح، فهم يتخيلون السلف الصالح كحقيقة تاريخية يجمع عليها كل المسلمين، لكنهم أيضا يتخيلون أنفسهم الوريث الشرعي لذلك السلف الصالح، وهذا ما لا يوافقهم فيه غيرهم من المسلمين، ولذلك فالسلفيون يعيشون "ثنائية المتخيل غير الخيالي والمتخيل الخيالي، وهم يتحركون من خلال هذه التوليفات التي يظهر لها حدود واضحة بين الغير الخيالي والخيالي"[2] بين السلف الصالح كحقيقة يمكن تخيلها وبين الخلف المخترع.

فالسلفيون يبدون اليوم كجماعة متفردة تعتقد أنها قادرة على أن تستدعي الماضي ليعيد هندسة وأشكلة الحاضر بكل بساطة وسهولة وبدون أي تعقيد. بل إن هذه التوليفة السلفية تجمع بين قدسية الماضي وبين مأساة الحاضر، فهي تعتقد وكأن المسلمين قد فقدوا النموذج الذي يقتدون به، ولذلك هي تقدم نفسها نسخة عن الأمة في جانبها الأيقوني، فالسلفية تريد تحطيم كل مثل الحاضر وإعادة بعث مثل الماضي، "فعلم الأيقونات يهتم بالسوسيولوجيا السياسية للأيقونات، دراسة كره الأيقونات حب الأيقونات والصراع بين حركة تحطيم الأيقونات والوثنية"[3]، فلا وجود لمجتمع بدون رموز يسعى إلى التماهي معها ومحاكاتها في حياته، والسلفية من بين تلك الجمعات التي تمارس الدعوة بالمحاكاة أو أنها مجموعة من الرموز التي تتجلى في شكل طائفة واضحة الحدود جملة من سلوكيات التي ترسم تلك الحدود، ومنظومة قيمة وأخلاقية تدافع عن تلك الحدود، وتدعي أنها الأمة مستأنفة كما كانت في أول عهدها وعلى علاقة وجيدة مع الله، "فعندما يظهر الرمز جيدا فكأنه يفتح بكل وظائفه على تجلي إلهي لروح القدس وللقيمة التي تفتح على عبادة النور"[4] وهذا ما سنتطرق إليه من خلال هذا الفصل، وكيف يقوم السلفيون بعملية التجسير بين الماضي والحاضر لإعادة رسم المستقبل.

المبحث الأول: السلفيون وفكرة بناء الطائفة من أجل إعادة بعث الأمة (ما أنا عليه وأصحابي):

"لحظة مخاض الأم تتألم، لكنها تتمخض عن حياة جديدة"[5] فهكذا تفكر الجمعات الطوباوية، تلك التي تعتقد أنها مكلفة من طرف الله، بأن ترشد الناس وتهديهم إلى سواء السبيل، حيث تكون العقيدة

[1] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 80.
[2] موريس غودلييه، مرجع سبق ذكره، ص 63.
[3] و. ت. ج. ميشيل، مرجع سبق ذكره، ص 17.
[4] جيلبرت داروين، مرجع سبق ذكره، ص 125.
[5] سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني الاشكاليات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، دار كلمة، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2011، ص 56.

التضحوية حاضرة في أدق تفاصيل حياة أفراد تلك الجمعات، فهي جمعات رسولية مهمتها هداية الناس وتذكيرهم بالنموذج الأصلي الذي يجب أن يقتدوا به.

إن عملية التذكير تقتضي التضحية، وتقتضي أن تكون حياة الأفراد داخل تلك الجماعة أو النخبة الدينية، حياة غير عادية، فهم المثل والقدوة، والأيقونة التي يقتدي بها الناس في حياتهم، فهم على علاقة وطيدة بالنموذج الأصلي للدين، ومن بين تلك الجمعات نجد الجماعة السلفية التي تبدو كطائفة دينية، لها حدودها الواضحة ومعالمها الجلية، فهي ورغم وجودها داخل المجتمع إلا أنها تعيش كنخبة دينية عارفة بجوهر المعتقد الإسلامي، بل وتعمل على إعادة تفعيل هذا الجوهر عن طريق نمذجته في ذاتها وتقديمه كهوية تحاكي على حد زعمها إسلام لحظة الوحي، ليكون ذلك النموذج هو النموذج النهائي لتطور المجتمع الإسلامي في حركة عكسية تشير إليها النصوص الدينة، (فالأرض يرثها عباد الله الصالحين)، وهذا ما يتم عن طريق عملية التخيل ومحاولة نفي الحاضر عن طريق إخضاعه لمقتضيات الماضي، حيث يكون ذلك الماضي النسق القيمي الوحيد الذي يجب على الأفراد أن ينتموا إليه، ليس محليا فقط، بل مع الملايين من البشر حتى دون معرفتهم أو التواصل معهم.

فهم يعرفون بعضهم البعض وجدانيا وتوحدهم المعتقدات وتذيب الكل الحدود والحواجز التي تفصل بينهم، "فالمتخيل الاجتماعي المقصود به في حالة الطائفة هو تصور التبعية المولودة غالبا لدين أو مذهب بالاشتراك مع الملاين البشر الذين لا يعرفون بعضهم البعض، ولم يشكلوا في يوم من الأيام جماعة بوصفها انتماء إلى طائفة اجتماعية دينية كبرى بناء على ماض مشترك من المرويات والقصص والأساطير وما يترتب عليه من ممارسات وفهم محدد للمشروعية"[1] فكل ما يأتي من الماضي هو صحيح، ومنزه عن الخطأ، ففكرة السلف الصالح تعني أولئك المسلمين الأولين، الذين فهموا الدين على أصوله ومارسوه كما هو، وأصبحت ممارستهم تلك أيقونة محفورة في ذاكرة الأمة، يجري تذكرها والاستفادة منها، إنها أشبه بمستلزمات الطقوس والشعائر في المجتمعات القديمة، حيث إن "الأغراض القديمة عند شعب الباراويا تساهم في تأسيس وتمجيد نظام اجتماعي وهو معا نظام جنسي ونظام سياسي ديني"[2] وعند السلفيين فإن مقولات ومأثورات السلف، وكل ما تنقله كتب الحديث هي أفكار حية وقابلة للحياة مرة أخرى، فهي تحكي لنا قصة نشأة الأمة، وانتقالها من فئة قليلة ومستضعفة نجحت في تطبيق التعاليم الدينة، فأصبحت خير أمة أخرجت للناس، ولذلك يحرص السلفيون على التقيد بنموذج الجيل الأول من المسلمين بداية من فهمه، ثم تقمصه، ثم الدعوة إليه، ليكون في نهاية المطاف النموذج الوحيد السائد والشرعي، فبداية تكون الطائفة وحتما ستكون النهاية عن طريق استرجاع الأمة وهذا ما تشير إليه النصوص المقدسة.

وهنا نجد بيرتر ماندفيل يقول : "إن الأمة قصة، هوية، وذاكرة، وانتماء تحتاج إلى القصص والحكايات مرة بعد مرة"[3] فالأمة إذا ليست مخترعة بل هي حادثة سابقة وكيان وجد في الماضي السحيق لكنه اختفى أو تمزق أو قد لحقه نوع من التشويه، فأصبح موجودا على مستوى الذاكرة فقط، لكن إعادة إنتاجه ليست مستحيلة خاصة عندما تتوفر الشواهد والدلائل التي تحيل إليه.

فالسلفية اليوم كجماعة دينية تعرف نفسها وتحيل أتباعها إلى ذلك الكيان الذي وجد في يوم من الأيام، حيث "كان الإسلام يعتبر نفسه نظاما اجتماعيا، بل والنظام النهائي والمثالي للبشرية

[1] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 64.
[2] موريس غودولييه، لغز الهبة، رمجع سبق ذكره، 189.
[3] بيتر ماندفيل، مرجع سبق ذكره، ص 32.

جمعاء"[1] وهذا ما تحق في صدر الإسلام، والسلفية تعمل اليوم على تجسيده عن طريق تكوين جماعة من المسلمين الذين يعتبرون الدين هو الرابطة الوحيدة بينهم، وهي جماعة أشرت إليها النصوص المقدسة حيث إن هناك العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تشير إلى مسألة الافتراق وإلى ثبات طائفة أو فرقة من المسلمين على الحق، وهنا نجد العقل السلفي يؤمن بهذه النصوص ويعتبر نفسه بدون منازع تلك الجماعة الأولية، وهذا ما أشار إليه المبحوثون إذ يقول أحدهم: "رغم ما تعيشه الأمة اليوم من ضعف وتفرق بسبب المعاصي والذنوب، إلا أن الله يحمي بيضة الإسلام ببعض عباده الصالحين الذين نسأل الله أن نكون منهم"[2] ، أي أن الجماعة تعتبر نفسها تلك النخبة التي لا تزال قائمة على حدود الدين ومتذكرة له، ومذكرة به في نفس الوقت فحسب لفيس: "صيانة وديمومة الثقافة يعتمد على احتفاظ الأقلية النخبة بأكثر الأذواق تميزا"[3] وليس هناك أفضل من ذوق السلف الصالح في فهم الإسلام والتقيد به، والسلفية اليوم في تيسمسيلت تعتبر نفسها نسخة طبق الأصل عن السلف في عقائدها، وسلوكياتها، وطقوسها وشعائرها.

فالنموذج الديني الذي كان سائدا في صدر الإسلام ومكن المسلمين في ظرف وجيز من بناء أمة قوية ولها امتداد جغرافي واسع، استطاع توحيد الكثير من النطاقات الثقافية تحت سلطة مركزية واحدة، عاش تحتها المسلمون كأمة، ما يجمعها الإسلام والمعتقد الواحد، هذا النموذج البكر والخام لم يعد موجودا، وقد أصبح الكثير من المسلمين يؤمنون باستحالة استرجاعه مرة أخرى، لكن العقل السلفي لا يزال مصرا على أن التاريخ يعيد نفسه إذا ما قررت الأمة أن تستعيد أمجادها، فحسب تصريحات أحد المبحوثين: " لو عدنا إلى الله لعاد الله إلينا، واسترجعت الأمة مجدها، لكن الله المستعان لقد ابتعدنا عن ديننا كثيرا وهنا نحن يوم كغثاء السيل كثرة بلا فائدة"[4] . فالمبحوث لا نفي الإسلام عن الناس ولكنه ينفي الفهم الصحيح له، ويحلم بعودة ذلك الفهم مرة أخرى

فعملية العودة لا تعني البحث عن نموذج جديد أو ابتكاره، إنها تعني وجود النموذج، وما على المسلمين إلا تفعيله عن طريق التخيل والإسقاط عل أرض الواقع، والسلفية من خلال التكتل في شكل جماعة تعتبر الدين هوية ثقافية يمكن العيش من خلاله وليس التعبد فحسب، فجماعة المسلمين الأولى لم تكن رهبانية متنسكة، بل كانت موجودة في كل مناحي الحياة، عن طريق دمج الديني بالدنيوي وتقديم الهوية الإسلامية النقية، وهذا ما تحتفظ به الذاكرة الدينة السلفية، وهي تتمنى أن يبعث ذلك النموذج من جديد، عن طريق تربية نخبة دينة أو ما يمكن تسميتها بالنواة الصلبة للمشروع الإسلامي العام، ثم جعل المجتمع يحن من خلال سلوكها ونمطها الهوياتي إلى النموذج الأصلي الذي تنقل منه تلك الجماعة، "فأصالة التمني المرتبطة بالذاكرة لا تقوم على العمل بل تمثل صورة تساعد في سلسلة من أفعال اللغة المكونة للبعد الاخباري للذاكرة"[5] ، أي عدم الاكتفاء بتقدير الماضي واحترامه، بل العمل على عيشه مرة أخرى والتماهي معه.

فما تعكسه الجماعة من سلوكيات جعلها تعتقد أنها بقية الأمة والأنموذج الذي يمكنه الإحالة على الزمن المقدس، فالسلفيون يقرون بأنهم جماعة تعيش وسط العديد من الجماعات الأخرى، إلا أنهم يعتقدون حد اليقين أنهم الجماعة الوحيدة التي تعيش على هدى الأولين، فهم ليسوا مسلمين فقط بحكم الكتاب والسنة وترجمان النص، ممثلا في فهم الصحابة، الذي يعتبر أعدل وأصح مفهوم،

[1] يوهان كريستوفر بريغل، مرجع سبق ذكره، ص 102.

[2] مقابلة رقم: 9، يوم 2019/11/13 على الساعة 17:00.

[3] هارلمبس وهولبورنن سوشيلوجيا الثقافة والهوية، ترجمة حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 2010، ص 42.

[4] مقابلة رقم: 4، يوم 2019/10/06 على الساعة 20:30.

[5] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 714.

حالهم حال جميع الفرق الإسلامية الأخرى، بل هم يعتقدون أنهم يعيشون أدق تفاصيل حياتهم على ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ولذلك لابد من التخندق والتحصن داخل حدود الجماعة التي تعني الإسلام في شموليته وعموميته، "فالتدين أفرز جماعات تعمل على إعادة بناء الهوية عبر أصوليات وعبر الحركات الأصولية، التي رافقت ظاهرة التزام غير مسبوقة تجلت في الجماعات والرموز والشعائر"[1]. التي أصبحت تطبع العالم اليوم شرقا وغربا.

ولذلك فالتدين اليوم هو كل ما بقي للأفراد ليظهروا خصوصياتهم، وليعلنوا عن انتمائهم الحقيقي، والسلفية كجماعة منفلتة من المجتمع العام وناقمة عليه أصبحت تعتمد على الدين في رسم الحدود بينها وبين الجماعات الأخرى، فمسألة الوعي تجعل من الجماعة السلفية طائفة متميزة ذات حدود وفواصل واضحة مع المجتمع العام، إنها من خلال منظومتها العقدية، والفقهية والسلوكية، تجعل من الفرد السلفي يعي أنه ينتسب إلى فرقة أو جماعة لكنها فرقة تعتبر خصوصيتها مجرد مرحلة مؤقته، لمباشرة الانعتاق من حالة التشظي والانقسام التي يعيشها المسلمون عموما، ثم الانتقال إلى مرحلة الوحدة والقوة، وتحول الأمة من مجرد فكرة وآمال وتطلعات إلى واقع يبدو صعبا لكنه ليس مستحيلا في المنظومة السلفية التي تتخذ من الانعزال والانغلاق ما يمكن تشبيهه بالدورة التكونية المكثفة لبعث النموذج الذي يجب الاقتداء به، "فالطائفة في تعريفها هي جماعة منظمة من الناس يمارسون معتقدا دينيا بطرق وطقوس مختلفة عن غيرها من الجماعات، إنها تنظيم اجتماعي له مؤسساته وأوقافه وشعاراته وعاداته..."[2] وهي تدرب أفرادها من جهة وتغري أفراد الجماعات الأخرى من أجل الانتقال إليها من جهة أخرى.

وإذ كانت باقي الفرق الإسلامية تسعى إلى اختراع الأمة وفق مقتضيات العصر واجتهادات فقهية تحيل إلى تراث كل مدرسة، نجد الفرقة الناجية وبحكم الربط بين النجاة وبين كينونة الفرقة ومسألة أنها على ما كان عليه الجيل الأول من المسلمين أو إسلام لحظة النزول، لا تكتفي بتقدير المحاضي واحترامه، إنها تعمل على تفعيله ونفخ الروح فيه من جديد، فذلك الماضي ليس مجرد محلة تاريخية انتجت وفق معطيات تلك المرحلة بل هو النموذج الإسلامي الأعدل والأمثل الذي يجب أن يسحب على الزمان والمكان، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا: "هدي السلف الصالح ليس مجرد حياة عادية بل هو الحياة التي أمرنا الله بأن نعيش وفقها، فالسلف هم أعدل الناس وأعلمهم ونحن خلف لهم ويجب أن نعيش على هديهم" [3]. إن هذا الخطاب يشكل حالة من الإنكاسر السلفي أمام الماضي المرجعي والأيقوني والمتصل مباشرة بلحظة نزول الدين.

وبذلك السلفية تريد العودة إلى لحظة النزول لأنها اللحظة التي تشكل فيها الدين لأول وأخرة مرة، "فالطائفة الناجية لا مؤسس لها الا رسول الله صلى الله عليه وسلم"[4] . إن مثل هذه الخطاب ليس فرديا بل نجده قد تحول إلى عقلية تحكم الجماعة السلفية وتظهر مدى تأثرها بالماضي وهذا ما يشير إليه بول ريكور من خلال "فكرة الذاكرة كتأثر والانفعال"[5] ، ولذلك فالسلفية في فهمها للأمة تشتغل وفق آلية التذكر حد التقمص والتماهي مع الذاكرة وذلك عن طريق المتخيل الذي يجعل الماضي يبدو في شكل حقائق مطلقة يمكن استيعابها والشروع في تنفيذها على أرض الواقع، بالنظر إليه على أنه جزء من المقدس الذي كلف المسلمون بالامتثال إليه، وهذا ما يعتبره موريس

[1] هارلمبس وهولبورن، مرجع سبق ذكره، ص 05

[2] المرجع نفسه، ص 89.

[3] المقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/06 على الساعة 20:30.

[4] عدنان آل محمد آل عرعور، صفات الطائفة المنصورة ومفاهيمها مؤسسة منار قرطبة مصر، الطبعة الثانية 1995 ص 16.

[5] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 102.

غودوليه: "نوعا من الوعي، إذ يرى أن الوعي دائما هو وعي لشيء ما فليس هناك من وعي فارغ"[1] والسلفية تعي نفسها من خلال تاريخانية الأمة الإسلامية وتطورها، وهي أمة تقر جميع المصادر والدراسات بأنها تكونت من خلال الدمج بين الديني والدنيوي وبذلك تشكلت الأمة الإسلامية، حيث يعتبر المعتقد الديني هو الرابط الوحيد الذي يجمع شعوبها وقبائلها التي تنتمي إلى نطاقات جغرافية وثقافية مختلفة، واليوم السلفيون من خلال فكرة أخوة التدين نجدهم بضع مئات في كل ولاية مثلا، لكنهم ينتمون إلى ملايين من السلفين عبر العالم كله، فهم الطائفة المحدودة العدد محليا، لكنها عابرة للقوميات والحدود ومن خلال توليفها بين الطائفة كبداية والأمة كغاية، عن طريق آلية التذكر، "فالتذكر دائما ما يكون من أجل إقامة الأمة"[2]، فهي المرجعية التي أصبحت كل الشعوب اليوم تبحث عنها وتريد أن تنتمي إليها.

وبالرغم من إقرار السلفيين بمبدأ التطيف الذي تشير إليه النصوص المقدسة، وهي توقفية ولا اجتهاد معها، إضافة إلى حتمية التمايز بين الفرقة الناجية والفرق الهالكة، فالسلفيون في مشروعهم بعيد المدى يعملون على إعادة إ'نتاج الأمة في عموميتها وشموليتها، عن طريق التذكير بنموذجها الأولي وببعث جماعة من المؤمنين المتمسكين بمعتقدات الجيل الأول من المسلمين، فبروز السلفية كجماعة هوياتية الهدف منه هو الاشتغال كرمز وكعلامة ترشد الأمة إلى ما ينبغي أن تكون عليه عن طريق حياة دينة مباركة، حيث ينبغي أن "يطلب من الدين نفسه أن يرسم هوية الأرض التي يتحدد موقعه فيها"[3] ،أي المطالبة بتقسيم العمل على أساس ديني ويكون الدين هو من يحدد الأدوار والوظائف والمكانات الاجتماعية، مثل ما حدث في الزمن الأصلي عند ظهور الإسلام وبداية تأسيسه لمفهوم الأمة التي بدأت بأعداد جد محدودة، لكنها تميزت بالتقوى والنقاء في المعتقد.

فالأمة ليست بكثرة العدد بل بنقاوة معتقداتها وسلامة إيمانها، ولذللك تربط الجماعة أفرادها وتكرسهم وتأهلهم ليكون صحابة هذا العصر، فهي في أدبيتها ونصوصها تعرف كيف كانت الأمة في بداياتها، وهي تتذكر الأمة أيضا في سلوكياتها، وممارساتها ومعتقداتها وتعمل على تكوين أفراد ينتجون مجتمعا تحكمه الرابطة الدينية على الفهم الصحيح للدين وبذلك تزود أفرادها بأصح المعارف الدينية وتكوّن جماعة من المؤمنين يمزجون بين الحياة العادية والحياة المقدسة، فطموح السلفية لا يتوقف عن تكوين جماعة ذات حدود وفواصل، بل هي تهدف إلى التمدد والتوسع، إذ يرى «محمد علي دراوي» في كتابه «Understanding Salafism » "بأن الرؤية السلفية للإسلام أصبحت معولمة، ويؤكد أن السلفية التي ساهمت أحداث القرن العشرين في تعزيزها أصبحت كمصفوفة دينية لا مفر منها، خاصة فيما يتعلق بمسألة العلاقة بالقوى القائمة وسيادة الأمة"[4]، فهاجس الأمة لا يفارقها، وهي أمة كما يتخيلها السلفيون ممتدة شرقا وغربا، وهي أشبه بأمة تشكلت إسلام البدايات، والهدف منها هو إقامة دولة راشدة على الأرض، التي لا تكون سوى عن طريق تكوين أفراد صالحين، إذ "يعتقد السلفيون أن الأفراد المتدينين يؤدون إلى دولة

[1] موريس قودليه، مرجع سبق ذكرة صفحة 29

[2] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 150

[3] جان غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل إبتكار فلسفة الدين لإرث القرن التاسع عشر، المجلد الاول، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، الطبعة الاولى، 2020، ص 190.

[4]- Mohamed-Ali Adraoui, Understanding Salafism (The Sciences Po Series in International Relations and Political Economy), Palgrave Macmillan, Switzerland, 2022, pp 23. 24

متدينة"[1]، وهذا ما أشارت إليه تصريحات أفراد العينة إذ يقول أحدهم: "سيادة الشريعة وخضوع الناس لها، يحتاج أولا إلى تربية إسلامية صحيحة ووفق عقيدة السلف، ثم بإذن الله سيخضع الناس طواعية للأحكام الدينة، ويسلموا لها"[2]. والسلفيون اليوم منعكفون على التربية حتى وغن كان مشروعهم يتقدم ببطئ شديد.

وهنا نجد السلفية تشتغل على مسألة تكوين وتدريب الأفراد بهذا المستوى الذي يأهلهم فيما بعد ليكونوا مجتمعا مثاليا تتمظهر كل تفاصيل حياتهم حول مفهوم الفرقة الناجية، التي ما هي إلا الأمة المعاد تخيلها، إذ إن "فكرة الإنسان محددة في وجوده برمتها في كل تمظهرات هذا الوجود وفي علاقاته التبادلية مع بشر آخرين ستؤدي به لا محال إلى طريقة جديدة في النظر إلى الأشياء"[3] وهذا ما نجده منعكسا في تصريحات المبحوثين فهم يتحدثون عن جماعتهم لكن بنبرة الجماعة المحقة والتي تعرف الحق، وهي أيضا ستنتصر في النهاية، فهي أشبه بفكرة أرض الميعاد لدى أتباع الديانة اليهودية، فالسلفيون وهم يتحدثون عن هويتهم يعتقدون أنهم الجماعة الموعودة التي ستنتصر وستتحول إلى نموذج الإسلام الوحيد وذلك يعمل السلفيون كجماعة على "حشد المسلمين عبر الثقافات والأمم والجغرافيا سعيا وراء معارك منزوعة الإقليمية تحدث مع ذلك في مواقع محددة"[4] ، حيث إن معارك الجماعة ليس في المساجد فقط، والاعتراض على طريقة الصلاة، وشكل الإمام وطبيعة الدروس التي يجب أن يقدمها، بل هي معارك مفتوحة في مختلف مجالات الحياة، فالطائفة السلفية ومن خلال الدمج المكثف للديني بالدنيوي نجدها تقدم بديلا شاملا عن الحياة، وهي تقدمه على أنه النموذج الإسلامي لحياة المسلمين بعيدا عن كل الانحرافات التي لحقت بهم، إن هذه النبرة تكررت في خطاب المبحوثين وكأنهم "يتحدثون بصوت واحد حيث تعكس الجماعة السلفية ذلك التطابق في مضامين الحياة الدينية الذي أشار إليه جورج زيمل"[5] وهو تطابق وتهامي بين أفرادها وفي نفس الوقت تطابق وتماهي مع مفهوم السلف الصالح والفرقة الناجية، التي تعيش وفق توجيهات ربانية، فالسلفية من بين الجمعات المتخيلة التي يشكل الدين أساس وجودها وأساس علاقتها بمحيطها، إذ "تتوحد الأمة مع الدين في الحركات الدينية الإيديولوجية التي تتصرف بمفاهيم دينية واحدة"[6] ولذلك عندما تجلس إلى سلفي في أي مكان ستتذكر كل السلفيين الذين جالستهم، من خلال مفاهيمهم الموحدة، طريقتهم في النقاش، والاستدلال، وأهم شيء هو السعي إلى هدايتك إلى طريق الحق.

إن تطابق التصريحات لدى المبحوثين يشير إلى عملية التلقين التي يتلاقها السلفيون كأفراد، داخل الجماعة فهي تعتمد على المرويات أو النص، الذي يكتسب سلطة عليا داخل الطائفة، فهي تسعى إلى تحديد انتماء الفرد من خلال عملية التخيل، حيث إن الأمة سابقة في الوجود فمجتمع صدر الاسلام ينقل إلينا من خلال كتب الحديث أدق تفاصيله، خاصة في بداية تشكل المجتمع الإسلامي الأول، والصعوبات التي مر بها المسلمون الأوائل لينتقلوا من مجرد جماعة هامشية في مكة إلى أمة ذات سيادة في المدينة وهذا ما يعتبره تشارلز تايلور: "مكسب كسبه أسلافنا على نحو لم يكن

---

[1] نوح سلمون، النقد السلفي للعقيدة الاسلامية والاختلاف ومشكلة العمل السياسي الإسلامي في السودان المعاصر (209 – 240) رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 230.

[2] مقابلة رقم: 61، يوم 2020/08/02 على الساعة 09:00.

[3] جورج زميل، الفرد و المجتمع المشكلات الاساسية لسوسيولوجية، ترجمة حسن أحجيج، رؤية للنشر و التوزيع، الطبعة الاولى، 2017، ص 36

[4] مضاوي رشيد، المحلي والعالمي والخطاب السلفي الجهادي السعودي(423 -448) رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 423.

[5] جورج زميل، مرجع سبق ذكره، ص 44.

[6] بنيديكت أندرسن، مرجع سبق ذكره، ص 35.

سهلا ونحن نطمع إلى الوصول إليه عن طريق هذا الفعل المشترك"[1]. وهنا نجد الجماعة تكثف من نشاطاتها المشتركة، فالمسلم قوي بأخيه وضعيف بنفسه، خاصة في زمن الفتن والمغريات، ولذلك تحيط الجماعة بأفرادها وتقدم لهم البديل عن كل شيء، حتى لا يتسربوا منها ويعودون إلى حياة ما قبل التسلف، وهي تحرس على تزويدهم بمختلف النصوص والمرويات التي تجعلهم يعتقدون جازمين أنهم الفرقة الناجية، مثل حديث القبض على الجمر، والكثير من النصوص الأخرى التي تثني على التمسك والصبر، فمثل هذه التراجيديا المروية أو المحنة التي رافقت المسلمين الأوائل نجدها تسيطر وتتحكم في الجماعة السلفية المعاصرة، فهي تسعى إلى تأسيس هوية جديدة بمنظور المجتمع لكنها قديمة وأصلية بمفهوم الجماعة، فالرب حسب تايلور: "هو من أعطانا النموذج الذي يجب اتباعه"[2] وهذا ما نلمسه في تصريحات أفراد العينة- فهم أصبحوا في خدمة الله عن طريق التمسك بكل ما جاء في الموريات التي تعتمدها السلفية وتواجه بها خصومها، وتدافع بها عن الفرقة والتطيف وتهاجم بها في نفس الوقت من الفرق والأخرى والطوائف المنحرفة، فهي تسعى إلى انتخاب جماعة من المؤمنين ليكونوا بمثابة النواة الصلبة التي يتم تدريبها على تحمل الصعاب والصبر والمكابدة، لأن الجماعة حسبهم تحمل جينات الأمة، ولذلك هم مستعدون للتخلي عن أسرهم وعن ثقافة مجتمعهم، فالرابطة الجديدة التي تجمعهم هي رابطة الدين، "فالتحول إلى عصبية الجماعة على أساس الدين ليس القرابة (قرابة الدم) هو ما ميز الفرق الدينة الصغيرة والمنشقة على الأقل"[3]، والسلفية اليوم تبدو كجماع تخويمة منشق عن المجتمع، وتعيش حالة طهورية تجعل أفرادها يعتقدون أنهم في مهمة مقدسة وهي إعادة بعث الأمة من جديد، حيث يجب تكثير أفراد الجماعة وتدريهم عن طريق تكوين سلفيين يدركون أنهم النسخة الوحيدة الباقية لمفهوم الأمة كما كان في بداية الدعوة، حيث "يعتبر المتدينون الأصوليون أن وحدة الأمة الدينية سابقة عن الانقسام الحالي"[4] وهنا يبدو التخيل والتذكر حاضرين بكثافة مع حضور بارز للرموز والعلامات في حياة الجماعة.

ولذلك نجد تصريحات المبحوثين تحمل الكثير من الجدية، وهم يعرفون أنفسهم من خلال جماعاتهم فالسلفي يتحدث باسم الطائفة والطائفة تتحدث باسم الأمة، والأمة لم تعد موجودة اليوم، لكن يمكن إعادة تخيلها عن طرق النصوص، خاصة علم الحديث حيث لا يكف الفرد السلفي عن الإحالة إلى النص الحديثي وهو يعرف جماعته ومهمتها، وخصوصيتها فالطائفة تحدد للفرد هويته، إذ يتحدد بموجبها سلوك الفرد اتجاه بقية الأفراد داخل جمعته وخارجها[5] فالسلفية ليست مجرد جماعة هدفها احتلال موقع داخل المجتمع ومنافسة الجماعات الأخرى بل هي تحمل همّا أكبر، فهي تسعى إلى هداية الناس إلى الحق فلا يمكن للمجتمع الاسلامي أن يعرف أو يتعايش مع أكثر من حق واحد، فالجماعات الأخرى والطوائف الأخرى ما هي إلا انحرافات عن الفهم الصحيح الذي تعكسه ثلاثية القرآن و السنة، فهم سلف الأمة هذه التوليفة هي وحدها القادرة على إعادة بعث مشروع الأمة التي هي اليوم رهينة كتب التراث والمرويات، وبهذه النبرة نجد الجماعة قد ساهمت كطائفة بهذه المعنى في تحديد شخصية الفرد الاجتماعية والفضائل التي يفترض أن يصبو إليها والأخلاق والمعايير التي يلتزمها، "فالجماعة التي ينتمي إليها الإنسان ليس كفرد بل بوصفه عضوا في

[1] تشارلز تايلر، مرجع سبق ذكره، ص 40.
[2] تشارلز تايلر، مرجع سبق ذكره، ص 63.
[3] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 77.
[4] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره ، ص 76.
[5] المرجع نفسه صفحة 77.

جماعة تحدد أيضا المتوقع منه ومناقبه المرجوة وسلوكياته، إنها مرجعية الفضائل"[1] فالجماعات الإسلامية الأخرى تؤمن بالأمة لكن مع بعض التعديلات، إلا أن الطائفة السلفية لا تؤمن سوى بنموذج ما كنت عليه أنا وأصحابي، إنه سبيل الخلاص الوحيد الذي بقي محفوظا في الذاكرة الجماعية للسلفيين، وهي ذاكرة يعمل السلفيون على تنشيطها وإعادة تحيينها عن طريق إقامة جماعة تختلف عن السائد، وتقحم الماضي في الحاضر إذ يرى هالب فاكس" أن الذاكرة الدينية تسمح بتحديد مالم يكن شيء سوى ترسيمة فارغة لحدث قديم تحديدا متزايد الدقة علامات، هداية في المكان والزمان، والأفكار التاريخية والجغرافية البيبيوغرافية والسياسية والمعطيات من تجربة شائعة وطرائق نظر مألوفة"[2]، فكل ما يبدو غريبا وقديما في نظر المجتمع العام، يبدو مألوفا وحقيقيا ويقينيا لدى السلفيين، وقابلا لإعادة التدوير من جديد في الحياة المعاصرة.

فالسلفية كجماعة ومن خلال الممارسات والسلوكيات التي تعتني بها وتحرص على تنظيم الحياة داخل الجماعة ووفقها، ما هي إلا عملية تذكر من جهة وإسقاط لما تم تذكره على أرض الواقع. ولذلك تجد السلفيين كأفراد يتنافسون فيما بينهم على الامتثال للقواعد التي تقعدها الجماعة فليس هناك طائفة دون رسم للحدود وتوضيح لم يقع داخل الجماعة وما يقع خارجها، وذلك عن طريق اللباس واللغة والعلاقات فيما بينهم كسلفيين ومع المجتمع العام، إنهم يمارسون الدعوة بالمحاكاة ونقل تلك الصورة المقتبسة من الماضي السحيق إلى حاضرهم اليوم، حيث إنه "يوجد في نواة الدين جماعة المؤمنين الملتزمين الممارسين"[3]، وبذلك هم القدوة داخل جماعتهم مثل المشايخ وطلبة العلم، وهم القدوة أيضا بالنسبة للمجتمع العام، فكل سلفي هو بمثابة مثال عن الالتزام والتمسك بصحيح الدين، هذا التمسك يكون داخل مؤسسة العمل وداخل المؤسسة الدينية، إذ إن الفرد السلفي في حياته العادية يعتقد أنه يعمل، يتاجر، يسافر، يلهو، ، يطلب العلم، يصاحب، يهجر، بنفس الطريقة وبنفس الأهداف والغايات التي كان عليها المسلمون الأوائل، إنه ببساطة يقول هكذا ينبغي أن تكون أمة الاسلام، فالدروس وحلقات الذكر التي ينخرط فيها السلفيون ما هي إلا تدريب للأفراد ليكونوا مسلمين على الجادة وما إن يكثر عدد المسلمين الذين يعيشون على الجادة حتى تنشأ الطائفة المتميزة أو المتفوقة، التي هي نسخة مصغرة عن الأمة المتخيلة أو "كما تحددها الذاكرة الدينية هي استنفار فردي وجماعي"[4] من أجل الصول إلى النموذج الأسمى وهو الأمة التي بدأت بفرقة وستنتهي إلى فرقة ستبعث منها الأمة من جديد، وهذا ما تروج له كل الفرق الدينة لكن عن طريق استراتيجيات مختلفة، فمسألة الافتراق تعتبر مسألة وجودية في حياة المسلمين، فكل فرقة تعتبر نفسها النسخة التي يجب تعميمها، وهذا ما أشار إليه الباحث عزمي بشارة حيث "يعتبر حديث الافتراق دليلا في حد ذاته على التمايز الفرقي الجماعي فما يميز فرقة عن فرقة هو مقولاتها الاعتقادية"[5] التي تثير حالة من الاستنفار فلكل فرقة مقولات تقع على النقيض تماما من مقولات الفرقة الأخرى.

إن عملية الاستنفار التي يرافقها نوع من التجنيد والتعبئة لغاية أسمى، فالجماعة السلفية واتجاهها نحو بناء طائفة لا تقبل الاختلاط بالجماعات الأخرى، بهدف تحقيق غاية نبيلة، فالمنظومة العقيدية داخل الجماعة تربط بين وضعية المسلمين الحالية وحالة التيه التي يعيشونها، ولذلك فإن عملية

---

[1] المرجع نفسه، ص 107.

[2] دانيال هيرفيو ليجية وجون بول وليام. رجع سبق ذكره ص 288.

[3] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 113.

[4]، دنيال هيفرو لجيه، مرجع سبق ذكره، ص 288.

[5] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 186.

إعادة تصحيح الاختلالات وإقامة نموذج الجماعة المتفوقة، يهدف إلى إعادة بعث الأمة ليس في بعدها الأخلاقي، والروحي فقط بل إن نهاية المطاف هي إعادة بعث الأمة الإسلامية ككيان سياسي، حيث يرى بييندیكت أندرسون: "أن مهمة الجماعات المتخيلة هي إقامة جماعة سياسية تسعى نحو الوحدة والسيادة وتأسيس كيانات سياسية"[1] . على المدى البعيد خاصة في الحالة السلفية.

فرغم رفض السلفيين كجماعة وهي في الوضعية الحالية أي انخراط في عمل سياسي إلا أنهم يعملون بطريقة غير مباشرة على توجه سياسي محدد يهدف في النهاية إلى بعث جماعة المسلمين في عموميتها، وهي جماعة تتحكم فيها الشريعة كما كانت عند بداية الإسلام لكنها اختفت عندما أصبح الإسلام والشريعة يقعان على هامش الأمة وليس في مركزها ولذلك يعتبر التاريخ الإسلامي والإحالة إليه من أهم خصوصيات الجماعة، ومن أهم ما تنشأ أفرادها عليه، إذ يرى عبد الغاني عماد: "أن السلفية حركة دفاع وتمركز حول الذات تتحصن في التاريخ وتستلهم منه نموذج كفعل هروب لا واعي من تحديات الواقع وانكساراته"[2]، وهي لا تهرب إلى الأمام فحسب النصوص ما من زمن يأتي إلا والذي بعده أشر منه، ولذلك هي تهرب إلى الماضي وتريد العودة إلى الزمن الأصلي حيث رتب الله كل شيء وباركه.

إذًا فالطائفة السلفية التي تقر من خلال إنتاجها العلمي أو حتى تصريحات أفرادها و سلوكياتهم بأنها جماعة متميزة عن باقي الجماعات الإسلامية، وهي متفوقة لأنها أكثر الجماعات ارتباطا بالنص فهي في فهمها وفي تعاملاتها مع الواقع تعتمد على إعادة التخيل والتذكر والإحياء أكثر منها اعتمادا على الاجتهاد وفق متطلبات العصر، إذ يمكن القول: إن السلفية تمتلك النموذج الذي يجب أن يكون عليه المسلمون هو موجود في الماضي، وهو ماضي أعدل وأصدق من الحاضر وليس العكس، وهي جماعة متخيلة في اجتهاداتها بينما تنظر إلى غيرها على أنهم مجتهدون في الخيال.

إن الفرد السلفي يتذكر ليبني بينما غيرهم من المسلمين يخترعون من أجل البناء، فهم يعتبرون أن الماضي يمكن الاستفادة منه لكن لا مجال للرجوع إليه إلا أن السلفيين يعتقدون أن الماضي تحول إلى ماضي بسبب ابتعاد المسلمين عنه، وليس من ناحية الزمن، ولكن من ناحية الامتثال والالتزام فجديد المسلمين اليوم ما هو إلا ماضيهم الذي يجب إعادة إنتاجه حيث إن "عملية التذكر تفيد بأن الحاضر لا يجر الماضي وراءه بل هو ينتجه"[3] وهنا يصبح نمط التطيف الذي تفرضه السلفية على نفسها، مجرد مرحلة مؤقتة يجري من خلالها المرور إلى مفهوم الأمة، فالسلفية تقوم فقط بتقديم مثال واقعي عن حياة الأمة وعن إمكانية عيشها مرة أخرى.

وهنا يمكنالقول بأن السلفية اليوم تعمل على خلق طائفة واضحة الحدود داخل المجتمع العام الذي تعيش داخله لكنها على خلاف مع وهي تصر على إبداء تلك الخلافات حتى تقدم نموذج مصغر عن كيف تكون الامة في حال قبول المجتمع العيش على هدي السلفي الذي يعتبر مرجعية مشتركة بين جميع المسلمين، الذين يجب عليه تجاوز ما هوم فيه والانتقال غلى ما يجب ان يكونوا عليه وهو ما كان عليهم سلفهم الصالح او نموذجهم الأكمل.

المبحث الثاني: الطائفة السلفية، وفكرة الاغتراب الثقافي (الإسلام جاء غريبا...):

[1] بييندیكت أندرسون، مرجع سبق ذكره، صة 28.
[2] عبد الغاني عماد(47-80) مجمعة من الباحثين السلفية النشأة المرتكزات ص 51.
[3] دانيال هيرفيو ليجه مرجع سبق ذكره ص 291.

"الخادم لا يفهم البطل لأنه لا يستطيع الصعود إليه والبطل لا يفهم الخادم لأنه لا يستطيع النزول إليه"[1] ، من الواضح أن الجماعة السلفية التي تبدو كطائفة داخل المجتمع، ومن خلال تلك الحدود والفواصل التي تضعها بينها وبين المجمع على أسس علمية ومعرفية، فهي لا تريد أن يختلط من يعرف بمن لا يعرف، ولذلك نجدها تمارس الدعوة، تقدم الإرشادات والتوجيهات، لكن دون أن تسمح لأفرادها بالاندماج الكلي في المجتمع، أو أن تسمح للأفراد المجتمع أن بقيادة الجماعة في المسائل الدينة، كتقديمهم للصلاة، أو تقديم دروس والمواعظ، لا سيما الأفراد المحسوبين على جماعات أخرى، حيث يصبح العداء علنيا، ويصبح النيل منهم ومن معتقداتهم والتبخيس بهم وبمشايخهم أحد المواضيع التي تتناولها الجماعة في دروسها اليومية وحلق العلم الشرعي التي تشرف عليها، فموضوع الرد على المخالف والتعديل والتجريح من بين أهم المواضيع التي تشتغل عليها السلفية، وهذا ما سترجع إليه الدراسة بالتفصيل في الفصول القادمة، لكن ما يهمنا هنا هو تلك النظرة المتعالية التي تعتمدها السلفية في ترسيم الحدود الهوياتية، ونبذ الآخر وعدم قبول أي إنتاج علمي منه، فالعلم الشرعي والمعرفة الدينة هما بمثابة رأسمال رمزي ومعنوي تقوم عليه الجماعة عن طريق إنتاج وإعادة إنتاج فكرة التوفق على الآخر، لا سيما مسألة التوحيد، فهي تتهم كل الجمعات الأخرى بأنها لا تعرف علم التوحيد، أو هي مقصرة فيه على الأقل، ولذلك يمكن القول إن 99% من خطابها قائم على فكرة تعليم الناس التوحيد، هذا الأمر الذي يجعلها غريبة في نظر المجتمع، بينما يبدو المجتمع في نظرها مميعا ولا يعرف من الإسلام سوى قشوره، وهنا تصبح السلفية كتوجه ديني، تعبيرا عن هوية اجتماعية تعرف نفسها وتعرف غيرها بناء على معتقداتها الدينة، حيث تشير "الهوية الاجتماعية إلى طريقتنا في التفكير في أنفسنا وفي الآخر بالاعتماد على مجموعة الاجتماعية التي ننتمي إليها"[2] وكذلك المكانة التي نعتقد أننا نحتلها في مجتمع، وهي مكانة بالمعايير السلفية تبدو متعالية من جهة ومن جهة أخرى منسحبة ومغتربة عن المجتمع، فما إن يصبح الفرد سلفيا حتى لا يصبح منتميا لأي كيان آخر.

وهنا نجد الباحث أحمد الدريدي يقول: "ما دمت داخل الطائفة فأنت خارجها"[3] إن هذه المقولة تحيل إلى أن الطائفة ليست حالة عابرة أو انتماء مرن تكون فيه وخارجه في آن واحد، مثل الكيانات التي أوجدتها الحداثة، فالطائفة ليست مؤسسة تحكمها العقلانية، فالطبيب مثلا لا يكون طبيبا الا داخل المستشفى، وبخروجه منه يتخلى عن تللك الهوية المؤقتة وعلى الأقل لا يحاول أن يثبت للجميع أنه طبيب، بينما الطائفة اختيار عميق ومعقد، ما إن تكن فيها حتى لا تكون في غيرها، وهي قديمة وعتيقة، وملزمة للأشخاص المنتمين إليها، وهذا ما يمكن ملاحظته في سلوك السلفيين، حيث تبدو تصرفاتهم وكأنها تعلن سلفيتهم في كل جزئية منها، فمن بين أدوات الحفاظ على الهوية الطائفية الإصرار على إبراز خصائصها والتعامل مع كل شيء من خلال تلك الخصائص، لا سيما بالنسبة لهوية تبدو في مرحلتها الجنينة، فهي غريبة من حيث المظهر والمعتقد، ومتصادمة مع الآخر من خلال السلوك، حتى وإن كان ذلك التصادم ناعما، إلا أنه يعمل بجهد خالص على رسم الحدود والإعلاء من شأن الاختلاف والتمايز، وهذا ما صرح به جل المبحوثين، إذ يقول أحدهم: "الله المستعان كيف لا نظهر سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم،

[1] جورج زميل، الفرد والمجتمع، مرجع سبق ذكره، ص 176.
[2] كيلي م. هانوم، مرجع سبق ذكره، ص 14.
[3] علي أحمد الدريدي خارج الطائفة ، مرجع سبق ذكره، ص 23.

ونقيم بها الحجة على أهل البدع، وندعو بها من هو جاهل بأمر دينه، فنحن لا نأتي بشيء من عندنا بل نحن فقط نحيي ما مات من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم"[1].

وهنا يصبح الاغتراب سلفيا خيارا لترسيخ الذات والجهر بها، فالسلفيون مهوسون بالنقل من الماضي، حيث أن تبني نمط حياة مختلف ومغاير والجهر به في الوسط الاجتماعي يجعل الفرد السلفي ومن خلال عقلية الجماعة وكانه يعيش لحظة جهر المسلمين بمعتقدهم الجديد في مكة(إصدع بما تأمر وأعرض عن المشركين)، فالهوية الجديدة وما تسببه من نوع من الوسم والحر من طرف المجتمع إلا أنها تبدو سلفيا نوعا من الصبر والمكابدة في سبيل الله، وهذا ما يزيد من حماسة الفرد السلفي للصبر على معتقداها وتوكيد حضورها في أدق تفاصيل الحياة.

وبالعودة إلى ما يعرفه العالم اليوم من صراعات على مستوى الهويات، والثقافات، نجد أن كل هوية فرعية مهما كانت محدودة العدد، أو غريبة الأطوار ثقافيا تعلن عن نفسها كهوية من حقها تقرير مصيرها على الأقل ثقافيا والجهر بخصوصيتها، وهنا نجد العولمة ومحاولة النمذجة وفق الهوية الثقافية الغربية، قد عملت على إحياء الكثير من انتماءات ما قبل الحداثة، ومنها الطوائف الدينة، حيث نجد أن العولمة وصراع الحضارات والهويات، قد استدعى التطيف من جديد وأصبح الانتماء إلى الدين الواحد ليس بالأمر الكافي ليعرف الفرد نفسه، خاصة لدى الطوائف التي تعتقد أنها هي الدين أو كبديل عنه، فلم تعد كلمة مسلم أو مسيحي أو يهودي تعكس هويتنا، فالدين تشظى وأصبحت كياناته الفرعية أهم من الدين نفسه، إذ يقول هابر مارس: "إن صفة متدين هي تعريف المرء اليوم بدلا من مسيحي ومسلم"[2] وهي مقولة لا يكف السلفيون عن ترديدها، فكلمة مسلم لم تعد تفي بالغرض ولم تعد كافية للتعبير عن جوهر الإسلام الذي أصبح فيه يمين ووسط، ويسار، بينما يعتقد السلفيون أن الإسلام ما هو إلا تلك التركيبة الثلاثية(الكتاب، والسنة، وفهم سلف الأمة)، وهنا تصبح السلفية حركة دينية أنتجتها العولمة، لكن رغم ذلك تعمل السلفية جاهدة على التصدي للعولمة وهذا ما ستتطرق إليه الدراسة في فصول أخرى، فالسلفية حركة تجديدية لكن خصوصية التجديد السلفي أنه نكوصوي، وماضوي وغير متصالح مع فكرة الانفتاح الثقافي إذ يمكن القول أن شعار السلفيين هو: "الجميع ليس ضد التجديد ولكن ضد الانسلاخ"[3] ومحاربة الانسلاخ تكون عن طريق التميز الثقافي والتمسك بالأصول والدفاع عنها حتى أن كلف ذلك الدخول في مواجه مع الجميع.

فالتدين كما أشار إليه هابرماس ووظفه، لا يفيد التمسك بالدين أو التنسك بالمفهوم الكلاسيكي للتدين، لكنه يشير إلى الهوية التي يفهم من خلالها كيفية فهمنا للدين والانتماء إليه، وأهم شيء هو تعريفنا لأنفسنا من خلاله، وهنا يتحول الدين إلى هوية اجتماعية نبني حولها خياراتنا ونحدد مكانتنا بين الأخرين، وقد تصبح عضويتنا فيه هي الوضعية الوحيدة التي نعبر عنها بمفهوم نحن وهم، معنا أو ضدنا، يشبهنا أو يختلف عنا، صديقنا أو عدونا، ناج أو هالك، مؤمن أو مشوك في إيمانه، هي ثنائيات لا مفر منها عندما يصبح الدين هو أهم شيء نعرف به أنفسنا في هذا العصر، حيث تجعل منا العقلية الطائفية نبني الحدود ونضع المتاريس بيننا وبين من يفهمون المشترك بيننا، بطريقة تختلف عنا، فمثلا يقول أحد المبحوثين: "لا شك أننا جميعا مسلمون ولله الحمد، لكن قد ميز الله أهل الحق، عن طريق التمسك بصحيح الدين والدفاع عن العقدية الصحيحة وتبيانها للناس"[4]

[1] مقابلة رقم: 28، يوم 2020/02/26 على الساعة 16:00

[2]، بورغن هابرماس، مرجع سبق ذكره، ص 191.

[3] أبو إسلام احمد عبد الله، مرجع سبق ذكره، ص 09.

[4] مقابلة رقم: 28، يوم 2020/02/26 على الساعة 16:00

فالجماعة لا تنفي إسلام غيرها من الجماعات لكنها لا تقرهم عليه وتخضعه لمسطرة التدقيق والتمحيص، وتعتبر أنه ملوث بالكثير من الأفكار والعقائد غير الإسلامية ومهمتها هي كجماعة عارفة وعالمة تصفية وتنقية إسلام غيرها مما لحق به من تشوهات بسبب الغزو الثقافي الغربي مما تسبب في تشوه هوياتي قد عبر عنه الطرابيشي بالجرح الهوياتي إذ يقول: "جرح الإنسان الشرقي أنه أصبح يدور في فلك الغرب"[1] هذا الدوران الذي تجعله السلفية في قسمين، فهناك من يدور حول الغرب متأثرا بما هو فيه من تفسخ أخلاقي وانهيار على مستوى الفطرة، وهناك من يدور على مستوى الانحراف العقدي وتبني التعددية مثلا، وإعمال العقل في تفسير الدين، وقبول الإنتاج الفكري والحضاري الغربي، وتقديمه على ما أنتجه المسلمون بتوجه رباني، ولذلك تقوم السلفية معاركها الإصلاحية على وجهين محاربة انحرافات الشهوات، وانحرافات الشبهات، عن طريق التذكير بالنموذج الإسلام الأول حيث "كان المسلمون يعتبرون مجتمعهم أفضل المجتمعات ماديا ومعنويا عند ما يقارنونه بغيرهم"[2] . هذا الشعور لا يزال حاضرا ومسيطرا على العقل السلفي كفرد إلى اليوم.

وهذه الأفضلية لا تزال السلفية كجماعة تعتقد بها اعتقادا جازما، وهي تعمل على إحيائها، فكل ما سبق له أن كان يمكن أن يكون مرة أخرى عن طريق آلية التخيل، وتذكر الأمة كيف كانت قبل أن تصاب بجرحها الهوياتي، حيث "يكون علاج هذا الجرح إما إنكار الجرح ذاته وإما محاولة إبرائه ولأمه"[3] والسلفية تميل إلى عملية الإبراء عن طريق اللأم وتجاز أساب الجرح، عن طريق بناء نموذج على الطريقة الأولى بالانسحاب من المجتمع والتمركز على هامشه ثقافيا، ثم لفت الأنظار إلى هذا النموذج والدعوة إليه، وصولا إلى مرحلة التعميم والانتقال من الهامش إلى المركز.

فالجماعة السلفية تتخذ من الإسلام وفق منظومتها العقدية والفقهية، الخاصية الوحيدة التي تعرف بها نفسها، وربما تسحبها على الإسلام ككل، فهكذا عرف أفراد العينة أنفسهم بأن لهم انتماءً واحدا مع كافة المسلمين أو أهل القبلة، لكن مع الاستدراك على هذا الانتماء والانسحاب منه فجأة، حيث أجمع المبحوثون على أنهم مسلمون سلفيون، فالإسلام وحده لم يعد يكفي اليوم، فهو يعج بمفاهيم عديدة ومدارس متعددة، فالسلفيون مسلمون لكنهم أيضا أكثر المسلمين إسلاما، ولذلك ينتمون إلى الأمة المتخيلة لا للأمة المخترعة، فمفهوم السلفية الذي يستخدمونه في تعريف أنفسهم يعني أنهم فرقة أو طائفة ضمن أمة، متفرقة لكن مفهوم السلفية وما يقتضيه يشير إلى أنهم المسلمون الأعدل والأقرب للصواب، وبذلك يصبح الافتراق غير شرعي دينيا لكن فرقتهم هي ذات شرعية، فهي الأصل الذي افترق الناس عليه، وهم الجماعة، وهم الأمة المعطلة بسبب الفرقة، وهم ذلك الخط الذي رسمه النبي صلى الله عليه وسلم واضحا مستمرا مستقيما، وغيرهم تلك الخطوط التي رسمها أيضا عن يمنه وعن شماله، فالسلفية تعتبر نفسها اليوم الأصل والوسط، بينما غيرها من الفرق إما يعاني انحراف إفراط أو انحراف تفريط، ولذلك هي اليوم تقوم بتذكير الجميع بشكل وتوجه ذلك الخط المستقيم، فهي ببساطة ما كنت عليه أنا أصحابي، وهي أيضا غربة الدين عندما تنتشر مختلف أشكال الانحراف العقدي والسلوكي، وكذلك هي أيضا الفرقة الوحيدة التي يحق الانتماء إليها ويجوز شرعا، فالسلفيون ومن خلال ما يتداولونه داخل جماعتهم، هم بقية السلف الصالح، المستمسكون بما كان عليه الجيل الأول من المسلمين، حيث إن "التراث الإسلامي هو تقليد ثقافي

[1] جورج الطرابيشي، من النهضة الى الردة تمزقات الثقافة العربية بين عصر العولمة، دار الساقي، لبنان، الطبعة الاولى، 2000، ص 09.

[2] هشام جعيط، ازمة الثقافة الاسلامية، دار الطليعة، لبنان، الطبعة الاولى، 2000، ص 23.

[3] جورج الطرابيشي، مرجع سبق ذكره، ص 10.

وقانوني وديني معا"[1] ، وهو ما تعتقد به السلفية فلا يمكن قبول الإسلام مجزأ وهذا ما تتهم به غيرها من الفرق، بينما يقبل السلفيون الإسلام ككل وينتمون إليه كعقيدة، وشريعة، وشعائر وسلوكيات وممارسات، وهنا وجب على كل من أصبح سلفيا الانسحاب من الفرق الأخرى البعيدة عن الصواب وبذلك تصبح الطائفة خيارا استراتيجيا للجماعة، التي لا ضامن لكينونتها واستمراريتها إلا فرض عزلة اختيارية على ذاتها كجماعة، وعلى مكوناتها كأفراد، إذ "تشعر الجماعة بنوع من عدم القدرة على التواصل مع كل الفرق الموجودة خارج حيزها" [2]، فلا يمكن الجمع بين المتناقضات والمتضادات، فإما أن تكون على الحق وإما أن تكون على الباطل، وربما كل الفرق الإسلامية تميل تتبنى فكرة الفرقة الناجية، لكن هناك صرامة مبالغة فيها سلفيا، حيث يجزم السلفيون بأنهم الفرقة الناجية بدون منازع، وهذا ما عكسته تصريحات المبحوثين، التي كانت بنبرة الواثق والموقين بهذا الاعتقاد الجازم، فكل "فرقة تعد نفسها فرقة ناجية إذ اصطفاها الله لتقوم بمهمة معينة تاريخية أو لأن معتقداتها هي الأقرب إلى معرفة الله"[3] والسلفيون هم الأقرب إلى الله والله قريب من السلفيين.

و الملاحظ من جهة أخرى أن السلفين الذين يبدون غير منسحبين ماديا من المجتمع، فليس هناك أحياء أو مدن خاصة بالسلفيين، لكن هناك نوع من الانسحاب المعنوي، حيث فرضت الجماعة بمنظومتها القيمة نوعا من التمايز بل من الاختلاف الواضح والجلي عن هوية المجتمع العام وهي هوية تستند إلى النص وترد على منتقديها من خلال النص(ستظل طائفة من أمة على الحق ظاهرين)، إن هذا الحق لا سبيل إليه سوى التخيل وتشغيل الذاكرة الدينية وتحيينها، فالحق الذي عليه السلفيون في ملبسهم ومأكلهم وشربهم وفي معتقدهم، وفي كل تفاصيل حياتهم، جعلهم يعتقدون أنه يعود إلى الجماعة الأصلية للمسلمين الأوائل، هذه الجماعة التي تتناقل أخبارها كتب التراث والسلفيون عن طريق "ثقافة الكيجوتو، أو الكنتون الثقافي تعتبر نفسها ترجمان تلك الهوية الأزلية، فالانتماء إلى الجماعة محدد للهوية وحتى الموقف من الآخرين بوصفهم منتمين إلى جماعات أخرى، وهذا ما أصبح يعرف بالطائفية"[4] فالطائفة إما أن تأتي بمعتقد جديد يوازي الدين الأصلي وينافسه، إما أن تعود عن طريق المتخيل الاجتماعي إلى ماضي سحيق وتعمل على استرداده الخضوع إليه ومحاربة كل من يرفض الانصياع له، فالسلفيون لا يعتبرون حياة السلف نتاج بشري يتوافق مع متغير الزمان والمكان، بل ينظرون إليه كماض أيقوني يعكس الهداية والرشاد والحق، وهو النموذج الوحيد الذي يجب أن يكون عليه المسلمون في كل مكان وفي كل زمان، والسلفيون وحدهم كجماعة هم الذين قبلوا التراث كما هو، وآمنوا بفكرة تقويم الحاضر بذلك الماضي السعيد، والمنبثق عن الإرادة الإلهية، فالدين سلفيا خارج منظومة التقادم أو الوصول إلى مرحلة الإنهاك، هو نابع من معرفة متعالية، وكل ما حدث نوع من الخلل فيه، لا يكون تجاوز أو إصلاح الخلل بالبحث عن بدائل في المستقبل، بل الحل بالعودة إلى المنبع الأصلي والتمسك به، وتكثيف حضوره في عالم اليوم، وربما نجد هذه المنهجية السلفية قد عالج من خلالها هوسرل

[1] آريا نكيسا، أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي التعليم والاخلاق والاجتهاد الفقهي في الازهر، ترجمة أسامة عباس، مركز نهوض للدراسات والبحوث، لبنان، الطبعة الأولى، 2021، ص 17.

[2] كرايس الجيلالي، رقاد الجيلالي، الهوية السلفية كقوة ناعمة التغير عن طريق الاغتراب الثقافي، أشغال الملتقى الوطني حول مفهوم الهوية لدى الشباب الجزائري، جامعة سيدي بلعباس 07، 08 ماي 2018- غير منشورة

[3] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 188.

[4] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 99.

المشكلة الدينة عن "طريق العودة إلى الأصلي وعودة إلى الهبة الأصلية وعودة إلى الأشياء وإلى البداهة الأصلية"[1] . فكل شيء يجب ان يتم ترتيبه مثل أول مرة لأنه يمثل الأصلي والأصيل.

والسلفية تمتلك آليات العودة إلى الماضي عن طريق كتب الحديث، حيث نجد الجماعة تهتم بعلم التوحيد بالدرجة الأولى، ليحتل علم الحديث والموريات الدرجة الثانية من حيث الأهمية في المنظومة العلمية السلفية، وهنا نجدها ترف أي مخالطة في المناهج العلمية مع الجماعات الأخرى، حتى لا ينفك الارتباط بينها وبين الأصول وهذا ما يجعلها ميالة إلى وضع المتاريس بينها وبين الجماعات الأخرى التي اختارت أن لا تكون على أخلاق ما كان عليه المسلمون الأيقونيون الأولون، ولذلك وجب التصدي للجماعات الأخرى والتحذير منها و التشكيك في عدالة إسلامها، إذ إن "العودة إلى الجماعة الأولية يحتم فكرة الآخر الغريب والخصم والعدو لجماعة المجموعة الثقافية الرمزية والتخيلية"[2]، إذا فسلوك السلفيين هو سلوك أي جماعة متخيلة، تربط بين وجودها وبين تراثها الذي يعرفها ويعطيها شريعة الوجود، فوجود الطائفة يعني أن لا تقر بوجود طوائف أخرى، أو على الأقل بأن تقر بهم كمنحرفين لا بد من هدايتهم.

هذا الخطاب تكرر لدى المبحوثين رغم الانقسام الذي تعيشه الجماعة، والكل يوظفه لصالح أطروحاته، فأنصار الشيخ فركوس يعتبرون أن ما يمرون من محنة تثبت وتؤكد سلفيتهم الخالصة، فكل علماء السلفية عبر التاريخ عرفوا محنة المضايقة والتهديد، ومن جهة أخرى نجد سلفية جمعية الإصلاح يعتبرون سلفيتهم خالصة لأنهم يعرفون الحق عن طريق الرجال ،فالحق هو من يعرف به الرجال، وبذلك يبررون اعتزالهم جماعة الشيخ فركوس، وحتى القلة من السلفيين التي تبنت الصمت والانسحاب يعتبرون أنفسهم أحق بالسلفية، لأنهم لا يخوضون في الفتن ولا يتكلمون فيها، وبذلك ظهرت ثلاثة نماذج من السلفية على مستوى الأفراد، حيث "يمكن الحديث عن تحقق شكل من أشكال الفردانية الدينة الذي دعاه لويس دمون باسم الفرد الذي ليس من هذا العالم"[3] وهذا ما تجلى من خلال تصريحات المبحوثين التي تبدو وكأنها تلقينية، إذ يمكن القول: إن الفرد السلفي وهو يتحدث عن جماعته يبدو وكأنه نسي أو يتناسى متعمدا شخصيته كفرد، فهو يتحدث دائما بصيغة الجمع مقسما المجتمع إلى فئة معه فئة أخرى ضده، إنه ينسحب أيضا حتى من أسرته التي لم تختر أن تكون داخل حاوية الهوية، والسلفي صارم جدا في مسألة الانتماء.

فالطائفة التي تعمل على أن تكون الأمة تجعل السلفي كفرد يضحي بالكثير من خصوصياته، وتجده ملزما نفسه بانتماءات قادمة من ماضي سحيق، لكنها حسبه هي الانتماء الوحيد الذي يجب الذب عنه والانتصار له، "فمن أشكال النكوص الاغتراب وانعدام المعنى والاحساس والتفكك الاجتماعي والوشيك"[4] ، فالسلفي مجبر على أن ينجح في تحويل ونقل غيره إلى داخل الجماعة، وأما أن يختار الجماعة ويحافظ على علاقات هشة وخافته مع أقربائه، وجيرانه القدامى، في حدود وصاحبهما بالمعروف، "فالطائفة على حد تعبير أحمد الدريدي أشبه بالحاوية، ولهذه الحاوية حدود تميز بين داخلها وخارجها"[5]، وربما هذا التوصيف يكاد يكون مطابقا للهوية السلفية التي تعكس حالة ثقافية مغايرة ومختلفة تماما عن السائد، وهي ترفع شعار إما أن تكون سلفيا وأما أن لا تكون، حيث إن انتقال فرد ما إلى السلفية وتقيده المظهري بسلوكها سيجعله عارفا وقادرا على أن يمارس

[1] جان غريرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل إبتكار فلسفة الدين المقاربات الظاهراتية، المجلد الثاني، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، دار الكتاب الحديث الجديدة المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، 2020، ص 39.

[2] كلود دوبار، أزمة الهويات تفسير تحول، ترجمة رندة بعث، دار المكتبات الشرقية، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص 297.

[3] تشارلز تايلر، مرجع سبق ذكره، ص 80.

[4] المرجع نفسه، ص 11.

[5] أحمد الدريردي مرجع سبق ذكره صفحة 23.

القمع الثقافي على الآخرين، كما أنه يسهل عليه عملية الاغتراب ويجعل غيره يتفهم تلك الحالة من التقوى التي ربط المجمع بينها وبين التدين السلفي، "فالتطيف هو الفهم الذي لو لاه ما كنا لنستطيع القيام بهذا الفعل كيف نقف الآن أو كيف وقفنا على الدوام في علاقتنا مع الآخرين ومع السلطة"[1] وهنا يصبح الاغتراب الثقافي أهم وسيلة للتكيف الاجتماعي.

إن هذه العقلية التي يكتسيها الفرد السلفي داخل الطائفة الأمة والأمة الطائفة تفرض عليه نوعا من الاغتراب الاختياري، فالسلفي طواعية ينسحب من المجتمع العام على الصعيد الثقافي، وينسحب أيضا من الزمان، ففجأة وبمجرد الالتزام أي الانتقال إلى السلفية، وهكذا عرف أفراد العينية كيفية انتقالهم إلى الجماعة- يتخلى الفرد عن هوية مجتمعه العام ويتبنى هوية جديدة وممارسات سلوكيات مغايرة، وأولويات تبدو مخترعة في نظر المجتمع، لكنها تبدو أصلية وأصيلة وأزلية في نظر الملتزم (السلفي)، فهو من خلال علمية الشحن التي يتلقها من خلال حلقات العلم الشرعي، وتلك الرقابة التي تمارسها الجماعة على أفراده، إضافة إلى عملية الإحالة المكثفة على الماضي المقدس، نجد السلفي كفرد لا يهجر مجتمعه ثقافيا فقط، بل هو في حالة من الانخطاف ترع به إلى زمن غابر، فالطائفة تجعل أفراده يقتنعون أن لهم القدرة على المرور من الزمن الحالي إلى الزمن المقدس، والتماهي معه وعيشه في أدق تفاصيله، وذلك حتى لا يكترث الفرد السلفي بما تخلى عنه ماديا، إذ يجري تعوضيه معنويا بما هو خير، ففي النصوص الحديثية (من ترك شيء لله عوضه الله بما هو خير منه)وهذا ما "يطلق عليه بنديكت إندرسون عملية الإنتقال من الزمان الجديد إلى القديم"[2] فالمجتمع أو الأسرة تعتقد أن ما حدث للفرد نوع من الانتكاس سواء كان ابنا، أو أخا، أو زوجا، لكنها من ناحية الفرد السلفي المتسلف حديثا، هي أول انتصار يحققه في حياته، فبعد ما كان مسلما عاديا باهت الإيمان أصبح النسخة الأقرب لإسلام عمر ابن الخطاب، وأبي هريرة، وأحمد ابن حنبل وابن تيمية، وبذلك انتقل من العادي إلى المقدس، ومن مجرد مقلد لمذهب ما إلى متبع للدين الأساس أو الأصلي، وهذا ما أشار إليه احد المبحوثين: "لله الحمد ومنة أن هداني إلى الحق، وإلى معرفة صحيح الإسلام، والله حياتي تغيرت تماما، وأصبحت بحمد لله أكثر قربا من الله وهذا بفضل الله ثم بفضل الإخوة وحرصهم على هداية الناس"[3] ، وهنا يحدث نوع من الأنوميا الاجتماعية، حيث ينقطع الرد عن المجتمع بكل تجلياته، وينخرط في الطائفة التي لاتزال في مرحلة التسييج وإقامة الحدود والفواصل، ولذلك تعتمد على النقد اللاذع للمجتمع وترفض أي تساهل، فهي تبني نفسها وتعمل على الترويج للبديل، ولذلك لا تساهل في قبول أي وعنصر ثقافي من خارج الجماعة، التي تبدو رسولية وتقوم بمهمة تبشيرية لا تختلف عن مهمة الأنبياء، "فالنبي ينتقد السائد ليطرح معيار للعيش في قالب إيماني وعلى هذا الاساس يعرض شكلا جديدا من الاجتماع"[4] والسلفية اليوم ترفض إسلام المجتمع أو على القل تعترض على الكثير من مرتكزاته، وتقد إسلام الأمة كما حدث أول مرة دون أي منكهات ثقافية، وهذا ما جعلها تبدو مغتربة وغير متجانسة مع الهوية الثقافية المحلية، إن هذا الاغتراب وعدم التجانس، يعتبر "بمثابة تدهور للمعايير التي تضبط العلاقات الاجتماعية، فتنشأ عنه أزمات حادة بين عدة فئات متنافسة أو

[1] تشارلز تايلر، مرجع سبق ذكره، ص 40.
[2] بنيديكت أندرسن، مرجع سبق ذكره، ص 180.
[3] مقابلة رقم: 29، 2020/03/15 على الساعة 14:30.
[4] سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، مرجع سبق ذكره، ص 54.

متناحرة مما يزيد الاحساس بأهمية التضحية في سبيل الجماعة"[1] والسلفية جماعة تضحوية، هدفها هو إعلاء كلمة الله.

وهنا يمكن الاشارة إلى حالة التوتر الثقافي والهوياتي الذي أسست له السلفية، فهي تبدو كدوامة تخطف فرد من ثقافته الأم وتلقي به داخل الجماعة أو الطائفة، حيث يجري تزويده بجملة من اليقينيات والمسلمات التي تجعله يأمن أنه لا حاجز بينه وبين الجنة سوى أن يكون فردا داخل هذه الجماعة، التي تهتم بتعليم وتدريس النص الديني الأصلي، وهذا ما ستتطرق إليه الدراسة في فصول أخرى، فالسلفية كطائفة هي علامة ثقافية تجعل الفرد يكفر بكل ما انتجه مجتمعه وبكل ما تربى عله الفرد لسنوات، ويستبدله بمنظومة جديدة، تكون هي السبيل لإعلان الانتقال الثقافي، ولذلك تحرص السلفية على أن يتقيد أفرادها بالشكل المظهري، فهو من أهم عمليات الإفصاح عن الهوية الجديدة، "فالإفصاح عن الانتماء يكون قبالة مجموعة من التعاليم يجري الافصاح عنها في سلسلة من الممارسات والسلوكيات"[2] ولذلك السلفي ملزم بأن يضحي بالمجتمع من أجل الطائفة، والسلفية تضحي بالمجتمع من الأمة، إن هذه التضحية تأخذ بعدا هوياتيا يقتضي تنقية المجتمع ليتحول إلى الأمة ذات البعد الأزلي والأبدي، "فالجماعة لا تعترف بالأعياد الوطنية ولا الدينية المحلية، إنها تفرض نماذج خاصة وتحاول إحياء المناسبات الدينية من خلال النص"[3] وهذا ما أجمع عليه المبحوثين، فليست هناك أي ممارسة دينية يمكن قبولها ما لم يرد فيها نص صريح، فالأعياد هي عبادات لا اجتهاد فيها، بل يجب أن تقام كما أقيمت أول مرة، وهنا تصبح التجمعات السلفية منبرا لمهاجمة الديني المحلي، وفي نفس الوقت تقديم صورة واضحة عن كيفية الصوم وكيف يكون شهر رمضان، كيف يكون العيد وما هو جائز فيه وما هو دخيل عليه، مع الحرص على إبطال كل الاحتفالات المخترعة، "فالجماعة تستعمل المتخيل لمحاربة الخيالي عن طريق ما يعرف ويصفه بيير نوار بالحفلات التذكارية"[4]، وهي حلقات العلم الشرعي التي من خلالها تعيد السلفية إنتاج قيم الماضي السحيق والتعريف بها، وإلزام أفرادها بها من جهة ومن جهة أخرى النيل من الجمعات الأخرى وفضح معتقداتها المنحرفة، وهذا ما زاد م حالة الاغتراب الثقافي وجعل العلاقة بين السلفين وبين مجتمعهم يحكمها الحذر والشك، لا سيما في المناسبات الدينية، حيث تحرص السلفية على أن يكون كل شيء وفق الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة، بينما يحرص المجتمع على أن يكون كل شيء وفق تقاليد الآباء والاجداد، فكل ما هو سلفي في نظر المجتمع هو وافد ثقافي لا بد من التصدي له كنوع من الحماية من مختلف أشكال الاستلاب، "فالاستلاب الثقافي يحدث نتيجة للتغير الثقافي الذي يشهده المجتمع، من جراء الاختراق الثقافي المناهض، حيث تمر أنساق معرفية ورموز ثقافية شتى تؤثر في ثقافة المجتمع المحلي"[5]، وهنا نجد السلفية لا تأمن على أفرادها مخالطة المحلي، ونجد المحلي أيضا لا يأمن على أفراده مخالطة السلفي/الوافد.

إن هذا الرفض المتبادل بين المحلي والسلفي، هو إعلان للانتصار والتفوق السلفي، فالجماعة ومن خلال عملية التطييف ووضع المتاريس الثقافية، والحدود العقدية، تعلن أن هويتها هي امتداد لهوية الأمة الاسلامية الأزلية التي استمرت عندما التزم المسلمون بالنص، واختفت عندما أخفق المسلمون في تمثل تعاليم النص، وهي أي السلفية بصفتها جماعة نصوصية وتعتبر أكثر

[1] حليم بركات مرجع سبق ذكره. صفحة 44.
[2] سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، مرجع سبق ذكره، ص 104.
[3] كرايس الجيلالي، مرجع سبق ذكره، ص 292.
[4] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 149.
[5] مأمون طربيه، مرجع سبق ذكره، ص 52.

الجماعات الإسلامية تمسكا وانغلاقا على النص حتى من طرف منافسيها، فالخط الفاصل بين السلفية وبين الجماعات الأخرى هو خط التقيد الحرفي بالنص، وذلك يمكن اعتبار أن السلفية بدون نص تفقد خصوصيتها كطائفة، ولذلك هي تنتج وتعيد إنتاج خطابها النصوصي بكثافة، حتى تحافظ على هويتها كطائفة منسحبة ومتصادمة مع كل ما حولها، سواء كان محلي منحرف أو وافد غربي منحرف أيضا، "فالطائفة تقوم بالحفاظ على المسافة بينها وبين الجماعات الأخرى"[1] هذا المسافة ما هي في حقيقة الأمر سوى نوع من الانغلاق الذي يعتبره السلفيون سر نجاح الجماعة، وهي تستند في مشروعيتها على بعض النصوص الدينية، فالإسلام جاء غريبا وسيأتي وقت الغريب فطوبى للغرباء، والمجتمع المحلي يجمع على غرابة السلفيين، ويستغرب تصرفاتهم، وهنا "يستعذب السلفيون ويستلذون بمخالفة المجتمع والشعور بالعزلة، والكيجوتو السلفي، المساعد على النشوة و الشعور بالطهورية والنقاوة"[2] فكل ما زاد الانتقاد الموجه للسلفية كلما شرعت الجماعة أو الطائفة بنوع من النشوة والانتصار، فكل الأسهم موجهة على الحق، وهذا ما يبرع علماء السلفية في الترويج له خاصة من خلال مواقع التواصل الاجتماعي والترويج لذلك الخطاب الذي يدعو للصبر والثبات في مواجهة الخصوم، فالسلفيون على قلتهم يعتبرون أنفسهم بيضة الإسلام التي أن كسرت ربما ل يعبد الله بعدها على الأرض، فالجماع مهوسة بالماضي إلى درجة أنها أحيانا تتقمص وقائع حدثت في الماضي الإسلامي وتحاول إعادة تمثلها وعيشها في الحاضر، "فالحركات الدينة هي ترجمة للأفكار والقيم الدينية إلى سلوك عملي يشكل معظم جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتشريعية"[3]، فالسلفية تعيش من خلال النص وهي تمتلك آليات تحويله إلى ممارسات عن طريق الفتوى التي ستعود إلها الدراسة بالتفصيل في الفصول اللاحقة.

وهنا تتحول الغربة والانسحاب المعنوي من المجتمع كنوع من الفشل وعدم القدرة على التأقلم، إلى نوع من الانتصار حسب المنظومة السلفية، التي تنقل إلى أفرادها من خلال سلطة النص، أنهم خسروا مجتمعهم لكنهم تحولوا إلى أقرب صورة حية لإسلام السلف الصالح، فكل ما يقع في حياة الجماعة سواء في علاقاتها الداخلية أو في علاقاتها الخارجية يعتبر اقتباسا صريحا من حقبة السلف، الذي تعتبر حياتهم بمثابة تشريع ديني، وليس مجرد عبث مثل حياة الجماعات الأخرى، إذ إن العيش على طريقة الصحابة، الذي "ينظر له داخل الجماعة على أنه ليس مجرد حقبة زمنية مباركة، وإنما له دور معياري يوجب اتباع تلك الطريقة التي كانوا عليها"[4]، إذ تعتبر الهوية السلفية أكثر الهويات الدينية انجذابا للماضي، الذي يبدو مستقرا وثابتا فالجماعات الأخرى أو المجتمع العام يسعى إلى تكيف الماضي مع الحاضر إلا أن السلفية تسعى إلى جر الماضي إلى الحاضر وبتر كل تشوهات الحاضر وتقليم وزوائده بإسقاطه على نموذج الماضي، وترميم كل نقائص الحاضر بحشوها بالماضي، فالمسلم لا يمكن أن يكون سوى مسلم لحظة النزول، والهوية الاسلامية هي هوية السلف الصالح، فالمسلم سابق في الوجود ولا يمكن اختراعه اليوم، وكتب التراث هي التي تحفظ تلك الهوية وتصونها، فالسلفيون أكثر الجماعات ارتباطا بكتب التراث بنظرة يكتنفها الاحترام والتقدير، وليس النقد والانتقاص، ولذلك تعتبر السلفية هويتها هي بقية

[1] المرجع نفسه، ص 335.

[2] أحمد سالم، و عمر بسيوني، ما بعد السلفية قراءة نقدية في الخطاب السلفي العاصر، مركز نماء للبحوث و الدراسات، الاردن، طبعة الأولى، 2015،ص599.

[3] جمال محمد أبو شنب، مرجع سبق ذكره، ص ص267/266.

[4] أحمد سالم، و عمر بسيوني، مرجع سبق ذكره، ص 29.

الإسلام الذي حافظت عليه المرويات، والسلفية اليوم تمارس تلك المرويات، عن طريق التخيل والتذكر، فالهوية الاسلامية هوية متخيلة ولا يمكن أن تكون خيالية لأن الوجود سبق الاندثار، "كما أن الهوية هي ما يبقى دون تغيير رغم التغيرات"[1]، وكما حفظ الله القرآن الكريم وحال دون تحرفه، تعتبر السلفية أن كتب الحديث حفظت صفة المسلمين وحالة دون تحريفها، والسلفية اليوم لا تقوم سوى بعملية التذكر والتخيل، ثم الإسقاط والتمثل.

إن هذه التوليفة السلفية والعلاقة الجدلية بين الماضي والحاضر وآلية التذكر والتخيل وهدم المجتمع من خلال الطائفة ثم تعميم الطائفة لبناء الأمة، كلها معارك يفتحها السلفيون بينهم وبين المجتمع، وبين التاريخ والمستقبل، ولذلك يحتم على الفرد السلفي أن يعرف نفسه من خلال مهاجمة الآخرين، فثقافته المستندة على النص، ليست سوى إهانة لثقافة الآخرين التي لا نص تستند عليه، وإيمانه ليس سوى تشكيك في إيمان الآخرين، وجماعته ليست سوى نفيا لجماعة الأخرين، إن هذه النفسية والبيئة التي ينشأ فيها الفرد السلفي تجعله ينسحب من العادي ليقوقع و يتموقع في المقدس، ويصبح تواصله مع مجتمعه توصل العارف بالجاهلين، فالسلفي ما هو إلا متمرد ومغترب يشعر بالانقطاع عن الواقع ولذلك يتدخل لتصحيحه "عن طريق القيام بحركة عنيفة على نفسه ومجتمعه"[2] حتى وإن كان ذلك العنف معنويا وناعما، لكنه يشكل حالة من الاغتراب الجلي الذي تعيشه السلفية اليوم في مدن وقرى ولاية تيسمسيلت.

من خلال هذا يمكن القول: بأن التدين السلفي لا يعني فقط التمسك بالتعاليم الدينة وإظهار الورع والخشوع، بل هو مشروع ثقافي يسعى إلى هدم كل ما هو موجود وتعويضه بنموذج قد وجد في يوم من الأيام، ويعتقد السلفيون جازمين بأن استعادته ممكنة، عن طريق العودة إلى التراث الإسلامي وتنقيته وتصفيته وتنشئة الأفراد عليه، ثم تعميمه ليكون السائد والمنشر والعام، هذه العملية جعلت الجماعة تعيش حالة من الاغتراب الثقافي الطوعي، فهي منسحبة بشكل اختياري ومقيمة على حدود وتخوم المجتمع ثقافيا، وهي تقوم بتكيف ممارساتها ومعتقداتها والترويج لها عن طريق ربطها بالنص، ومحاولة إقناع المجتمع العام بأنها لا تقوم سوى بتمثل النص في حياتها والخضوع له، بهدف بعث جماعة المسلمين من جديد وفي نفس الوقت تحقيق الخلاص الأخروي، وهي تحرص على إظهار مناقب ومكاسب الماضي السحيق التي تحققت عن طريق التقيد الحرفي بالنص، وفي نفس الوقت تحرص على الربط بين فشل الحاضر وأزمة الابتعاد عن النص.

المبحث الثالث: الطائفة السلفية خيبة أمل في الحاضر وانتصارات في الماضي (كنتم خير أمة أخرجت للناس):

"إذا ما شئنا فهم أشكال التعبير التاريخي عن الحياة الدينية، يجب علينا الرجوع إلى محايثة الحياة التي تفهم ذاتها من خلال تعبير ذاتها عن ذاتها"[3] ، فالحياة الدينة ما هي إلا تعبير عن الزمن الأصلي ولحظة بداية الدين، حيث رتبت الآلهة أو الله أو من يبشرون بكلمته الحياة وفق النواميس المقدسة، وتم دمج الديني بالعادي، وأصبحت الحياة مرتبة وفق المشيئة الإلهية، إذا ما تحدثنا عن الديانات الكبرى مثل الإسلام(اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا)، هو نص مقدس يعلن لأول ولآخرة مرة عن نهاية التوجيهات الإلهية التي ستحكم حياة المسلمين إلى آخر الزمان، وهي حياة حثت النصوص الحديثية على التقيد بها، والالتزام الصارم

[1] كلود دوبار، مرجع سبق ذكره، ص16.

[2] عبد اللطيف محمد خليفة، دراسات في سيكولوجية الاغتراب، درا غريب للتوزيع والنشر، مصر، بدون طبعة، ص 42.

[3] جان غيرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، المجلد الثالث، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، 2020، ص 178.

بها(عضوا عليها بالنواجد) فهي تشكل النموذج الوحيد للخلاص، ولذلك نجد السلفيين اليوم يقدمون أنفسهم على أنهم قطعة قد جاءت من الزمن البعيد، وهي تمثل إسلام لحظة الوحي، ولذلك لا مجال لفهم ما يقوم به السلفيون اليوم من سلوكيات تبدو غريبة وفجة في كثير من الأحيان، دون الرجوع إلى النموذج الأولاني والتعرف عليه، ففهم الحاضر الذي يبدو مبتكرا اليوم، يلزمنا بالعودة إلى الماضي وبذلك نفهم من عملية التطابق والتشابه أننا لسنا أمام حالة مخترعة بل نحن أمام حال من المتخيل حيث تفيض العواطف والوجدان، ويحن الناس إلى أصولهم في زمن لم يعد فيه أي شيء واضحا أو معروفا.

وهنا تعرف السلفية نفسها بذلك الماضي الذي تراه سعيدا ومتفوقا وناضجا، إلى حد أنه يمكن أن يعوض الحاضر والمستقبل ويقدم الحلول الكفيلة بعلاج مختلف الإخفاقات، التي تعيشها الأمة اليوم، عن طريق عملية الاسترداد والتكثيف ثم العيش والمحايثة، فالسلفية تعتبر أن العيش هو أسلوب شديد الخصوصية، ويعبر عن هوية الأمة، التي ما هي إلا تمثل للدين وللشريعة ودمجها بالحياة وتحويلها إلى نوع من الثقافة، ولذلك فالسلفية اليوم تريد هندسة حياتها كطائفة دينة، ومثقفة بثقافة دينة، حيث أن لها خبرة معاشة تعود إلى مئات السنين، وهي تعلم على بعثها من جديد كتجربة حية وقابلة للإحياء، وفق هذا النموذج النكوصي والتراجعي تصبح الثقافة السلفية ثقافة مكتفية على ذاته وتدور في حلقة مغلقة بين الماضي والحاضر، حيث يقول آرنولد: "إن الثقافة التي أوصي بها هي فوق كل شيء عملية باتجاه الداخل"[1] أو الماضي حسب ما يشتغل السلفيون في خط عكسي يعتبر أن أي حديث عن التقدم أو التطور للأمة الإسلامية هو انحدار إلى الماضي السحيق وعوة إلى الأصول والمراهنة عليها(فلا يأتي زمان إلا والذي بعده أشر منه) إذًا فالعقل السلفي هو عقل تشاؤمي في تعامله مع المستقبل، وهو في نفس الوقت ينظر إلى الماضي على أنه مصدر للخير المطلق، مما يدفع بالسلفية كطائفة ذات حدود واضحة وخصوصية مميزها لها، تبحث وتشتغل على الكفية التي تستدعي بها الماضي الإسلامي بصفته حالة من التفوق المطلق، بينما يشكل الحاضر خيبة أمل وحالة من الفشل الذريع، "فالديانة التي لا تراهن إلا على المستقبل أيام زاهرة تطل مجرد وهم لا مستقبل له"[2] فالرهان السلفي رهان ماضوي وهي تطعن في باقي الجماعات لأنها تراهن على المستقبل وتنظر إلى التراث الإسلامي نظرة دونية.

فلا شك أن السلفية هي جماعة أصولية بمعنى البحث عن البدايات والتمسك بها، وتمثلها في الحياة، عن طريق آلية التذكر والتخيل، فكل ما حدث في الماضي يمكن أن يحدث في الحاضر، لا سيما إذا كان ذلك الماضي متوفقا وتحيط به هالة من الفخامة والأبهة، فالكثير من النصوص الحديثية تمتدح الماضي وتحط من قيمة المستقبل والحاضر، لا شيء سوى لأن الماضي متمسك بالنص والمستقبل سيكون من أهم خصائصه أنه منفلت من النص، مع امتداح فئة قليلة من المسلمين ستبقى متمسك بالنص وكأنها تعيش على نفس إيقاع الجيل الأول من المسلمين، وهذه الصفة يحتكرها السلفيون ويصادرونها ويعتبرونها الوسم الخاص بهم، وهذا ما ردده المبحوثون جميعا إذ يقول أحدهم: "ونحن ولله الحمد على هدي النبوة، نحيي السنة بفضل الله ونميت كل بدعة، فقدوتنا وأسوتنا نبي الله صلى الله وعليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم جميعا"[3] والقدوة والأسوة تعني التمسك

---

[1] دفيد إنغلز جون هيوستن، مدخل إلى سوسيلوجيا الثقافة، ترجمة لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص 136.

[2] جان غيرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، المجلد الثالث، مرجع سبق ذكره، ص 900.

[3] المقابلة رقم: 25، يوم 2020/02/04 على الساعة 17:00.

بتفاصيل حياة تلك الذات الإسلامية النموذجية العابرة للأجيال وللزمان والمكان، فالأصولية الدينية تنتشر من خلال ترويجها لقيم ومزاعم معينة "كالقناعة بصالح الذات واليقين بامتلاك الحقيقة وعدم تقبل الاختلاف والحماس الدعوي"[1]، فليس هناك أصولية بدون رجعية، فالجماعات الدينية في أغلبها إحيائية وهي تعتمد على الذاكرة وما تحتفظ به من ماض على مستوى العقيدة والفقه والسلوك، وهي الطائفة التي تقوم بدور الوسيط بين نموذج المسلم الأصلي والعديد من النماذج الشائعة اليوم عن المسلمين عن طريق عملية التخيل والتجسير بين الحاضر المنكسر والماض الذي يعكس كل قيم الانتصار، ففكرة أو نزعة التقدم والتراجع مرتبطتان بهوية المجتمع وسيرورته، فإذا كان المجتمع تعيسا في ماضيه فإنه يسير وفق حركة تقدمية تهدم الماض وتسعى إلى قطع العلاقة به، وهنا نجد الأمم والشعوب لا تذكر ماضيها إلا لتذمه وتواصل رحلة الابتعاد عنه، مثل ما يعيشه الغرب ما مرحلة ما قبل الأنوار، حيث تعتبر القرون الوسطى خيبة أمل أوروبا التي يسعى الإنسان الغربي إلى فك الارتباط بها، فهو ماضي غير مشرف وعفن، أما إذا كان ماض هذه المجتمعات يحيل إلى القوة، والهيمنة، والسيادة فإن المجتمع يشتغل وفق حركة عكسية تراجعية، فهو يريد أن يبتعد عن الحاضر المشؤوم، وفي نفس الوقت يريد الاقتراب من ماضيه السعيد، والعمل على إحيائه ونفخ الروح فيه، وهذا ما يعتبره السلفيون قدر المسلمين، حيث إن ماضيهم أشرف من حاضرهم، ولذلك لا بد من استرجاع تلك الهوية العابرة للزمن والتي تمثل الصورة الحقيقية للمسلمين المتمسكين بإسلامهم، وهنا تعمل الطائفة على ترتيب شؤون حياتها اليومية وفق ذلك النموذج، فهي تربط وجودها بالماضي وتعتبره السمة الوحيدة التي تعرف به نفسها من خلال "فكرة الكينونة المتأثرة بالماضي التي تفعينا من طرح سؤال من أكون"[2]، ولذلك عندما يعترض أي كان على الحياة السلفية فإن الطائفة دربت أفرادها على إحالة المعترض على الكتاب والسنة ليعرف حقيقة ما يقوم به السلفيون.

إن المسلمين كانوا أمة واحدة وهذا ما يتفق عليه الجميع، واليوم هم شعوب وقبائل ودول وأنظمة سياسية متصارعة ومختلفة، والأمة قامت في كنف الدين وسيادة الإسلام وامتزاجه بالحياة العادية، هي لحظة انتصر فيها المسلمون وتفوقوا، وانتقلوا من حالة القبائل والشعوب التي تعيش بلا حضارة، إلى حالة الحضارة التي تعيش بلا شعوب وبلا قبائل، ويعتبر الانتماء الديني فيها الهوية الوحيدة التي تعرف الأمة وترسم نطاقها الجغرافي والثقافي، وهي تمتد وتمتد وتحقق الانتصارات، إلى أن تصادمت مع الدين فانكمشت وتراجعت، ولذلك يصر السلفيون على أن ماضي المسلمين هو نموذج التقدم الوحيد في حياة المسلمين، سواء في الماضي أو الحاضر أو حتى في استشراف المستقبل، حيث يؤكد الباحث «أوليفييه روي» "أن جزءاً كبيرا من جاذبية السلفية يكمن في أنها تمثل أيديولوجية عابرة للحدود الوطنية تتخيل إسلاماً يتجاوز العرق واللغة والثقافة"[3]، هذا الخطاب الذي يعد من بين أهم الخطابات التي تكرس لها الجماعة بين أفرادها، فهي تسعى إلى توحيد الأهداف والغيات بالنسبة إليهم دون فوارق إثنية أو لغوية وثقافية(فالمؤمن السلفي ضعيف بنفسه قوي بأخيه) إذا التزم بالمنهج وبما تشير إليه النصوص المقدسة عقديا وفقهيا، وهو بلا أدنى شك

[1] لورا نادر الثقافة و الكرامة، حوار بين الشرق الأوسط و الغرب، ترجمة آيات عقيقي، مؤسسة هنداوي لتعليم، مصر، الطبعة الاولى، 2015، ص 156.

[2] جان غيرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، المجلد الثالث، مرجع سبق ذكره، ص 902.

[3] - Frederic Wehrey, Anouar Boukhars, Salafism in the Maghreb: Politics, Piety, and Militancy, Oxford University Press, UK, 2019, p16

أكثر قوة مع إخوته الذين يعدون بالملايين وهم منتشرون في كل أنحاء العالم يعملون جاهدين على تعميم الطائفة التي ينتمون إليها، وتحويلها إلى النموذج الغالب، ولذلك تحرص الطائفة السلفية على أن يكون التفكير جماعيا، فكل شيء يحدث بسم الله ثم باسم الجماعة، ففي "الفعالية الجماعية يتم تجاوز النمط الفردي من التعاون ويستخدم الناس أهداف المجموعة وقيمها ويخضعون قراراتهم لخطط أفعال يتمسكون بها جماعيا لتكون أفضل في ضوء هذه الأهداف"[1] فهكذا يروج السلفيون للماضي عن طريق استحضاره في حياتهم الخاصة، والعيش وفقا له، وتقديم نموذج حياة يمكن فيه التخلي عن مختلف أشكال الرابط الاجتماعية، سواء التقليدية كالقرابة والنسب، أو الحديثة المواطنة والانتماء إلى مختلف التشكيلات الحداثية، فالسلفي ليس له انتماء سوى أخوة الإسلام، تلك الأخوة التي تأسست في مجتمع المدينة المنورة وامتدحها النص القرآني، وهذا ما يجهد السلفيون أنفسهم في تكراراه وعيشه، بحثا عن الاعتراف بهم وبما يحكم جماعتهم، حيث يقول أحد المبحوثين: "تركنا كل شيء في سبيل الدعوة، والحمد لله عوضنا الله بما خو خير منه، لقد تركت عملي، وابتعدت عن أهلي لكن الحمد لله اليوم كل شيء بخير بتوفيق من الله، فقد عوضني الله بتجارة مربحة وأصبح أهلي يقبلونني كما انا ولله الحمد"[2]، أي أن السلفية تبحث عن الاعتراف بها كهوية رغم أنها تقر بأنها لا تنتمي إلى هذا العصر وهذا ما وصفه كل من فليب كابان وجان فرونسوا دورتيه: **"كيف تتحقق الهوية خلال الزمن أي الاتصالية وبالتلى إمكانية الحصول على الاعتراف بك كما أنت"**[3] والملاحظ اليوم أن السلفيين قد أصبحوا أكثر تقبلا من طرف المجتمع كما هم.

إن هذا الخطاب والتجلي السلفي في الفضاء العام، ساهم في تأسيس اليوتوبيا السلفية التي تشتغل وفق آلية التخيل، والإحياء، والبعث، والتنقيب، والترميم فكل الجماعات الإسلامية حتى تلك اليسارية منها تحترم الماضي الإسلامي، لكن لا تنحدر إليه إنها تقوم بتوظيف الخيال في مقابل التخيل السلفي، والاختراع في مقابل التذكر، والبناء في مقابل التنقيب، والتجديد في مقابل الترميم، بينما معركة السلفيين هي معركة التخلص من الحاضر بحركة رجعية تطلب الخلاص في الماضي، عن طريق نبرة خطابية لا نجدها في خطاب شيوخ السلفية فقط، بل إنها قد تحولت إلى تجربة حياة يعيشها السلفيون كأفراد متجاوزين بذلك الحاضر وتشوهاته، ومنتمين إلى رابطة الدين التي تبقى حية ونابضة بالحياة "فالطائفة هي تلك الحياة المشتركة الحقيقية والدائمة أما المجتمع فهو عابر ظاهري ليس إلا"[4] فكل العلاقات التي لا يكون الدين هو أسها وجوهرها الحقيقي هي علاقات فاشلة، وكل ما يحدث بالموازات مع الماضي هو عابر وغير موثوق فيه سلفيا فمن غير المعقول أن يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، فماضي المسلمين زاهي ومشرق وفيه الكثير من الانتصارات، وأمّا حاضرهم وواقعهم فمخزي بسبب الابتعاد عن الشريعة، وهذا ما تكرس له الجماعة في دروسها ومواعظها، وهي جماعة تمارس هواية البكاء على الأطلال، والسعي إلى نفخ الروح فيها مرة أخرى، وهنا نجد السلفيين حتى في تعريفهم لأنفسهم منكسرين أمام الماضي، حالمين بالرجوع إليه أو استدعائه والاتحاد معه، و هم أيضا منكسرون أمام الحاضر أو مجروحون على مستوى الهوية، متنكرون له ومتبرئون منه، إنها "اليوتوبيا التي تطلع لإعادة إحياء الأشكال

---

[1] بول فولنر وتوماس سيمبسون، فلسفة الثقة اسهامات مميزة مطورة وتأسيسية، ترجمة مصطفى سمير عبد الرحمن، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، 2022، ص 217.

[2] مقابلة رقم: 25، يوم 2020/02/04 على الساعة 17:00

[3] فليب كابان جان فرونسوا دورتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، ترجمة إياس حسن، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 2010، ص 157.

[4] جان بيير دوران وروبرت ويل، علم الاجتماع المعاصر، ترجمة طواهري ميلود، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، بدون طبعة، ص2019، ص 44.

الاجتماعية الماضية في حركة تضاد على العالم الراهن"[1] هذا العالم الخالي من المقدس وهو يزداد كل يوم إبعادا للدين عن الحياة، أو تعويضه بالديني المخترع، فالسلفية ضد حركة العلمنة وضد التدين المبتكر والبدعي، وهي تحارب الكفر كما تحارب البدع، وتحذر من خواء الحياة من الدين كما تحذر من حياة متخم بالدين الخطأ أو كل ما لم يكن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فبحكم النص هو رد، أي مردود على صاحبه، بينما تعتبر أن النموذج الذي تدعو إليه هو على علاقة وطيدة بالمقدس إن لم يكن هو المقدس نفسه، و"المقدس يحيل إلى المتعالي المحايث immanent ويتشكل من خلال الإحساس بالانتماء والعشق المشترك"[2]، والسلفية مولعة بالماضي وبالترويج له، والدعوة إليه وتصبير أفرادها على التمسك به، فما يبدو غريبا اليوم سيكون هو السائد الوحيد في الغد، لأنه أصلي وأصيل وغير مقلد.

فهنا نجد أفراد العينية وهم يتحدثون عن هويتهم الجماعية، يتحدثون بنوع من الذوبان والتماهي في الجماعة، هذه الجماعة التي تتماهى في الماضي وتعتبر نفسها مجرد محاولة لإعادة بعث مجتمع السلف، فتسمية السلفية تحيل إلى الماضي في معنها، وهي تخبرنا أن هذه الجماعة تعيش وتتحرك وفق زمن الماضي الذي يرتقي إلى أن يكون أعدل الازمنة، فالجماعة/ الطائفة ومن خلال تصريحات المبحوثين تنسب كل الفضائل إلى النخبة الإسلامية الأولى وتقدم نفسها على أنها تتبع وتعيد وتكرر ما حدث في الماضي السعيد، وتصر على أن لا شيء مثله يمكن أن يبتكر أو يخترع في الحاضر أو المستقبل، وهي تنسب كل الخيبات والعثرات إلى الحاضر و حتى إلى نفسها، فالفرد السلفي يشك حتى في قدراته على اتباع السلف الصالح، وبلوغ مستوى إيمانه وورعه، إنها تعيد إنتاج الإيمان كما آمن به الأولون وتهذب السلوك كما تهذب سلوك الأولين، فالسلفي في أحسن أحواله هو يحاول أن يكون كما كانت نخبة المسلمين الأولى وصفوتهم، فكما أشارت الدراسة أن السلفية تعيش مرحلة الطائفة التي تنتمي إلى الأمة من خلال هدم ونقض كل ما تم اثباته في هذا الحاضر الذي يبدو رجعيا ومتخلفا بالمقاييس السلفية، "فالأفكار التي تنتجها اليوتوبيا هي افكار هدامة ترمي إلى تحطيم روابط النظام القائم دون أن تغير بطريقة ما الواقع التاريخي الماثل"[3] فشعار السلفيون أن الإسلام هو الحل وأن الماضي هو البديل، عن الطريق التوبة والعودة إلى الله، وهي مفاهيم تبدو حالمة أو فلسفية وتبحث في ما يجب أن يكون، دونما مراعاة ما هو كائن، وهذا بسبب الاعتماد على المتخيل وما يفتحه من أفاق تبدو بسيطة وعلاجية وتؤدي إلى الشعور بالراحة النفسية، "فالمتخيل يعيد التوازن للجسد الاجتماعي مثل ما يعيد الاسترخاء التوازن لجسد الإنسان بعد بذل جهد ما"[4] فهو يبعث على الأمل والطائفة السلفية لديها الكثير من الآمال والقليل من المنجزات على أرض الواقع، بسبب حجمها الذي يبدو جد محدودة من جهة ومن جهة أخرى غرابة ما تدعوا إليه وما تطمح إلى إنجازه، كهدم نظام قائم وتعويضه بنظام أخر عن طريق التقوى والدعاء والصرامة في الحياة.

فالنظام الاجتماعي الحالي ومنظومته الثقافية ما هي إلا تعبير عن حالة من الفشل، لأنها لا تضع الدين نصب عينيها ولا تنطلق منه لتعود إليه، وتنصهر به، وتنتصر له، وهذا ما يرفضه السلفيون تماما، فالمسلم الحق هو الذي يمتثل لقوله تعالى (وَمَاءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُم عَنهُ فَٱنتَهُوا)

---

[1] ايروان ديانتايل ومايكل لوي، مرجع سبق ذكره، ص 45.

[2] ميشال مافيزولي، تأمل العالم الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، ترجمة فريد الزاهي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، الطبعة الأولى، 2005، ص 17.

[3] ايروان ديناتايل، مرجع سبق ذكره، ص 41.

[4] ميشال مافيزولي، تأمل العالم الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 53.

(سورة الحشر: 08)، الماضي أو زمن السلف الصالح، كان يمتثل إلى هذه الآية القرآنية، وقد حولها إلى فلسفة حياة، لكن اليوم تعددت الفلسفات لدى المسلمين، واختفى المجتمع المؤمن أو المجتمع الفاضل حيث كان الفرد خاضعا لله، وبذلك تحقق النموذج المسلم الكامل، حيث "إن ما يميز الفرد حقا، هو ما يأتي من الإله ويظهر العشق الالاهي"[1] ولذلك تحرص الجماعة/الطائفة على أن تكون كل أفعالها موافقة للنموذج الأصلي من الإسلام، فهي تريد مساجد مبنية على شاكلة النموذج الأول، وتريد صلاة على شاكلة الصلاة الأولى، فكثيراً ما يتحدث السلفيون مثلا عن المسجد الفلاني الذي تقام فيه الصلاة على صفة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث توجد رسالة أو كتيب سلفي صغير يروي وينقل تفاصيل صلاة الرسول ﷺ، ولذلك يحرص السلفيون في حالة السفر أو في المساجد التي يشرفون عليها أن تكون صلاتهم مماثلة تلك الصلاة الأيقونية، فهم لا يبطلون صلاة المسلمين ويقيمونها معهم، لكن لا يضيعون فرصة الاندماج في هكذا طقس شديد القداسة، فكل ما يعزز العلاقات الداخلية بين أفراد الجماعة، ويقرب المسافة بينهم وبين الماضي السعيد يعد انجازا أو نوعا من التكليف الذي تلزم الجماعة نفسها به إذ يرى مارسيل موس: "أنه يوجد بين صلاة معينة ومجتمع ودين معينين رابط ضروري"[2] ولذلك نلاحظ أن بعض السلفيين يغير المسجد في حالة ما شعر أن هناك تقصيرا واضحا في الصلاة من حيث الأداء، وفي نفس الوقت نلاحظ أيضا تغير الكثير من أفراد المجتمع للمساجد التي يصلون فيها بسبب وجود إمام سلفي نظرا لشعورهم بوجود شيء مختلف في طريقة الصلاة ما يرافقها من أذكار، أي أن هناك نوع من الرفض المتبادل بين المجتمع وبين السلفية بسبب تضارب ثقافة العيش.

فالنمط الثقافي الذي أوجده السلفيون ورغم أنه يبدو حديث ومخترع بالنسبة للثقافة المحلية، بينما يصر السلفيون على انه أصلي وعتيق ومرتبط بلحظة الوحي، فالسلفية في ولاية تيسمسيلت حديثة الظهور والتشكل كجمعة او طائفة لها حدودها الثقافية، لا سيما أنها تشكل بنية ثقافية تدعي أنها الثقافة الأصلية الوحيدة، بكونها تقتبس من الماضي الذي عاش فيه المسلمون وفق الشريعة، وحققوا فيه كل انتصاراتهم، بينما الواقع اليوم يبدو مؤزما ويحكمه التشظي والانقسام وتتعدد فيه المرجعيات، وتتكاثر فيه الطوائف، تقدر وتبجل الماضي لكنها ترفض أن يكون مرجعيتها الوحيدة، والنموذج الأوحد الذي تمتثل إليه، إذ يرى عبد الغاني عماد: "أن الماضي هو المنطلق والمرجع الوحيد عند السلفيين"[3] فهو ماضي العصمة، والماضي الذي عاش فيه النبي صلى الله عليه وسلم وأنزل فيه القرآن الكريم، وتشكلت فيه السنة النبوية على مستوياتها الثلاثة: القولية والفعلية والتقريرية، وتشكلت فيه أيضا مرجعية ما يعرف بعمل الصحابي، والاجتماع وكلها مرجعيات لا تتعلق بالمقدس المحض أو بالعبادات فقط والمعتقدات إنها تتعلق أيضا بالحياة الاجتماعية وبمكارم الأخلاق التي جاء النبي صلى الله عليه وسلم ليكملها، وهنا تلزم السلفية نفسها بالتقيد بكل تفاصيل ودقائق ذلك العصر، بصفته عصر التفوق المطلق، الذي يمكن سحبه على الحاضر والمستقبل، فكل أخلاقه هي من الدرجة العليا وتشير إلية ثقافة نخبوية صدرت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن نخبة المسلمين الأوائل، التي مهما فعل المسلمون اليوم لا يمكن أن يرقوا إليها، أو ان ينتجوا مثلها، ولذلك ما عليهم إلا محاولة تقليدها والتحلي بها، إذ يعرف علماء الأخلاق "الصفات النفسية الجيدة بأنها ما تحلى به النبي صلى الله عليه وسلم ويمكن تحصيل هذه الأخلاق عن طريق

[1] كلود دوبار- مرجع سبق ذكره- صفحة 46.

[2] جان بيير دوران وروبرت ويل، مرجع سبق ذكره، ص 124.

[3] عبد الغاني عماد السلفية والسلفيون و الهوية و المغايرة قراءة في التجربة الإسلايمة، مركز حضارة لتنمية فكر الاسلامي، لبنان، الطبعة الاولى، 2016، ص 119.

الممارسة"[1]، والسلفية جماعة ممارسة ومتقمصة لكل ما حدث في الماضي وهي تسعى إلى إعادة تمثله في الواقع عن طريق التقيد الصارم والحرفي لما جاء في كتب الحديث فهي القائم بدور الوسيط بين المسلمين في حاضرهم البعيد عن الله، وبين ماضيهم الذي كان بتوفيق من الله، والسلفية تريد أن تكون حياة أفرادها على هدي النبوة وبذلك على طريق الله، إذ يعتقد هوسرل: "أن الحياة الإنسانية ليست سوى طريق إلى الله"[2] ولذلك يكثر السلفيون من دعاء اللهم لا منجا منك إلا إليك، فالماضي الإسلامي كان لله، أما الحاضر فيبدو أن علاقته مع الله ليست على ما يرام.

وهنا يجمع كل المبحوثين وهم يقدمون تعريفا لهويتهم الاجتماعية على أنها قطعة من الماضي قد تم استدعائها عن طريق المنظومة القيمية والاخلاقية المتجلية في اللباس، وفي أدق تفاصيل الحياة، فالسلفيون يعرفون كيف كان النبي يمشي، وكيف كان يضحك، كيف كان يغضب، وكيف كان يفعل حتى أكثر الأشياء خصوصية، ويعرفون أن مجتمع الصحابة كان أكثر الناس تقليدا للنبي في دقائق الأمور، وفي أعقدها، وهنا تقوم السلفية بمحاكاة هذ الماضي عن طريق عرض كل مستجدات الحاضر على محك النص، فالنص كتب في الماضي ومورس فيها، وبذلك يجري اليوم سلفيا الدعوة إليه، فالتقيد بالنص يعني إحياء الماضي وهو ما تشتغل عليه السلفية كفرقة، حيث يرى عزمي بشارة: أن "الفرقة تحاول وتسعى إلى العودة إلى الأصل بجمع الناس على أساس تدينهم وإيمانهم بما يعدونه المبادئ الأصلية والصحيحة فقط، وبروح تمرد على بيئتهم التي لا تلتزم الدين الصحيح"[3]، وكأن السلفية هنا تستدرج الأفراد ليتخلوا عن التدين المحلي وعن الثقافة المحلية، عن طريق تعويضها بالتدين الأصلي وبالثقافة الإسلامية التي تمتد منذ لحظة نزول الوحي إلى غاية اليوم في خط متصل عن طري نخبة من العلماء والخبراء الدينيين الذين أهلهم الله لحفظ دينه، وهذا ما صرح به احد المبحوثين حيث قال: "لا ندعوا لأمر جديد، نحن ندعوا لكتاب الله ولسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وهو التوحيد وعبادة الله وإقامة دينه، وهذا منهج الأنبياء والعلماء الربانيين من بعدهم، فنحن ندعوا إلى ما دعا إليه رسول الله ولا شيء غيره"[4] ولذلك تركز السلفية على مسألة الطقوس والشعائر ودائما تقرنا طريقة الجيل الأول من المسلمين، فهي تعرف أن الجماع وحتى تكون شديدة الإندماج عليها ان تنخرط أكثر فأكثر في الممارسات الجمعية وفي التأدية الطقوس التي تزيد من اللحمة الاجتماعية دال الفرقة أو الطائفة عن طريق التماهي في الطقس والتقيد به كما جاء في كتب الحديث، إلى "أن يصبح انتباه كل أفراد الجماعة مركزا ومنصبا في فعل شعائري وحيد"[5] ولذلك تبدو الجماعة السلفية ككتلة واحدة في تحركه وفي مشاركتها في فعل ما أو مقاطعته، حيث تكون ردة الفعل دائما جماعية بينما يصبح هامش التحرك بالنسبة لفرد والسلوك الفردي جد محدود، فهو محكوم بسلطان النص الذي لا يعلو عليه سلطان.

فالعقل السلفي لا يتعامل مع النص كإنتاج تاريخي بل يتعامل معه كحقائق وشرائع دونت لتتبع ولتؤخذ صفة الأزلية والأبدية، فممارسة السياسة، والتجارة، وكل تفاصيل الحياة يجب أن يكون وفق منظومة السلف الصالح، فالسلف دون النصوص ليشرع، ونقل أخباره ليرغب وليرهب، وهنا نجد الفرد السلفي وهو يعرف نفسه لا يكف عن ترديد عبارة نحن على ما كان عليه سلف هذه الأمة ولا يكف عن الإحالة على الرموز من الدرجة الأولى(الصحابة، التابعين، تابعي التابعين) والربط

[1] آريا نكيسا، مرجع سبق ذكره، ص 177.

[2] جان غريرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل إبتكار فلسفة الدين المقاربات الظاهراتية، المجلد الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 57.

[3] عزمي بشارة الطائفة والطائفية مرجع سبق ذكره، ص 219.

[4] مقابلة رقم: 17،يوم2019/12/31 على الساعة 17:30.

[5] تشارلز تايلر، مرجع سبق ذكره، ص 72.

بينها وبين الرموز من الدرجة الثانية(الأئمة الاربعة، أبن تمية وغيرهم من الأسماء السلفية البارزة والمتداولة) وبين الرموز من الدرجة الثالثة أو الرموز الحالية(محمد بن عبد الوهاب، علماء السعودية، افركوس وغيرهم من لعماء الجزائر) حيث أن شيوخ الجماعة أو حراس الطائفة من أهل العلم هم نسخة شديدة التركيز عن السلف الصالح، وهي التي النخبة التي يحق لها التنقيب في الماضي وأن تستخرج منه النفائس و تبثها في الاتباع، فهي تحترف مهنة تصنيع الرموز في الحاضر مثلما "تتشكل الطائفة الدينية في الماضي من إيمان بدين أو مذهب أو طقوس دينية مشتركة تعيد تصوير العقيدة و تتيح للفرد ممارستها"[1] فالفرد السلفي ليس مسموح له بالاجتهاد أو بالاقتباس أو بالركون إلى الحاضر وقبول مخرجاته، فالحاضر متهم ومقدوح فيه، ويجب إخضاعه للتقويم المستمر من طرف الماضي، ذلك الماضي الذي تحتويه كتب السنة والمرويات السلفية وتتمثله السلفية في سلوكها وممارستها، "فالسلفية تقنع زبائن السوق الديني بأنها هي الإسلام"[2] عن طريق سلطة النص والدليل.

فالعالم السلفي أو حتى المبتدئ لا يتكلم دون أن يشير إلى دليل يتكئ عليه، سواء من القرآن الكريم، او السنة النبوية، أو عبارة جاء عن السلف الصالح، أو نقل عن احد الصالحين، وهنا تقدم روايات السلف بنفس مستوى وحجية النص القرآني والنص الحديثي، وهي بالمعايير السلفية تلغي كل ما هو خلاف ما نصت عليه الرواية، حيث يمكن توصيف السلفية بأنها مجرد ساعي بريد بين الماضي والحاضر، فهي ستقبل ما حدث في الماضي وتعيد تفعيله في الحاضر، دون أي مبالاة بما يحدث في الواقع وهذا ما عبر عنه بول ريكور بثنائية الاستلام والتسليم إذ يقول: " لقد اختزلت الذاكرة إلى مجرد أستلام وهناك إشارة لا تخطئ، إن الاولوية بلا منازع المعطاة إلى إشكالية الاستبقاء التي عن طريق المضاعفة المعاودة تمتص لصالح إشكالية إعادة التذكر حتى أنه لا تعود هناك سوى مسألة استبقاء الاستبقاءات"[3] أي الانصياع المطلق للماضي ورفض أي شكل من أشكال الطعن أو النقاش في مخرجاته.

فالماضي هو أيضا نمط حياة وثقافة عيش وتجربة وخبرة مرتبط بالجيل الأول من والمسلمين، وكتعبير عن الإسلام الخام دون أي اضافات أو تعديلات، فالسلفيون هم بقية الأمة وبيضة الإسلام خاصة المشايخ والعلماء، ولذلك يجب الحفاظ على تلك الخامة التي حافظت على خواصها ولم تتلوث بأي مدرسة عقلية أو فكرية وهنا تتجلى المفارقة السلفية فهي تقدم نفسها على أنها طائفة وفرقة وكيان فهي لا تكتفي بالإسلام أو المسلم في تعريف نفسها حيث لا يطمئن السلفي لشيخ أو عالم إلا إذا أقحم مفهوم السلفية وأضافه للإسلام، فهي تطمئن لطائفتها بكونها الأصل الذي تفرعت عنه الفروع، والطريق المستقيم الذي ظلت عنه السبل، عن طريق تنشيط الذاكرة الجماعية أو الشخصية التي ترجع بالتحديد إلى "الماضي يحتفظ به حيا بفضل التبليغ من جيل إلى جيل وهذا ما يشكل ينبوعا لمقاومة تبديها الذاكرة في وجه معاملتها كعلم لكتابة التاريخ"[4] ، فالسلفية مولعة بالعنعنة وتعبرها خاصيتها المميزة داخل السوق الديني، ومن خلالها تفحم كل خصومها، في تستند إلى المرويات الصحيحة، وتوظف تلك المرويات في النيل من خصومها والتحقير بهم، فهي تتهم كل الجماعات الأخرى بأنها مستحدثة ولا تنتمي إلى الماضي، أما السلفيون فهم موجودون منذ الماضي ومستمرون إلى اليوم، وإلى الأبد فالسلفية لا تقدم الاسلام من خلال مدرسة فقهية بل هي

[1] عزمي بشارة الطائفة والطائفية مرجع سبق ذكره، صفحة 80.
[2] رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 32.
[3] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 183.
[4] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 583.

"تقدم الدين كما هو في الكتاب والسنة وكما فهمه الصحابة لحظة نزوله"[1] وهنا يطل الرمز من جديد وتصبح السلفية مرتبطة في شرعية وجودها وشرعية إستعلائها على الأخر مرتبطة بالعلاقة المتينة التي تربطها بالماضي كمصدر للحقيقة المطلقة، بينما تعاني الجمعات الأخرى من نوع من الهشاشة في العلاقة بالماضي عن بسبب فكرة التجديد والنظر إلى الماضي على أنه تاريخ بشري عادي يمكن تجاوز بعض خصوصياته، بينما تتعلق السلفية بالماضي ورموزه وتبني هويتها في كنف هذا الماضي، حيث "إن الأثر الأكبر للتمايز الطائفي يأتي من سعيه الدائم إلى برمجة حياة الناس بشكل مغاير عن إنتماء أخر فيصبح التعلق بالرموز والرموز (سواء كانت إنسانا أو صورا او عيد أو ثوبا...) له قدسية وعبوديته والدليل على الهوية"[2] والسلف حاضر كمرويات تعتبر بمثابة صور حية، تنقل أدق تفاصيل حياة ذلك السلف المتفوق، وهنا تصبح الذاكرة كنوع من المواساة للجرح السلفي والإسلامي بصفة عامة، عن طريق تقديم صورة مشرقة في ظل واقع مخزي عن طريق تفعيل "الذاكرة السعيدة على حد تعبير بول ريكور"[3]. وهي ذاكرة تحتفظ بكل ما يجعل من الماض أيقونة يجب العودة إليها والمتمتع بمكتسباتها.

والسلفية اليوم تقوم فقط بإعادة إنتاج ذلك الماضي عن طريق عملية النقل الحرفي من كتب التراث السلفي، ومن الكتب الحديث التي نقلت إلينا جلوس الصحابة، وضحكهم، وحزنهم غضبهم، كل شيء عنهم، وحتى لباسهم، لذلك يحاول السلفي تقليد تلك التفاصيل فهي موروثة عن حقبة مباركة حقبة لا تتفق أبدا مع الحاضر في جانبه الأخلاقي، ولذلك ينغلق السلفيون على أنفسهم ويسيجون طائفتهم بالماضي ويحذرون من الحاضر من خلال الركون إلى "علم الحديث الذي يعرفون من خلاله الكثير من التفاصيل عن حياة النبي صلى الله عليه وسلم وعن ملامح شخصيته وطباعه على سبيل المثال في أي مناسبة ضحك وما شابه"[4]، فالسلفيون يبحثون عن أي شيء له صلة بالماضي الإسلامي وفي نفس الوقت يريدون وضع الكثير من الحواجز والفواصل بينهم وبين الحاضر بكل خيباته ومآسيه، وهنا يصبح التقليد والتقمص والذوبان في الماضي السبيل الوحيد لترسيخ الهوية السلفية التي تناضل من أجل إثبات الذات، عن طريق التوحد مع الماضي فإذا تماثلت الأشياء في الصفات صارت جنسا واحدا[5]، فالسلفيون هم أبعد المسلمين عن حاضر المسلمين، وهم من جهة أخرى أقرب المسلمين إلى ماضي المسلمين، عن طريق التنصل من كل مخازي الحاضر ومحاولة التقيد بكل مكاسب الماضي.

فالمرحلة التي يعيشها السلفيون اليوم تتطلب التذكر والتخيل والمبالغة في التماهي مع ذلك الماضي، إذ يرى هالب فاكس أن "الجماعات التي تعتمد على الذاكرة الدينية تشكل مجموعة مغلقة منفصلة عن العالم ملتفة بأجمعها صوب الماضي ولا شغل لها إلا احياء الذاكرة"[6]، إذ يمكن القول: إن السلفية كطائفة هامشية تسعى إلى احتلال المركز عن طريق توسيع جماعتها وتعميم منطلقاتها الفكرية والعقدية، وإقصاء كل الفرق الأخرى فهي تمتحن كل الجماعات بالماضي فأي جماعة تشكك في الماضي لا يمكن الوثوق بها أو الاجتماع معها، فنكران الماضي هو نكران للتجلي العملياتي للدين، ولذلك يهاجم السلفيون التقاليد ويعتبرونها إجحافا في حق الدين الصيح، بينما يمجدون طريقتهم في تمجيد الماضي على أساس أنه يمثل ما يعرف بالتقاليد الحية، "والتقاليد

[1] عبد الغاني عماد، السلفية والسلفيون، مرجع سبق ذكره، ص13.
[2] مأمون طربيه، مرجع سبق ذكره، ص 90.
[3] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 714.
[4] يوهان كريستوفر بريغل، مرجع سبق ذكره، ص ص 104/103.
[5] عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ص 129.
[6] دانيال هرفيو ليجيه وجان بول وليام، مرجع سبق ذكره، ص 311.

الحية هي التي أنجبت المنجزات الثقافية، يعني الفهم آنذاك استرجاع الخبرات المعيشة التي أفضت إلى هذا التحقيق الموضوعي للحياة"[1]، فالعودة إلى تدابير الماضي وترتيباته هو الكفيل بإعادة استدعاء وتحيين انتصارات ذلك الماضي، ولذلك تعمل السلفية على تسيج نفسها بالماضي واعتباره الممكن الوحيد، فالحاضر بالنسبة إليها مجرد حالة من الإخفاق الذي فرض على الأمة بينما حالة الانتصار التي حدثت في الماضي ويمكن أن تحدث الآن عن طريق استدعاء الماضي وإحيائه من خلال تكوين جماعة أولية ومرجعية، تمتثل للنص وتأخذ منه وتتمثله في سلوكاتها وممارساتها، فالماضي يشكل أيقونة و خط ناظم، وحالة من الهداية الأزلية التي نجحت السلفية كجماعة مرجعية في احياءها عن طريق عملية التخيل، اذ يرى علي أحمد الدريدي أنه في كل لحظة يمكن للفرد أن "يتخيل ذاته وأن يجعل الحقائق الماضية حاضرة في الوعي وحاضرة في المستقبل عن طريق قوة الرمز"[2] ومهنة السلفية هي التنقيب عن الرموز ونفخ الروح فيها من جديد، عن طريق إحياء قيمها ونمطها في العيش.

من خلال هذا يمكن القول إن السلفية كطائفة دينة تدعي التوفق والتقيد الحرفي والصارم بالنص، وتجيده تنظر إلى الماضي على أنه حالة حضارية وتقديمة عاشها المسلمون، وربما هي الجماعة الوحيدة التي تعتبر النكوص إلى الماضي حركة تقديمة، وتعبير التقدم إلى الحاضر حالة نكوصية ومرضية أو رجعية متخلفة، فالحاضر متنكر للدين وباحث عن البدائل بينما الماضي تنكر كل شيء وجعل من الدين البديل الواحد والوحيد الذي ساهم في تأسيس الحضارة الإسلامية وتوفقها، ولذلك تعمل السلفية اليوم عن طريق التخيل والتذكر والتواصل مع الرموز على إعادة إحياء تلك الحقبة الإسلامية الزاهية، حيث يمتثل المسلمون للنص من جهة، فيسخر الله كل شيء لهم من جهة أخرى(إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم)

المبحث الرابع: الطائفة السلفية محدودية العدد لكن ثقافة (ستظل طائفة من أمتي ....):

"يعتقد الأمريكيون بعماهم وصممهم الأخلاقي أن طرفهم هو أساس مطبوع على حب الخير في حين أن الطرف الآخر شر وأنهم سيقضون عليه"[3].

إن هذا الاعتقاد ينم عن تلك الهوية الأمريكية المعتزة بنفسها، والتي يسيطر عليها نوع من تخضم الأنا والتوفق المطلق على بالي شعوب العالم، وبذلك تولد عنه شعور مرضي بالخيرة المطلقة، وبأن الشعب الأمريكي والحضارة الأمريكية هي التي تعرف الخير وتضع محدداته وشروطه، ولذلك لا يمكن أن يكون هناك خير في العالم سوى ذلك الخير الذي تضعه أمريكا من خلال قيمها المرتبطة بالمستقبل والتقدم، والتطور، وهو خير خيالي ومبتكر، ومخترع، فعدو الشعب الأمريكي الأول هو الماضي والتاريخ، لأنه شعب بدون ماضي، وتاريخه القصير بدأ من خلال مجازر همجية في حق الشعوب الأصلية للأمريكيتين، ولذلك خير أمريكا هو خير مرتبط بحقوق الإنسان على الطريقة الأمريكية، التسامح ومحاربة الإرهاب، وغيرها من القيم التي تبحث عن المستقبل والسير نحو الأمام، لكن إذا كان الشعب الامريكي معقد من الماضي ومنفتح على المستقبل، هناك جمعات وشعوب أخرى على العكس تمام، متوجسة من المستقبل وغير منفتح عليها، لكنها في نفس الوت تعشق الماضي وتعشق الرجوع إليه، ومنها الجمعات الدينية الإحيائية والماضوية، تلك التي

---

[1] جان غيرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، المجلد الثالث، مرجع سبق ذكره، ص 184.

[2] علي أحمد الدريدي، مرجع سبق ذكره، ص 41.

[3] زيجمونت باومن، غرباء على بابنا، ترجمة نجيب الحصادي، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، 2022، ص ص 101/100.

بدل أن يحكمها الخيال، نجدها تركن للمتخيل، وتريد أن تستعيد الماضي وتستعيد أمجاده، ومن بينها الجماعة السلفية أو الطائفة السلفية المتخيلة، حيث يجري النيل يوميا من الحاضر والمستقبل عن طريق مقارنته بالماضي، ثم الانتصار للماضي بكل بساطة عن طريق رفع شعار: "لسنا ضد الإبداع ولكننا ضد التهويم والقشور"[1] أي نحن نريد حاضرا ومستقبلا على شاكلة ما كان في الماضي، وعلى شاكلة ما حدث في الزمن الأصلي عندما عاش المسلمون تحت سلطان النص، وهنا يجري السلفيون عملية تقييمية لكل ما حولهم وهي عملية أشبه بالغربلة والتصفية تهدف إلى عزل الأصلي والأصيل عن المقلد والمبتذل، وهذا جاء على لسان أحد المبحوثين: "نحن لا نخشى في الله لومة لائم، عن طريق إظهار الحق والدعوة إليه وإبطال الباطل والتحذير منه، هذا هو منهج الأنبياء والمرسلين"[2] أي التقييم ثم الترجيح، ترجيح الحق وإبطال الباطل عن طريق الثقافة أو التقاليد السلفية في معاملة الآخر والحكم عليه، "فالتقاليد هي تقيم لمختلف الحضارات"[3] وتحديد مدى صلاحيتها، خاصة لدى جماعة تعتقد أنها تمتلك الحقيقة المطلقة.

وهنا يقول الباحث المختص في الحركة السلفية محمد أبو رمان: "عدد السلفيين ضئيل مقارنة بالبيئة التي ينشطون فيها لكن يبقى حجمهم يقاس بمدى التأثير الذي يلقاه خطابهم"[4]، إذ تعتبر السلفية كحركة اجتماعية، وانتماء هوياتي من أصغر المجموعات الدينية سواء في المجتمع المحلي في تيسمسيلت، أو في الجزائر، أو حتى في العالم ككل، إلا أنها ذات حضور بارز وخطاب ديني له مدى في مختلف المجالات، والمستويات وهذا ما يمكن تسميته بالثقافة المزعجة، التي تكسر الهدوء العقدي و الفقهي والثقافي والسلوكي، فالجماعة التي ارتقت إلى مستوى الطائفة ذات الحدود الواضحة والخصوصية البارزة، إضافة إلى رفضها لفكرة الانسحاب المادي من المجتمع، وتأسيس كيان مستقل، وهذا راجع إلى طموحها المستقبلي وفكرة تعميم الماضي على الحاضرة والهيمنة في المستقل والسيطرة التام، ولذلك هي تصر على البقاء في قلب المجتمع، لكن مع التميز والاختلاف، وخلق هوية تحاول أن تبدو متفوقة في كل المجالات، ومع الحرص على الربط بين التوفق الدنيوي والتفوق الديني، بل عكس صورة مفادها أن السلفين عادوا إلى الله فعاد الله إليه(إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم).

فكل ما يعيشه السلفيون هو بتوفيق من الله الذي عبدوه حق عبادته، فأنعم عليهم وأيدهم بنصر من عنده، رغم محدودية العدد، "فجماعة الأقلية وهي أقل تعدادا من العدد العام... لكنها تقاس من حيث النفوذ الاقتصادي والسياسي، ويمكن للأقلية أن يكون لها امتداد في كافة البلاد"[5] وهو امتداد لا يركز على الحضور الكمي بقدر ما يركز ويشتغل على الحضور النوعي، وعن طريق سياسة استعراض العضلات الفكرية، من خلال نشر المعتقد السلفي، توزيع الكراسات الدينية والمطويات، حلقات العلم الشرعي، وأهم شيء الحضور في شبكة الأنترنت ومحاربة كل مظاهر الثقافة المحلية تحت شعار ما يجو وما لا يجوز، وهذا ما يؤدي احيانا إلى ارباك المنظومة الثقافية المحلية ويخلق حالة من الصدام بين السلفي وبين المحلي، فالسلفية ومن خلال ثقافة الدعوة والتبيين فرضت حالة نوعا من الحركية الفقهية والدعوية، حيث استفاقت كل جماعة دينية تنافح عن نفسها، وتحاول التصدي لهذه الدعوة الدينة التي تدعي أنها تريد تصحيح عقائد الناس بعد أن فسدت، عن طريق

[1] أبو إسلام احمد عبد الله، مرجع سبق ذكره، ص 11.
[2] مقابلة رقم: 17، يوم2019/12/31 على الساعة 17:30.
[3] هارلمبس وهولبورن، مرجع سبق ذكره، ص 39.
[4] محمد أبو رمان، أنا سلفي، بحث في الهوية الواقعية المتخيلة لدى السلفين، مؤسسة فريد يرش آبرت، الأردن، بدون طبعة، 2014 ص 76.
[5] مأمون طربيه، مرجع سبق ذكره، ص 143.

حرص كل جماعة على إظهار ثقافتها الدينة والتحصن خلفها، "فتزاحم اليافطات الدينة أو المذهبية في الأماكن العامة إلا تعبير عن الصراع الطائفي المستتر والمعلن"[1] وهذا ما يبدو أكثر وضوحا في مواقع التواصل التي ستعود إليها الدراسة في فصول أخرى وبتفصيل أكثر.
ومن بين الاستراتيجيات السلفية في الإزعاج الثقافي، هو الاكتفاء بالانسحاب المعنوي أو الرمزي من المجتمع، مع تفعيل تقنية التطهير والتنقية لكل ما ينتجه المجتمع، وذلك عن طريق العيش ضمن المجتمع العام، لكن مع الاعتراض على كل ما ينتجه، وطرح الكثير من الأسئلة، وحصر أدق تفاصيل الحياة بين ثنائية الحلال و الحرام، الجائز وغير الجائز، الشرعي و غير شرعي، ما يوافق الكتاب والسنة على فهم سلف الأمة، وما يخرج عن هذا الفهم، إن عملية المساءلة والبحث عن المقدس الطهراني، يجعل الكثير من ممارسات المجتمع تقع في خانة المدنس أو المستحدث أو البدعي، إذ "أن كل سؤال عن المقدس يتحول إلى سؤال عما يعارضه"[2] فكل ما أجاب المجتمع دفاعا عن تقاليده، وطلبت السلفية الدليل على هذه التقليد، لتعلن مباشرة بطلانها ورفضها لها، في حالة غياب الدليل، فالمقدس أو الديني المحض كما يفهمه السلفيون لا يمكن أن يكون سوى إحالة عل الماضي و الحذر من جديد، والاعتراض عليه ولذلك نجد تصريحات المبحوثين تشير في مجملها، حول طبيعة علاقتهم مع المجتمع العام، أنهم دعاة، وهداة، وحريصون على استقامة المجتمع من خلال ربط المجتمع بالدين الصحيح وتذكيرهم بالهوية الأصلية، التي تعتبر الهوية الوحيدة و النموذج الأوحد للمسلمين سواء كأفراد وكجماعة، ففي "المجتمع الطائفي هناك ميل لتقييم ثقافة الآخر بمعايير طائفة تعتبر الآخرين غرباء ومنحطين أخلاقيا"[3] فالسلفيون وفي أي فضاء يتواجدون فيه يخرجون مسطرة التعديل والتجريح، ويخاطبون غيرهم بعبارات هذا مما لا ينبغي، وهذا مما يخالف هدي السلف، والأمر فيه شبهة، وفلان مقدوح فيه، هذه الممارسة أو السلوك تكلم فيه أهل العلم، والمسألة تحتاج إلى تفصيل، وفي أحيانا كثير يرجعون بعض الأمور التي لا نص في حرمتها إلى ما عبارة هذا من خوارم المروءة، أي مما ينقص من هيبة الإنسان ويطعن فيه، وبذلك تصبح حياة المجتمع العام كلها خاضعة لمسطرة التدقيق والتمحيص السلفي، الذي يمتلك تلك الثقافة العليا المستمدة من النص أو هي النص بكل تفاصيله، وبذلك يحق له التعليق على سلوك الآخرين ومطالبتهم بتعديله، فهو قد نشأ داخل جماعته التي أقنعته أنه يحي على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، وبذلك هو مكلف بمنع الهلاك في مجتمعه الزائغ "فالمسلم يجب أن يحطم كل المعتقدات المتخلفة داخل الإسلام والتي تنكر الهيمنة الكاملة لله تعالى"[4] فتلك العبارات والمفاهيم التي يستعملها السلفيون للاعتراض على غيرهم دون مراعاة السن، أو المكان، أو المستوى بل إن ممارستهم للإزعاج الثقافي تكون أكثر وضوحا داخل المساجد، ومحاولة التصادم مع الإمام، وإثبات عدم معرفته بصريح الدين والتشكيك في معرفته الشرعية، وتعجيزه أمام جمهوره.
فالمسجد كمؤسسة دينة رسيمة خاضعة لسلطة القانون، والإمام كمشرف على الخطاب المسجدي وما يعكسه من مرجعية وطنية(الفقه المالكي كمذهب، والاشعرية كعقيدة، التصوف على طريقة جنيد السالك كطريقة) وأهم شيء أن ممارسات الإمام تبدو موافق للممارسات الاجتماعية السائدة

[1] علي احمد الدريدي، مرجع سبق ذكره، ص 14.
[2] نور الدين الزاهي، المقدس و المجتمع، دار افريقيا الشرق، المغرب الاقصى، بدون طبعة 2011،ص 33.
[3] مأمون طربيه، مرجع سبق ذكره، ص 353.
[4] نوح سلمون، النقد السلفي للعقيدة الاسلامية والاختلاف ومشكلة العمل السياسي الإسلامي في السودان المعاصر(209 – 240) رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 218.

وهو يشارك فيه، ولذلك يحظى الإمام بمكانة اجتماعية مرموقة داخل المجتمع المحلي، ويعتبر مصدرا المعرفة الدينة، إلا أن الفرد السلفي يعتبر الإمام الرسمي من أكثر الناس بعدا عن المعرفة الشرعية ولذلك يتصادمون معه في كثير من الأحيان في شكل اعتراض العلني على الكثير من الطقوس والشعائر كقراءة " الحزب الراتب " فلا ينصت السلفي لها ولا يسجد سجود التلاوة بناء عليها، مع عدم احترام أوقات الافطار والإمساك في شهر رمضان، قراءة القرآن أثناء درس الجمعة تأدية تحية المسجد والإمام يخطب، إضافة إلى الكثير من الاعتراضات التي تكون في شكل تحدي للإمام ومحاولة لإعجازه وإحراجه، عن طريق طلب الدليل من الكتاب والسنة، فالإمام ملزم بتطبيق القانون من جهة، وما تعارفت عليه المساجد المحلية من جهة أخرى، لكن العقل السلفي ملزم بالسنة وبإخراج كل ما خالفها خارج دائرة الاسلام، "فالنقد والتقويم يهدف إلى تنقية الإسلام من كل الشركيات والبدع التي أدخلها الصوفيون والإسلاميون وغير المنتمين إلى إيمان المجتمع التأسيسي(السلف)"[1] بذلك كل ما لم يرد عن السف وعن مرحلة التأسيس فهو باطل، إن هذه العقلية لا تنسحب على تقويم الخطاب المسجدي فقط، بل عن كل نواحي الحياة تخضع لهذه المسطرة السلفية التي تهاجم كل شيء وتقدم البديل عنه في نفس الوقت، وهي تدعي أنه بديل صالح ومصلح لكل مكان ولكل زمان، وهنا يقول أحد المبحوثين: "المسلمون ملزمون بالتقيد بالسنة في كل أحوالهم، سواء في العبادات أو السلوك أو أي شيء يقومون به، "فما ترك لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه شيئا إلا أرشدونا إلى أفضل الأعمال فيه"[2] فالسلفية تعني الاستناد على القرآن والسنة وأقوال الصحابة، والتابعين وأن كل ما عدا ذلك "بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار"[3]، فهم يخشون الوقوع في النار ولذلك يعملون على تهذيب حياتهم وفق حرفية الإتباع وصرامة في التمسك، وكذلك يخشون على مجتمعهم من الهلاك، فيسعون إلى تذكيره وإرشاده عن طريق إزعاجه وتعكير مزاجه، فالسلفيون "يطرحون أسئلة ما هو الديني؟ ولماذا هو مهم لحياتي،؟ وكيف تهدي عقيدتي سلوكياتي"[4] وتهدي سلوك غيري، عن طريق مواجهة سلوكه المنحرف بالنموذج الأصلي.

إن هذه الثنائية التي فرضتها السلفية داخل المساجد أو حتى على مستوى الفضاء العام، بين الامام/ المجتمع كمنحاز للقانون/العادات والتقاليد في الدفاع عن شرعية ممارساته، وبين السلفين كمنحازين لكم هائل من المعرفة الدينية، والاحالة الحرفية إلى القرآن الكريم، وإلى السنة وإلى فهم سلف الأمة، فالسلفية تعتقد أنها تعرف معرفة يقينية ومطلقة، للكيفية التي كان يعيش بها السلم في دنياهم وفي ممارستهم لدينهم، ولذلك هي تقول للمجمع العام، افعل هكذا حتى تكون حياتك على منهاج النبوة، إن هذه النبرة تقوم على مخزون من الأفكار التي تحولت إلى صور وأيقونات حية يرها السلفي رأي العين، لذلك يتشدد لها بشكل غير قابل للتفاوض حيث يقول تشارلز تايلر عن الدور الذي يلعبه المتخيل، "نحن نعرف كيف ننظم تظاهرة بمعنى ذلك أن هذا الفعل موجود في مخزوننا، نحن نعرف كيف نجتمع وكيف نحمل الرايات ثم نسير ونحن نعرف أن هذا يعني ضرورة البقاء ضمن حدود بعينها سواء من حيث المكان، "فلا يجوز أن ندخل بعض الأماكن أو من حيث التأثير على الاخرين عدم بلوغ حافة التعبير العدواني عدم ممارسة العنف نحن نفهم هذا

[1] نوح سلمون، النقد السلفي للعقيدة الاسلامية والاختلاف ومشكلة العمل السياسي الإسلامي في السودان المعاصر(209 – 240) رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 220.

[2] مقابلة رقم: 28، يوم 2020/03/01 على الساعة 16:30

[3] عزمي بشارة، في الاجابة عن السؤال ما السلفية، مرجع سبق ذكره، ص 18.

[4] تريجي أوشينيو، النمو والتمزق الحركة السلفية في بالي أوثيوبيا(477- 504)) رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 487.

الطقس جميعا"[1] هذه العقلية أدت إلى انقسام الجمهور بين فئة كبار السنة التي ترفض أي تعاطي مع النموذج السلفي، وبين الشباب الذي إن لم ينتقل إلى السلفية إلا أنه يبدي قبولا وتعاطفا معها، حيث أدت فكرة الدليل والحجة، إلى تقبل الخطاب السلفي وتقبل تلك النبرة المعترضة نتيجة قوة الحجة والقدرة على هدم التقاليد، واستقطاب الشباب وتزويدهم بمعارف دينية تؤهلهم لفرض ذاتهم ومواجهة المؤسسات التقليدية، فالشباب السلفي داخل الأسرة يتحول إلى منافس للأب المستسلم لسلطة الخطاب الديني الرسمي، إلا أن الشاب السلفي المرتبط بثنائية الذاكرة الدينية والتخيل يتحول إلى سلطة قد تتجاوز سلطة الأب في قمع الانحرافات والتساهلات، إذ أعاد السلفيون الشباب هندسة العلاقات الاجتماعية، وضبط الممارسات مثلا في الجنائز و المأتم، الأعراس والأعياد والزيارات الاجتماعية، فبعد أن كانت هذه المهام تسند إل كبار السن أصبح يتولاها الشباب السلفي بكثير من الحزم والصرامة ورفض التساهل إذ أن "السلفية وفرت للشباب الأدوات التي يواجهون بها التقاليد المحلية"[2] وينقمون عليها ويستهوون الكثير من الشباب الباحث عن التغيير والتجديد.

إن هذه المزاجية التي فرضها السلفيون داخل جماعاتهم، التي تجاوزت مرحلة تكوين نواة صلبة منخرطة في الجماعة ومعتنقة بأفكارها، ومعتقداتها، ومستعدة للتضحية من أجلها، قد انتقلت إلى ممارسة الحسبة على المجتمع وتخويفه، بمسألة مخالة الهدى والطعن في الشريعة، فهي تقدم توصياتها واعتراضاتها في شكل ترجمة للنص وتفسير لأحكامه، خاصة في تعاملها مع الجماعات الإسلامية، مثل أتباع الإسلام السياسي، الذين يسعون إلى التقرب من السلفية، لكن هناك جفاء سلفي اتجاه وصل إلى مستوى الجهر بالعداء لهم ورفض أي تعاون معهم، إن ينقل الباحث نوحو سلمون عل لسان السلفيين: "الإسلاميون يقولون لنا نحن لا نريد أي انقسام أنتم أنصار السنة تعالوا إلينا التحقوا بنا، هم يريدون منا تحليل الخلاف"[3] فهي لا ترفض ثقافة المجتمع ولكن تسعى إلى تقويمها من خلال إخضاعها لمنظومتها الحجاجية، وأدلتها التي تحصر في القرآن والسنة ولسلسلة من العلماء والمشايخ، بينما لا يجد خصومهم ما يردون به في الدفاع عن ثقافة المجتمع، ولذلك يتقبل المجتمع التزام السلفين بالتدين الصارم، حتى وإن خالف العادات والتقاليد، "فهناك تقبل مستمر للدعوة السلفية عند الناس"[4]، لا سيما الشباب الذي يرى في التدين السلفي وإن كان صارما وغير متسهل، إلا أنه يبدو جادا وتقويا واكثر طهورية، وأكثر تماشيا مع النص ومع سلطان الدليل، فسلطة الدليل التي يعوض بها السلفيون أزمة الحجم، حولتهم إلى ثقافة دينية لها اعتبارها ومكانتها الاجتماعية، ففرضت نفسها في كثير من المجالات، فالسلفيون كأفراد أصبحوا يمارسون الفتوى بشكل موازي للمؤسسة الرسمية، التي تراجع زبائنها، كما نجدهم يحتكرون الرقية الشرعية إضافة إلى الاعتماد عليهم في عقود الزواج الشرعية، حيث أصبح السلفيون يحلون محل "الطالب" أو الإمام في عقد القران وما يعرف " بالفاتحة " وإلغاء فاتحة الزواج التقليدية وتعويضها بالصيغة الشرعية وبتذكير الحاضرين بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل هكذا عند عقد القرآن، فهم لا ينسبون تلك الممارسات للجماعة كمصدر لها، بل إن الجماعة تكونت عن طريق تقيدها بما جاء به والنص، ودربت نفسها على الخضوع له، تحت شعار: "نحن متعلمون

[1] تشارلز تايلر، مرجع سبق ذكره، ص ص 39/38.
[2] رول مير، السلفية العالمية، مرجع سبق ذكره، ص33.
[3] نوح سلمون، النقد السلفي للعقيدة الاسلامية والاختلاف ومشكلة العمل السياسي الإسلامي في السودان المعاصر(209 – 240) ص 227.
[4] محمد أبو رمان، أنا سلفي، مرجع سبق ذكره، ص 77.

منضبطون مدربون مشكلون وهم ليسوا كذلك، أنه اللحم النيئ في مواجهة اللحم المطهو"[1]، وهذا شعار كل الجماعات الأصولية التي تدعي أنها تجلي للدين في مرحلته البكر.
ولذا يمكن القول إن الثقافة السلفية أصبحت ذات قبول واسع لدى الشباب والمتعلمين، فرغم عدم الانتقال إلى الجماعة بشكل رسمي إلا أن احترام السلفين وإظهار التقدير لهم، والاعتماد عليهم في كثير من الشعائر الدينية، حيث أصبح أمرا واضحا وجليا في المجتمع التيسمسيلتي، خاصة على مستوى الطقوس والشعائر الدينية التي ستتطرق إليها الدراسة في الفصول القادمة، فالممارسات السلفية استطاعت أن تزاوج بين الإزعاج الثقافي وإرباك التقاليد المحلية من جهة، ومن جهة أخرى بين فرض الهيمنة في بعض المجالات والاستسلام للمنطق السلفي لا سيما على مستوى السلفيين كأفراد، حيث أصبحت طائفتهم مرجعيتهم الوحيدة في الحكم على الأشياء، "فالطائفية تحدد للفرد هويته بالتعصب لانتماء ديني أو مذهبي لجماعة أو طائفة، بحيث يتحدد بموجبها سلوك الفرد تجاه بقية الأفراد داخل جماعته هذه وخارجها"[2] وهنا نجد تأثيرا لدى الكثير من الأفراد الذين يعتبرون سلفيين غير ممارسين، فهم يدافعون عن الجماعة ويتبنون عقيدتها ويحتكمون إلى اجتهاداته الفقهية، مع نوع من التقصير في السلوك، وبذلك يعتبرون سلفين غير ناضجين، كما أن تقيدهم بالنمط السلفي راجع إلى تماشي هذه الجماعة مع النص، فالسلفيون لا يعترضون إلا وهم يشهرون الأدلة من القرآن والسنة في وجه خصومهم، ولذلك أصبح المجتمع يتقبلهم من جهة ويستسلم لثقافتهم من جهة أخرى، رغم محدودية عددهم وتشنج علاقاتهم سواء مع أسرهم أو محيط عملهم، لكنهم يبدون ملمين بالمعرفة الدينة، ومتمسكين بمعتقدهم ولا يبدون أي مرونة أو تنازل حول عقديتهم، فهم "لا يقعون ضحية إغراء الأذى لأن الخمول هو المنبت الأول لأنواع الشرور"[3] فالسلفية كطائفة تمزج بين التنسك الديني والورع والتقوى، وبين العلم والكسب، فهي داخل المساجد معترضة ومتميزة وتبدي نمطا من التدين المنفلت من سلطة المؤسسة الرسمية، وذلك بسبب استراتيجية التسييج ووضع الحدود، هذا الاستراتيجية التي زادت من ثقة السلفين في مشروعهم، وفي نفس زادت من ثقة الشباب فيهم، وفي نفس الوقت رفعت حجم زبائنهم في السوق الديني إذ يستغرب دفيد هيوم: "السهولة التي يفرض بها قلة من الأفراد إرادتهم بشكل دائم على عدد كبير من الأفراد"[4] عن طريق ما يعرف بالثقافة العليا التي تبدو مطابقة للنص الديني، وهذا ما نجح السلفيون في الترويج لهم حول طائفتهم وخبرتهم المعيشة.
إن عملية الفرض تستند إلى قوة المحاججة السلفية وحضور النص وربط الأفراد بالمنبع الأصلي، فالسلفي وهو يجيب على سؤال ما، أو يبدي رأيه في موضوع ما، يوحي إلى المستمع أو المتلقي أنه ينقل إليه موقف أو حكما غضا، طريا، كما صدر عن النبي عليه الصلاة والسلام، أو عن الصحابة رضوان الله عليهم، وبذلك التقيد بتلك الأحكام يجعل من الفرد العادي ينتقل من وضعية العادي إلى وضعية المقدس، وتصبح حياته مباركة وخاضعة ومستسلمة لله وهذا ما "تعنيه كلمة مسلم أي الاستسلام لله، فإذ كانت أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم توافق أخلاق الله فعندما يكتسب المسلم المتدين أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم فهو يكتسب أخلاق الله أيضا"[5]، أو على الأقل يكون في وضعية(اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك)، فالسلفي يرى الله في النص والله

[1] تشارلز تايلر، مرجع سبق ذكره، ص 53.
[2] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 77.
[3] تشارلز تايلر، مرجع سبق ذكره، ص 56.
[4] أولي ريش بيك السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة ترجمة جورج كتورة والهام الشعراني المكتبة الشرقية لبنان الطبعة الاولى 2010- صفحة 199.
[5] آريا نكيسا، مرجع سبق ذكره، ص 192.

يرى السلفي من خلال ممارسة النص والتقيد به، حيث تحول الخطاب السلفي إلى فتوى طازجة ليس بينها وبين زمن النبوة حواجز وفواصل، فالسلفيون وهم يمارسون ثقافة الاعتراض، يحرسون على خلق أجواء روحانية وايمانية تلغي الزمان والمكان، أو تعيد تعريفهما عن طريق "استراتيجية الملء بالمعاني والدلالات القدسية والعجائبية"[1]، كما تتيح للسلفي أن يشعر وهو داخل جماعته أنه داخل جماعة إيمانية يقينية، متفوقة، ومن حقها أن تبدي رأيها في كل ما يحدث حولها، فهي الحق الذي يحاكم ويحكم على كل ما هو باطل، حتى غن كان مغلفا بغلاف ديني، فالجماعة الدينة النقية أي القائمة على روابط الدين وحدها فهي فرقة، وهي "كيان اجتماعي صغير نسبيا، وقائم في الواقع على أسس واحدة هو إتباع الدين أو المذهب"[2] وفي الحالة السلفية إتباع الدين الحق كما نزل على رسول الله، دون أن يلحق به أي تغيير او تبديل، بل هو الذي يقوم بكشف التغيرات والتبدلات وفضحها، وتحذير الناس منها، وهنا يمكن الازعاج السلفي الذي يرفض الواقع ويستدل على رفضه بالأدلة الشرعية التي لا يملكها خصوم السلفية أو لا يحسنون توظيفها واستخدمها، فالأحكام التي يرددها السلفيون، وهي مفعمة بالنصوص والادلة، تعتبر جرعة من الأدرينالين ايمانية، تحيل ثقافة المجتمع وطقوسه وكل انتاجه صفرا لدى المتلقي، الذي يشعر و كأنه أخطأ في القرن الواحد والعشرين، وتلقى تصويبا من القرن السادس ميلادي، وهذا ما عبر عنه أولريش بيك: "بإلغاء الأمكنة من خلال الزمن"[3] فالسلفية لا تعترف بسلطة المكان، بل تخضع لسلطة الزمن ، وهو الزمن الأول دون غيره من الأزمنة.

إن استراتيجية إلغاء الأمكنة ما هي إلا عملية مثاقفة تشرف عليها السلفية كطائفة تسعى إلى نقل قيمها ومعتقداتها إلى المنخرطين فيها عن طريق تعميم ثقافة الزمن الواحد، الذي كان في الماضي المقدس، فالإسلام في البداية خلص أفراد المجتمع المنتسبين إليه من كل الانتماءات العرقية والقومية والعشائرية، حيث أن ميلاد المجتمع الاسلامي أحدث القطيعة مع النسب والقرابة في مفهومهما السلبي، وصدم المجتمع القبلي ودعاه بكل بساطة أن يتخلى عن ثقافته ويستبدلها بثقافة أخرى، وجهر النبي بالنيل من كل الممارسات التي لا تتوافق مع روح النص، وهو نفس العمل الذي تقوم به السلفية، التي لا تكف عن صم المجتمع ودعوته إلى التخلي عن ممارسات تعتبر جزء من هوية المجتمع، بل هي تنال منه وترفضها وتعتبرها ممارسات بالية وهنا نجدها تقم بنفس دور الأنبياء، "فالأنبياء يقولون جهارا ما يتم عيشه بخفاء"[4]، فكل تلك التراتبيات التي كانت قبل الإسلام هي في حكم الباطل، ونفس الشيء فكل ما لا تقوم به السلفية دينيا أو دنيويا هو باطل ولا خير فيه، فهي بصدد الإعلان عن مجتمع جديد، مثل ما أعلن النبي صلى الله عليه وسلم عن المجتمع الجديد على احد جبال مكة، وقال له عمه تبال لك سائر اليوم لهذا جمعتنا، نجد السلفية اليوم تعلن بكل تمهي مع هذه الحداثة نمط العيش الجديد، وهي تتقبل رفض ونقد المجتمع لأطروحتها، بل إنها تستعذب وتستلذ الحياة بها، فهي دليل على صدق دعوتها، إذ يقول أحد المبحوثين: "الله المستعان ندعوا الناس إلى الحق فيتهموننا بالتشدد والغلو، نحن نقول لهم قال الله وقال رسوله، فهل في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم تشدد، سبحان الله"[5] فالسلفية كطائفة متفوقة وتعتقد أنها تشكل الثقافة العليا داخل المجتمع لا تأبه لردة فعل محيطها الثقافي لا سيما لدى السلفيين من فئة المبتدئين،

[1] نور الدين الزاهي ، مرجع سبق ذكره، ص 10.
[2] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 219.
[3] أولريش بيك السلطة والسلطة المضادة، مرجع سبق ذكره، ص 200.
[4] ميشال مافيزولي، تأمل العالم الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، ترجمة فريد الزاهي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، الطبعة الأولى، 2005، ص 13.
[5] مقابلة رقم: 58، يوم 2020/07/12 على الساعة 18:30.

حيث يكونون هم أكثر السلفيين وقوعا في المشاكل مع أسرهم، ومجتمعهم، ومحيطهم في العمل، وداخل المساجد، بسبب ذلك الحماس الدعوي، والرغبة في تقديم شيء ما لدين الله، لا سيما أن كبار العلماء يثنون على الدعوة السلفية ويثنون على المنافحة عنها إذ يقول الشيخ هادي بن ربيع عمير المدخلي: "الواقع قد تغير وأصبح اليوم أتباع المدرسة السلفية هم بحمد الله المتصدين لجميع هذه الافكار والمذاهب المناوئة للإسلام على امتداد مساحة الإسلام"[1] فهذا الزخم من شيخ سلفي يعتبر أيقونة سلفية ورمز وعلامة فارقة في الدفاع عن السلفية وكشف كل ما يحاك ضدها بصفتها الإسلام، يشجع السلفيين في كل مكان على تقليده في الدفاع عن بيضة الإسلام كما يحلو للسلفيين تسمية أنفسهم، فهم الحق الذي يجب أن ينتصر على الباطل، وتوسع دائرتهم هو على حد تعبير القديس أوغستين: "الخير بذاته ينتشر"[2] وهذا ما يشجعهم على المضي قدما رغم ما يتعرضون له من رفض واستهزاء والسخرية في عديد المرات.

فالسلفية تريد مجتمعا يعبد الله، ويعيش كما أراد الله، فهذه هي فلسفة تلك الطائفة التي أقنعت أفرادها بأنهم مختلفون عن غيرهم من خلال توحدهم عبر الزمن وليس المكان، وسعيهم إلى هدم كل ما أنتجه المجتمع عن طريق عملية الاقتلاع الثقافي لكل ما هو محلي والزرع الثقافي لكل ما هو وافد عبر بوابة الزمن، من خلال مهاجمة الثقافة المحلية والطعن فيها من جهة، وتقديم بدائل ترتكز على النصوص الدينية دون أي اضافات من جهة أخرى، إنها أشبه باشتغال القوة الناعمة في العلاقات الدولية، إذ "توطن الدولة قوتها الثقافية لتحصل على ما تريد من نتائج كون الدول معجبة بقيمها وهي منجذبة إليها"[3] ، إذ إن الانجذاب إلى السلفية والإعجاب بها منتشر بين الفئات الشابة، رغم عدم الانتقال إليها، جعل أفراد المجتمع يحترمون الفرد السلفي بصفته متدينا ملتزما، يفرض حالة من الانصياع نحو ثقافته المزعجة والمبجلة في نفس الوقت، "فالسلفية تدعوا إلى العودة إلى الأصل المؤسس، المتخيل والخالي من البدع والشوائب والمحدثات"[4] فالفرد السلفي والجماعة السلفية الطائفة استطاعت احتلال مكانة داخل المجتمع العام الذي أصبح من جهة ينظر اليها كجماعة متشددة وفضة وغليظة بسبب طريقتها في النيل من انتاجه الثقافي، لكنه في نفس الوقت يقر بأنها جماعة متمسكة بالإسلام، ومتمسكة بالشعائر الدينية بطريقة تجعلها قريبة من الله، حيث تحول الفرد السلفي إلى ذلك "الانسان الديني الذي يجتهد في إعادة أساطيره إلى الحاضر للاقتراب من الآلهة"[5] والسلفية يريد ان يقترب من الله ولذلك هو ملزم بأن يبتعد عن المجتمع(البحث عن رضا الله بسخط المجتمع) يجعل من الجماعة تميل إلى العزلة والاغتراب الطوعي، وعن توجيه النقد اللاذع لا سيما لدى الجمعات الدينة الأخرى، بصفتها تقدم نسخة باهتة عن الإسلام، أو ذلك الإسلام الشعبي غير المتقيد بالنصوص، بينما تشعر السلفية وكأن حياتها مدونة في كتب الأثر مشكلة ثقافة نخبوية راقية، "فالثقافة العليا في حد ذاتها والاعتقاد بأنها منفصلة عن العلاقات الاجتماعية ومتفوقة على أشكال الثقافة الأخرى"[6] ببساطة الإسلام هو السلفية والسلفية هي الإسلام، هكذا يتعامل السلفيون مع مجتمعهم ومحيطهم بنوع من التعالي المعنوي، فهم أشبه بحي

[1] ربيع بن هادي عمير المدخلي، مرجع سبق ذكره، ص 25.
[2] ميشال مافيزولي، تأمل العالم الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، 122.
[3] حسن علي بحري- القوة الناعمة، سلسلة مفاهيم- الاسس العلمية للمعرفة، المركز الدولي للدراسات المستقبلية الاستراتيجية مصر. بدون طبعة بدون سنة صفحة 14 .
[4] عزمي بشارة في إجابة عن سؤال ما لسلفية ؟ مرجع سبق ذكره صفحة 21
[5] ميرسيا اليات- المقدس والعادي- ترجمة عادل العوة، دار التنوير العراق- بدون طبعة 2009 صفحة 136
[6] دفيد إنغلز جون هيوستن، مدخل إلى سوسيلوجيا الثقافة، ترجمة لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص 282.

تسكنه جالية قادمن من منزع ثقافي مغاير وهي حريصة أن لا تذوب في المجتمع المستقبل، بنفس حرصها على أن يذوب المجتمع فيها، لا سيما أنها قادمة من الزمن المقدس، وهذا "ما أطلق عليه كل من فليب كابان جان فرونسوا دورتيه الجالية المتخيلة"[1]. جالية قادمة من زمن أخر لتصلح ما بقي من الزمن.

إن الاقتراب من الرمزي الذي هو علاقة جيدة مع الألوهي أو من الله، يعني الامتثال الحرفي لتوجيهاته، وأحكامه، فالسلفية لا تزل وفية لتأويل النص الذي ظهر في مرحلة صدر الاسلام واعتماد المعاني الظاهرة، ونقل الأحكام عن طريق فهم القرآن من خلال السنة والأحاديث والاستئناس بأقوال الجيل الأول من المسلمين، والاعتراض على كل منتوج تأويلي يقحم الفلسفة والمناهج الحديثة في استنطاق النص واستخراج الاحكام، إذ "تجمع المعاجم العربية الحديثة والقديمة على التأويل في مراحل الإسلام الأولى كان صنوا للتفسير"[2] وبذلك تصبح كل الثقافات التي تعج بها الساحة الثقافية في المجتمع المحلي، مجرد ادعاءات وضلالات محدثة ليس لها أصل في الدين ومهمة السلفي كفرد أو كجماعة هي تتبع هذه الضلالات والنيل منها وتخيير المجتمع بين الهداية على طريقتها، وبين الضلال على طريقة المجتمع، "فالسلفية تربي أفرادها على تتبع الأخطاء العقيدية عند مخالفيها"[3] ومحاولة دعوتهم إلى تركها، وفي حالة لرفض هفي تفتح باب النيل منهم والتبخيس بهم، لا سيما على مواقع التواصل الاجتماعي التي أصبحت البيئة المفضلة لنشاط السلفي، الذي دمج من خلالها بين المتخيل وبين الافتراضي في التأسيس للبديل السلفي، إذ يقول تيم بيرتون: "بالنسبة إلي كان الخيال وسيلة لاكتشاف الواقع إنه يكشف حقيقة أن حياتك الداخلية وأحلامك والصور الغريبة التي تأتي إليك هي أشياء تمثل أدوات مهمة فعلا للتعامل مع الأمور الحقيقية"[4]، فكل ما حدث في الماضي ويتذكره السلفيون اليوم، هو من وجهة نظرهم صالح لمحاكمة الحاضر والحكم عليه بالفشل والدونية، حيث يرى "دوغلاس موراي في كتابه جنون الحشود أننا في كل يوم نحن على موعد مع موضوع كراهية وحكم أخلاقي جديد"[5] فالسلفيون في كل يوم يشنون حربا على طرف معين، ففي المناسبات الدينية يركزون على الإسلام الصوفي والشعبي ويتهمونهم بالزيادة في الدين، وفي المناسبات الوطنية، يهاجمون العلمانيين والوطنيين بصفتهم باحثين عن مرجعيات غير مرجعية الإسلام، وفي الانتخابات يهاجمون أنصار الإسلام السياسي بصفتهم قبلوا المشاركة في الديمقراطية رغم أنها نظام كفري، وهذا يحاكم السلفيون كل يوم خصوهم بتهمة جديدة.

وهذا ما يمكن اعتباره قمة الإزعاج الثقافي الذي استطاع أن يغطي محدودية العدد والحجم عند السلفين، وتحويلهم إلى واقع ديني معترف به، ومعترف بممارسته التي تعتمد أسلوب الصدمة والاختلاف المبالغ فيه، فالسلفية تقسم انتاج المجتمع إلى انتاج يقبله الشرع وقد يرتقي إلى مستوى التعبد به، وانتاج يرفضه الشرع وقد يؤدي إلى التصادم مع الله، فالسلفية ترفع شعار الحذر كل

---

[1] فليب كابان جان فرونسوا دورتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، ترجمة إياس حسن، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 2010، ص 262.

[2] موسى برهومة، الناطقون بلسان السماء، المركز الثقافي الاسلامي العربي، المغرب الأقصى، طبعة الاولى، 2013، ص 21.

[3] عبد الله البريدي، السلفية الشيعية والسنة بحث في تأثيرها على الاندماج الاجتماعي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الثانية، 2014، ص 67.

[4] أندري كاسبرزاك، الخيال يغير كل شيء، ترجمة نهى حسن، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، الطبعة الأولى، 2019، ص 25.

[5] دوغلاس موراي، جنون الحشود، الجندر والعرق والهوية، ترجمة جلال بدلة، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، 2022، ص 160

الحذر من أهل البدع لا تجالسهم ولا تسمع لكلامهم ولا تشهد جنائزهم ولا تزرهم[1] فليس هناك تفاوض ولا تسامح مع من يخالفون كتاب الله وسنة رسوله، لا سيما لدى جماعة تعتقد أنها الوحيدة التي تعرف الحق، وتعاقب وتكافئ على أساسه، وتراقب من خلاله حركات وسكنات المجتمع، ويسارع السلفيون كأفراد الى عرض تلك الممارسات على المشايخ والعلماء لتكون الفتوى هي الحد الفاصل بينهم وبين تلك الممارسة وبين من يقومون بها، لا تأبه الجماعة الطائفة بما تخسره من علاقات اجتماعية ما دامت كسبت علاقتها مع الله، رغم أن خسائر السلفيين على الصعيد الاجتماعي والثقافي فادحة بسب العزلة والانعزال إذ يقول باومن: "إننا خسرنا كل شيء عندما اعتقدنا بأن هذا صحيح"[2].

وهنا يمكن القول: إن طائفة لسلفية تسعى إلى وضع الحدود، وتسييج مناطق الخطر التي لا يمكن التنازل أو التساهل فيها، فهي تمثل الإسلام بكل عموميته، وشموليته، ولذلك لا تقبل الاختلاط والتخالط مع العقائد الأخرى، والتعامل معها، إن هذه الاستراتيجية التي حولت السلفين من مجرد أفراد إلى جماعة تتمدد وتكسب المؤيدين، والمتعاطفين، وفي الكثير من الأحيان يفضل المجتمع الصد عنها وعدم مجادلتها، نظرا لقوتها في الطرح والإقحام في النقاش والحوار، عن طريق دعوة كل المناقشين أو المجادلين إلى الاحتكام إلى النص، دون أي اضافات أو منكهات، أو محسنات، إن هذه العقلية أسست لطائفة واضحة المعالم، وأثبتت وجودها كبناء اجتماعي ومناخ ثقافي، لكنها لم تحصن الجماعات داخليا، فهوسها بمعرفة الحق والتطهير جعلها في كثير من أحيانا ضحية لنيران صديقة، وهذا ما تعيشه الجماعة السلفية اليوم في ولاية تيسمسيلت، فهي تجاوزت مرحلة فرض الوجود ودخلت مرحلة إعادة النظر في كينونتها وهويتها الداخلية، وهذا ما سنتطرق إليه في المبحث القادم.

المبحث الخامس: الطائفة المنصورة و قابلية الانشطار (وليمحص الله الذين آمنوا):

"البحث عن معنى عبر شن حرب بلا هوادة على كل من قد يبدو في الجانب الخطأ من سؤال يكتسي صياغة ثابتة وإجابة لا تلبث أن تتغير"[3] هو عصر السيولة من جهة، حيث يهيمن اللايقين على حياة الناس، وتبدو الأشياء فاقدة للوضوح، وكل شيء يتغير بسرعة مذهلة، فكل ما هو ثابت اليوم ومتفق عليه، سيصبح غدا مهتزا وهلاميا وقد أعاد تشكيل نفسه وحدد موقعه على الخريطة، فأصدقاء اليوم هم خصوم الغد، هكذا يشتغل العالم اليوم في عصر السيولة وانحصار الصلابة وتراجعها إلى أبعد مدى، وظهور الجماعات الدينية والعرقية والقومية، وتفتت المعتقدات في شكلها العام، وسعي كل جزئية لتكون هي العام البديل، لكن خاصية التفتت والتشظي والذوبان والتحرك، قد جعلت من التفتت والتشرذم عملية دائمة فحتى أصغر المكونات تسعى إلى أن تتفتت وأن تبحث عن خيارات خاصة بها، وهذا ما تشهده الجماعةالطائفة السلفية التي انشقت عن المجتمع العام وأعلنت هويتها الجديدة المتصلة بفهمها الخاص للدين، لكن يبدو أن التدين السلفي هو الأخر قابل للقسمة على نفسه، بسبب ولاءات فرعية وتحيزات تبدو غير مرئية أو هامشية لكنها بفضل التراكم تحولت إلى سبب كافي ومقنع لتعلن عن بروز جمعات مجهرية من داخل الجماعة التي تعاني أصلا قلة في العدد وضآلة في الحجم، لكن عندما تنتقل الجماعة من الولاء للنص إلى الولاء للمشيخة فهنا سيصبح الانقسام والتفتت مصير جماعة طالما بدت أنها محصنة ضد الانقسام، لكن

[1] عبد الله البريدي، السلفية الشيعية والسنة بحث في تأثيرها على الاندماج الاجتماعي، ص 67.

[2] زيجمونت باومن ودفيفد ليون، المراقبة السائلة، ترجمة حجاج أبو حجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص 141.

[3] دوغلاس موراي، مرجع سبق ذكره، ص 08.

نفس نمط التدين الذي جمع السلفيين نجده اليوم يفرقهم، "فليس المتدين من عبد إلها بل متى أسلم الإنسان عقله وإرادته وما فيه من حماسة وتعصب لخدمة مبدأ أو ذات جعلها غاية مقصودة ومصدر أفكاره وأقواله فهو دائن بما توجه إليه"[1]، وبعودة بسيطة وخاطفة إلى تاريخ بروز الفرق الإسلامية نجد أن أغلبها كان بسبب التعصب لشيخ ما أو عالم بعينه بسبب رأي له، وهنا تولد الجماعة وتؤسس لهويتها الجديدة، وربما التاريخ يعيد نفسه، حيث أن السلفية التي تعتبر نفسها الإسلام نفسه، لا تستغرب عملية الانشقاق عنها والتفتت، فحديث الفرقة يؤنسها ويجعلها تقبل الصراع كما تقبل الوحدة، فدائما هناك أصل وهناك فروع، ودائما هناك حقيقة هناك تشوهات، وهذا ما تعيشه السلفية اليوم في تيسمسيلت، حالها حل كل الحركات الأصولية التي أما أن يكون أتبعها على قلب رجل واحد وإما أن يفتح باب الطرد والإبعاد على مصرعيه، حيث "تتشابه الأصوليات الدينة في التسمك بأساسيات الدين والعودة إلى الأصول النقية والابتعاد عن مظاهر الانحلال الاجتماعي... مثل الأصولية الإسلامية التي تنادي بالعودة إلى الفطرة والخضوع للإرادة الإلهية وتقديم الإيمان على العقل وإقامة دولة حكم الله والتمسك بالمرجعية النقية أيام الرسول ﷺ وإلغاء ما بعدهم وتوحيد المسلمين تحت راية القرآن الكريم..."[2] وكل ما شعر العقل السلفي بوجود من يريد الإخلال بهذه المرتكزات، سارع إلى فتح ملف التعديل والتجريح، وأخرج مسطرة الطرد والابعاد، وهنا تنقسم الجماع على نفسها معلنة أن بعضها لا يزال على الحق وبعضها الأخر قد مال إلى الباطل.

هي تقاليد الشرق بهواجسه الدينة، حيث يتآخى الناس في الدين والمعتقد أو يتباغضون فيه ويتقاتلون، وحسب داريوش شايغان: "لا يزال الشرق وفيا لذاكرته الأزلية حقبا مديدة من الزمن"[3] إن هذا الوفاء ظل حاضرا في الممارسة الثقافية خاصة على المستوى الديني فإذا تطرقنا إلى الأمة الإسلامية وكيف بدأت ثم انقسمت على نفسها وتشتت واضمحلت، فإن تلك العملية تعكس جانبا من القوة حيث ارتكزت الأمة على الدين في بدايتها واتخذت منه مرتكزا هوياتيا أدى إلى نشأتها وقوتها، وتعكس جانبا آخر من الضعف وهو انسحاب الأمة من الدين وبذلك انسحاب الثقافة الدينية من مختلف نواحي الحياة، وهنا تنتكس الأمة وتتجه إلى الانهيار، والسلفية بصفتها أمين الأمة على الدين في نسخته الأصلية نجدها شديدة الحساسية لأي خلاف أو اختلاف مهما كان بسيطا، فلا يمكن التغاضي عنه، فالسكوت على المشكوك فيه يعني مع الوقت قبول المتيقن من انحرافه، وهذا ما برر به السلفيون المنشقون عن الشيخ فركوس تصرفهم، إذ يقول أحد المبحوثين: "لا مداهنة في دين الله والشيخ قد بان ظلاله وكثرت سقطاته، ونحن ملزمون بالدليل لا بشيخ بعينه"[4] وهنا نجد الجماعة تحاول حفظ الدين حتى إن كان يعني إسقاط أحد رموزها المتفق عليهم محليا ووطنيا وحتى من طرف سلفية المركز في المملكة العربية السعودية، لكن وفاء الجماعة لتقاليدها الصارمة في التزكية والتفسيق على حد السواء يؤهلها لتسقط أحد رموزها بعد أن تبين خروجه عن المنهج الصحيح، فالجماعة وفية لذاكرتها الدينة إذ "تعتبر الذاكرة الجماعية كمجموعة من الآثار الباقية من جراء الأحداث التي أثرت في مجرى التاريخ المجموعات ونعترف بأن لها قدرة في إخراج هذه الذكريات المشتركة بمناسبة الأعياد وإقامة الطقوس والاحتفالات العامة"[5]

---

[1] غوستاف لوبون، مرجع سبق ذكره، ص 53

[2] مأمون طربيه، مرجع سبق ذكره، ص 98.

[3] داريوش شايغان، الأصنام الذهنية و الذاكرة الأزلية، ترجمة على مولى، دار الهدى، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص 34.

[4] مقابلة رقم: 54، يوم 2020/07/03 على الساعة 115:15.

[5] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 188.

والسلفية اليوم كجماعة أو كطائفة متخيلة تستلهم من الماضي لتتأقلم مع الحاضر، وهي تدمج الدين في الثقافة وتدمج الثقافة في الدين و تنظر إلى الماضي ككل مقدس بضعفه وقوته، ولذلك لا يمكن فهم سوسيولوجيا السلفية اليوم دون اطلالة على الماضي ودون اعتبار أن الدين ثقافة والثقافة دينا. إذ يرى بيير بورديو: "أن سوسيولوجيا الثقافة هي نفسها سوسيولوجيا الدين في عصرنا"[1] لا سيما لى الجماعات الإحيائية والتي تعتبر أن الحدود واهية بين الديني والدنيوي وبين المقدس العادي، وهذا ما تعشيه السلفية وعقلية فرص الصرامة الحرفية في تنظيم الحياة وتنظيم علاقاتها الاجتماعية داخل الجماعة وخارجها إذ يمكن اعتبار الدين حسب كل من سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي "كأساس لتنظيم العمل الجماعي البشري فالدين هو تجربة عيش للمقدس وفي الوقت نفسه هو تنظيم للفعل الجماعي الذي يتواجد حول هذه التجربة يحي بها"[2] فالدين قد يوحدنا لكنه أيضا قد يفرض علينا الافتراق.

والسلفية اليوم في الواقع التيسمسيلتي ورغم اكتمال تشكلها كجماعة وكهوية مغايرة ومختلفة عن السائد، ومحتسبة على المجتمع، متعاملة معه بنظرة دونية وعلى أنه يقع خارج المقدس، ورغم سعيها إلى تقوية جماعتها الداخلية، باعتبارها النواة الصلبة للإسلام الحق والمستأنف، إلا أن حرصها على إعادة إقحام الاسلام في الحياة العملية وبناء طائفة واضحة الحدود والعالم، والذهاب بها نحو مشروع الأمة، نجدهم صارمين في عملية قبول المنتسبين وصارمين في طردهم إبعادهم، حتى أن كان ذلك على مستوى العلماء والمشايخ والرموز، فيمكن لسقطة واحدة أن تؤدي بك إلى خارج الجماعة، فالسلفيون يتحركون كجماعة ويعتقدون أنها تحمل المورثات الجينية للإسلام، وهي تتجه نحو التوسع عن طريق إقصاء المخالفين والارتقاء بأخلاق وسلوك الاتباع، وهي تقرر في كل مرة مواصلة حركتها التقدمية استنادا إلى ثقافتها الرجعية، فهي الجماعة الوحيدة التي تتقدم عن طريق التراجع و تتصور المستقبل من خلال الماضين عن طريق الحضور المكثف للرموز والعلامات، "فالرموز توجه وتنظم تسجل وتوصل"[3] فهي الجماعة الاسلامية الوحيدة غير المنبهرة بالحضارة الغربية، فكل الجماعات الأخرى تسعى إلى تقليد الغرب أو التماهي فيه، أو الاقتباس منه، أو محاكاته، ما عدا السلفية التي امتلكت الجرأة وتقرر العمل على النقيض تماما من المشروع الغربي، والاتجاه نحو الماضي بكل تفوقاته وخيباته، إذ يرى جورج زيميل: "أن الجماعة تقرر في كل حالة ودون تردد و تتجه مباشرة إلى الأمام"[4] لا سيما وهي تدافع عن كينونة الجماعة بعد تفشي الخلافات داخلها، وتعطل مظاهر الحياة السلفية(الدورات العلمية، حلق العلم الشرعي، زيارة المشايخ استضافتهم، البروز في شكل كيان واحد وموحد...) كل هذه الممارسات اختفت بسبب وقوع الخلاف داخل الجماعة، التي لا تتساهم سواء مع السلفي العامي أو العالم، وربما تجاوزات العلماء يكون لها وقع كبير في نفوس الجماعة ويؤدي غالبا إلى الخلاف والخصومة، خاصة إذا ما تبنى أحد مشايخ السلفية خطاب غير متقيد بالتقاليد السلفية، ووظف ترسانة مفاهيمية خارج مفاهيم الجماعة، وهذا ما تسبب في الانشقاق السلفي/السلفي، بين سلفية فركوس وسلفية مجلة الاصلاح، وتيار ثالث وبسيط عرف بالمتوقفة، وستعود الدراسة إلى هذه الثلاثية بالتفصيل في فصول أخرى، لكن سبب الخصومة هو نوعية الخطاب الذي بدى غريبا عن

[1] بيار بورديو، أسئلة الاجتماع حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، ترجمة ابراهيم فتحي، دار العالم الثالث، لبنان، الطبعة الأولى، 1990، ص 2018.

[2] سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، مرجع سبق ذكره، ص 123.

[3] أوغدن ورتشاردز، مرجع سبق ذكره، ص 67.

[4] جورج زيميل، مرجع سبق ذكره، ص 58.

الجماعة في نظر الكثير من أفرادها على مستوى تيسمسيلت "فالكلمات لا ترمز إلى شيء ما وبتعبير أخر لا يكون لها معنى إلا حين يستعملها المفكر"[1] وهذا ما أشار إليه أحد المبحوثين: "خطاب فركوس أصبح لا يختلف عن خطاب الحزبيين والسروريين، والحركيين، وقد تغيرت الكثير من أرائه وهذا ما لا يمكن السكوت عليه"[2] فتغير الخطاب يعين تغير المرجعية والخروج عن أدبيات الجماعة والتنكر لموروثها على مستوى المصطلح.

بينما نجد في الجهة الأخرى سلفية فركوس(المصعفقة) وهم سلفيون وينتمون إلى الجماعة لكنهم رفضوا أي طعن في الشيخ أو إخضاعه لمسطرة التدقيق، خاصة أن الشيخ فركوس لطالما وصف بريحانة الجزائر، وسماحة الوالد، وأعلم علماء شمال إفريقيا وهنا تكون صورة فيها الكثير من التبجيل والتقدير للشيخ، ورفض أن تنمحي من ذاكرة الكثير من السلفيين، وقد تم التعامل معها من خلال الماضي، عن طريق الصبر والمكابدة فلكل عالم محنة يمر بها، وعليه الصبر ومواصلة الطريق إلى الأمام، إنه ذلك الأمام المثقل بالماضي، ويكسوه حنين أزلي إلى سيرورة الأمة وتطورها، فالسلفية تعتبر نفسها الاسلام في وحدته وشموليته، لكنها أيضا ذلك الاسلام الذي يمكن أن يمتحن اهله ويفتتنون وينقسمون على أنفسهم، فبقدر ما يسعى السلفيون إلى الوحدة بمعنى التطابق والتشابه والتماهي فإنهم مستعدون لعملية التمحيص والاختبار وامكانية الانشطار والتمزق، من خلال طبيعة السلفية المصرة على خلق الشعب والأمة المتجانسة، و"الثقافة الرسمية التي تصبح ثقافة الشعب المهيمنة، على حساب ثقافات أخرى التي تتعرض لنبذ والتذويب والصهر والدمج، مما يعني تجدد دورة الصراع الجماعي"[3] . فحسب السلفيين ليس بعد الحق إلا الضلال.

فالرغبة في التوحيد إلى مستوى التطابق تجعل السلفية تنبذ بسهولة وتطردن وهذا ما سارع إليه سلفية الشيخ فركوس، حيث أعلنوا خرج الفريق الثاني من دائرة السلفية واتهموهم بأنهم سلفيون بدون علم ومن هنا جاء مفهوم (الصعافقة)[4] فالسلفية في نظر هؤلاء هي اتباع الشيخ والصبر عليه والصبر على الأذى فيه، نظرا لمكانته وللتزكيات العلمية التي تحصل عليها من سلفية المركز وإنتاجه العلمي الغزير، وبالنسبة إليهم السلفية هي فركوس وفركوس هو السلفية، كنوع من التعصب للأشخاص بدلا من التعصب للمنهج، "فالثقافة في الفكر المعاصر تنحو لاحتلال مكانة مفهوم الايديولوجيا"[5] بكل ما تعنيه من تصلب ورفض للنقاش والاعتقاد الراسخ في فكرة معينة، وهذا أكده أحد المبحوثين: "الشيخ فركوس ريحانة الجزائر عالم جليل، كيف نشك فيه أو ننسب إليه الخروج عن المنهج، فهو جبل راسخ في وجه البدع والضلال"[6] وهذا ما يشير إلى ذلك الصراع الخفي داخل الجماعة والبحث عن الزعامة، حيث خرج إلى العلن، وبعد أن كانت الجماعة متصارعة مع الآخر دخلت مرحلة الصراع مع الغير وضمن حدود الجماعة وبين رموزها.

إن هذا الصراع الذي أصبحت تفرضه السلفية على المجتمع العام، بل هي لا تعرف نفسها إلا من خلال التأكيد على صراعها مع كل الفرق، حول الموروث الديني، فإذا كانت الفرق الأخرى تخترع التدين، فالسلفية تتخيل ذلك التدين الماضي، وتتذكر الإسلام كما كان لحظة نزوله، وبذلك

---

[1] أوغدن ورتشاردز، مرجع سبق ذكره، ص

[2] مقابلة رقم: 54، يوم 2020/07/03 على الساعة 15:15

[3] كاظم شبيب، المسألة الطائفية، تعدد الهويات في الدولة الواحدة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، بدون طبعة، 2011،ص146.

[4] (الصعافقة) وتعني دخول السوق بدون بضاعة وبدون رأس مال، حيث اتهم سلفية مجلة الاصلاح، بأنمه يتهجمون على الشيخ وليس لهم علم ولا معرفة شرعية.

[5] عبد الرزاق الداوي، مرجع سبق ذكره، ص 15.

[6] مقابلة رقم: 62، يوم 2020/08/04 على الساعة 23:00.

هي تؤسس لتعصب والانطواء على الذات، وهو تعصب قد ينقلب عليها ويؤدي بها إلى الانقسام على نفسها، أذ أن التعصب للجماعة يمر بثلاثة مراحل"[1]

01- مرحلة التميز بين أفراد الجماعة وأفراد الجماعات الأخرى.

02- مرحلة التماهي في الجماعة و التعصب لها .

03- مرحلة التقويم وهي رحلة متقدمة من التعصب.

فمرحلة التقويم تعتبر من أخطر المراحل التي تمر بها الجماعة فهي قد تتجاوز تقييم الجماعات الأخرى والحكم عليها، إلى تقييم ذاتها وافتعل الأزمات وشعور السلفين كأفراد بضرورة وحتمية الاحتساب على الجماعة، ومحاولة اقصاء البعض أو سعي البعض إلى تزعم الجماعة، وهذا ما تعيشه سلفية تيسمسيلت التي انقسمت على نفسها وسارع افرادها إلى التكتل خلف شخصيات سلفية محلية لكنها أيضا متحيزة ومتكتلة خلف شخصيات وطنية، وعبر وطنية، فالسلفية اليوم تعيش أزمة هوياتية وصراعا أدى إلى ظهور تيارين يملكان نفس السمات ونفس الخصائص ونفس المظهر، إلا أنها يختلفان في محك المشايخ، فبعد أن كان الشيخ فركوس رمز السلفية في الجزائر تحول اليوم إلى رمز المصعفقة، والحدادية، و أصحاب المنهج المطاطي، وغيرها من المصطلحات التي أنتجها سلفيون لوسم ذاتهم، وقد كانوا لوقت قريب ينعتون الشيخ بسماحة الوالد، هذا التيار الذي انشق بقيادة نخبة من العلماء والمشايخ الذين أصبحوا يعرفون بالصعافقة والاحتوائيين والمهمشين، إذ أن كل فريق يتهم الآخر بمخالفة الأصول السلفية والخروج عن جادة الصواب، وفي نفس الوقت كل تيار يتشدد لمرجعيته ويرفض التشكيك فيها، حيث ظهر نوع من الاستبداد الثقافي داخل الجماعة و"الاستبداد في معناه العالم هو الخضوع لسلطة غير موضوعية ويزيد الأمر أحيانا إلى محاولة خلق المستندات والحيثيات التي تبرر إكراهات هذا الاستبداد"[2] وتجعله ومنطقي واهم شيء جلعه استبدادا شرعيا لحفظ الدعوة وتنقيتها من الدخلاء وأصحاب المصالح والمتأثررين بالفرق الضالة، فالسلفي يعتبر نفسه سادن الهوية وحاميها، والمحافظ عليها في مواجهة الانحرافات أي كانت عقائدية (فردية أو جماعية) أو فقهية، أو فكرية ولا "نجد هذا الهاجس التنقية قد تراجع أو تراخى لدى السلفين بل استمر بمثابة المعلم الرئيسي للأيدولوجية الدينية السلفية"[3] فحرفية الجماعة وصرامتها المبالغ فيها أحيانا، جعلتها تنقلب على نفسها، وتمارس التصنيف والوسم على أفرادها شيوخا وعامة وهذا بسبب تل التنشئة التي يتلقها السلفي داخل جماعته وهي تنشئة مشحونة وغير متسامحة، وتجعل كل سلفي يشعر بأنه مؤهل للحكم على الاخرين وتقييمهم وإصدار حكمه عليه، فالعقل السلفي يتعرض لنوع من البرمجة العقلية على الشك، الحذر، والتوجس، وهذا ما تحول إلى نوع من العدوانية داخل الجماعة بسبب الافراط في مدح الهوية السلفية ونقاوتها واتهام الهويات الاخرى والتشكيك فيها، وهنا يرى الباحث عبد الرزاق الداوي أن "زراعة العقول وتعهدها لا يقلان أهمية عن زراعة الحقول"[4]، والعقل السلفي قد زرعت فيه فكرة مهاجمة الآخر والنيل منه، إلى درجة انقلاب هذ الهجوم على الذات السلفية نفسها، وبعد قطعها للعلاقات مع كل الفرق الأخرى ها هي تقطع العلاقات مع نفسها.

إن هذا الصراع الذي بدأ قبل سبع سنوات أو أكثر واستطاعت الجماعة/الطائفة تسييره وإخفاؤه ومواراته عن طريق فقه التوقف وترك الخلاف محصورا بين العلماء سواء في السعودية بين

[1] عبد الله البريدي، مرجع سبق ذكره، ص 60.

[2] إبراهيم بن عمر السكران، سلطة الثقافة الغالبة، دار الحضارة للنشر والتوزيع السعودية، الطبعة الأولى، 2014، ص 24.

[3] محمد أبو رمان، الصراع على السلفية- مرجع سبق ذكره- صفحة 15.

[4] عبد الرزاق الداوي، مرجع سبق ذكره، ص 18.

الشيخ ربيع بن هادي عمير المدخلي و بين الشيخ محمد بن هادي المدخلي، أو في الجزائر بين محمد علي فركوس ومن معه، وعلماء مجلة الاصلاح ومن معهم، إلا أن الخلاف خرج إلى العلن في السنوات الأخيرة عن طريق مواقع التواصل وافراط سلفية تيسمسيلت في الخوض فيه، وبداية التكتل والتموقع خلف المشايخ والعلماء، وتبادل التهم وصولا إلى الشتائم والسباب، خاصة عبر مواقع التواصل التي أصبحت ساحة للصراع السلفي/السلفي، وبعد أن كانت الصفحات والمجموعات السلفية تنشر العلم والمعرفة وتمارس الحسبة على غيرها، أصبح الكثير منها منشغلا بالطعن ورد الطعن المضاد، بين سلفيين يعتبرون فركوس أصلا من أصول السلفية في الجزائر، وبين سلفيين أيضا أصبح فركوس في نظرهم مجرد منحرف، وقد أظهروا له سرقات علمية، وتسجيلات سرية يفتي بها في السر عكس ما يفتي في العلن، وهنا انتقلت السلفية من التمسك بالنص إلى التمسك بالرموز والأيقونات والصور، حيث إن "للصور سلطة في عالمنا المعاصر لم يحلم بها الوثنيون القدماء"[1] فالتعصب للمشايخ وللعلماء أصبح ينصع الصراعات ويفتت الجماعة في كل مرة، وبعد أن كان السلفيون يتجنبون مساجد أهل البدع أصبح الأن الصعافقة يتجنبون مساجد المصعفقة والعكس، مثل ما يحدث في مسجد الفرقان مدينة خميستي، وإن قلت حدته في الفترة الأخيرة، لكنه أبان عن شرخ كبير داخل الجماعة، وهذا ما يشير إلى حساسية الجماعة وسرعة انجذابها إلى الخلاف، فكل فرد سلفي خاصة أصحاب المستوى العلمي الشرعي المتدني يسارعون للتعصب والتكتل خلف المشايخ، وهذا ما يرمي به سلفيو مجلة الإصلاح خصومهم ويعتبرون تعلقهم بالشيخ فركوس مشابه لتعلق الفرق الأخرى بالأشخاص بدل إتباع الحق فالشيخ فركوس في نظر أتباعه هو صورة مركز عن السلفية بل هو المحرك بين الحق والباطل، "فالصورة مقر سلطة خاصة يجب احتواؤها واستغلالها باختصار الصورة بوصفها وثنا أو صنما"[2] والدفاع عنه هو واجب، بحجة نصرة الإسلام رغم دعوة الكثير من العلماء إلى الصمت وعدم الخوض في الخلاف وهذا ما دعا إليه الشيخ عبد المحسن عباد البدر من خلال "رسالة كتبها في الموضوع رفقا أهل السنة بأهل السنة، حيث استنكر فيها انشغال بعض أهل السنة ببعض أهل السنة تجريحا وتحذيرا وما ترتب عن ذلك التفرق والاختلاف والتهاجر، وكان اللائق بهم بل المتعين عليهم التواد والتراحم بينهم والوقوف صفا واحدا في وجه أهل البدع والاهواء والمخالفين لأهل السنة والجماعة"[3]. خطاب تبناه قلة من السلفيين في تيسمسيلت إلى درجة أن رأيهم لم يصبح مسموعا ومأثرا بين استفحل الخلاف بين جماعة فركوس وجماعة مجلة الإصلاح وانتقل إلى المتعاطفين معهم من العوام من خارج حدود الجماعة، إلى درجة لم يعد فيها الرجوع عن الخلاف ممكنا، بل توسع إلى حد انقسام جماعة فركوس على نفسها بين من بقي مع الشيخ متبنيا فكرة المحنة ووجوب الصبر، وبين من أتخذ طريق جديد مع كل من الشيخ جمعة وأزهر سنيقرة، مع كثرت الصوتيات والتسريبات التي يطعن فيها المشايخ في بعضهم البعض.

ولذلك نجد الخطاب الذي يدعو إلى التصالح والتجاوز لم يعد له أي معنى لدى سلفية تيسمسيلت الذي رسموا الانقسام ووضعوا المتاريس فيما بينهم وتشكلت طبقة من طلبة العلم بين الفرقين تقوم الصراع وتشرف عليه، وترفض أي تقارب أو تصالح، وكل طرف يدعو الطرف الأخر إلى التوبة قبل أي حوار، لا سيما جماعة الشيخ فركوس حيث يقول أحدهم: "الشيخ كان واضحا منذ البداية وطلب من مشايخ الإصلاح التوبة إلى الله وترك ما هم فيه، لكن للأسف بدل أن يجنحوا إلى التوبة

[1] و. ج. ت ميشل، مرجع سبق ذكره، ص 24.
[2] و. ج. ت ميشل، مرجع سبق ذكره، ص 253.
[3] عبد المحسن عباد البدر، رفقا أهل السنة بأهل السنة ص 309.

زادوا عنادا وحرضوا عامة الناس على الطعن في الشيخ والنيل منه"[1]. فبطريقة غير مباشرة يعتقد أنصار فركوس أن شيخهم هو السلفية التي يجب أن يقاس عليها ويقتدى بها.

وهنا يمكن القول: إن هناك خلاف عميق بين سلفية تيسمسيلت ربما خرج عن السيطرة حتى من طرف المشايخ، فقد ظهر قادة محليون يرفضون أي تقارب ويشحنون الخلاف كل ما تراجعت حدته، "فقادة الرأي يشنون معكرة لغزو الأذهان والمشاعر البشرية والسيطرة عليها"[2] رغم أن كلا الفريقين في انتمائهم يعكسون السلفية التقليدية المهتمة بالدعوة والاصلاح، ومبتعدة عن السياسة وعن صناعة الزعمات والقادة، وهي تتميز بكونها مهادنة وشتغلة بطلب العلم الشرعي ولا تبحث عن أي مكانة او قيادةن لكن في الجزائر وفي تيسمسيلت على الخصوص نجدها قد انخرطت في مسألة الصراع والبحث عن زعمات محلية، وهو نفس الأمر الذي مرت به "السلفية التقليدية في اليمن بعد وفاة مؤسسها الشيخ الوداعي، حيث ظهر تياران يسعيان إلى الزعامة والبحث عن التزكية خارج الحدود اليمنية، إضافة إلى حضور الشيخ ربيع بن هادي المدخلي في صراع بصفته راعي السلفية التقليدية في السعودية"[3] وهذا ما يتهم به سلفية مجلة الإصلاح سلفية فركوس ويتعبرون أن رأس الفتنة هم خطاب فركوس الذي أصبح يبحث عن الزعامة وعن فرض توجهاته، ورفض أي رأي مخالف حتى وإن كان من طبقة العلماء، وهنا يقول أحد المبحوثين: " فركوس هو من سعى إلى الفرقة، وانسحب من مجلة الإصلاح كنوع من الطعن في المشايخ، مع تعمده تبني مواقف شاذة حتى يضطر باقي العلماء إلى للرد عليه، وهنا يجد مسوغا للطعن فيهم وهذا ما حدث وإلى الله المشتكى"[4] هو تصريح فيه نوع من التحسر على ما ألم بالجماعة مع محاولة تبين من بدأ بالانحراف ومحاولة ممارسة الوصاية على الجماعة والتحكم فيه بحجج ليست علمية، فما يأخذه السلفيون من مجلة الإصلاح على الشيخ فركوس أنه رفض أي رد أو تعليق على أره معتبرا نفسه مؤسس السلفية في الجزائر والمشرف عليه، وهذا ما رفضته الجماعة التي لا تريد أي كيان رسمي، ففركوس أراد ان يتحكم في الخطاب السلفي وهذا من منطلق "قضية التحكم الاجتماعي والأخ الكبير حسب جورج أرويل"[5] وهو خطاب ترفضه السلفية التي تحتكم إلى النص وليس إلى الأشخاص مهما كانت مكانتهم داخل الجماعة.

ففتنة الصعافقة والمصعفقة في تيسمسيلت أيضا هي فتنة تسعى إلى التزكية من السعودية، ورغم رفض هيئة كبار العلماء التدخل في الأمر ودعوتها إلى التعقل والترجيح مصلحة الدعوة في الجزائر نجد أن تلك المراسيم التي يصدرها الشيخ ربيع بن هادي عمير المدخلي، والتسريبات، وما يدور في المجالس، ونقل الخلافات والعودة بالأجوبة وفي كثير من المرات التلاعب بها وإعادة اخراجها، ساهم في رفع فلان أو اسقاطه، ونجدها أيضا لا تزال ذات تأثير كبير على الواقع السلفي في الجزائر، فمجرد حرمان الشيخ فركوس من تزكية الشيخ جعلته يسقط في أعين الكثير من السلفين وأصبح منحرفا عن الجادة، وانتقل من أعلم أهل الجزائر إلى مجرد متصنع للعلم حيث اتهمه الصعافقة بالتقول والسرقة العلمية، وهذا دليل على ارتباط السلفية بالجزائر بالسلفية السعودية، التي تمارس دور المراقب العام، بل إن ثقافة المراقبة والاختبار، والتزكية، والاسقاط أصبحت سمة بارزة من سمات السلفية سواء في الجزائر أو غيرها من السلفيات عبر العالم، عن

[1] مقابلة رقم: 62، يوم 2020/08/08 على الساعة 11:30.

[2] زيجمونت باومن، غرباء على بابنا، مرجع سبق ذكره، ص 07.

[3] أحمد محمد الدغشي، السلفية اليمنية الأصول والفروع (75- 88) بشير مرسى نافع وآخرون، الظاهرة السلفية التعددية التنظيمية والسياسية، الدار العربية للعلوم ناشرون، قطر، الطبعة الاولى، 2014، ص 77.

[4] مقابلة رقم: 48،يوم2020/06/22 على الساعة 17:45.

[5] زيجمونت باومن ودفيفد ليون، المراقبة السائلة، ص 33.

طريق مراقبة حدود الجماعة والداخل إليها والخارج منها، حيث يرى كل من زيجمونت باومن ودفيد ليون: "أن المراقبة الراهنة تحدث في الثقافات"[1] التي تسعى إلى حماية نفسها عن الطريق التوجس من كل ما يخالف نسق الثقافة العام أو يهدده، ولذلك انقسمت الجماعة على نفسها ووسم الخصوم الشيخ بالمصعافقة، بينما وسم أتباعه بالمصعفقة، وأصبحوا أكثر تمسكا بفركوس، ولم يستطيعوا التخلي عن شيخهم وتسفيهه وهذا ما يمكن اعتباره سعي إلى الاستقلال الذاتي وجزأرة السلفية واتخاذ قيادة محلية عن طريق الدفاع سلطة المشايخ المحلي في مقابل الشيخ العبر قومي، ولذلك اتهموا أتباع سلفية مجلة الإصلاح بالحدادية نسبا إلى أحد تلاميذ المدخلي الغلاة، محمود الحداد وهو "نفس ما حدث بين اتباع المأربي والحجوري في اليمن"[2] أي أن الجماعة رغم طهوريتها ونقاوتها فهي ليست بمنأى عن صراع الزعمات والبحث عن القيادة، وهذا ما يعتبره السلفيون من المتوقفة أي الذين رفضو الخوض في الصراع تمييعا للدعوة وانفراطا لعقد الردود الفقهية التي أصبح العامة يخضون فيها وهذا ما زاد من حدة الصراع، رغم أن "العقيدة هي التي تنظم العلاقة بين مجتمع المؤمنين ولا منتمين الاجانب/غير المؤمنين"[3] والسلفية اليوم على مستوى تيسمسيلت منقسمة بشكل واضح للعلن وقد أثر على ناطقها الدعوي بشكل كبير، حيث أصبحت مشتغلة بنفسها وصراعاتها الداخلية.

إن الانقسام السلفي تحول إلى واقع وأثر على بنية الجماعة وتماسكها، فبعدما كانت طائفة واحدة محدودة الحجم، زادتها حالة الانقسام ضعفا وتشرذما خاصة أن فتاوى كلا الطرفين أصبحت تسعى إلى ترسيم الانقسام فكل فريق يخرج الفريق الثاني من دائرة السلفية، ويدعوا إلى القطيعة معه، حيث دعا الشيخ أزهر سنيقرة وهو احد المقربين من الشيخ فركوس قبل أن ينقلب عله هو الأخر، إلى تهميش الصعافقة ومقاطعتهم وعدم التواصل معهم، ووصل بهم الأمر إلى دعوة أخت مصعفقة إلى طلب الطلاق من زوجها الصعفوق، وهذا دليل على تطيف الطائفة وانخراطها السريع في الردود الدينية، رغم نتائجها الكارثية على البناء الاجتماعي حيث يرى الباحث كاظم شبيب: "أن انبعاث الطائفة يكون مدويا ومدمرا"[4] لا سيما إذا خرجت طوائف صغيرة من رحم الطائفة التي تعتبر هي في حد ذاتها أقلية داخل المجتمع المتوجس منها أصلا، لكن من وجهة نظر الفريقين فالقطيعة والطرد هو السبيل الوحيد للحفاظ على ما بقي من السلفية استجابة إلى فتوى من أحد رموز السلفية الكبار الشيخ الألباني الذي "حث على قطع العلاقة بين المؤمنين وبين غير المؤمنين"[5] وهذا بسبب تحول السلفية في تيسمسيلت إلى سلفيتين تدعي كل منهما أنها على الحق وانها هي الأصل الذي تم الإنشقاق عليه، وهذا ما ادى بهم إلى تقسيم الارث السلفي، وأدى بهم أيضا إلى وضع الحدود حيث يمكن الاشارة الى بعض الممارسات التي اصبحت تميز السلفين في ولاية تيسمسيلت:

- براءة كل فريق من الآخر والطعن فيه والتحذير منه.
- مقاطعة المساجد والنشاطات التي يشرف عليها أحد الفريقين.
- التخلص من الكتب والرسائل والمجلات التي ينشر فيها أحد الفريقين.
- مقاطعة العوام الذين يبدون تعاطف مع أحد الفريقين.

---

[1] زيجمونت باومن ودفيفد ليون، المراقبة السائلة، ص 27.

[2] المرجع نسفه صفحة 78.

[3] رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 25.

[4] كاظم شبيب، المسألة الطائفية تعدد الهويات في الدولة الواحدة، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان بدون طبعة، 2011، صفحة 24.

[5] رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 26.

ـ رفض الصلاة خلف الصعافقة بالنسبة للمصعفقة والعكس.
ـ إلغاء حلقات العلم الشرعي والتركيز على الرد و الرد على الرد.
وهذا ما يرسخ أحد أهم خصائص السلفية كجماعة دينية حسب الباحث "رول ميز وهو تميلها إلى التفتت"[1] فما إن يدب الخلاف بين السلفيين حتى يصعب تداركه أو العودة عنه، لا سيما في عصر المواقع التواصل الاجتماعي التي عقدت من الخلافات السلفية وجعلتها عصية على الحل.
ومن أهم مظاهر الخلاف دعوة ربيع بن هادي المدخلي إلى جواز صلاة التباعد أثناء جائحة كورونا ورفض فركوس لها، مما حتم على أتباعه مقاطعة صلاة الجماعة والجمعة، وهنا تبرز أهمية وخطورة شخصنة الصراعات، حيث أكد ايمانويل مونيه على القيمة المطلقة للشخص وأن الشخص هو صاحب المركز الأسمى في الكون لاسيما إذا كانت لديه طموحات للزعامة وطلب المريدين، وتكفير الأتباع ومن ثم انشطاره و اتباعه عن التشكيل الذي كان يضمه مع الأخرين[2] وهذا ما حدث للسلفية في تيسمسيلت، خاصة أن المصعفقة يتهمون الشيخ فركوس بسعيه إلى الزعامة ورفضه أي مخالفة في الرأي، وهذا ما يعتبرونه أحد أهم اسباب التحرك ضده بسبب سعيه إلى السيطرة على السلفية والتحكم فيها وممارسة نوع من الإكراه أو ما يعتبره بورديو نوعا من العنف الرمزي، حيث "يفرض المسيطرون طريقتهم في التفكير والتعبير باعتبارها الطريقة الوحيدة الشرعية لا بالعنف الظاهر بل الخفي"[3] وفركوس حاول توظيف إنتاجه العلمي وتلك الصورة التي صنعها لسنوات من طرف كل السلفية الجزائر، لكن عندما حاول تهيش بقية المشايخ وتصدر المشهد وحده أدى ذلك إلى حركة تمردية عنيفة ضده، أدت إلى تقسيم الجماعة وتفتيتها، ففركوس حسب خصومه حاول أن يستولي على الدعوة السلفية في الجزائر التي تعبر سابقة له، بينما هو وأتباعه أراد لها أن تكون دعوة فركوسية وليست سلفية منذ القدم ، وهذا بحثا عن الزعامة، وهذا ما أجمع عليه المبحوثين من الصعافقة وهنا نجد أن "أصل الصراع والتنافس هو حول الرموز الدينية والمؤسسات التي تنتجها وتديرها"[4] إن هذه الحالة من الصراع وإن كانت تبدوا محلية إلا أنها ذات نزعة عالمية حيث انتقل الصراع إلى كل سلفيات العالم وأثبتت أن السلفية غير محصنة ضد الصراعات والأزمات بل إن حالة الصراع والانقسام تعتبر حالة صحية في تطور الجماعة الباحثة عن الحقيقة وعن الحق، حتى وإن أدى ذلك إلى انشطارها وتراجع حجمها فالموروث السلفي يعتبر أن الحق مع الجماعة حتى لو كان الإنسان وحده، ولذلك فإن حالة الصراع والأزمة التي تعيشها سلفية تيسمسيلت هي انعكاس لواقع السلفية ككل، التي تدفعنا إلى التساؤل: "هل هناك هوية سلفية واحدة فعلا ؟ أم هناك سلفيات ذرية متعددة تعكس حالة الأزمة"[5] بصفتها دائما الأصل الذي ينشق عنه المنحرفون، لكن في الحالة التيسمسيلتية يطرح سؤال آخر من هم على الحق سلفية فركوس أم سلفية مجلة الإصلاح؟
ولذلك نجد السلفين من كلا الجماعتين يوظفون مختلف الآليات والوسائل لترسيم الانقسام وحرص كل جماعة على تقديم نفسها على انها الوريث الشرعي للسلفية، عن طريق "معرفة من نتحدث معه ومتى وكيف تحمل خريطة ضمنية للفضاء الاجتماعي، أي لأنواع البشر الذين يمكن ن نرتبط

[1] المرجع نفسه، ص 28
[2] كاظم شبيب، مرجع سبق ذكره، صفحة 100.
[3] بيار برديو، أسئلة علم الاجتماع، مرجع سبق ذكره، صفحة 12.
[4] نور هيدي حسن، العقائد المتناقضة والصراعات في الحركة السلفية في إندونيسيا(241 -267) رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 241.
[5]، صفحة 196. محمد أبو رمان، الصراع على السلفية، مرجع سبق ذكره

معهم وبأي طريقة وفي أي ظروف"[1]، وهنا لا يتساهل السلفي في الدفاع عن جماعته ومهاجمة الجماعات الأخرى حتى أن كانت تبدو متماهية معه، فعند الكثير من عامة المجتمع لا يزال الفريقان ينعتون بالسلفيين، لكن داخل الجماعة هناك سلفية أصلية وسلفية مقلدة، وهما في رحلة إثبات الذات، فكل فرقة أو طائفة تعتبر الجماعة الأخرى مجرد فرقة ضالة من الفرق الاسلامية الاخرى فكما أشرنا السلفية تتحرك باعتبار نفسها الإسلام المستأنف حيث يعتبر كل من الصعافقة والمصعفقة أنهم في معركة دفاع عن الإسلام في وجه المنحرفين، "إذ يعرف فيبر الفرقة بأنها اعتراضية احتجاجية ضد النظام السائد أو نمط التدين السائد"[2] فسلفية مجلة الإصلاح تسعى إلى تصفية إرث فركوس والفصل بينهم وبين السلفية، بينما تسعى سلفية فركوس إلى التكريس له والدفاع عنه، والتشكيك في خصومه والنيل منهم، والكل هنا يعتمد على التخيل والإحالة، أي محنة السلف التي مرت بها السلفية منذ القدم، وبذلك يمكن إعتبار الصراع ثقافة سلفية موروثة ولها دورها في تطور الجماعة، إذ يرى كل من جورج بلوندي وألان تورين وبيير برديو: "أن هناك دور كبير تلعبه الثقافة بشكل عام والممارسات الرمزية والتخلية في بلورت وتشكل انماط الصراع وديناميته داخل المجتمعات الحديثة والمعاصرة وليس العتيقة فقط"[3] فالتخيل السلفي يزيل الحدود بين الجماعة وواقعها اليوم والجماعة كمعطى تاريخي وتراثي، ولذلك تصدر عنها في كثير من الأحيان تصرفات تنعكس عليها بالسلب، حيث أن التطيف "يولد باستمرار فرق دينية منشقة ترفض الحلول الوسطى وتعلن تعصبها للتعاليم الأولى كما فهمتها وتمسكها بها، وازدراء تفريط المؤسسة الدينة فيها"[4] والسلفية تشن حرب على المجتمع العام وعلى نفسها بسبب شعورها الدائم بأنها في حرب من أجل نصرة دين الله وإعلاء كلمته، وهنا يتحول المتخيل الذي كان يلهم الجماعة ويشجعها على الوحدة والتماسك، إلى أهم عامل في تفتيتها وانقسامها معا على نفسها فالله دائما يمحص الذين أمنوا ويصطفي منهم، وبذلك كل من الصعافقة والمصعفقون يعتقدون أهم النخبة التي تم اصطفاؤها لمواصلة مهمة الأنبياء وهذا ما يرجعه أندري كاسبرزاك إلى المتخيل المتعمد، حيث إن "المتخيل المتعمد هو عملية تدوين قصة حول ما نرغب به واحتضان أحلام اليقظة واتخاذ إجراءات ملهمة ثم العودة إلى أحلام اليقظة بعاطفة وتفاصيل مباشرة حتى تصبح حقيقة وقعة مع بقاء شعلة المتعة متقدة"[5]، فالسلفية ربما تتعمد الصراع حتى تستلذ معنى المحنة والصبر، والمكابدة في سبيل الله.

من خلال هذا يمكن القول إن السلفية كطائفة دينية ماضوية، لا تزال تعتمد على ما تحينه الذاكرة من مراحل تاريخية مرت بها الجماعة، التي تعتقد أنها منفصلة عن غيرها ومستمرة منذ لحظة الدعوة السرية في دار الأرقم بن أبي الأرقم إلى يومنا هذا، ولذلك هي تعمل على الوحدة، لكن مع تقبل الإفراق، بل هي تعتقد ان توحيد المسلمين والعودة بهم إلى صفاء ونقاء النخبة الاولى، يقتضي تفرقتهم، وتوضيح سبيل الله الذي هو الجماعة السلفية، وتوضيح سبل الشيطان التي هي كل الفرق الإسلامية الأخرى، ثم دعوة الناس ليتمسكوا بذلك النموذج كطريق واحد للخلاص من جهة ومن جهة أخرى كل سلفي ينسب الحق لنفسه ولجماعته، حتى يعيش نشوة التمحيص والاختبار وبطبيعة الحال هو دائما يمثل الثبات في وجه كل أشكال التغير.

---

[1] تشارلز تايلر، مرجع سبق ذكره، ص 37.

[2] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 118.

[3] نور الدين الزاهي، مرجع سبق ذكره، صفحة 18.

[4] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 122.

[5] أندري كاسبرزاك، الخيال يغير كل شيء، ترجمة نهى حسن، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، الطبعة الأولى، 2019، ص 27.

من خلال هذا يمكن القول: إن السلفية ومن خلال ماضويتها المفرطة واعتمادها المتخيل والذاكرة الدينة، هي تعيش حالة من إعادة التاريخ لنفسه بشكل دائم، فالأمة بدأت بمجموعة قليلة وضعيفة، وتعيش على هامش المجتمع لكنها من خلال ثقافة الصبر والمصابرة والثبات في وجه الصعاب، استطاعت ان تنتقل في ظرف وجيز من طائفة محدودة العدد إلى أمة تهمين على نطاق جغرافي وثقافي واسع ومترامي الأطراف، إن هذه الذكريات التي لا يعتبرها السلفيون وقائع تاريخية قد مضت هي التي تهندس واقع الطائفة اليوم، حيث تعتبر نفسها نسخة عن الاسلام الذي جاء غربيا وسيعود غريبا في نهاية التاريخ، ولذلك هي التي ستعيد بعث الامة عن طريق التقيد بما حدث في الماضي وسحبه على الحاضر، ولذلك هي تختار نمط حياة يبدو منسحبا ومتصادما مع الواقع، ففكرة الاغتراب والانفصال عن المجتمع تهيمن على عقل الجماعة، فكل ما اتهمت بالغرابة والاختلاف عن سائد كلما اطمأنت على أنها في الطريق الصحيح، فكل مآسي الحاضر التي يعيشها المسلمون اليوم، سببها الحاضر الذي لا يريد أن ينصاع إلى النص، ولا يريد أن يزيل الحدود بين الديني والدنيوي، ويعلن تبعية العادي للمقدس، ولذلك تعمل السلفية على تفعيل أدق تفاصلي الماضي حتى تنقذ الحاضر من خيباته، رغم محدودية عدد أفراده وضآلة حجمها إلا أنها تمارس الكثير من الإزعاج عن طريق التشكيك والطعن في كل ما هو سائد لكن هذه العقلية وبسبب المبالغة فيها، نجدها قد أثرت على الجماعة التي انقسمت على نفسها وأصبحت توظف نفس المنهجية المتبعة في مهاجمة الآخر، لمهاجمة الغير داخلها والعمل على طرده، لأنه خالف مرتكزات الجماعة من جهة ومن جهة أخرى أصبح يطالب بنوع من السلطة داخلها.

الفصل الثالث

الخطاب الديني للسلفي و تمثلاته للغير (الله في صلب النقاش)

يقول "أبو يزيد البسطامي": "قلت كيف الطريق إليك؟ فقال: أترك نفسك وتعالى إلي"[1] ، إن هذه المقولة، وإن كانت مقتبسة من خطاب لا يعكس الأدبيات السلفية، بل هي لشخصية صوفية معروفة، نجدها تشير بوضوح إلى تلك العلاقة النقية بين الإنسان والله. كما تشير إلى ذلك الهاجس المهيمن على ذهنية الإنسان الديني الباحث عن الخلاص. ومن جهة أخرى، تُظهر أن الدين في كل الأزمنة والأمكنة يشكل رافداً من روافد اليقين والثبات ومعرفة النفس ومعرفة الآخر الذي يفهم ربما نفس الدين ولكن بطريقة أخرى. وهذا يضفي على حياة الإنسان نوعاً من المعنى. "فنحن لا نستطيع تعريف أنفسنا إلا إذا عرفنا أنفسنا في علاقاتنا بالآخرين" [2]. فمهما كان هذا الإنسان مشتركاً مع غيره في الكثير من الخصائص، فهو في بحث عن الله وكيفية الاقتراب منه ونيل رضاه يتخذ طريقة مختلفة ومتميزة عن الآخرين، حتى وإن كان ذلك داخل الدين الواحد. لكن تعدد المدارس الدينية يعني تعدد التجارب الدينية. وهنا يكون الدين أو التدين، إن صح التعبير، مشابهاً للغة؛ فكلما اختلفت اللغة، اختلفت الثقافة، حتى وإن كنا داخل نطاق جغرافي واحد. ولذلك، يقول علماء الأنثروبولوجيا: "في جزيرة غينيا الجديدة وحدها 700 لغة، ومن ثم هناك بالمقابل 700 شكل مختلف من أشكال الثقافة والمجتمع"[3]. ففي القرية الواحدة مثلاً، يفهم السلفيون الله على النقيض تماماً مما يفهمه المتصوفة. وهذا راجع إلى تلك المرجعيات التي تتحول إلى حدود وفواصل ثقافية تجعل القريب بعيداً والبعيد قريباً.

فرحلة البحث عن الله تشير إلى سعي الإنسان من خلال بحثه هذا إلى إقصاء الآخر، وفي نفس الوقت حيازة المعرفة الصحيحة لله ونفيها عن الآخرين. فكل جماعة دينية أو طائفة تعتقد أنها هي التي تعرف الله كما يعرف الله نفسه، وبذلك هي الأقرب إلى الله دون سواها من الجماعات الأخرى، أو أحيانًا تتعصب جماعة لمعرفتها، فتعلن حيازتها المطلقة لله بمعنى الجماعة الناجية، والفرقة المتفوقة، والطائفة المنصورة، وشعب الله المختار في الميثولوجيا اليهودية مثلًا، وأبناء الله في الميثولوجيا النصرانية أو المسيحية، وخير أمة أخرجت للناس عند المسلمين. خاصة عندما يجيب البسطامي عن كيفية الوصول إلى الله والتي أخصها في ترك الذات واحتقارها والاتجاه نحو الله كقيمة عليا، تنهار معها كل القيم الأخرى وتفقد معناها. إنه يعكس حكمًا شرعيًا في تحقيق الخلاص، فلا منجي من الله إلا إليه، والقرآن يدعو صراحة إلى الفرار إلى الله، فالله هو الوحيد الذي يدفعنا الخوف منه إلى الذهاب إليه. أو هكذا تفهمها الطوائف الدينية التي تؤمن بنموذج الخلاص الواحد والنسخة الواحدة من الدين أو من التدين، وهي النسخة الأصلية التي جاء بها المؤسس الأول للدين، سواء كان إلهًا، أو حكيمًا، أو نبيًا، إضافة إلى كيفية ممارسة الدين في عصر ذلك النبي، حيث يكون المتدينون على قلب رجل واحد، مثل ما كان الإسلام في زمن البعثة. "إنها الفترة الزمنية الوحيدة التي حدث فيها الإجماع حول الإسلام الحقيقي، وهي أيضًا فترة الجيل الأول من المسلمين الذين عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم"[4] أي وفق نموذج واحد، لكن الانتقال من الدين إلى التدين جعل منه نماذج مختلفة ومتصارعة، وهو ما يعيشه المجتمع اليوم في ظل تعددية دينية داخل الدين الواحد.

---

[1] فتحي المسيكني، الايمان المر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين، مؤمن بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب الاقصى، الطبعة الاولى، 2018،ص 165.

[2] مايكل كلاذيرس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة: الثقافات البشرية نشأتها وتنوعها، ترجمة شوقي جلال، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2023، ص 25.

[3] المرجع نفسه، ص 26.

[4] يوزغن جازالا، عبد الله القصيمي، التمرد على السلفية، ترجمة محمد عبيبو، جداول للنشر، الاردن، بدون طبعة، وبدون سنة، صف50.

فالميثولوجيا الإسلامية تتفق على عدالة وسمو تلك المرحلة، لكن جل الفرق الإسلامية لا ترغب أو لا تعتقد، أو لا ترى أنه من الضروري استدعاء تلك المرحلة بتفاصيلها وإسقاطها على الواقع اليوم. فلحظة نشوء الدين يكون فيها الإله واحداً، والنص واحداً، والمعلم واحداً، أو التعاليم واحدة، والممارسة واحدة، لكن بمرور الزمن تنشأ الفرق وتنشأ الفهوم، ويختفي الرقم واحد وتظهر الأعداد ويتحول كل مكان غير قابل للقسمة إلى كيان يقبل القسمة على ما لا نهاية من الكيانات الفرعية. وهذا ما عرفه الإسلام كغيره من الديانات، التي يمكن القول إنها تدعو إلى الوحدة والتوحيد لكنها تمارس التعدد وتفرض الانشطار والتشظي. ويتحول فيها الدين الأول إلى مجرد ذاكرة نستدعيها عن طريق التخيل فنقتبس منها، نحترمها، ونقر برجاحتها، لكن الكثير منا لا يؤمن بعودتها. ما عدا تلك الجماعات الإحيائية التي تعيش على التخيل والتذكر مثل الطائفة السلفية، فهي لا تكتفي بتذكر الإسلام الواحد، بل إنها تتبناه وتمارسه وتدعو إليه وتضع الحدود والمتاريس بينها وبين من تعتبرهم نسخة مزيفة من الإسلام. "فالسلفية تعيش هاجساً يتجلى في حربها ضد خصوم الداخل السني: الصوفية، الأشاعرة، وأهل الرأي، وخصوم الخارج وهم الشيعة، المعتزلة، والخوارج"[1] وهي تقود هذه الحرب بصفتها تلك الجماعة او الطائفة التي تعرف التوحيد ولديها قدرة على تشخيص كل جماعة، ومكمن الخلل عندها أو القصور في فهم التوحيد وكيف انعكس على سلوكها، فكل الجمعات مقصرة في التوحيد، لكن لكل جماعة قصورها الخاص الذي تأخذه السلفية عليها.

فالسلفية اليوم كطائفة دينية في ولاية تيسمسيلت تعيش زمنها المتخيل وتحيل من الماضي إلى الواقع وتحاكم الحاضر بالماضي. فنجدها شديدة الحساسية غلى المختلف والمغاير، كما إن السلفي لا يؤمن بالغير فهو محكوم بالآنا والآخر، ولذلك فهو في صراع مع كل من يمارس الإسلام خارج المدرسة السلفية، إذ أن "هناك صعوبة في اقناع الإنسان المنتمي إلى طائفة متخيلة بأنه ربما يؤمن بمذهب أو دين واحد مشترك"[2]. ولذلك فإن السلفي أو السلفية لا يعرف نفسه، ولا تعرف السلفية نفسها إلا بإقصاء الآخر والطعن فيه وفي مشروعيته، لكن دون تكفير، حتى وإن كانت تطلق عبارة الكفر على بعض الممارسات التي تقع فيها بعض الجمعات. إذ أن "السلفية توجب في التكفير أن نفرق بين التعيين والإطلاق، وهذا مذهب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله"[3]. وهنا تلجأ إلى أساليب أخرى لزجر المخالف، فهي تجعله أمام خيارين إما مفارقة الجماعة أو العودة إلى الجماعة، "فالطائفة دائما تعني نحن في مقابل هم"[4]. وهكذا يبني السلفي خطابه اتجاه الآخر من خلال فكرة معرفة الله، فهو يعتقد أن كل الفرق الإسلامية لديها خلل في فهم الله ولذلك يرتبها ويصنف أخطائها ويتعامل معها وفق تلك المحددات. وهذا ما سنتطرق إليه من خلال هذا الفصل، أي كيف يفهم السلفي الجمعات الأخرى ويحدد علاقته معها من خلال معرفة الله؟

المبحث الأول: السلفيون في مواجهة خصومهم " تعالوا نتذكر الله أولا "

"إن الحنث بالوثنية والانتساب إلى الإسلام أو إلى أي دين آخر ذي أيديولوجيا مختلفة عن أيديولوجية الأجداد كان يفترضان بالضرورة لدى المؤمن اختيارا حرا وعقلا مفكرا مشغولا بالنقد الداخلي"[5]. حيث يقدم الباحث «يوسف شلحت» هذا التوصيف متطرقا إلى لحظة نزول الوحي

[1] محمد أبو رمان، الصراع على السلفية، مرجع سبق ذكره، ص 11.

[2] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 79.

[3] أحمد بن شوقي عمارة فضل لا إله إلا الله وشروطها، دار الوطن للنشر، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2016، ص 77

[4] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 80.

[5] يوسف شلحت، مدخل إلى علم الاجتماع الإسلام من الإرواحية إلى الشمولية، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، ص 147.

وظهور الإسلام، وكيف كان محتما على المنتسبين إلى الدين الجديد أن يفارقوا جماعتهم الأصلية على المستوى الثقافي والهوياتي. فالدين الجديد لم يكن يعني تغير معبود بمعبود أخر فقط، بل كان يعني ثورة اجتماعية وثقافية واقتصادية وخروجا من طور إلى طور آخر، والتخلي عن كل ما هو سائد وتبني نمط حياة جديد قائم على عقيدة جديدة، إعادة التفكير في مفهوم الإله ومن خلال تبني المفهوم الجديد وجدت نفسها مضطرة إلى التصادم مع مجتمعها المحلي، الذي رغم وثنيته إلا ان فكرة الله لم تكن غائبة عنه تماما، بل كان يفهم ويدرك الله بطريقة معينة، بينما الدين الجديد جاء بفكرة مغايرة تماما تنفي تعددية المعبودات، وبناء كل حياة المجتمع الجديد على فكرة الإله الواحد، وتنفي كل أشكال الشرك والتوسل والخضوع للمعبودات الأخرى، وهذا ما أدى إلى التصادم العنيف بين المجتمع المحلي الذي تعتبر تعددية المعبودات فيه جزء من النسق الثقافي وحتى جزء من فلسفة تقسيم العمل بين مكونات مجتمع قبلي، وبين فكرة وحدانية المعبود، وبالتالي نفي القبلية، ونفي التعددية الثقافية، والتأسيس للسلطة المركزية، حيث يمكن القول بأن فكرة الإله الواحد التي نادى به الإسلام هي إعادة هندسة المجتمع ونقله من التعدد والبساطة إلى التعقيد والوحدة، ولذلك اليوم نجد السلفية كجماعة/طائفة دينة تقوم بنفس الدور وهو إعادة تعريف المجتمع بمعنى التوحيد وبذلك إعادة هندسة المجتمع وبناء على إعادة تعريفه على الله، كرب، وكإله، ومتحكم في كل نواحي الحياة من خلال تلك الأسماء والصفات التي تثبت قوته وهيمنته، هي مسائل يعتقد المجتمع العام أنه مفروغ منها، بينما تعتقد السلفية أنها مواضيع لا بد أن تثار بشكل دائم، "فالتوحيد هو ذلك الموضوع الذي يجب علينا أن نتحدث عنه دائما وان نوضحه وأن نتعلمه ونعرفه لأنه مناط السعادة في الدنيا والأخرة"[1]، أي أن كل نواحي الحياة إما ان تبنى على معرفة التوحيد فتحقق الخلاص، وإما أن تبنى خارج نطاق التوحيد فتؤدي إلى الهلاك، وهنا نجد السلفية تعمل على التنقية والتطهير لمفهوم التوحيد مما لحق به من مختلف أشكال الطعن فيه، فهي لا تنفي معرفة التوحيد بالكلية عن غيرها من الجمعات، لا سيما تلك التي تحسب على أهل السنة والجماعة، حيث أن توحيدها يعاني خللا ما، كنفي التشريع عن الله، أو نفي هيمنة الله المطلقة على مختلف نواحي الحياة، وأهم شيء هو التوسل بغير الله، وهو ما تعتبره السلفية أهم مظاهر فساد التوحيد في المجتمع، ولذلك لا تكف عن المناداة بأحقية الله المطلقة في أن يطلب منه عباده العون والمدد، "فما ينبغي حسب السلفية للإنسان أن يتوسل بالأنبياء والأولياء وما ينبغي أن يكون بين الله والناس وساطة إنما هذا لون من الوثنية"[2] .

فمشكلة الدين والتدين في هذا العصر ومن خلال العين السلفية المراقبة، والمتتبعة والمعترضة على كل ما يحدث، هي مشكلة عدم معرفة الله كما أراد الله أن يعرفه عباده، وكما يعرفه السلفيون المتبعون لمعرفة الله في تعريفه بذاته، ولذلك يحمل السلفيون هم العقيدة، فكل الفرق الأخرى تعتبر أن المسلمين قد حققوا التوحيد ولا مجال لإعادة النظر فيه، بينما السلفيون ومن خلال تصريحاتهم أو حتى ممارستهم واعترافاتهم يجعلونك تعتقد أن في كل مدينة ليس هناك سوى عشرة أو عشرون ممن يعرفون الله كما يعرف الله نفسه، وكما عرفها في كتابه، وكما عرفها نبيه وكما فهمها أصحاب نبيه، حيث يقول أحد المبحوثين: "الله المستعان الكثير من الناس لا يعرفون ربهم ولا يحققون التوحيد، فالكثير منهم وبسبب الجهل يشركون بالله من حيث لا يشعرون، فهذا يعطل صفات الله،

[1] صالح بن فوزان الفوزان، أهمية التوحيد ومكانته في الإسلام وفي الدعوة إلى الله، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، 2011، ص 09.

[2]. عزمي بشارة في الاجابة عن سؤال ما لسلفية، مرجع سبق ذكره، ص 21.

والآخر يطعن في أحكام الله، إضافة إلى الكثير من مظاهر الشرك والضلال"[1] . فالسلفيون هم المؤتمنون على ميراث السلف الصالح الذي فارق قومه وعشيرته بسبب كلمة التوحيد، وهي معرفة الله وإفراده بالعبادة والخضوع له في كل ما أمر والتجنب كل ما نهى عنه، وبذلك هم يعيشون في مجتمع لديه خلل في معرفة الله، ولذلك كل شيء متوقف حتى يعرف المسلمون ربهم، فالسلفية المحتكرة للتوحيد لا تريد أن تدخل الإسلام إلى الحياة، بل إنها تريد أن تدخل الحياة إلى الإسلام عن طريق امتهان حرفة الأنبياء ومهمتهم التي يجيدونها، وهي تعليم الناس التوحيد، "فالتوحيد هو إفراد الله تعالى بالعبادة، وليس التوحيد ما يقوله بعض الجهال أو الضلال إن التوحيد هو الإقرار والاعتراف بوجود الله، أو الإقرار بأن الله هو الخالق والرازق المحيي المميت، فذلك توحيد الربوبية الذي أقر به المشركون ولم يدخلوا في الإسلام"[2] . وهنا يتجلى الموقف العام للسلفية من المجتمع الذي تعيش فيه، فهي قبل اعتراضها على مختلف نواحي الحياة نجدها تعترض على الطريقة والكيفية التي يعتقد بها الناس في الله، فرغم أنها لا تكفرهم ولا تخرجهم من الملة، لكنها حريصة على تعليمهم التوحيد الصحيح، وهذا الحرص يتجلى داخل الجماعة نفسها، فليس هناك درس تهتم به السلفية مثل درس التوحيد، فهي حريصة على تنقية هويتها من كل مظاهر الشرك أو التعلق بغير الله، فهي الجماعة النموذجية التي سينتهي إليها المجتمع الإسلامي عندما تقوم الأمة مرة أخرى، فقيام الأمة مرتبط بمعرفة التوحيد، وانهيار الأمة مرتبط بجهل التوحيد، ولذلك نجد "السلفية المعاصرة قد كان لها دور في تنقية الإسلام ومفاهيمه ودفعه إلى الأمام لمواجهة الحضارة والتطور والكشف عن جوهر الحضارة الإسلامية الأصلية القادرة على الحياة في كل جيل وكل بيئة"[3] . فالتوليفة التي تجعل الحضارة الإسلامية قادرة على العيش والتحدي هي مزج الديني وبالدنيوي، وإقامة مجتمع قبل كل شيء يعرف الله حق معرفته.

فالسلفية ومن خلال هوية الجماعة المرتكزة على الماضي والمستسلمة إليه في كل أطروحاته، تعتقد أن الدعوة الناس وتعليمهم مختلف المسائل الدينية متوقفة إلى غاية الاتفاق على تعريف الله، غير أن التوقف لا يعني الجمود والانسحاب، إنه يعني تعطيل تعليم الفقه وغيره من فروع الدين عامة أثناء دعوة الفرق الأخرى، فالعقل السلفي يشتغل وفق منظور دعوي وليس حواري، فهو لا يريد أن يتفق مع خصمه إنه يريد اقناعهم وضمان انتقالهم إلى الجماعة وإلى طائفته، ولذلك يجمع المبحوثين على أن ما يعيشه المجتمع اليوم هو خلل عقدي، وأن عدم معرفة التوحيد الذي يقسمه السلفيون إلى: توحيد الألوهية، توحيد الربوبية، توحيد الاسماء والصفات. وقد ألفوا في ذلك الكثير من الكتب والرسائل، وما لا نهاية من الصوتيات لا سيما في عصر التكنلوجيا الرقمية التي أتاحت لهم نشر خطابهم خراج حدود الرقابة، وهم يمتحنون غيرهم دائما بسؤال أين الله ؟ ودعوتهم لهم إلى شرح معنى لا إله إلا الله، فالإجابة هي التي تحدد نسبة نقاء التوحيد عند الممتحن، فكل الناس مشكوك في توحيدهم حتى يجيبوا على هذين السؤالين وفق النقاوة السلفية، "فالدعوة السلفية بإيجاز هي دين الله النقي الذي أنزله على قلب نبيه صلى الله عليه وسلم"[4] . والمنتسبين إليها اليوم يعملون على استعادة ذلك الصفاء والنقاء، ولذلك عندما فشل غيرهم في الإجابة على هذين السؤالين، يجعل السلفي ينتشي بكسب معركة معرفة الله، وفي نفس الوقت يبتئس من واقع التوحيد الذي نسيته

[1] مقابلة رقم: 60، يوم 2020/08/02 على الساعة 09:00.

[2] صالح بن فوزان الفوزان، أهمية التوحيد ومكانته في الإسلام وفي الدعوة إلى الله، مرجع سبق ذكره، ص 25.

[3] مصطفى حلمي، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الثانية، 1991، ص 04.

[4] ابي عبيدة مشهور من حن ال سلمان، السلفية النقية وبراءتها من الاعمال الردية، مرجع سبق ذكره، ص 14.

الأمة وتذكرته الفرقة الناجية، وأصبح سلعتها في السوق الديني، فالسلفيون يعرضون بضاعتهم المغلفة بالتوحيد، ويدقون نقوس خطر الشرك، وبذلك تصبح مسألة التذكير مدعاة للصراع، فهي تشكك في عقيدة الخصم و تقدح في إسلامه، "فالأصوليون المسلمون يريدون تجديد الإسلام بالعلم والعمل وتنقيته من البدع والاعتقادات الدخيلة عليه والتوفيق بينه وبين حاجات العصر"[1] . والسلفية تعتبر أن استعادة التوحيد الأولاني الذي عرفه المسلمون هو أول مهمة لابد من القيام بها، حتى يمكن نقل باقي شعائر الإسلام للمسلمين بعد أن ضلوا ونسوا الكثير من تعاليم دينهم، وهنا يقول أحد المبحوثين: " مشايخنا حفظهم الله سواء الشيخ فركوس أو مشايخنا في الحجاز يعلمون الناس التوحيد ويريدون إزاحة كل ما لحق به من تأويلات باطلة وجهل، فلا يصح إسلام أحدنا وهو لا يعرف ربه"[2] . فتعلم التوحيد يساهم في بناء الطائفة وتقويتها من الداخل، والتفريق بينها وبين الطوائف الأخرى من جهة، ومن جهة أخرى يقدم مثالا حيا للمجتمع العام حول التوحيد الذي كان عليه الجيل الأول من المسلمين.

فالسلفية تعتبر أن نسيان التوحيد أو حدوث أي خلل فيه، هو سبب حدوث الخلاف وبداية التشظي عند المسلمين، كأول حدث ساهم في بروز فرقة الخوارج التي طرحت أمثلة كمسألة الحاكمية وفسرتها بعيدا عن فهم جيل الصحابة، فنسيان التوحيد يؤدي إلى تذكر الفرقة، بينما يتذكر السلفيون الإسلام النقي، وهو إسلام لحظة التشكل الأولى ولذلك فإن الذاكرة الدينية على العموم نجدها تعبر عن التعدد، لكن على نحو معاكس من خلال صراع ذاكرات محكومة بخصوص حرب لا هوادة فيها بسبب تساوي طموحاتها للهيمنة، والسلفية تعتقد أنها تمتلك ذاكرة الحق، حتى وإن "كان كل دين يهدف في النهاية إلى ضمان البرهنة على ديمومته الخاصة"[3] . فالذاكرة الدينية لدى السلفيين ذاكرة اقصائية أو لنقل هي ذات اسقاط عمودي وانتقال خرافي بين واقع اليوم وبين أول واقع إسلامي، ظهر بظهور الإسلام وعرف كل متعلقاته الرئيسية، فليس هناك من يفهم التوحيد أو فهمه أو يفهمه لغيره كما فعل الجيل الأول من المسلمين، الذي قد أخذوا الاسلام مباشرة عن مصدره، ففي الأثر أن الرسول ﷺكان قرآنا يمشي، والصحابة رضوان الله عليهم اقتبسوا من هذا القرآن الذي يمشي أمام أعينهم، وفي نفس الوقت قد كان النبي صلى الله عليه وسلم يمارس نوعا من الرقابة على الاقتباسات إما بالإقرار، أو الرفض أو الدعوة إلى التعديل، وبذلك لا تعديل ولا إقرار ولا رفض في كل ما أقره النبي وأصحابه، "فكل خير في اتباع السلف وكل شر في اتباع الخلف"[4] . وهنا دائما تحضر جدلية الزمان والمكان لدى العقل السلفي (ما من زمن يأتي إلا والذي بعده أشر منه) فكل ما حدث في زمن البعثة وتم إقراراه وتناقلته كتب الحديث، هو بمثابة أصل لا يمكن الحياد عنه، والسلفية ترفض فكرة قبول جزء من التوحيد ورفض الآخر، بل تريد أن يكون المسلمون في علاقتهم بربهم مثل ما كان سلفهم الأول عابدين له، خاضعين لشريعته، مؤمنين بأسمائه وصفاته التي أقرها لنفسه، نافيين عنه كل ما نفى عن نفسه، حيث يقول أحد المبحوثين: "توحيد الله ليس مسألة اجتهادية وهذا ما يقول به أهل العلم، التوحيد حدث عند بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وهو مستمر إلى اليوم، ولذلك كل من قال بخلاف ما قاله السلف الصالح في التوحيد

[1] مهدي فضل الله، الايمان والتكفير والذات والاخر في الاسلام دراسة في ضوء العقل والشريعة، دار المحجة البيضاء، الاردن، الطبعة الاولى، 2013، ص 197.

[2] مقابلة رقم: 61، يوم 2020/08/08 على الساعة 11:30.

[3] دانيال هيرفيو، مرجع سبق ذكره، ص 292.

[4] اشرف منصور، الرمز والوعي الجمعي دراسات في سوسيولوجيا الاديان، رؤية للنشر والتوزيع، مصر الطبعة الاولى، 2010، ص 112.

فتوحديه مطعون فيه ومردود عليه"[1] . حيث يعتقد السلفيون أن نسيان الإنتاج العلمي للجيل الأول من المسلمين جعل المجتمع يتعامل مع علمهم وقواعدهم التي قعدوا لها بنوع من التساهل، ولذلك تبدي السلفية صرامة منقطعة النظير وهي تتعالم مع الإسلام، كم تقدمه من خلال ثلاثية الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة، هذا الفهم الذي يعتبر الحد الفاصل بين كل الفرق الإسلامية وبين الفرقة السلفية، التي تظهر نوعا من الانصياع والخضوع المطلق لعلم السلف الصالح ومكانتهم، حيث يرى فتحي المسيكني أنه "لا يمكن لنا أن نخضع لقانون مقدس لا نحترمه"[2] . والسلفية المعاصرة منكسرة أمام السلف ومحتقرة لنفسها أمامه، وبذلك هي تتبنى كل إنتاجه بحرفية صارمة وحازمة.

والسلفية أيضا ومن خلال تمسكها الحرفي بالنص تعتقد أنها تلك العين التي تراقب، فتقر أو ترفض أو تدعوا إلى التعديل والتصحيح، لمجتمع انحرف عن العقائد الاساسية، التي أقرها الإسلام بعد أن شرعنوا تحويله إلى ملل ونحل، وأقروا مسألة الخلاف في الأصول والفروع، بينما "تطالب السلفية وتصر على إعادة الإيمان إلى الصحابة الحقيقيين، وحمايته من منطق الملة مهما كانت رواسبها فينا"[3] . فلإيمان بالله كما أنزله الله وإقامة التوحيد قولا، وفعلا، وإقرار، حدث بالشكل الصحيح في صدر الإسلام، ثم ما إن حدث خلل في التوحيد حتى تلاشت الأمة كجسم وكيان، وأصبح الله مفهوما بقدر الفرق الموجودة، وهي فرق لا تعرف الله في مجملها لأنها لا تسير على هدى الجيل الأول من المسلمين، والسلفية كجماعة/طائفة متذكرة ومتخيلة، تعتبر نفسها الوحيدة التي لا تزال تعرف التوحيد الخام، وربما ما يعيشه السلفيون مع الماضي والتصلب حوله، يشبه في كثير من تفاصيله علاقة اليهود بالماضي اليهودي المقدس، حيث يستمر اليهود في إنتاج نفس العقائد ونفس الطقوس ونفس الممارسات التي كانت سائدة في زمن النبي موسى عليه السلام، فالحفاظ على العقدية اليهودية الأصلية هو ما يسمح بإعادة إنتاج الهوية اليهودية، كهوية مستسلمة للمعبود ياهو، فهو ليس مجرد كائن أسمى يعبد، بل هو مشرع ومتحكم في مختلف نواحي الحياة عند اليهود، حيث "يعتقد اسبينوزا أن اليهود تخلو عن حقهم الطبيعي في تنظيم شؤونهم ووضع قوانين لإلههم"[4] . وهذا ما يعيشه السلفيون في علاقتهم بالماضي المقدس، وكذا فهمهم للتوحيد ولدور الله في حياة المسلمين، حيث هي أن يستسلم له الناس في أدق تفاصيل حياتهم، إذ يقول أحد المبحوثين: "من كمال توحيد المسلم أن يجعل الله في كل أمور حياته، وهذا ما كان عليه سلفنا الصالح"[5] . أي ان السلفية كهوية وكطائفة دينية هي هوية مستسلمة لله بنفس الطريقة التي استسلم له بها الجيل الأول من المسلمين.

ولذلك هي ترى نفسها ملزمة بإعادة النظر في توحيد الجماعات الأخرى، بمعنى مدى نقاء وصفاء هذه الجمعات، وامتحانها في مسألة معرفة الله، اذ يعتبر الله هو المحك بين السلفيين وغيرهم، وهي تتهم كل الجماعات الأخرى بأنها مشوشة الذاكرة وغير قادة على إعادة تخيل الإسلام الصرف، بل كل فرقة تتخيل الإسلام لكن بمعنى الاختراع والابتكار، لا التذكر والاقتفاء، بينما السلفيون يعتقدون أن ذاكرتهم الدينية ذات حقيقة مطلقة، فيما تمد به الفرق أخرى من مقترحات لتصويب وتصحيح إيمان المؤمنين، ولكي تدفعهم إلى "اعتناقها كعقيدة نابعة من صلب ذاكرة غازية، وتفرض نفسها بوصفها الذاكرة الوحيدة الرسمية، وبوصفها أيضا التقليد الصحيح"[6] . فما يزيد من

[1] مقابلة رقم: 07، يوم2019/11/01 على الساعة10:15

[2] فتحي المسيكني، مرجع سبق ذكره، ص 225.

[3] المرجع نفسه، ص 10.

[4] اشرف منصور، مرجع سبق ذكره، ص 24.

[5] مقابل رقم: 57، يوم 2020/07/12 على الساعة 18:30.

[6] دانيال هيرفيو، مرجع سبق ذكره، صفحة 309.

شرعية السلفيين وشرعية اعتراضاتهم العقدية، احالتهم المستمرة على النصوص واستدلالاتهم المستمرة بآيات القرآن، وربطها بالنص الحديثي، في أي جدال حول أي مسألة تطرح عليهم، إذ يعتبر النص المتفق عليه خاصة القرآن الكريم بالدرجة الأولى، وكتب الحديث بالدرجة الثانية، هي المحك الذين يبني حوله السلفيون مناظراتهم كجماعة أصولية ماضوية، تعتقد أن عبادة الله مقرونة أولا بمعرفته، والقرآن الكريم قبل أن يشرع كان يدعوا إلى مرفعة الله والإيمان به، وهو ما قامت عليه أيضا السنة النبوية من خلال كتب الحديث " فالإيمان هو معرفة الله ولا عبادة إلا بالإيمان بالله وهو معرفته "[1] . فكتب الحديث والمحدثين يعتبرونها السلفيين خطا متصلا منذ جيل الصحابة إلى اليوم، وهم يعتبرون أنفسهم مختصين في علم الحديث والعلم الرجال، ولذلك مروياتهم تقدم كحقائق مطلقة لا مجال للشك فيها أو قبلوا بعضها ورد بعضها الأخر، بينما يتهمون خصومهم، بتقديم العقل على النقل، وكذلك بتقديم العادات والتقاليد والثقافة على النص، رغم أن عدالة النص مطلقة ويقينية، هو أي النص بمثابة صمام الأمان الذي يحفظ الجماعة، ويثبت شرعية أطروحاتها، وفي نفس الوقت يثبت زيف أطروحات خصومها، ولذلك نجد أي "جماعة تقرأ ما يذكرها بأيامها الخوالي وأنبيائها العظام وتراثها البائد"[2] . وهذا ما تمارسه السلفية تماما، حيث أنها لا ترجع أي فضل لنفسها كجماعة معاصرة، بل هي تكتسب شرعيتها ومشروعيتها من خلال تعلقها بالماضي والانكسار أمامه، إذ يقول أحد المبحوثين: "نحن في الاعتقاد وفي العبادات مقلدون لسلفنا الصالح، فهم أعرف الناس بالدين فقد تربوا على يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم"[3] .

وهنا نجد التراث السلفي الذي يتناقله السلفيون عن طريق نخبة من العلماء المتصلة فيما بينها من هذا الزمن إلى الزمن الأول، وهي نخبة تفسر الإسلام بالإسلام وتفهم القرآن بالسنة، دون حاجة علوم أخرى، أو مناهج أخرى، وتتخذ من فهم السلف مرجعية يقتدى بها وهي تمتلك نفس حجية القرآن الكريم والسنة النبوية، وبذلك "تعتبر السلفية حركة أصولية تدعو إلى العودة إلى الكتب المقدسة وإلى الكتابات التي يفترض أنها تنوب عنها"[4] . إن هذه الكتب التي يدمنها السلفيون قراءة وتدريسا، ويسعون حتى إلى التأليف على شاكلتها، وهم أيضا لا يخاصمون ولا يحاجون إلا بها، هي كتب تتناول التوحيد وتتطرق إلى مسائل الإيمان، وتحيل إلى صدر الإسلام وإلى ذلك الفهم الذي أنتجه الصحابة وأقره النبي صلى الله عليه وسلم بصفته متحدث بسم الله، وهي تحمل أعدل الفهوم وأصحها ولذلك يتخذها السلفيون واسطة بينهم وبين الواقع، وبينهم وبين الفرق الأخرى، فكل ما لم يكن موجودا أو مطروحا لدى النخبة الأولى من المسلمين، فلا يمكن أن يطرح الآن، أو يبنى عليه كأصل من أصول الدين، أو مدخلا لفهم الشرائع وتفسيرها وتطبيقها، ولذلك تصر السلفية في مسائل العقيدة على النقل الحرفي الصارم، ورفض أي تجديد وتبديل في فهم أصول الدين، وبذلك "أصبحت السلفية علما على أصحاب منهج الاقتداء بالسلف من الصحابة والتابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى"[5] . بينما تتهم خصومها باتخاذ مرجعيات جديدة وغير أصلية ولا أصيلة بل مقتبسة من سياقات ثقافية أخرى، لا سيما المناهج الغربية التي تتعامل مع الله بمنظور مادي وتخضعه لمناهج عقلية لا تتلاءم مع قدسية الله ووحدانيته وأزليته من جهة، وأبديته من جهة

[1] مهدي فضل الله، الايمان والتكفير والذات والاخر في الاسلام دراسة في ضوء العقل والشريعة، دار المحجة البيضاء، الاردن، الطبعة الاولى، 2013، ص 78.

[2] اشرف منصور، مرجع سبق ذكره، ص36.

[3] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/06، على الساعة 20:30.

[4] مهدي فضل الله، الايمان و التفكير و الذات و الأخر في الاسلام، دراسة في ضوء العقل و الشريعة، دار المحجة البيضاء، الأردن. طبعة 01 2013،ص 194.

[5] مصطفى حلمي، مرجع سبق ذكره، ص 04.

أخرى، وبذلك لم يعد الله في الغرب يرمز للهيمنة المطلقة والخضوع المطلق له، بل أصبح كائن متسامي له حدود لا يمكن أن يتجاوزها، بينما "الدين الإسلامي قائم في جوهره على التوحيد، والدين في اللغة مصدر دان يدين دينا إذا خضع وذل، ودين الإسلام الذي ارتضاه الله تعالى وبعث به رسوله هو الاستسلام لله وحده"[1] . والسلفيون يعتبرون جماعتهم أو طائفتهم هي الوحيدة التي تحقق معنى الاستسلام عن طريق فهم النص من خلال النص وليس من خلال أدوات غريبة عنه.
فالعقل السلفي وهو يخاطب مجتمعه في القرن 21 لا يظهر أي تقديس أو احترام لما أنتجته الفرق الإسلامية، وتحول إلى معتقدات ذات طابع شعبي، بل نجده يعتبر ذلك الانتاج هرطقة وزندقة، وقدحا في شمولية الإسلام وعمومية، بينما تجده يستكين ويهدأ ويخضع كلما ذكر السلف، وفهمهم، وطريقتهم في التأصيل، فهم يمثلون أنقى صور التوحيد، حيث أن كلمة "لا إله إلا الله تعني لا إله بحق إلا الله، وفي هذا قال ابن القيم رحمه الله: وهذه أعظم كلمة تضمنت بالوضع نفي الإلهية عما سوى الله وإثباتها له بوصف الاختصاص فدلالتهما على الإثبات أعظم من دلالة الله إله ولا يستريب أحد في هذا البتة"[2] . لكن المشكلة اليوم حسب السلفيين أن الكثير من الفرق الإسلامية لا تحقق هذا المعنى، إما عن جهل، وإما عن تأثر بالمدارس الغربية التي لا ترى الله سوى قوة خيرة يستحق التقديس لكن دون أي مجال ليكون معبودا بالضرورة، أو مشرعا أو مشرفا على حياة الناس، بينما يقوم الإسلام على أن الله هو المعبود ومشرع وخالق ورازق، بعيدا عن التكييف والتشبه والتمثيل، فهكذا فهم المسلمون الأوائل الله وهذا ما "تحتفظ به الذاكرة السلفية من خلال النصوص التي لا يفهمون واقعهم إلا بها"[3] . فالسلفي وهو يعرف جماعته ومن خلالها يعرف نفسه عن طريق مسألة التوحيد، فهو يقول أنا أنتمي إلى الإسلام الذي يزال وفيا لأصوله، ومتمسكا بصورته الأولى، وهو إسلام لا يعترف بالزمان والمكان، في مسألة العقائد والإيمان حيث يصبح الزمن زمنا واحدا، هو تلك اللحظة الذي تأسس فيها الدين وفصل في يقينياته ومسلماته، كما يستسلم المكان لهيبة وقدسية ذلك الزمان، فالله كما هو منذ أن كان، ومنذ أن أخبر الرسول ﷺ كيف كان، وهو مستمر على ما كان لا يغيره الزمان ولا يخضع للمكان، لكن مشكلة المسلمين اليوم من خلال النظرة السلفية أنهم يقولون لا إله إلا الله لكن دون إقامة شروطها وهي: "العلم، اليقين، الإخلاص، الصدق، المحبة، الانقياد والقبول، والكفر بكل إله سوى الله"[4] . فدون شروط تصبح كلمة لا إله إلا الله مجرد شعار فارغ بلا معنى، حيث يقول احد المبحوثين: "كيف لمن يقول لا إله إلا الله ثم تجده يطوف بالقبور، وينحر لغير الله، ويقبل أن يتحاكم لغير شرع الله، ويجيز ما حرم الله، أن يكون عارفا بمعنى لا إله إلا الله؟"[5] وهنا تبدو أهمية التوحيد لدى الجماعة، وهي تصنف مكونات المجتمع وتسجل الملاحظات حول العيوب الموجودة في إيمان كل فرقة وتحاول تصحيحه والتحذير منه.
وأهم عيب تركو عليه السلفية هو عيب التوحيد وعوار الشركالذي يهدم كل ما قبله وكل ما بعده، متأثرةب الدعوة الإسلامية في بدياتها حيث رفض النبي صلى الله عليه وسلم كل ما عرض عليه من حلول وسطية وأصر على نبذ الشرك كله وقبول التويحد كله، والسلفية تحمل نفس الفكرة بصفتها جماعة دينية قاتدمة من زمن أخر، فالمجتمع الديني الذي تعتبر السلفية جزءا منه هو

[1] مصطفى حلمي، مرجع سبق ذكره، ص 55.
[2] أحمد بن شوقي عمارة فضل لا إله إلا الله وشروطها، دار الوطن للنشر، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2016، ص 13.
[3] أشرف منصور، مرجع سبق ذكره، ص111.
[4] أحمد بن شوقي عمارة، مرجع سبق ذكره، ص 47.
[5] مقابلة رقم: 57، يوم 2020/07/12 على الساعة 18:30.

"مجتمع مؤسس على زمن أعلى من الزمن الدنيوي"[1] . فهو الزمن الذي حدث فيه الدين، وتواصل فيه الله مع عباده وأرشدهم إلى الطريقة التي يريدهم أن يكونوا عليها، وبذلك يصبح زمن مقدسا ولابد من اتخاذه كمرجعية مطلقة لا سيما في العقائد، وهكذا تقدس السلفية هويتها كجماعة دينية من خلال ارتباطها بذلك الزمن المتفوق، مما يضفي عليها نوعا من القداسة، ويجعل من عقيدتها عقدية تشير إلى التقدم، فكل الفرق الأخرى انحرفت وانتكست عن الفهم النبوي، ودخلت مرحلة النكوص والتراجع، فالمجتمع الجاهلي كان يعرف الله، لكنه يعرفه كإله محدود الصلاحيات، حيث يعتقد الجاهلي في ربوبية الله، لكنه لا يقر بألوهيته، و لا بأسمائه وصفاته، والفرق الإسلامية اليوم حسب المنظور السلفي لديها خلل في فهم التوحيد الصافي أو ما "يعبر عنه السلفيون بالدخن في الدين وأمور دخلت عليه ليست فيه"[2] . ولذلك لابد من تصفية الدين من كل ما لحق به، عن طريق تفعيل النموذج الأول الذي لا يزال محفوظا وقابلا للتفعيل، وهذا ما تعمل عليه السلفية كحركة أصولية، "فلفظ أصولية كترجمة حرفية للتعبير الأجنبي Fondamentalisme للدلالة على الدعوة في العودة إلى أصول الدين الأولى"[3] . هذه العودة ترها الكثير من الفرق الإسلامية غير صائبة او غير مجدية، وهي تعتقد ان فهم الدين يتماشى مع متغير الزمان والمكان، ولذلك لا مجال لإعادة اختراع العجلة في كل مرة، فكل الفرق الإسلامية تعتبر مسألة التوحيد متحققة في المجتمع، وليس هناك مسلم يعبد غير الله، أو يشرك به شيئا، بينما تصر السلفية على أن الشرك والطعن في التوحيد هو أهم ما يعاني منه المجتمع اليوم، وهي تلوم الجمعات الأخرى على اهمالها للتوحيد وعد الاعتناء به، إذ يقول أحد أبرز رموز السلفية المعاصرين الشيخ صالح بن فوزان الفوزان: "جهال الدعاة يرون أن المسلمين اليوم ليسوا بحاجة إلى أن نلقي فيهم محاضرات التوحيد"[4] . فالعقل السلفي يجعل من الإسلام والغاية منه هي أن يوحد العباد ربهم، ولذلك هوم يعتنون بهذه الخاصية، ويعتبرونها أهم دعوة دعا بها الأنبياء الناس، حيث لا يمكن التفريط فيها، وهذا ما يجعل من الجماعة تبدو جماعة ماضوية لا تزال تشتغل على ما جاء به الإسلام وهو في مرحلته الجنينة، وبذلك هي غير متماشية مع متطلبات العصر.

إن هذا المنظور يجعل من السلفية جماعة أو طائفة مغتربة اجتماعيا، بسبب حساسية الشك المفرط، وهاجس الرفض للآخر وللغير، فهي تشتغل بثنائية الأنا والآخر وليس هناك مجال للتغير في أدبياته، وهي تقدم الفهم الواحد، والنموذج الواحد في كل مجالات الدين، وبذلك هي تعيش تلك الحالة المزمنة من الاغتراب الذي عاشه النبي عليه الصلاة والسلام، وهو لا يجد ما يؤنس وحدته إلا الإله الذي يتصوره على إنه أله وفقط وأن باقي الشعوب كفار[5] . إلا أن السلفية لا تصل إلى مستوى التكفير فيه تتعامل مع مسلمين لكن حدث خلل ما في إسلامهم، ولذلك هي تتذكر وتتخيل ثم تتمثل ولتذكر، عن طريق التصفية والغربلة ثم التربية كآخر مرحلة لاستعادة المجتمع الأول شديدة النقاوة والطهارة.

[1] فتحي المسيكني، مرجع سبق ذكره، صفحة 255.
[2] أبو عبيدة مشهور بن جن آل سلمان، السلفية النقية و براءتها من الاعمال الردية، الدار الأثرية، السعودية، الطبعة الأولى، 2011، ص 14.
[3] مأمون طربيه، مرجع سبق ذكره، ص 97.
[4] صالح بن فوزان الفوزان، أهمية التوحيد ومكانته في الإسلام وفي الدعوة إلى الله، مرجع سبق ذكره، ص 12.
[5] أشرف منصور، مرجع سبق ذكره، صفحة 22.

المبحث الثـاني: التصور السلفي للتصوف وفكرة التوحيد المتصالح مع التعدد:

"هناك توتر بين ثقافة المحدثين وثقافة المتكلمين"[1]. وقد كان علـم الحـديث أو الحضـارة النقليـة فـي المجتمع الإسلامي سابقة في الظهور، بل تكاد تكون ثقافة صدر الإسلام، حيث استمدت الحيـاة مـن النصين: الكتاب والسنة واعتبر الصحابة مترجمين لتلك النصوص من خـلال الممارسـة والسـلوك، وهذا ما يتذكره السلفيون اليوم، وهم يجدون ما يدعم أطروحاتهم الفكرية، فعلم الكلام وإعمال العقل في النص لم يظهر حتى نهاية القرن الثاني من الهجرة، وبالعودة إلى الحـديث النبـوي خيـر القـرون قرني هذا ثم الذي بعده ثم يفشوا الكـذب، نجـد السـلفيين يـدركون أن علـم الكـلام مـا هـو تجلـي مـن تجليات تفشي الكذب، بتقديم العقل المتكئ على مطارحـات فلسـفية، للإعـراض علـى النقـل المتكـئ على آيات قرآنية ونصوص حديثية، وهذا ما يفسر حالة التوتر بين من يجعلون الـنص مصـدرا كـل تشريع وسلوك وعبادة، وبين من يتجاوزون النص إلى أطروحـات عقليـة يعيـدون مـن خلالهـا فهـم العقيدة والعبادة والتشريع، وهذا ما ساهم في صراع لا يزال قائما إلى اليوم وقد أشارت إليـه العديـد من الدراسات، حيث كان "بعض الصوفية ينكرون على المشتغلين بطلب العلم والحديث كما ذكـر ابن الجوزي فقال: بلغني عن أبي سعيد الكندي قال: كنت أنزل رباط الصوفية وأطلـب الحـديث فـي خفية بحيث لا يعلمون، فسقطت الدواة يوما من كمي فقال لي بعض الصـوفية استر عورتـك"[2]. إن مثل هذه الروايات يذكرها السلفيون ليشرعنوا كل اعتراضاتهم على المتصوفة، سواء على مسـتوى النخب العلمية أو حتى تجليـات التـدين الشـعبي ومـا يرافقـه مـن تلـق بالأضـرحة وإقامـة المواسـم، والتوسل بغير الله، فالعقل السلفي يرجع كل هذه الممارسات إلى التصوف الذي حارب علم الحـديث وكل تجليات العلم الشرعي، إذ يقول أحـد المبحـوثين: "حسـبنا الله فـي الطـرقيين وعبـدة القبـور، لا تسمع لهم درسا واحدا في التوحيد أو في علم الحديث، بل كل دروسهم سماع وأوراد بدعية لا دليـل عليها"[3] . وهنا نحن أمام نموذجان من الإيمان، أهل الدين ينتسب إليهم السلفيون وأهـل العقـل الـذي ينتسب إليهم كل من انحرف على النص واعتبـر فهـم العقـل مسـاوي لفهـم الـنص أو متفـوق عليـه، حيث "عرف المسلمون نوعان من الإيمان النقـل ثـم العقـل، ومثلهـا أهـل الحـديث فرقـة تقـوم علـى العقل ثم النقل مثلها الفلاسفة"[4] . حيث لا يفرق السلفيون بين التصوف وبين الكثير من المطارحـات الفلسفية، ويعتبرونها دخيلة عن الإسلام، وأن الأمـة كانـت علـى عقيـدة الجيـل الأول مـن المسـلمين حتى ظهر التصوف وأخذ في مسائل باطنية، وأعاد تعريف الإيمـان، ولـم يعـد الله حكـرا علـى أمـة واحدة بل أصبح مشترك بين جميع الديانات، وهذا كله ناجم عن التصوف حسب السلفيين، فهـم أول من اخترع فكرة المقامات والولاية، حيث يذكر "ابـن الجـوزي أن أول مـن تكلـم بلدتـه عـن ترتيـب الأحوال والمقامات أهل الولاية ذو النون المصري، فأنكر عليه ذلك عبد الله بن الحكم وكـان رئـيس مصر وكان يذهب مذهب مالك، وهجره لذلك علماء مصر لما شاع خبره أنه أحـدث علمـا لـم يـتكلم فيه السلف، حتى رموه بالزندقة"[5] . وبذلك يعتبـر السـلفيون أن التصـوف فـي معظمـه أمـر محـدث وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلال وكل ضلال في النار.

وبما أن السلفيين اليوم يعتبرون أنفسهم الورثة الشرعيين لمدرسة النقل وترجيح ظاهر الـنص علـى ما سواه من الاستدلالات في هذا العصر، وأنهم المستأمنون على الوحي، فإنهم لا يكفون عـن حمـل

[1] ملحم شكر، الزندقة في دار الاسلام في القرن الثاني للهجري، مسورات الجمل، لبنان، الطبعة الأولى، 2016، ص ص 15/13

[2] محمد ناهض عبد السلام حنونـة، التصـوف فـي التـاريخ العربـي والإسلامي(نشـأته، مصـادره، تاريخيتـه، تياراتـه، آثاره)نسـخة إلكترونية، فلسطين، الطبعة الأولى، 2018/2017، ص 759.

[3] مقابلة رقم: 20، يوم 2020/01/05، على الساعة 16:00

[4] مهدي فضل الله، مرجع سبق ذكره، ص 93.

[5] محمد ناهض عبد السلام حنونة، مرجع سبق ذكره، ص 375.

مسطرة التدقيق والعمل على الفصل بين الخبيث والطيب، التوحيد والشرك، فهم يعرفون الله ويصنفون من لا يعرف الله، كل حسب الخلل الغالب عليه في مسألة التوحيد، حيث قسم السلفيون التوحيد إلى ثلاثة أقسام توحيد الألوهية، توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، وهم يعتبرون أن كل فرقة مقصرة في مسألة من مسائل التوحيد، هذا الأخير الذي يدرك بالإيمان والتسليم لا بالمطارحات العقلية أو الأحوال الروحية، التي يدعي الصوفيون الانخراط فيها، فتنكشف لهم الحجب ويعلمون ما لم يعلم غيرهم، وهذا ما يعتبره السلفيون أصل الانحراف الصوفي الذي حول الإسلام إلى هلوسات، وأحوال حولت الإسلام من دين الله المنزه إلى مجرد عقيدة من بين عقائد عدة، حيث يمكن العودة إلى أشعار ابن عربي الصوفي وكيف يساوي بين الإسلام وبين الديانات الأخرى، بطرية تجعل الله موجودا في كل الديانات وتجعل تلك الديانات شرعية ويمكن أن يتعبد بها الله، وهذا ما يرفضه السلفيون ويعتبرونه خرجا عن الملة، حيث يقول أحد المبحوثين: "التصوف العرفاني والفلسفي كله شرك وإلحاد في الله وصفاته، ومساواة بين الإسلام وغيره من العقائد الباطلة"[1] . فما يعتبره السلفيون تميعا للدين والعقيدة، نجد المشتغلين على التصوف يعتبرونها وسطية واعتدالا وتسامحا، وهذا ما ذهب إليه الباحث فتحي المسيكني الذي يقول: "التصوف مطبوع على نحو مخصوص بتسامح ديني قوي، ومن ثم فهو يتحرك على مسافة بعيدة من كل مظاهر التعصب، ومن هنا يصبح وسيطا حاسما بين الاسلام وسائر أشكال الايمان، بل حتى بينه وبين الحداثة التعددية"[2] . وبذلك يبدو هناك نوع من الصرامة السلفية في المقابل التساهل الصوفي، في مسألة تعريف الإيمان والعلاقة مع الله، فالعقل السلفي يعتبر ان المسلمين اليوم هم وحدهم من يعرف الله ويؤمن به، بين ما يعتبر الصفية أن الإيمان بالله محقق في كل الديانات مع بعض الفروقات في كيفية معرفة الله وعبادته، وهذا ما يجعل السلفيين يقولون بكفر علماء الصوفية لا سيما التقديمين منهم، مثل الأبن عربي، وابن الرومي والتبريزي والحلاج وغيرهم، "فبعض الأقوال التقليدية المتشددة ترى أن التصوف دخيل على الإسلام"[3] . وبذلك هو مخرج من الإسلام ومتعارض مع فكرة التوحيد، التي تفصل فصلا تاما بين ذات الله وبين ذوات مخلوقاته، إلا أن التأملات الصوفية ومن خلال فكرة المقامات وفكرة معرفة الله لا العلم به، ترى بإمكانية اتحاد الخالق مع المخلوق، "فالتصوف الحقيقي لا يبدأ إلا بالنزول إلى أعماق الذات وهي أعماق لا تنفصل عن هوة القوة الإلهية"[4] . وهذا ما يعتبره السلفيون كفرا بواحا مخرجا من الملة.

إن هذا العقيدة ولدت نوعا من التسامح الصوفي مع الديانات الأخرى، ومهدت لنوع من قبول الآخر وتفسير الإيمان والكفر بمدى تعاطي الدين والمعتقد مع مسألة الخير والشر والحب، بينما يشير الكفر لدى الصوفية لا سيما النخب منهم، إلى الكفر بفلسفة الخير واقصاء الآخر أو إكراهه على معتقد معين، بينما يفهم السلفيون الإيمان والكفر من خلال الإقرار بوحدانية الله، وبحقه المطلق في العبادة، واثبات ما أثبت لنفسه ونفي ما نفى عن نفسه وفق ما جاء به الإسلام، والكفر هو الخروج عن الإسلام، وبذلك يتحول التسامح الصوفي في نظر السلفي نوعا من الميوعة وطعنا في وحدانية الله وتشكيكا في مسألة الألوهية، حيث يقر الصوفية بكل أشكال التعبد الأخرى ولا يرون حرجا في ذلك، وهذا راجع إلى تأثر التصوف بالعديد من الثقافات الوضعية التي لا تهتم

[1] مقابلة رقم: 54، يوم 2020/07/03 على الساعة 15:15

[2] فتحي المسيكني، مرجع سبق ذكره، ص 18.

[3] محمد الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن أضواء على علاقة التصوف الإسلامي بالمسيحية، اليهودية، الفلسفة اليونانية، الثقافة الفارسية والعقائد الهندية، دار الطليعة، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص 06.

[4] جان غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل إبتكار فلسفة الدين لإرث القرن التاسع عشر، المجلد الاول، مجع سبق ذكره، ص 736/735.

كثيرا بمسألة التوحيد، ولا تضع الفواصل بين الخالق والمخلوق، فمثلا في "بلاد فارس صدرت فكرة صدور كل شيء عن الله ورجوع كل شيء إلى الله، والقول أن العالم لا وجود له في ذاته، وإن الموجود بحق هو الله، والتصوف الإسلامي يعبر عن هذه المعاني في أكثر من موضوع"[1] . وهذا ما أدى إلى حالة من تصادم بين السلفيين والصوفين، حيث لا يكف السلفيون كجماعة وكأفراد على النيل من المتصوفة والطعن في ممارساتهم التي تكاد تكون الثقافة الغالبة على المجتمع، وإن كانت في مستواها الشعبي وليس العلمي النخبوي، وهي أيضا الخطاب الديني المهيمن داخل المساجد إلا أن السلفيين يصرون دائما على اخراج التصوف عن طريق رفض كل ممارساته التعبدية، واعتباره نوعا من الهرطقة فكل ما يفعله الصوفيون نجد السلفيون على نقيضه منه تماما، إذ يمكن القول: "بأن الفكر السلفي هو نقيض الثقافة الصوفية"[2] . إن هذا التناقض تحول إلى نوع من الصراع بين السلفيين والصوفيين من أجل الهيمنة على المساجد والترويج لخطاباتهم وممارساتهم، حيث يستميل الصوفيون كبار السن، كتيار محافظ ومدافع على ثقافة الآباء والأجداد، بينما يستميل السلفيون الشباب والمتعلمين كحركة دينية تدعو إلى التغيير وإلى التحرر من سلطة رجال الدين التقليدين خاصة، إن الخطاب السلفي يستند ويتكئ على سلطة الدليل، وهو ما يعتبر غائبا في الخطاب الصوفي، الذي يستند على العادات والتقاليد وعدم الطعن فيما انتجه الآباء والأجداد من معرفة دينية مرتبطة أساسا بالنية الصالحة، وبحب الله وحب الخير.

بينما السلفيين وبحكم الاطلاع والسعي إلى الربط بين ممارساتهم وصحيح الدين من الكتاب والسنة وفهم الجيل الأول من المسلمين، نجدهم يعودون إلى تاريخ التصوف ويربطون بينهم وبين فكرة الزندقة التي ظهرت مع نهاية صدر الإسلام وبداية إعمال العقل في النص، حيث يعتبرون أن التصوف ادعاءات عقلية وأحيانا تنحدر إلى مستوى الهلوسة، حيث يرى الباحث ملحم شكران: "أن الصوفية نجحت في استيلاب العامة عن طريق ممارسته الروحانية التي أحاطت بالصديقين المنورين والرهبان المسيحين"[3] . أي أن التصوف الإسلامي حسب السلفيين قد حرف عن هدي الإسلام وتبنى معتقدات من ديانات أخرى، وكأن الإسلام ناقص أو يحتاج إلى زهد وورع من ديانات أخرى، وهذا ما جعل الصوفية يقبلون تلك الديانات ويعتبرون أن فيها من الخير والسداد ما يمكن التعبد به، وهذا ما جعل حسب المبحوثين فكرة التوحيد سائلة وقابلة لإعادة التشكل عند الصوفيين وأخرجها من حالة الصلابة التي عرفها المسلمون في بداية الإسلام وقبلوا بها ولم تعد بحاجة إلى أي تعديل، لكن التصوف وبسبب اتكائه على معتقدات وثنية أو ديانات سماوية محرفة، نجده متساهلا في مسألة التوحيد التي يتعامل معها بفكرة التسامح والوسطية، وبما أنه يستمد بعض مقوماته من ديانات وضعية خاصة الحضارة البابلية، حيث نشأ التصوف في العراق، نجد السلفيين يقسمون التصوف إلى ثلاثة نماذج، وهم متصالحون على نموذج واحد ويقبلونه على مضض، بينما يرفضون النموذجين الأخرين، باعتبارها مزيج من الكثير من المعتقدات الباطنية، لا سيما التشيع، حيث يقول ابن خلدون في مقدمته: "إن الصوفية كانوا مخالطين للإسماعيلية الباطنية فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم"[4] . وهنا نجد أن تاريخ التصوف هو الذي ساعد على إدانته واتهامه لدى السلفيين، وتقسيمه إلى ثلاثة نماذج:

---

[1] محمد الكحلاوي، مرجع سبق ذكره، ص 101.

[2] على بن حسن بن علي عبد الحميد الحلبي الأثري، الوحدة السلفية بين الطرق الصوفية و الأفكار الشعبية، بدون دار طبع، بدون دولة، طبعة الأولى، 2007، ص 11.

[3] ملحم شكران، مرجع سبق ذكره، ص 66.

[4] قارة مبروك بن صالح، الصورة الحقيقية للزوايا والطرق الصوفية، دار علي بن زيد للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، بدون طبعة 2013، ص 74.

ـ النموذج الأول: وهو التصوف السني وهم نخبة من أهل العلم قد امتازوا بالزهد والورع والانقطاع عن الدنيا، من أمثال عبد القادر الجيلاني، وابن القيم الجوزية، فأتباع هذا النموذج لم يخرجوا عن عقائد أهل السنة، بل تميزوا من ناحية السلوك بالزهد والورع وهذا ما يقر به السلفيون حيث يرى علي ابن حسن الحلبي: "أن هناك فرقا بين أوائل الصوفية وأواخرهم"[1] . لكن ما يؤخذ على هذا النموذج الأول أنه فتح باب الزهد والمبالغة فيه، وفي الانقطاع عن الدنيا بما يخالف هدي النبي صلى الله عليه وسلم وهدي الصحابة، مما أدى إلى فتح باب الغلو والتنطع، الذي وقعت فيه باقي النماذج الأخرى، لكن "رغم ذلك لا يحكم السلفيون بضلال جميع الصوفية ويعتبرون أن ذلك لا ينبغي ولا يصح على كل حال"[2] . وذلك من باب إنصاف المخالف وقبول ما لا تضاد فيه مع الشريعة وإقراره، فالسلفية لا تنكر الزهد والتقشف، والانقطاع عن الدنيا لكن تنكر المبالغة في هذه الأمور مما يفتح الباب على ممارسات أخرى، وعلى حد تعبير أحد المبحوثين: "الكثير ممن يدعون الزهد في الدنيا نجدهم والله المستعان، يستغلون العامة ويأخذون من أموالهم ويكتنزونها، فلاهم تركوها في أيدي أصحابها ولا هم أنفقوها في سبيل نشر العلم"[3] . أي أن السلفية تتهم الصوفية بتوظيف الدين في تحقيق مكاسب مادية، فكثير من "عامة من يدعون التصوف في اقطار الدنيا إلا ما شاء الله منهم دجالون يتظاهرون بالدين ليضلوا العوام الجهلة وضعاف العقول من طلبة العلم ليتخذوا بذلك اتباعا وخدما وأموالا وجاها، وهم بمعزل عن مذهب التصوف الحق لا يعملون بكتب الله وسنة نبيه"[4]. أي أن السلفية لا تضع المتصوفة على صعيد واحد بل تحكم على كل فريق حسب ما هو شائع عليه من مخالفات شرعية.

النموذج الثاني: وهو التصوف العقلي: وهو يشير إلى بداية ظهور التصوف كحركة علمية تأثرت بالعلوم العقلية وبالديانات السابقة، ويعتبر عند السلفيين من أخطر أشكال التصوف فمن أسسوا لهم هم نخبة من المفكرين، والعلماء، الذين انحرفوا عن منهج أهل السنة، من خلال الاقتباس من ديانات أخرى مثل الحلاج وابن عربي وشمس الدين التبريزي وابن سينا، والجاحظ، والفرابي، وهي قائمة طويلة لا يكف السلفيون عن التحذير منها وإخراجها من دائرة الإسلام، ورفض منتجاتها العلمية، وغيرهم من أعلام التصوف الذين يعتبرهم السلفيون قد وقعوا في الكفر من خلال أفكار الحلول ووحدة الوجود، ونفي الغيبيات، حيث يرى نايل جيرن: "أن الصوفية بدأت كنخبة دينية تسعى إلى اتحاد الشخصي مع الله ثم فسدت في العصور الوسطى للتحول إلى تقديس الأولياء"[5] . وهذا أهم ما نكره السلفيون على المتصوفة، أي علاقتهم بمشايخهم وبما يسمونهم بالأقطاب والأولياء، الذين يمجدون ويقدمون، إلى درجة تجعلهم مخلوقات غير بشرية يمكنها أن تتدخل في نواميس الكون، وهذا ما يرجعه السلفيون إلى التأثر الكبير من طرف الصوفية بالحضارات السابقة، "فالصوفية أخذوا الكثير من العقائد من الأمم التي دخلت الإسلام ولم يتمكن الإيمان من قلبها أو لنفاقها وكيدها للإسلام"[6] . ورغم أن هذا الفكر الذي يعتبر نخبويا قد انحصر اليوم وأصبح خاصا بالفلاسفة، قد كان في فترة ما عقيدة المتصوفة، الذين اقتبسوا من الفلسفة ومن الديانات التي تعرفوا عليها في الأمصار التي تم فتحها، خاصة في "العهد الأموي واتساع رقعة

[1] علي بن حسن الحلبي، مرجع سبق ذكره، ص 28.
[2] علي بن حسن الحلبي، مرجع سبق ذكره، ص 29.
[3] مقابلة رقم: 9، يوم 2019/11/13 على الساعة 17:00.
[4] علي بن حسن بن علي عبد الحميد الحلبي الاثري، مرجع سبق ذكره، ص 30.
[5] نايل جيرن، الصوفية نشاتها و تاريخها، ترجمة صفية مخطار، مؤسسة هنداوي، مصر، بدون طبعة، 2017، ص 23.
[6] احمد بن حجر البوطامي البنعلي، مرجع سبق ذكره، ص 59.

الدولة الإسلامية، حيث ظهرت مقولة خلق القرآن وتعطيل الصفات على يد الجعد بن درهم"[1] . وهذا بعد ترجمة كتب الفلسفة ومخالطة المسلمين لغيرهم ممن احتفظوا بديانتهم الأصلية أو من أسلموا لكن احتفظوا ببعض العقائد وقد تم مزجها بالإسلام باعتبارها عقائد أقرب للعقل ولها صفة منطقية، وهنا تحول التصوف إلى حركة عقلية داخل الإسلام حاولت من جهة عقلنة الخطاب الإسلامي، وحاولت من جهة أخرى الاحتفاظ ببعض العقائد التي وظفها المتصوفة في اكتساب مزايا مادية ومعنوية، حيث أن "بعض المتصوفين الأوائل قد اقتبسوا ملتهم من الفكر المسيحي من أجل أهداف خاصة بهم"[2] . والسلفية تعتبر أن هذه الأهداف هي أهداف مادية، كالسيطرة على الناس، وأكل أموالهم بالباطل، وممارسة السحر والشعوذة، والتقرب من الحكام، وإخضاع الناس لهم مقابل الكثير من المزايا، ومن هذا الباب نجد السلفيين من أشد خصوم المتصوفة، فهم يربطون بين التصوف والشرك والخروج من ملة الإسلام، "فالسلفية المحافظة تقتضي الاشتباك المباشر مع الثقافة الدينية الاجتماعية السائدة باعتبار ان مهمة السلفية هي تصحيح عقائد الناس وتنقيتها مما علق بها من بدع"[3] . والتصوف في غالبه بدع وأساطير وخرفات وهذا ما اجمع عليه المبحوثين في تصريحاتهم.

ولذلك نجد السلفية اليوم يعتبرون أن الصوفيون يحيطون أنفسهم بهالات القداسة مثل اللباس الغريب، والأذكار الغريبة، وادعائهم التواصل مع الله من أجل خداع العامة وتحقيق مكاسب مادية، حتى ولو كان ذلك على حساب العقيدة وعن طريق البدع والضلالات، ولذلك "صنف ابن تيمية أهل البدع وجعل المتصوفة منهم، وهم: الجهمية، القدرية، الباطنية، الصوفية، الفلاسفة"[4] . وهنا يمكن القول بأن التصوف العقلي الذي نشأ في نهاية صدر الإسلام وارتبط بفكر الزندقة وإعادة احياء الديانات القديمة أو الاقتباس منها، يعتبر أخطر أنواع التصوف حسب العقل السلفي الذي يحكم بكفر هؤلاء وخرجهم من الملة بسبب ارتباطهم بملل وعقائد خارجة عن الإسلام، "فالزندقة تشير إلى العقائد المناقضة للتوحيد والتي تفرض بدورها الانتماء سريا لديانات ممنوعة ذات ممارسات شاذة"[5] والصوفية حسب السلفيين لها الكثير من الممارسات الشاذة والغريبة كالخلوة والزهد المبالغ فيه، ولها من الأذكار والأوراد ما يخالف السنة، فلكل طريقة ذكرها ووردها الذي تفضله على الأذكار الصحيحة التي جاءت بها الأحاديث النبوية، وكل هذه الممارسات يعتبرها السلفيون ممارسات هدفها تشويه الإسلام، والانحدار به إلى مستوى العقائد الفاسدة والباطلة، "فالفرق الباطنية انتسبت إلى الإسلام لتنشر كل ما هو مخالف لهذا الدين"[6] . حيث نجد الصوفية يقدمون زيارة الاضرحة وقراءة الأوراد، والذبح في المواسم مثل الوعدة وغيرها وقراءة صلاة الفاتح مثلا كلامها مقدمة على الكثير من الطاعات الشرعية، بل إن الكثير منهم يبيح الاستعانة بالجن، والسحر أو فك السحر، لكن بالطرقة غير الشرعية التي فيها تقرب من الجن، وهذا ما ينافي التوحيد الصحيح، ويجعل الصوفية منفتحة على الكثير من العقائد الباطلة، والرياضات العقلية التي اقتبسوها من ديانات وثقافات باطلة، "فمثلا في الخلوة لا ينبغي للمريد قراءة القرآن أو الحديث أو التفسير فقهي عبادات لا تنفع"[7] . وبذلك ينصرف المريد في خلوته التي يحددها الشيخ بداية ونهاية

[1] احمد بن حجر البوطامي ، مرجع سبق ذكره، ص 09.
[2] نايل جارين، مرجع سبق ذكره، صفحة 42.
[3] محمد أبو رمان وحسن أو هنية، السلفية المحافظة، مؤسسة فريد ريتش ايبرت ، الأردن، بدون طبعة، 2011، ص 09
[4] محمد أبو رمان وحسن أو هنية، مرجع سبق ذكره، ص 21.
[5] ملحم شكر، مرجع سبق ذكره، ص 14.
[6] محمد ابو رمان وحسن او هنية، مرجع سبق ذكره، ص 132.
[7] علي بن حسن الحلبي، مرجع سبق ذكره، ص101.

ويحدد ما يكون فيها من أذكار و أوراد ليس لها أي علاقة بالنص، بل هي من اختراع شيخ الطريقة، ولذلك نجد الصوفية تقدس ما أنتجه مشايخها أكثر مما تقدس القرآن و السنة، "فالطاعة المقدمة للشيخ تعتبر من أساسيات حياة الصوفي"[1] . وهنا وحسب المبحوثين فإن الصوفية يتخذون من مشايخهم أربابا يشرعون في دين الله، فيحلون ويحرمون حسب أهوائهم، مما يجعل السلفية تشن حربا لا هوادة فيها على التصوف الذي تعتبره ضد التوحيد في كل ممارساته.

النموذج الثالث: التصوف المولوي: وهو يعتبر النموذج الأكثر انتشارا اليوم ويعتبره السلفيون نسخة أخرى من الانحراف الصوفي عن جادة الصواب ونسخة عن تناقض التصوف مع العقل والنقل معا وهو نموذج يغلب عليه الهلوسة والدروشة، وهو مرتبط بالخرافات والأساطير ويقوم على فكرة الارتباط بالأولياء وتقديسهم وصف الكثير من العبادات لهم، مثل الدعاء، والذبح لهم، وهذا ما يعتبره السلفيون تناقضا مع توحيد الألوهية، حيث يقول الشيخ صالح الفوزان: "هناك من هو مقر بتوحيد الربوبية لكنه مشرك في الألوهية"[2] . وهذا راجع إلى الجهل والتقول في دين الله بغير علم، إذ يقول أحد المبحوثين: "سبحان الله تجد الكثير من الجهال ممن يقدسهم عامة الصوفية ليس لهم حظ في العلم الشرعي، ورغم ذلك تجده يفتي ويحلل ويحرم بدون علم والله المستعان"[3].

فأغلب شيوخ التصوف اليوم على المستوى المحلي مثلا وحسب السلفيين من الجهلة سواء بالعلوم الدينية أو العلوم العقلية كشيوخ الطرق ومقدمي الزوايا، والأضرحة، وقد أصبحوا مثل كهنة المعاد يشكلون طبقة كهنوتية لا يمكن مساءلتها أو نقدها، وهذا راجع إلى المنابع التي خرج منها التصوف "كالتصوف الفلسفي الذي ظهر بين (300 – 400ه) واعتبر من أخطر مراحل التصوف حيث تسربت إليه الأفكار الوثنية والفلسفات اليونانية الفارسية والهندية وغيرها، التي أخرجت التصوف من دائرة الإسلام من خلال عقيدة وحدة الوجود والحلول والاتحاد وغير ذلك من المعتقدات الكفرية"[4] . إن هذه الانحرافات تحولت مع الزمن إلى عقائد دينة يؤمن بها عامة الناس، الذين يعتقدون في المشايخ والمقدمين بأنهم أصحاب كرامات وبركات، وبذلك لا يمكن مجادلتهم أو معارضتهم في ما يقولون، خاصة أنهم متساهلون في الأحكام الشرعية، مما يجعل العامة تميل إليهم وتركن إلى مقولاتهم، وهذا النموذج يعتبر منحرفا حتى عند الدارسين الغربيين حيث يرى نايل جيرن: "أن الصوفية بعد العصور الوسطى أصبحت غير جديرة بالدراسة"[5] . وهذا ما يعيشه الصوفية اليوم عن طريق نشر الخرافات وإقامة الزردة والوعدة، ومما فتح باب مهاجمة الصوفيين من طرف السلفيين وهم متكئين على ميراث جمعية العلماء المسلمين، ومعتمدين على مقالات عبد الحميد بن باديس، الشيخ محمد حماني، والشيخ البشير الابراهيمي والشيخ عبد الرحمن الهاشمي، والطيب العقبي ومبارك الميلي، خاصة في علاقة الطرق الصوفية بالاستعمار إذ يرى الحلبي: "أن هناك طرق صوفية كانت أطوع انقيادا للمستعمرين من الزنوج و الوثنيين"[6] . فهم لا يعرفون عقيدة الولاء والبراء حسب السلفيين مما يجعلهم قادرين على تولي الكفار وإعانتهم على المسلمين،

[1] نايل، جرين، مرجع سبق ذكره، صفحة 32.
[2] صالح بن فوزان الفوزان، أهمية التوحيد ومكانته في الإسلام وفي الدعوة إلى الله، مرجع سبق ذكره، ص 25.
[3] مقابلة رقم: 9، يوم 2019/11/13 على الساعة 17:00.
[4] محمد ناهض عبد السلام حنونة، التصوف في التاريخ العربي والإسلامي(نشأته، مصادره، تاريخيته، تياراته، آثاره)مرجع سبق ذكره، ص ص 342/341.
[5] المرجع نفسه، صفحة 23.
[6] علي حسن الحلبي، مرجع سبق ذكره، صفحة 20.

ويرجع الحكم القاسي إلى طبيعة "العلاقات القائمة بين السلفيين والصوفية والديناميات ذات الخلفية التاريخية والصراع الذي حدث بيهم إلى اليوم" [1]. وهي علاقات متوترة وتزداد توترا في كل مرة. وهنا يحكم السلفيون بفساد العقيدة عند المتصوفة، ولذلك لا يجدون حرجا في اتهامهم بمولاة الاستعمار سعيا وراء مكاسب مادية، "فالصوفيون حسب نايل جيرين منغمسون في نطاق مادي كتقديس الأضرحة، هذا التقديس الذي يعود عليهم بمكاسب مادية، هذه المكاسب التي جعلتهم يقدمون الكثير من التنازلات على حساب العقيدة التي لم يعودوا يهتمون بها، بينما يصر السلفيون على تنقية الإسلام وتطهيره و محاربة الشرك"[2] . فمن حيث التعريفات مثلا نجد أن للسلفية تعريف واحد يتفق عليه السلفيون أنفسهم والدارسين للسلفية كظاهرة دينة وحتى خصوم السلفية، فهي على المجمل إتباع الكتاب والسنة على فهم سلف الأمة، بينما نجد لدى الصوفية عدة تعاريف حسب الزمان وحسب المكان، وكذلك حسب الطريقة التي ينتمي إليها الصوفي، وحسب الذوق الذي يميل إليه، إذ "ذكر القشيري أكثر خمسين أو ستين تعريفا للتصوف عن الصوفية المتقدمين، ويقول الشهاب السهروردي: أقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد عن الألف قول، جاء في عوارف المعارف للسهروردي في تعريف التصوف أن التصوف كله اضطراب"[3] . فهذا الاضطراب يرجع السلفية إلى عدم وجود أصل مرتبط بصحيح الذين بنيت عليه الصوفية، وإنما هي عبارة عن أفكار ومعتقدات مبعثرة وجاء بها المتصوفة من عدة ثقافات وأهملوا بسببها علوم الدين الصحيحة مما جعلهم يتعبدون إلها غامضا، يتجلى في عباده وفي مخلوقاته، ويتفقون عليه مع غيرهم من الديانات الأخرى، وهذا ما جعل السلفية تحارب التصوف بكل أشكاله، لاسيما على مواقع التواصل الاجتماعي، حيث تحول الرد في كثير من الأحيان إلى نوع من السخرية والسباب، والحكم عليهم بأنهم بدون عقول، ومجانين، بسبب رفضهم السنة وتعلقهم بعلم الكلام وما يترتب عليه من انحرافات تسعى السلفية إلى تطهير الدين منها ، إذ "أن موضوعة التطهير هذه المستعادة في الوهابية اليوم جعلت كيونين يقول "إن دينا يمكن ترميمه بالعودة إلى معرفة صحيحة لأصوله السليمة يمكنه تلبية حاجات سكان الصحراء..."[4] . وهذا في إشارة إلى نشأة الإسلام حيث أن السلفية تقوم على فكرة إعادة تنشئة الإسلام في المجتمعات التي نسيت حقيقته ومن بينها الصوفية في مختلف تجلياتها.

كما أن السلفيون يعتبرون أن التصوف في نسخته المولوية أصبح مرادف للشرك وهو يعمل على إعادة البعث العقائد البائدة، خاصة تقديس الأضرحة والطواف بها والذبح لها واعتبار بعض الشخصيات الصوفية حتى المعاصرة منها شخصيات مقدسة، وتعلم الغيب ويمكن أن تدخل في شؤون الكون، هذه العقائد التي تم توارثها من ديانات سابقة، وعمل التصوف على تلطيفها، فبدل ان يقول بعبادة غير الله فإنه يدعوا إلى التوسل بغير الله، وهذا ما يعتبره السلفيون شركا بالله، "ودخول الشرك في العبادة يفسدها مثل ما يفسد الحدث الطهارة"[5]. وبذلك توحيد الصوفيين فاسد وعقيدتهم فاسدة نظرا لما تقوم عليه معتقداتهم التي لا تعرف الولاء والبراء، فهم متصالحون مع جميع الديانات والمذاهب المنحرفة، وبذلك حسب تصريحات المبحوثين أصبح التصوف يشكل خطرا على الإسلام، بسبب تساهله وتصالحه مع الآخر حتى الوثني، حيث يرى الباحث ملحم

[1] -Voire : Lloyd Ridgeon, Sufis and Salafis in the Contemporary Age, Bloomsbury Academic, 2015.

[2] محمد أبو رمان، وحسن أوهنية، مرجع سبق ذكره، صفحة 19.

[3] محمد ناهض عبد السلام حنونة، مرجع سبق ذكره، ص 32.

[4] يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص 150.

[5] أحمد بن شوقي عمارة، مرجع سبق ذكره، ص 44.

شكر: "أن العقائد البابلية القديمة نبتت في الإسلام من خلال أنبياء روحانيين تقمصوا شخصية الإمام الذي تحل فيه روح الله أو آدم السماوي، إنه نوع من الهرمس النبي، الملك، العالم، الذي ألهم جميع العلوم والأسرار الإلهية، ومنح سلطان خارج للعادة وأعطى أن يمكن مما طلعت عليه الشمس ينتهي عما قريب إلى حالة من العدل والسلام"[1] . إن مثل هذه العقائد يؤمن بها الصوفيون، ويعتبرون علمائهم ومشايخهم ذوي مقامات لا يمكن لأي كان الارتقاء إليها، وأنه مرفوع عنهم الحجاب وهنا يعود السلفيون إلى المصادر الصوفية للحكم على بطلان التصوف وغلوه في المشايخ والأولياء.

فعلماء وشيوخ الصوفية و من خلال الكرامات التي تنسب إليهم أصبحوا أئمة لا يقلون مكانة وقدسية عن أئمة الشيعة، وما ينسب إليهم من خرافات وهذا يركز عليه السلفيون في تحذيرهم من التصوف ومن أصوله غير الإسلامية، إذ "أن هناك صلة واضحة بين الصوفية والشيعة وهي صلة مكشوفة ومفضوحة"[2] . وهذا ما يفسر الهجوم السلفي على التصوف الذي يعتبرونه مزيجا هلاميا بين عقائد من خارج الإسلام وبين عقائد ومذاهب انحرفت عن الاسلام، وهو تدين متصالح مع كل شيء ومستعد لقبول أي شيء ولذلك يخاف منه على بيضة الإسلام وعلى جوهرره وكنهه، "فأول ما عرفت الجزائر بدعة التصوف في عصر بني عبيد الذين ادعوا النسب الفاطمي، حيث كانوا يفسرون الإسلام ونصوصه وتعاليمه تفسيرا باطنيا يلتقي مع بدعة التصوف المأخوذة من الفكر اليوناني لفظا ومعنى"[3] . فالتصوف حسب المبحوثين ما هو إلا نسخة معدلة ومنقحة عن التشيع فيه تتقاسم معه نفس العقائد والأفكار ماعدا بعض الجزئيات التي يتميز بها التصوف عن التشيع، ولذلك خاضت "السلفية حربا على الطرق الصوفية متهمة إياها بالشعوذة والخرافة، وهي لا تكف عن دعوتها للرجوع إلى نقاء التوحيد وصفاء العقيدة الإسلامية"[4] . فالتصوف الذي يقبله العامة يعتبر من أخطر المعتقدات الدينية التي لا يتهاون السلفيون في التحذير منها، بسبب انفتاحها على الديانات الأخرى وتساهلها مع المعتقدات الباطنية، وغلوها في مشايخها "فجل كرامات الصوفية لا يمكن نسبها سوى لله سبحانه وتعالى"[5] . إذا فالتصوف حسب ما يفهمه السلفيون نوع من الانحراف العقدي الذي ظهر مع ظهور علم الكلام وطرح جدلية العقل والنقل، حيث انحرف أوائل الصوفية وانحازوا إلى العقل وقدموه على النقل، وبذلك تشكل أصناف من الآلهة عند المسلمين من خلال "نموذج البرازخ وهم وسطاء بين المسلم العادي وبين الهرمية السماوية المكونة من الأنبياء والأولياء و الله"[6] . ثم انحرف هذا التصوف العقلي إلى تصوف خرافي قائم على الشرك و التعلق بالأضرحة، وارتباط الصوفي بشيخه وتقديم طاعة الشيخ على طاعة الله، "فباب الخلاص طاعة الإمام والانتساب الروحي لا الالتزام بالفرائض والعبادات، التي هي في الواقع رموز وإشارات ولمن لا يفهمها أغلال وعقوبات"[7] . وبذلك فالتصوف من وجهة نظر سلفية تأسس كانحراف نتيجة ترف علمي عرفه المسلمون في أوج قوتهم ونحن نعيش نسخته الأخيرة كترف في الجهل، حيث انفصل التصوف عن النقل وعن العقل وارتبط بالخرافة والتجديف والأساطير، بذلك بسبب تخليهم عن علم الحديث وإشغالهم بالفلسفات والمعتقدات القديمة مما هون من أمر التوحيد عندهم،

[1] ملحم شكر، مرجع سبق ذكره، صفحة 16.
[2] علي بن حسن الحلبي، مرجع سبق ذكره، ص 34.
[3] قارة مبروك بن صالح، مرجع سبق ذكره، ص 73.
[4] محمد أبو رمان، حسن أوهنية، مرجع سبق ذكره، ص 29.
[5] علي بن حسن الحنبلي، مرجع سبق ذكره، ص 79.
[6] نايل جيرني، مرجع سبق ذكره، ص 33.
[7] ملحم شكر، مرجع سبق ذكره، ص 15.

فمن بين ما يحرج به السلفيون خصومهم من المتصوفة عدم عنايتهم في دروسهم بمسألة التوحيد، إذ "يقول الصوفية بوحدة الأديان وأنه جميع تعبر عن الإيمان بالله الواحد وتجلياتها المختلفة في الوجود وأن الأنبياء جميعا روح واحدة خلقت منذ الأزل"[1] . وهنا نجد التصوف حسب العقل السلفي بمثابة مكب يقبل كل العقائد ويساوي بين جميع الديانات، ويعتبرها محققة للإيمان وأن كل ما يطلب منها هو الإحسان وفعل الخير، الذي يقدم على معرفة الله، حيث "ذهب الكثير من المستشرقين والدارسين العرب والمسلمين القدامى والمحدثين إلى القول بأن صوفية الإسلام أخذوا عن الهند حكمتها وفلسفتها وعقائدها الروحانية ذات المناحي الاستشرافية الصوفية"[2] . إي ان الصوفيون يؤمنون بالله الواحد لكنهم لا ينفون الإيمان عن كل المعتقدات ويعتبرونها محققة للإيمان لكن بتجليات مختلفة لا يفهمها إلا أهل العرفان.

من هنا يمكن القول بأن التصوف حسب العقل السلفي هو شكل من أشكال الانحراف العقدي، الذي ظهر في نهاية قرون الخيرية، وهو عبارة عن مجموعة من العقائد المختلفة من ديانات سماوية محرفة، وديانات وضعية وفلسفات عقلية، وهو تجلي ديني يعاني من ضمور في التوحيد، بل هو يعتبر من بين المواضويع ثانوية عند المتصوفة، وبذلك يشن السلفيون علماء وعامة حربا على التصوف نظرا لخطورته على الإسلام وسلامة العقيدة الإسلامية.

المبحث الثالث: الاسلام السياسي في الميزان السلفي وفكرة الشريعة الناقصة:

يقول أوليفه راوا: "يتنكر الاسلاميون للشريعة التي يعتد بها العلماء"[3] . إن الاسلام السياسي يعتبر أحد تجليات القراءات الحديثة للإسلام، إنه يقف في منتصف الطريق بين الشريعة الصرفة، وبين الديموقراطية الصرفة، وهو أيضا يسعى لتكوين شريعة ديموقراطية، وديموقراطية شرعية من خلال توليفة أنتجها رموز جماعة الاخوان المسلمين، كاهم فصيل إسلامي ظهر في الفترة المعاصرة، وهي تعتبر النموذج المؤسس للإسلام السياسي الذي يسعى إلى الممازجة بين ما بقي صالحا من الإسلام وبين ما يصلح من الديموقراطية، "فكل أدبيات الإسلاميين تشدد على عقلانية الأحكام الدينية وهذه العقلانية المناضلة هي علامة على قيام الحداثة في صلب الخطاب الإسلاماوي الذي يبلغ من العقلانية ما يجعله خطابا متنكرا لدينه"[4]. بسبب سعيه إلى التوليف بين متناقضين: العلماني/الديني والجمع بينهما في ما أصبح يعرف لدى اخوان الجزائر بمبدأ الشورقراطية، ولذلك نجد السلفيين علماء وعامة لا يكفون عن إبداء الملاحظات وتسجيل الاعتراضات حول الإسلام السياسي، ومهاجمته من باب النصح لله ولرسولها ولولاة الأمور ولعامة المسلمين، فإذا كان السلفيون يعيبون على المتصوفة شرك الألوهية وصرف العبادات لغير الله، فإنهم يعيبون على أنصار الإسلام السياسي الخلط بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، ويعتبرون أن إقامة الشريعة مقدمة على إفراد الله في العبادة، وذلك بسبب الخلط بين السياسة والدين، حيث يعتبرونه تفسير مناقض للإسلام أو طاعن في أبدية الإسلام وشموليته، وصلاحيته الأزلية وفهم شيء اكتفاؤه الذاتي وعدم حاجته إلى عناصر غريبة عنه، حيث أجمع المبحوثين في تصريحاتهم على مهاجمة الإسلام السياسي بمختلف تجلياته واعتبره مجرد علمانية لا تختلف عن تلك التي يدافع عنها الديموقراطيون والوطنيون، كل ما يميز علمانية الإسلاميين هو اضافة عبارة بسم الله الرحمن الرحيم في خطاباتهم، اضافة إلى شعارات حماسية فضفاضة الهدف منها "تحقيق

[1] محمد الكحلاوي، مرجع سبق ذكره، ص 20.
[2] المرجع نفسه، ص 120.
[3] أوليفه راوا، تجربة الاسلام السياسي، ترجمة نصيرة مروة، دار الساقي، لبنان الطبعة الثانية، 1996، ص 42.
[4] المرجع نفسه، ص 29.

مكاسب سياسية ودخول المجالس النيابية واقرار بمبدأ السلطة ملك الشعب، وهذا ما يعتبره السلفيون منافسة لسيادة الله المطلقة في التشريع وتنظيم الحياة العامة فالإسلام السياسي استخدام الدين وسيلة للوصول إلى السلطة"[1] . فقبول الانتخابات والمشاركة فيها هو بالنسبة للسلفيين إقرار بعدالة الديمقراطية التي يفهمها السلفيون على أنها حكم الشعب بينما الحكم لله.

وهذا ما يأخذه السلفيون على أنصار الإسلام السياسي، حيث يسعون للوصول إلى السلطة من خلال الانتخابات وقبول مبدأ مشاركة التيارات الأخرى في مسألة التسيير والخضوع لمبدأ الأغلبية والأقلية، كما أن قبول المشاركة السياسية يعني الخضوع بالدرجة الأولى إلى الدستور كوثيقة عليا تحكم الدولة وهي وثيقة مبنية على أسس وضعية لا تقر لله صفة التشريع أو في أحسن الأحوال تجعله مشرعا من الدرجة الثانية، كما أن الدخول في العملية السياسية يعني الخضوع لإرادة الأغلبية وإن كانت علمانية أو ملحدة، "فإن قبول الإسلاميين بالمشاركة فيها يعني الخضوع لقوانينها، إما من خلال مبدأ الأغلبية والأقلية أو كإقرار من الإسلاميين بعدم صلاحية بعض الأحكام الشرعية وتنافيها مع العصر، وهذا ما يتنافى مع توحيد الألوهية الذي يجهله عامة المسلمين وتركز عليه السلفية"[2] . فمن توحيد الألوهية الخضوع لله في العبادة وفي التشريع، وعدم قبول من يرى بغير ذلك، وهذا ما صرح بها جل المبحوثين حيث يقول أحدهم: "سبحان الله تجد الإخواني يقول الحكم لله، ثم يقبل ويشارك في مؤسسات تحكم بغير الله، فإن وصل إليها سكت وإن لم يصلها كفرها واتهمها بتعطيل شرع الله"[3]. وهذا دليل على أن أنصار الإسلام السياسي فيصل سياسي حداثي يقبل باللغة الديموقراطية ويشارك فيها، رغم خطورة ذلك على مسألة التوحيد، "فحركات الإسلام السياسي في الصعيد النظري أو الاجتماعي هي وليدة العالم الحديث"[4] . وليس لها أي علاقة بالدعوة الإسلامية الصحيحة، ومن هنا يصبح العداء بين الإسلام السلفي والإسلام السياسي من اهم ما يميز الحركة الإسلامية على العموم.

ورغم عدم توافق العلمية السياسية مع مقتضيات الشرعية نجد الإسلاميين لا يسجلون أي اعتراض على مبدأ الطعن في حق الله المطلق في التشريع، وبذلك الطعن في أحد تجليات التوحيد حسب المدرسة السلفية التي تعتبر الإقرار بالديموقراطية ودخول الانتخابات خاصة البرلمانية بمثابة خلل كبير في التوحيد، وإقرارا بقصور الشريعة وعجزها عن فهم تحولات العصر، وبذلك إمكانية تجاوزها إلى القوانين الوضعية أو تصحيح ما طالها من قصور عن طريق التوليف بينها وبين الشريعة، بينما يعتبر السلفيون الإسلام كعقيدة وسلوك وشريعة دينا صالحا ومصلحا لكل زمان ومكان وبذلك يرفضون العمل السياسي في شكله الحالي، فالدخول فيه يعني الإقرار بما يتناقض مع الإسلام "فكل نشاط سياسي يؤدي تلقائيا إلى قيام حيز علماني أو انقسام تقليدي"[5] .

وهنا يتجلى مدى التناقض بين السلفية كتيار ديني إصلاحي يعتبر أن عملية الإصلاح داخل المجتمع الإسلامي تتم وفق منهجية إسلامية لا تعتمد ولا تركن إلى أي منهجية أخرى، "وبينما أنصار الإسلام السياسي الذين يعتبرون أن المنهجية الغربية خاصة من الجانب السياسي تتفق مع الإسلام أو تتفوق عليه أحيانا، بينما يرى السلفيون في الديموقراطية نظاما كفريا مستوردا

[1] وليد كاسد الزيدي، الاسلاموية المتطرفة في أوربا دراسة حالة الجهاد بين الفرنسين في الشرق الأوسط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2017، ص18.

[2] عيد عبساني، الدعوة السلفية و موقفها من الحركات الأخرى، دار الايمان للطباعة والنشر و التوزيع، مصر بدون طبعة، 2002، صفحة 18.

[3] 48، يوم 2020/06/23 على الساعة 11:30.

[4] اوليفييه راوا، تجربة الاسلام السياسي، مرجع سبق ذكره، ص 13.

[5] اوليفييه راوا، تجربة الاسلام السياسي، مرجع سبق ذكره، ص 30.

متناقضا مع الشريعة"[1] . وهنا نجد أنصار الإسلام السياسي يتفقون مع السلفيين بأن الحكم يجب أن يكون لله، لكن طريقة تمكين حكم الله هي التي يختلف فيها السلفيون عن الإخوان، حيث يرى العقل السلفي بضرورة الإصلاح الديني على المستوى العقيدة والسلوك، وصولا إلى الشريعة والحكم، بينما يقبل الإسلاميون الحركيون هذه المعادلة ويعتبرون بداية الإصلاح تكون بالوصول إلى السلطة ثم فرضه الشريعة من خلال التمكين لها بالقوة حتى وإن كان هناك ضعف أو خلل في التوحيد لدى المجتمع، بينما أصر السلفيون على تعليم الناس التوحيد وعبادة الله قبل الحديث عن أي تغيير اجتماعي أو سياسي "فلا تجتمع كلمة الأمة ولا يصح بناؤها إلا على عقيدة التوحيد الصحيح"[2] . فأهم شيء عند أنصار الإسلام السياسي هو إقامة لدولة الإسلامية، أما بالنسبة للسلفيين هو استعادة العقيدة النقية التي كانت في الزمن الأول.

ومن هنا نجد أن أصل الخلاف بين الإخوان والسلفيين هو اختلاف عقدي أو بلغة السلفية هو اختلاف في الأصول، بين جماعة تعتقد أن الله هو المشرع وأن شريعته تتمتع بخاصية الأبدية والأزلية وأن إعادة النظر فيها غير متاح ماعدا ما كان اجتهادا من طرف علماء الدين المجتهدين، بشرط غياب نص قرآني أو حديث قطعي، وبين جماعة تعتقد أن لكل عصر شريعته التي تستمد من واقع المجمع، وليس من النصوص التي انتجت في فترة زمنية تختلف تماما عن الفترة الحالية، وبذلك فالإسلام السياسي يتعامل مع النص القرآني والنص الحديثي كتعامله مع النصوص البشرية التي تحتاج إلى التحيين والتصحيح والتعديل، وهنا نجد أن الموقف السلفي من الإخوان أو من أنصار الإسلام السياسي هو موقف صارم وحاسم، فهم لا يقلون خطورة في نظر العقل السلفي عن العلمانيين وأصحاب العقل والمتكلمة والمناطقة، حيث يرى ساري حنفي "أن الخلاف بين السلفية والاخوان هو خلاف حاد"[3] . وإن حدة هذا الخلاف تتجلى من خلال العلاقة المتوترة بين السلفيين سواء في ولاية تيسمسيلت أو غيرها وبين المنخرطين في الأحزاب الإسلامية، إذ يمكن القول: بأن مستوى القطيعة بينهم أشد حضورا وتجليا من حضورها وتجليها بين السلفيين والمنخرطين في الأحزاب الوطنية، إذ يعتبر السلفيون وهذا ما صرح به كل المبحوثين أن أنصار الإسلام السياسي مبتدعون وعلى شبهة عقدية وأن إقرارهم بأسبقية وأحقية فكر الجماعة وفلسفتها على ما جاء به دين الله، حيث يرى عبد المالك رمضاني وهو أحد رموز السلفية في الجزائر "أن حديث أنصار الإسلام السياسي كله انتصار لاختيار وإرادة الشعب واحكام الدستور، ويستطرد قائلا قبح الله هذا الدين ما ترك شيئا لله إلا جعله قربانا للطواغيت، إنه دين الديمقراطية وهذه الألفاظ الفجة من قاموسه الذي استبدلوه بالوحي و اعطوا به الدنيا بدينهم"[4]. وبذلك لا يقل أنصار الإسلام السياسي في نظر السلفيين خطورة عن الفرق الضالة التي ظهرت منذ فتنة الخوارج، بل إن العقل السلفي يعتبر أن مبادئ الإسلام السياسي وأفكار جماعة الإخوان المسلمين تعتبر أصلا من أصول الخروج عن الحكام وإثارة الفتن، باسم تطبيق الشريعة ثم يكونون او المتنكرين لها، مثل ما حدث في مصر وتونس وتركيا، واليوم حتى القواعد الشعبية في الجزائر للتيار الإسلامي، "أصبحت تعرف أن قيادات الأحزاب الإسلامية بمجرد وصولها للسلطة تتنكر لكل وعودها لاسيما ما تعلق بتطبيق الشريعة"[5] . وهنا لا يكف السلفيون عن وصف الإسلاميين بالكذب وبغش المسلمين عامة وحكما.

---

[1] محمد أبو رمان و حسن أوهنية، السلفية المحافظة، مرجع سبق ذكره، ص 73.

[2] صالح بن فوزان الفوزان، أهمية التوحيد ومكانته في الإسلام وفي الدعوة إلى الله، مرجع سبق ذكره، ص 21.

[3] ساري حنفي، السلفية والسلفيون الجدد من افغسان الى لبنان (205- 212) جلة عمران، العدد 19، شتاء 2017، ص 206.

[4] عبد المالك رمضاني، صفحة، 240، 241.

[5] لمزيد أنظر خالد حلوز،واقع الحركة الإسلامية في لجزائر في ظل الربيع العربي، دار الأيام، الأردن، الطبعة الأولى، 2021.

وبالحديث عن الثورات التي عرفها العالم لعربي نجد المبحوثين قد أجمعوا على أنها فتن، سواء تلك التي عرفتها الدول العربية مع الثورة التونسية أو حتى أحداث الجزائر في تسعينيات القرن الماضي هي نتيجة الفكر الاخواني المتطرف، الذي يبيح معارضة الحكام والتشنيع عليهم وتحريض الناس واستغلال الأوضاع الاجتماعية الصعبة وانتشار المظالم، فيشكلون الجمعات الحزبية ويقرون بها، ويتخذون بدائل غير الشريعة يوالون فيها ويعادون، ويشقون جماعة المسلمين ويتخذون جماعة خاصة بهم، "فالسلفيون ينتقدون الإخوان ويعتبرونهم روحهم روحا الوثنية قبل الإسلام في الجاهلية"[1] . لكن دون تكفيرهم أو إخراجهم من ملة الإسلام، حيث أن التغليظ السلفي في نعت الغير أو الآخر الهدف منه هو تحذير الناس من مسايرتهم، وتبني أفكارهم على المستوى السياسي القائم على مبدأ المعارضة ومنازعة الحكام، بينما يرفع السلفيون شعار السمع والطاعة وهو شعار على النقيض تماما من الفكر الاخواني الاحتجاجي المتمرد، وبذلك يمكن "ادخال السلفيين تحت مسمى أهل العدالة وفكرة السمع والطاعة وادخال أنصار الإسلام السياسي تحت مسمى أهل البغي وفكرة المعارضة المثبطة في التاريخ الإسلامي"[2] . وهنا نجد السلفيين يعودون بمخيلتهم إلى فتنة يوم الدار ومقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه، وفتنة الخوارج في عهد علي بن ابي طالب رضي الله وما ترتب عليها من الانشقاقات في صفوف الأمة، وهو نفس الدور الذي يقوم به الاخوان المسلمين في شكل أحزاب سياسية يقبلون من خلالها اللعبة السياسية ويقرون بقصور الشريعة. نجدهم أحيانا يتحولون إلى متطرفين مع تبني خيار العنف، "متأثرين بأفكار مؤسسي الجماعة من أمثال حسن البنا الذي لم يكن منفتحا ولا معتدلا، وفي مذكراته التي هدد فيها الحكومة والمعارضة"[3] . وهنا يعتبر السلفيين أن جماع الإخوان وكل تجلياتها داخل الوطن العربي، من أحزاب سياسة ترفع شعار الإسلام هو الحل وتمزج بين الدعوة الدينة والنشاط السياسي، هم يشكلون امتدادا للفكر الخارجي الذي يتستر بالدعوة الشرعية القائمة على "الموعظة الحسنة، الوسطية الحقة، الدعوة العالمية، القدرة على صنع التجديد والاجتهاد"[4] . هذه الدعوة التي يقوم عليها السلفيون ويعتبرون أن الإسلام السياسي أفسدها وشوش عليها وأحرق مراحلها.

رغم ذلك فإن الأحزاب الإسلامية بما فيها إسلاميو الجزائر يعتبرون أفكار حسن البنا والسيد قطب بمثابة المرجعية العليا لهم، ويثنون على أفكارهما، ويعتبرونها مؤسسة للفهم الإسلامي الجديد الذي يجمع بين الديمقراطية من جهة وبين الاسلام أو ما بقي صالحا منه من جهة أخرى، وهم يتهربون من الحديث عن مواقف حسن البنا المتطرفة، حيث يرى محمد عبده أبو العلاء: "أن الإخوان يقدسون حسن البنا ويعتبرونه شيخ زمانه"[5] . كما أنهم يجعلون منه المرجع الأعلى ويتقيدون بأفكاره ويقدمونها على النص القرآني، والنص الحديثي، وأقوال الصحابة، وأقوال كبار العلماء، وهذا راجع إلى فقه البيعة حيث يبايع أنصار الاسلام السياسي المرشد الأعلى ويمتثلون لتوجيهاته،

---

[1] نور هيدي حسن، العقائد المتناقضة والصراعات في الحركة السلفية في إندونيسيا(241 -267) رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 245.

[2] نبيل فازيو، دولة الشرع، دراسة في تصورات الفقه السني الكلاسيكي لمفهوم الدولة مؤمنون بلا حدود، المغرب، بدون طبعة 2017، ص 09

[3] محمد عبدو أبو العلاء، الخطاب السلفي و الخطاب الاخواني، قراءة جديدة، مؤمنون بلا حدود المغرب الأقصى، بدون طبعة، بدون سنة، ص 14.

[4] أحمد موسى بدوي، السيناريوهات المحتملة لمستقبل جماعة الإخوان المسلمين(329 – 344)السيد يسين يسري العزباوي، مستقبل حركات الإسلام السياسي في الوطن العربي، مصر، المركز العربي للبحوث والدراسات، دار وليد للطباعة، دون طبعة، 2014، ص ص 331/329.

[5] محمد عبدو أبو العلاء، مرجع سبق ذكره، ص 01.

فولاء الإسلامين يكون للجماعة في بعدها العالمي، ثم لأحزابهم ولذلك يسقطون كل ما يمكن يثير المخاوف والشبه أمام العوام من مناضلين، حيث تنقسم الجماعة إلى تنظيم سري خاصة ومناضلين عاديين، "فالدعوة الإخوانية في حقيقتها تقوم على: السعي للوصول إلى الحكم ولو عن طريق الجهاد الذي نادت به الجماعة منذ الأربعينيات التحول إلى قوة سياسية ناشئة، العمل السياسي حول الجماعة إلى عبأ على الدعوة الإسلامية"[1] . وهنا نجد السلفيين علماء وعامة لا يكفون عن التحذير من أنصار الإسلام السياسي واعتبارهم من أكثر الجمعات التي تشكل خطرا على الأمة بسبب العمل السري، وبيعة الجماعة، وعدم معرفة عقيدة الولاء والبراء، وهنا نجد السلفيين أيضا ينعتون الإخوان بأقذع الصفات (إخواني محترق، كلاب النار، الخوان المسلمين وغيرها من الصفات التي ينقلونها حرفيا عن كبار العلماء والمشايخ)، فالإسلام السياسي أفسد الدعوة حسب المبحوثين وأخرجها عن مناطها الشرعي، فهم سواء عامة أو نخبة لا يهتمون بالعلوم الدينية وهذا أهم الملاحظات والمآخذ التي سجلها السلفيون في حق الإسلام السياسي منذ نشأت الجماعة وتشكلها، حيث يرى أوليفه راوا أن "هناك نوعا من اللامبالاة إزاء علم الحديث والتعليم الجامد المفرط في أخلاقياته لدى الإسلامين"[2] . إن هذه اللامبالاة الهدف منها هو جمع الأنصار أو الناخبين وذلك بتقديم التنازلات ومحاولة تكييف الإسلام مع الواقع، فالإسلاميون يسعون إلى استمالة الشباب عن طريق تقديم توليفة دينية مخففة ومتساهلة ومتنازلة عقديا وفقهيا، عن طريق الابتعاد عن التعليم الديني وتجنب التدقيق في مسائل العقيدة، ومسائل السلوك والأخلاق مقابل الانتماء إلى الجماعة والولاء لها، والانتساب اليها، "فالدين السياسي يعمل بمبدأ يجب على الجميع أن يكونوا مؤمنين لكنه لا يستطيع ضمان هذا الإيمان"[3] . فحسب السلفيين فإن الإيمان عند أنصار الإسلام السياسي هو تسليم المناضل أمره إلى الجماعة وإلى كل ما يصدر عنها، حيث يكون المناضل أشبه بجندي يطبق ولا يناقش، وهنا نجد أحد قادة الإخوان المسلمين يصف جماعته قائلا: "أنها تنظيم سري داخل الجماعة مهمته الأولى والأخيرة قتالية وليس له أي مهام دعوية أو سياسية، وليس لعضو النظام الخاص إبداء الرأي أو الإفتاء أو مناقشة الأوامر التي تصدر له من المرشد مباشرة، وليس له الحق البتة في الأثر السياسي لأي من هذه الأعمال التي يطلبها المشرد، فهي أمور متروكة تماما لحكمة المرشد العام وفقهه"[4] . وهنا حسب السلفيين يكون المرشد هو المرجع الأعلى وليس النص.
بينما نجد السلفيين يحرصون على مبدأ الانتقاء على أساس سلامة العقيدة والمنهج، والبراءة من الكفار ورفض انتاجهم الفكري، خاصة فيما يتعلق بالتشريع، وهم يرون تفضيل القوانين الوضعية والاعتقاد بعدالتها وجواز الاحتكام إليها بدلا عن النص أمرا مخرج من الملة، ويرون أن الاخوان المسلمين يتساهلون في هذه المسألة، بل إن خطابهم يثني على الديموقراطية وعلى النظم المستمدة من النظريات الغربية، وهنا يذهب السلفيون مذهبا يرى "أن من يرغب عن حديث الوحي الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، فإنما يعتقد بطريقة مفهومة أن هدي النبي صلى الله عليه وسلم غير كاف وأن هناك هديا وخيرا آخرا يمكن تلمسه لدى الامم الأخرى وهذا مؤداه الكفر وإن كان الكثير لا يفهمه"[5] . وهنا تتجلى الصرامة السلفية في تعقيبها على الجماعات الأخرى، خاصة جماعة الإسلام السياسي الذين يسعون إلى الوصول إلى السلطة باسم الدين، واقامة الشريعة إلا

[1] أحمد موسى بدوي، مرجع سبق ذكره، ص 333/331.
[2] أوليفه راوا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سبق ذكره، ص 43.
[3] أوليفيه راوا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقي، لبنان، الطبعة الأولى، 2012، ص 21.
[4] أحمد موسى بدوي، مرجع سبق ذكره، ص 333.
[5] عيد عيساني، مرجع سبق ذكره، ص07.

أنهم لا يحترمون الشريعة، أو يفسرونها بما يتماشى مع طموحاتهم السياسية، فلذلك يقبلون الديمقراطية ويشاركون فيها، لكنهم يكفرون القائل بها ويعتبرون قبولها مرحليا فقط، حتى تتمكن الجماعة من الوصول إلى السلطة ثم تمكن لشريعة وتعلن الحرب على كل خصومها، وهذا ما يحذر منه السلفيون ويعتبرونها وجها خفيا ومخيفا لأنصار الإسلام السياسي، الذي يعتبر شكلا من أشكال الخوارج الذين ظهروا في صدر الإسلام، إذ يقول احد قادة جماعة الإخوان المسلمين بمصر: "إن نشأة فكر التكفير بدأت بين بعض شباب الإخوان في سجن القناطر في أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات، وأنهم قد تأثروا بفكر سيد قطب وكتاباته أخذوا منها أن المجتمع في جاهلية وأنه قد كفر حكامه الذين تنكروا لحاكمية الله بعدم حكمهم بما أنزل الله ومحكوميهم إذ رضوا بذلك"[1] . وهذا ما يعتبره السلفيون نوعا من السرية التي تفسد الدعوة وتجعل لها اهدافا مزدوجة، حيث ان هناك تيار علني يمارس السياسة، وفي نفس الوقت هناك تيار موازي وسري يحضر ويستعد لأعمال قتالية وحربية.

بينما يطمح السلفيون إلى إصلاح المجتمع دينيا، ولذلك نجد مشايخهم قد تكونوا تكوينا دينيا، أما قيادات الإسلاميين أو الحزبيين حسب المصطلحات السلفية، "فلديها طموح سياسي وهم لم يتلقوا تكوينهم الديني في المدارس الدينية، بل في الحرم الجامعي والمعاهد، حيث كانوا يجارون الماركسيين الملتزمين"[2] . وهذا راجع إلى الخلل الذي يعاني منه أنصار الإسلام السياسي في التوحيد، حيث يدفع بهم إلى تبني أي منهج مهما كان فاسدا في سبيل نصرة الدعوة، وهنا يقول أحد المبحوثين: "حفظ الله شيخنا فركوس هو دائما يحذر من جماعة الإسلام السياسي، ويرى أنه لا فرق بينهم وبين التكفيرين والغلاة ممن حملوا السلح على إخوانهم المسلمين"[3] . فالسلفيين يركزون على تكوين أنصار الإسلام السياسي الذي غالبا ما يحتل فيه التكوين الديني المتخصص مرتبة متدنية مقارنة بالتكوين العلمي في مجالات أخرى كالاقتصاد والسياسة والعلوم القانونية، وهذا ما يفسر اهمالهم للجانب العقدي والديني، فرغم دخولهم العمل السياسي كتيار ديني محافظ، ألا أنهم يقدمون الكثير من التنازلات على حساب هذا المشروع، حيث "تحول الإخوان من وجهة نظر سلفية إلى جماعة دينية رجعية ومتطرفة"[4] . وذلك بعد صفاء المنبع الذي تستقي منه وتأخذ عنه العلم، فمؤسسي الإخوان المسلمين حسب السلفيين إما أدباء أو سياسيين لا علاقة لهم بالعلم الشرعي، بل قد شكلوا جناية على العلوم الدينة وأخرجوها عن مناطها الشرعي، ولذلك تميزوا بالغلو تارة وبالتساهل تارة أخرى، يرفضون الديموقراطية ويقبلونها في نفس الوقت، يعملون من خلالها على الوصول إلى السلطة وفي نفس الوقت يكفرون المشتغل بها، ومن يقبل حكم القائل بها، حيث "يشبه أحد خوارج العصر أبو بكر الناجي وضع الأمة اليوم بفترة ما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وظهور الردة"[5] . هذا الرأي الذي لم تقل به سوى طائفة واحدة عبر تاريخ المسلمين، وهو الخوارج الذي عرفوا في عهد الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

وهنا نجد السلفيين يشيرون إلى التجربة الاسلامية في تركيا ويتهمونها بأنها أكثر علمانية من العلمانيين أنفسهم من جهة، وعلاقتها في نفس الوقت مع الكثير من الجمعات المسلحة مثل داعش والقاعدة ومختلف الفصائل المسلحة في العالم الإسلامي، وصولا إلى صعود الإسلامين في كل من

[1] إبراهيم بن صالح المحيميد، القصة الكاملة لخوارج عصرنا، مكتبة دار البرازي، سوريا، الطبعة الأولى، 1436، ص 65.

[2] أوليفه راوا، تجربة الاسلام السياسي مرجع سبق ذكره، صفحة 13.

[3] المقابلة رقم: 60، يوم 2020/08/04 على الساعة 23:00.

[4] فخر ابو عواد، الاخوان المسلمون: الانتشار العالمي ومفهوم البيعة والولاء والبراء،/ مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، دولة الامارات، الطبعة الاولى، 2014، ص 31.

[5] إبراهيم بن صالح المحيميد، مرجع سبق ذكره، ص 10.

مصر وتونس و فشلهم في تطبيق الشريعة أو تنازلهم عنها لصالح حسابات سياسية، حيث يرى عزيز العظمة: "أن الإسلام السياسي منافي للحقائق ولطبيعة الإسلام بشكل عام، ولتكوين المجتمع العربي بشكل خاص"[1] . إن هذا التنافي يعتبر السلفيين أنه قد أضر بالشريعة، وهو تشويه للإسلام وتوافقا مع النظريات الغربية، التي تنطلق من فكرة نهاية صلاحية الدين وحتمية اقالة الله بعد أن أصبحت شرائعه لا تتماشى مع العصر، وهي إما بحاجة إلى الإلغاء تماما أو التعديل، وهذا راجع حسب السلفيين إلى أن الحركة الاسلامية لا يقودها رجال الدين وانما "مثقفون علمانيون شباب يطرحون أنفسهم على أنهم مفكرون دينيون ينافسون أو يرثون طبقة من العلماء الفاسقين المتورطين مع السلطة القائمة"[2] . وهنا نجد علماء السلفية المعاصرين سواء في الجزائر أو في السعودية يركزون في خطابهم أو في دروسهم يركزون على مهاجمة أنصار الاسلام السياسي، ويتهمونهم بالتواطؤ مع الغرب تارة وامتداد للمشروع الايراني الشيعي تارة أخرى، إضافة إلى التشكيك في مشروع المقاومة في فلسطين واعتبار حركة حماس عقبة أمام الجهاد الحقيقي الذي لا يكون إلا بعد الإصلاح العقدي، حيث "يعتبر السلفيين أن المجتمع غير التقي يعيق الدولة الاسلامية"[3] . وهذا ما أجمع عليه المبحوثين، الذين يرفضون فتح إي ملف قبل تصحيح العقيدة، وتعليم الناس معنى لا إله إلا الله، كما تعلمها وعلمها الجيل الأول من المسلمين، بينما اشتغل أنصار الإسلام السياسي على فكرة الدولة الإسلامية، منذ أن ظهرت تفسيرات المودودي التي تبنتها الجماعة فيما بعد من خلال رموزها، حيث "توافق قطب مع المودودي في تفسير الإسلام بطريقة منحرفة ويصل هذا التوافق حد التطابق الحرفي"[4] . وهو انحراف في التوحيد يطعن في كمال الشريعة ويرى بجواز النأي عنها إلى شرائع أخرى ومن ملل أخرى.

وهنا يتضح أن المشروع السلفي هو مشروع عقدي يعتبر أن قيام الدولة الاسلامية هو آخر مرحلة من مراحل الإصلاح الذي يجب أن يكون هادئا وتجنبا لأي عمل سياسي في المرحلة الحالية، بينما ينطلق انصار الاسلام السياسي من فكرة التغير السياسي أولا وقبل كل شيء حتى وإن كان عن طريق الاقرار بالنظم الكفرية كالديموقراطية والليبرالية والاشتراكية، وهذا ما يرجعه السلفيون إلى التفسير السياسي لإسلام الذي يتبناه الإسلاميون الحركيون، "والتفسير السياسي حسب علماء السلفية وعامتهم هو انحراف عن التوحيد ودعوة الرسل"[5] . وهو المسؤول عن كل الدماء التي أريقت في العالم إسلامي، وهنا نجد السلفية وعلى مستوى العلماء تقف إلى جانب الأنظمة في قمع مختلف أشكال الإسلام السياسي، مثل ما حدث مع جماعة الإخوان في مصر، أو تونس، فالسلفيين يعتبرون بقاء الإخوان في السلطة ستكون له مآلات خطيرة، وليس هناك بلاد من بلاد المسلمين وصل فيها الإسلاميون إلى السلطة ولم ترق فيها الدماء، مثل ما حدث في الجزائر فيما يعرف بالعشرية السوداء، وتورط العديد من مراجع الإخوان في تبرير ما يحدث في الجزائر واعتبراه جهادا، بينما سارع علماء السلفية من داخل المملكة العربية السعودية وغيرها إلى رفض ذلك والتبرؤ منه، حيث "جمع أحد مشايخ السلفية في الجزائر وهو الشيخ عبد المالك رمضاني عددا من فتاوى كبار العلماء، مثل الشيخ بن باز والشيخ الألباني والشيخ العثيمين رحمه الله، وهي تدين

[1] وليد كاصد الزيدي، مرجع سبق ذكره، ص 21.
[2] أوليفه راوا، تجربة الاسلام السياسي، مرجع سبق ذكره، ص 42.
[3] نوح سلمون النقد السلفي لعقيدة الاسلامين، ومشكلة العمل السياسي في السودان المعاصر (209- 240) السلفية النشأة و المرتكزات مرجع سبق ذكره، ص 217.
[4] إبراهيم بن صالح المحيميد، مرجع سبق ذكره، ص 48.
[5] إبراهيم بن صالح المحيميد، مرجع سبق ذكره، ص 19.

أحداث الجزائر وتدعوا إلى التبرؤ"[1] . ويرجع السلفيون هذه الفتنة إلى عدم تضلع أنصار الإسلام السياسي في الدين، وتسرعهم وقبولهم لفكرة الخروج عن الحكام وإشراك العامة في الأمور السياسية، مما أدى إلى حرق مراحل الدعوة والتشويش عليها باسم الجهاد المزيف، رغم أن "المسلم الحق يجب أن يصد عن كل المعتقدات المختلفة داخل الإسلام التي تنكر الهيمنة الكاملة لله تعالى"[2] . وهذا ما يهمله الإسلاميون جميعا سواء الممارسين للسياسة أو أولائك المتطرفين الداعين إلى الجهاد.

فالسلفيون يعتبرون أن أنصار الإسلام السياسي يعيقون الدعوة النقية ويعيقون تربية الناس وتفهيمهم صحيح دينهم، فلا يمكن لمجتمع فاسد أن ينتج حكومة صالحة، وأنصار الإسلام السياسي بدل تربية الناس على التوحيد، نجدهم يختصرون المجتمع الإسلامي في انتخاب الأحزاب السياسية، التي تصبح طرفا في الأعمال السياسية التي تخضع للدستور وليس للنص. ولذلك يقول أحد شيوخ السلفية: "إن أخطر فرقة في العالم الإسلامي هي فرقة الإخوان المسلمين"[3]. إن هذه الخطورة تكمن في تقاطع الاخوان المسلمين أو الأحزاب الإسلامية السياسية مع مختلف الفرق والمذاهب والديانات، واحتوائها لمختلف الأفكار والأطروحات وهذا ما يرجعه السلفيون إلى عدم اهتمام الإسلاميين بعقيدة الولاء والبراء، فهم منفتحون على اتباع الدنيات الاخرى من يهود ونصارى، وليس لديهم مشكلة مع العلمانيين والملاحدة، ونجدهم أيضا يقرون بالفرق الضالة داخل الإسلام وعلاقتهم بالشيعة والاباضين والفرق الصوفية، وهذا راجع إلى التفسير السياسي للإسلام الذي "يقوم على أن الأنبياء والرسل بعثوا لإقامة نظام الإمامة الراشدة وأن شرك الأمم السابقة كان في إنكار الحاكمية"[4] . هذا التفسير أدى إلى نوع من الانفتاح الذي ساهم في التأثير على التكوين العقدي للإسلاميين وأثره على الدعوة الصحيحة، وجعل الكثير منهم يخلط بين السلفية كحركة دعوية وبين الجماعات المتطرفة التي نشأت في كنف الإخوان المسلمين وتأثرت بخطاباتهم التكفيرية خاصة "السيد قطب الذي يعتبر كل المجتمعات الإسلامية الموجودة اليوم هي مجتمعات جاهلية ولذلك الحكم بتكفيرها"[5] . وهنا نجد نوع من التناقض لدى الإخوان والإسلاميين فمن جهة يكفرون كل من لا يمت للشريعة بصلة، ومن جهة أخرى يشاركون في العملية السياسية الحديثة التي تنطلق من فكرة أساسية هي تحييد الشريعة، وهذا راجع إلى المرونة التي يتميز بها أنصار الإسلام السياسي "فهم سياسيون إن أرادوا وثوار أن أرادوا ونواب أو شيوخ على المنابر أو دعاة على الطرقات"[6] . إن هذه المرونة التي تحولت إلى تناقض يرجعه السلفيون إلى طبيعة تكوين جماعة الإخوان المسلمين التي أسست فهما خاصا للدين وأصبح لها مرجعيتها الخاصة، وبذلك "أصبح فكر الجماعة مقدما على العلم الشرعي فأنصار الإسلام السياسي يحيلون السلطة والسيادة ومستودع الحكم للنظرية الإسلامية، وعلى شخصية المرشد"[7] . وهذا ما يعتبره السلفيون إقرار من طرف الجماعة بأسبقية فكرها وتفسيرها على العلم الشرعي، واجتهادات العلماء، كما أن شخصية

---

[1] للمزيد أنظر: عبد الملك بن أحمد رمضاني الجزائري، فتاوى العلماء الأكابر فيما أهدر من دماء في الجزائر، نسخة إلكترونية، بدون طبعة، بدون سنة من صفحة 66 إلى 156.

[2] نفس المرجع، ص 208.

[3] نوح سالمون، مرجع سبق ذكره، صفحة 222.

[4] إبراهيم بن صالح المحيميد، مرجع سبق ذكره، ص 19.

[5] محمد عبدو أبو العلاء، مرجع سبق ذكرهن صفحة 17.

[6] فخر أبو عواد، الاخوان المسلمون الانتشار العالمي ومفهوم البيعة و الولاء و البراء، مركز الامارات للدراسات و البحوث الاسترتجية، دولة الامارات، الطبعة الأولى 2014، صفحة 08.

[7] المرجع نفسه، صفحة 14.

المرشد ذات الخلفيات السياسية تتحول إلى سلطة دينية مطلقة تنافس سلطة الشرع وسلطة الدولة، إذ يرى السلفيون: "أن الاخوان يبايعون شيخهم بيعة لا تجوز في الأصل إلا لولي الأمر الذي تختاره الأمة حاكما لها"[1]. وبذلك فإن الخلاف السلفي مع أنصار الإسلام السياسي من خلال نموذج جماعة الإخوان المسلمين يعتبر خلافا عميقا، فكل ما يرفضه السلفيون سياسيا وعقديا وسلوكيا نجد الإسلامين يعترفون به ويقرون به ويتخذون منه استراتيجية للانتشار والتموقع داخل المجتمع وداخل أجهزة الدولة، عن طريق خطابات يعتبرها السلفيون وحتى الدارسين والعارفين بالساحة الإسلامية أنه مجرد سفسطة موجهة للاستهلاك، حيث يرى أوليفيه راوا: "أن الثورة الإسلامية والدولة الإسلامية والاقتصاد الإسلامي مجرد أساطير"[2] . وهنا نجده يتفق مع موقف السلفيين من الإسلام السياسي سواء في الجزائر أو في غيرها او حتى المقاومة في فلسطين، على أنهم مجد خدم للمشاريع الاستعمارية ومتعاونين مع اليهود والشيعة والنصارى، بسبب جملة من الخصائص يميز بها السلفيون علماء وعامة الفكر الإسلامي السياسي وهي: "من صفات الخوارج أنهم حدثاء الأسنان، رادة في عقولهم، جرأة عجيبة، تكفير الخلائق، الاعتقاد الجازم بعدم وجود دار مسلمة، قتل أهل الإسلام، الدعوة إلى الهجرة، اعتقادهم أن قتلى مخالفيهم كفار، اليقين المطلق بأن أتباعهم في الجنة، إظهار شيء من الحق للوصول إلى الباطل، ضعف شديد في الفقه، استخدامهم للقياس كثيرا، التعجل في إطلاق الاحكام، حسن القول وسوء الفعل، الغدر، هجر المدارس والجامعات والوظائف الحكومية، السرية"[3] . هي صفات لا يفرق فيها السلفيون بين الخوارج الذين يحملون السلاح او الخروج باللسنان، وبين الخوارج القعدة الذين ينظرون للخروج ويسكتون عليه ويزينونه للناس، بل هو في نظر السلفية أخطر من الخروج بالسلاح الذي يعتبر تحصلا للخروج بالقول والتقعيد والتنظير الذي يمارسه أنصار الإسلام السياسي.

ومن خلال هذا يمكن القول: بأن السلفية تعتبر أنصار الإسلام السياسي حالهم حال المتصوفة، حيث أن لهم خللا في فهم التوحيد وتطبيقه والدعوة إليه، ولذلك هم منشغلون بالكيفية التي توصلهم إلى السلطة، حتى وإن كان ذلك عن طريق التضحية بالدعوة، وفي نفس الوقت القبول بالديموقراطية والمشاركة فيها، وهذا في حد ذاته إقرار من طرف الإسلاميين الحركيين بقصور الشريعة وعدم قدرتها على مواكبة العصر، ولذلك هي بحاجة إلى الاعتماد على مدارس ونظريات من خارجها، حتى تتماشى مع العصر، وهذا في نظر السلفيين طعن في التوحيد وفي كمال شريعة الله.

المبحث الرابع: العلمانية عند السلفيين وفكرة الله محدود الصلاحيات:

"الليبرالية لا تحارب الدين ولا تحجره ولا تقصيه فهي تريده أن يبقى علاقة روحانية جليلة بين الإنسان وربه"[4]، فالليبرالية هي إحدى صور العلمانية التي عرفتها المجتمعات الغربية نهاية العصور الوسطى وبداية عصر التنوير، واكتشاف العقل البشري لزيف الكثير من ادعاءات رجال الدين الذين احتكروا العلاقة بين الله والبشر، وصادروا المقدسات وأصبحوا يقدمون الله للمجتمع حسب أهوائهم ورغباتهم الدنيوية المغلفة بطبقة سميكة من التعليم الدينية المحرفة، فقد تم تدنيس المقدس باسم القداسة وبهدف الحفاظ على هدوء المؤمنين فلا يمكن للمؤمن أن يسأل، فكل ما هو مطلوب منه تنفيذ الوصايا كما ينقلها رجال الدين، مع حرمان المؤمن من حق الاطلاع على مصدر

[1] فخر أبو عواد، مرجع سبق ذكره، صفحة 18.

[2] أوليفه راوا، تجربة الاسلام السياسي، مرجع سبق ذكره، صفحة 34..

[3] إبراهيم بن صالح المحيميد، مرجع سبق ذكره، ص 337 346.

[4] عبد الله البريدي، السلفية و الليبرالية اغتيال الابداع في ثقافتنا العربية، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، طبعة 01، 2008، صفحة 55

الوصايا أو مسائلتها، لاسيما في تورية صلاحيات الملوك والطبقة الحاكمة، حيث تم تقديم الشأن السياسي على أنه اختصاص رباني، وأن الملوك مفوضون من طرف الله، ولذلك أول ما تمت علمنته هو الشأن السياسي، حيث جاء العقد الاجتماعي ليحول السلطة الحاكمة إلى مجرد موظف عمومي تخضع لرقابة الشعب بدلا من رقابة الله، ولذلك "كل أشكال العلمانية تشترك في أنه لا سبيل إلى أن يضع المواطنون قوانينهم بأنفسهم مدبرين لأمورهم العامة إلا بتقرير الفصل بين العمل الديني والعمل السياسي"[1] . وهذ راجع إلى خصوصية التجربة الدينية في الغرب لاسيما في المجال السياسي، ولذلك كانت ردت فعل العلمانية عنيفة وغير متساهلة مع كل ما هو ديني، لينتقل العداء من ما هو ديني في نسخته البشرية إلى معاداة الله والدعوة إلى طرده من حياة البشر، أو في أحسن الأحوال تقييد صلاحياته وتجريده من بعض اختصاصاته لصالح الانسان ولصالح العقل الذي استبدل الإيمان والتسليم بالبحث والتمحيص، وهذا يفهمه السلفيون عن العلمانية حيث أن جل إجابات المبحوثين كانت تدور حول التعارض الصارخ بين كل ما هو ديني وكل ما هو علماني، بل إنهم يعتبرون العلمانية تجربة غربية لا علاقة لها بتاريخية الإسلام وتطوره، فالإسلام كدين لا يفصل بين ما هو دنيوي وما هو ديني لاسيما في مجال التشريع والمعاملات، فالخضوع لله كمعبود يعني أيضا الخضوع له كمشرع، بينما العلمانية التي أنتجها الغرب فهي سوسيولوجيا تقوم على "فكرة أفول الدين مرورا بحصره في المجال الخاص وانتهاء بالتمايز بين المجالات وتحديد المجال الديني"[2] . وحصره في المعتقدات والعبادات وبذلك يصبح الشأن السياسي والاقتصادي والمعاملاتي شأنا بشريا محضا لا مكان فيه لله أو لشرائعه، وهذا ما يعتبره السلفيون نوعا من الكفر، حيث يقول أحد المبحوثين: "من اعتقد ان الحكم للشعب ومات عليه فقد مات على شيء من الشرك، هكذا سمعنا أهل العلم يقلون"[3] . لأنه ببساطة ينفي التشريع عن الله ويجعل من الإسلام مجرد عقائد روحانيات لا تصلح لإدارة المجتمع وتسييره، بينما يعتقد السلفيون جازمين أن الله لم يفرط في شيء في كتابه وسنة نبيه.

فالعلمانية جعلت الإنسان الغربي الذي كان طيعا يقبل كل ما ينقل إليه من طرف نواب الله في الأرض، على أنه هدى من الله، أصبح مجادلا دائم التساؤل، فلم يعد الإيمان يعنيه بقدر ما يعنيه اليقين الذي يأتي بعد الجدال والنقاش والدوس على كل المقدسات التي تتعارض مع حياة البشر، فالعلمنة قضت على فكرة الملكوت وصادرت حيزا جغرافيا واسعا من الله واعلنته أرضا محمية منيعة عن كل ما هو متعالي وغيبي، وجعلتها أرضا يسودها العقل ويسكنها البشر قد يراقبها الله من بعيد، لكن لا يمكنه أن يدخلها أو أن يشرع فيها، إذ "يزعم العلمانيون أنه لا تدبير للدين ولا تبعد بالسياسة"[4] . فحياة البشر يشرع لها البشر، ومن أراد من البشر أن ينتقل إلى أرض الله أو أن يعيش حسب رغبة الله فله ذلك، لكن دون أن يفرض نموذجه على بقية الناس، "فالعلمانية الغربية الوضعية كانت تهدف إلى أنسنة الدين، وذلك بإحلال الإنسان محل الله"[5] . والتيارات العلمانية اليوم في العالم العربي والإسلامي تسعى إلى استنساخ نفس التجربة، ولذلك لا يكف السلفيون عن الطعن في العلمانية والتشنيع عليها، فرفض العمل السياسي ما هو إلا احتجاج على العلمانية الغربية التي

[1] طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الثانية، 2012، ص 183

[2] عزمي بشارة، الدين والعلمانية في السياق التاريخي، الجزء الثاني، المجلد الثاني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص 182.

[3] مقابلة رقم: 61، يوم 2020/08/04 على الساعة 23:00.

[4] طه عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره، ص 223.

[5] محمد عمارة، مقالات الغلو الديني واللاديني، مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الأولى، 2004، ص 78.

صادرت معتقدات الناس حتى أصبح المجتمع الغربي من وجهة نظر السلفية يعيش مثل قطعان الحيوانات، بسبب تغييب الجانب الروحي عن طريق العلمنة المتطرفة، "فأوروبا عرفت مرحلة بدأت فيها عملية قتل الإله وإحلال الإنسان محله مع مرحلة النهضة"[1] . وهذا ما يخشى العقل السلفي وصوله إلى المجتمعات العلمانية إذا ما تمت إتاحة الفرصة لدعاة العلمانية وسكت عنه أهل العلم، وفي هذا الصدد نجد الشيخ فركوس كرمز سلفي معاصر في الجزائر قد أصدر رسالة من ستة وثلاثون صفحة تحت عنوان العلمانية حقيقتها وخطورتها، شرح فيه وبين أصل العلمانية وتجلياتها وعلاقتها بالملل والعقائد المنحرفة"[2]، وتلك الرسالة تبدو معكوسة في معتقدات كل سلفي في تيسمسيلت حول العلمانية أو الديموقراطية وفكرة حكم الشعب.

فأنسنة الدين تعني إيجاد علم الأخلاق، الذي نادى به الكثير من فلاسفة الأنوار، أي صناعة قواعد أخلاقية غير مستمدة من النصوص المقدسة، تثبت خيرية الإنسان دون حاجته إلى سلطة دينية، وهذا ما ذهب إليه ليودفيغ فيورباخ من خلال نموذج الإنسان الكامل الذي يحل محل الله أو ينافسه أو يتقاسم معه هذا العالم الفسيح، فيبقى الله في دور العبادة مبجلا موقرا، ويبقى الإنسان في أزقة المدن وفي الساحات العامة وفي الأسواق و لمدارس والجامعات، والشركات، حيث العلاقات الإنسانية التي لا يمكن أن تخضع لسلطة النص الذي كتب في زمن ماض، بينما لكل زمن علاقاته وخيره وشره، ولذلك فإن إقحام الدين في الحياة الدنيا هو تدنيس له، إذ "يصر الليبراليون بأن الدين يجب أن ينزه عن كل ما يمكن أن يدنسه في حالة التطبيق وفي حالة السياسة تحديدا"[3] . إن هذا التحييد للدين بحجة الحفاظ على قداسته نجده يتعامل مع الله بمنطق إنساني وكأن الله شيء قديم أنتج شرعا قديما، ولم يعد ذلك الشرع قادرا على استيعاب ما هو جديد أو بطريقة أخرى. إن العلمنة تعتبر أن الدين يتحرك بطريقة نكوصية، فهو يحيل إلى الماضي ولا يمكن أن يستوعب الحاضر أو المستقبل ولذلك يجب أن يقتصر الدين على الروحانيات والعبادات التي لا تتطور ولا تتغير مثل الأماكن المقدسة والأزمنة المقدسة، بينما الحياة والمعاملات فتتطور وتتغير ولذلك فكل مجتمع بشري ينتج منظومته القانونية دون أي ثقل ديني، "فالتأليهية تيار فكري إيماني يقوم على علمنة الأفكار في الشأن الديني وهي تحاول أن تجرد الدين من اللاهوت ومن العقدية بشكل عام"[4] . أي جسدا بلا روح، ومجرد طقوس ومزارات مقدسة يتم تذكرها في كل عيد، فالدين قديم بمنظور العلمنة والأنسنة، ومصالح الناس حديثة تتغير بشكل مستمر، وهنا يكمن خطر العلمانية حسب السلفيين، فهي تريد ان تنحدر بالله إلى المستوى البشري وبأنه يمكن أن ينجح في فترة ما لكنه معرض للخطأ أو عدم القدرة على استشراف، ولذلك لا بد من تحييده كمشرع والحفاظ عليه كمعبود، إن هذه النظرة التقدمية والمعادية للدين بصفته تعبيرا عن الماضي نجدها مرتبطة بطريقة مرضية بنصوص انتجت ربما قبل الشرائع السماوية، لكنها حسب العقل العلماني لا تزال صالحة والرجوع إليها لا يعني الرجوع إلى الماضي، فبعض الأفكار لا تموت حسب العقل العلماني بينما يموت النص الديني ويبلى، حيث أن "هناك مغالاة تتجاوز حد القداسة إلى ما يشبه العبادة لرجالات الفلسفة والفن اليوناني، وهذا ما ولد عداوة لدى العقل الغربي اتجاه كل ما هو مقدس"[5] .وهي عداوة

---

[1] عزمي بشارة، الدين والعلمانية في السياق التاريخي، الجزء الثاني، المجلد الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 355.

[2] للمزيد انظر أبي عبد المعز محمد علي فركوس، العلمانية حقيقتها وخطورتها، سلسلة توجيهات سلفية، العدد الرابع، دار الموقع للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثانية، 2010.

[3] عبد الله البريدي، مرجع سبق ذكره، ص 55.

[4] عزمي بشارة، الدين والعلمانية في السياق التاريخي، الجزء الثاني، المجلد الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص 23.

[5] عبد الرحمان بن زيد الزنيدي، مرجع سبق ذكره، ص 101.

أصبحت تتسرب إلى مختلف أنحاء العالم بسبب عصر السيولة، حتى تلك المجتمعات التي لم تعرف في سرورتها التاريخية ذلك العداء بدين الديني والمدني.
إن هذه العداوة للمقدس التي تبناها المجتمع الغربي على مستوى النخب، كإيدولوجية وفلسفة تعوض الدين وتملأ الفراغ الذي تركه بعد نفيه إلى المجال الخاص، وتقبلها الفرد الغربي خاصة الطبقات الهشة والضعيفة، التي كانت تعيش التهميش والحرمان في ظل أقلية متدنية ومتنفذة، ولذلك كانت الإطاحة بالدين في نظر المعدمين هي انتقام من حالة التفاوت الاجتماعي التي فرضت باسم الدين وتحت رعاية الله، ولذلك انقسم المجتمع الغربي إلى يسار تقدمي، انتقل من العلمنة وفرز مجلات الحياة ووضع الحدود بين البشري والديني إلى الالحاد كنفي مطلق ومتطرف للدين، ويمين محافظ فهم العلمانية على أنها تشبث بالروحانيات والأخلاقيات المحضة، "فأحيانا تصبح كلمة أخلاقي مرادفة لكلمة ما يرضي الله"[1] . وحسب العلمانية ما يرضي البشر في نفس الوقت، أي قبول الله بمعايير يقبلها البشر، وفي نفس الوقت إطلاق العنان للإنسان الجديد الذي يؤمن بوجود الله، لكنه لا يؤدي أي واجبات دينية ولا يتمثل لأي شرائع سماوية، وبذلك تأسست الحداثة الغربية وساد العقل واختفى الله من حياة اليساريين، وتم حصر صلاحياته وتقييد حريته من طرف اليمين المتدين، إلا أن "نشوة الحداثة لم تستمر طويلا حتى اكتشف الإنسان الغربي خيباتها وتملكه حنين إلى الله ورغبة ملحة في المقدس"[2] . فبعد انحصار الديني لم ينجح العقل البشري ولا فلسفة الأخلاق في ملئ الفراغ، وبدأ فلاسفة الغرب ومنظريه يفكرون في إعادة النظر في مسلمات الحداثة، وأدركوا أن حاجة الفضاء العام إلى الدين والمقدس والغيبي تبدو كحاجته للعقل والحريات العامة، وبدأوا يفكرون في توبة الحداثة فلا يمكن اجبار الناس على الدين ولا يمكن أيضا اجبارهم على معاداته وانكاره، حيث يقول بيتر بيرغر أحد أشرس المدافعين عن العلمانية: "العالم اليوم مع بعض الاستثناءات متدين بشراسة مثل ما كان من قبل وهو في بعض الأماكن أكثر تدينا مما كان عليه، وهذا يدل على أن ادبيات المؤرخين وعلماء الاجتماع جميعا حول نظرية العلمنة خاطئة بشكال جوهري"[3]. إن هذا التشكيك يعبر عن استفاقة ما بعد الحداثة وما بعد العقل وما بعد الانكار القسري والفج للدين، حيث دافع يورغان هاربرماس كشخصية علمانية عن احقية الدين في التواجد داخل الفضاء العام، بل اعتبر أن الدين لم يختفي على الاطلاق من حياة المجتمعات الغربية، فحتى الخطابات المنكرة للدين هي تعبير واعتراف ضمني بوجود الدين، وبذلك فإن ظهرت حركات أصولية داخل الغرب نفسه تتنكر للعلمانية ومسألة الحداثة بنفس النبرة التي تمت بها عملية التنكر للدين في عصر الأنوار، ومثلما طلب من الله أن يتوقف عن التدخل في البشري المحض جاءت ما بعد الحداثة لتطلب من العقل أن يكف عن لعب دور الله، وأن كل ما انتجته الحداثة في الجانب الروحي الوجداني ما هو الا تهيئات، لكن حركة ما بعد الحداثة لم تدافع عن الدين كشريعة وانما كقيم أخلاقية مشتركة بين جميع الأديان، أو ما عرف بحركة "التأليهيين الذين يعتقدون بوجود سمات مشتركة للديانات كلها، وهم يهدفون إلى تجنب الصراعات المذهبية في التفصيلات

[1] عزمي بشارة، الدين والعلمانية في السياق التاريخي، الجزء الاول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص 118.

[2] للمزيد أنظر كرايس الجيلالي وضيف ناجية، الحداثة ومجتمع اللايقين- من العقلانية المفرطة إلى فكرة الحنين إلى الله-(448-468) مجموع من الباحثين، سلسلة أعمال مؤتمر قضايا إشكاليات فلسفية، دار قاضي للنشر والترجمة، الجزائر، بدون طبعة، بدون سنة.

[3] بيبا نورس، ورونالد انقل هارت، مقدس وعلماني الدين والسياسات في العالم، رجمة وجيهة قانصو و احمد مغربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر طبعة 01 2018.

والتركيز على جوهر الدين"[1] . وهذا ما تأثر به العمانيون والحداثيون المسلمين حسب السلفيين، فهم لا ينفون الله ولكن يريدن وضع جميع المعتقدات على صعيد واحد، وبذلك لا يبقى للتوحيد وللولاء والبراء أي معنى من وجهة نظر السلفيين.

فالإنسان الذي تحكم في بعض العلوم المادية فتوهم أنه يستطيع أن يضمن الراحة والطمأنينة للإنسان كروح وكجسد يبلى أو على الأقل سيحاسب على قيم الخير التي عاش وفقها لا على معرفته بالله أو الامتثال لكل أحكامه، فالإنسان يمكنه أن يستقل بحياته عن الله وسيكون على ما يرام، ورغم الخواء الروحي الذي يعشه الغرب والفشل الأخلاقي، يصر الكثير من المفكرين المسلمين على تبني خارطة الطريق الغربية في علمنة الحياة والاتجاه بها نحو التخلص من الدين أو سحر الدين، وهي نفس الادعاءات التي ظهرت في الغرب عندما ولج عصر العلمنة المبكرة، حيث "أدرج نقد الدين في عصر التنوير والحداثة على ثلاثة مسارات: نقد الأفكار الميتافيزيقية وفوق الطبيعة القائمة في العقائد والطقوس الكنيسية والأساطير التي تروج للجمهور، ثم نقد سياسي لممارسات المؤسسات الدينة ورجال الدين في علاقتهم بالدولة ولممارستهم المباشرة للسلطة والنفوذ، ثم نقد فلسفي ثم جمالي وأخلاقي أيضا ضد فكرة الله نفسها"[2] . وهنا نجد السلفيين يعتبرون العلمنة نوعا من الجرأة غير المسبوقة في التعامل مع الله، وأنها تؤدي بصاحبها إلى الكفر، فهي تنحدر بالله إلى المستوى البشري وتخاطبه كما يتخاطب البشر فيما بينهم، ولذلك يتجنب السلفيون بكل صرامة ولوج السياسة الحديثة لأنها تقوم على خلفيات علمانية أساسها حكم الشعب وسيادة القانون، وهذا ما يعتبره السلفيون خالصا لله، ومن هنا أيضا يتضح سبب عداء السلفيين للإسلام السياسي، الذي قبل بهذه المعادلة وانخرط فيها، وهنا يقول أحد المبحوثين: "العلمانية كلها شر لاسيما من اعتقد فيها ودافع عنه وقبل ما تدعوا إليه، فيه دعوة كفرية ظهرت في الغرب ونحن اليوم للأسف نقتدي بهم"[3] . إنه خطاب احتجاجي رافق وناقم على كل ما تسرب من الغرب من أفكار تزيل عن الله المهابة والخضوع له، والانكسار أمامه، وتجعله مجرد طرف في عملية تعاقدية يمكن أن تعطيه بعض الحقوق وفي نفس الوقت تسلب منه بعضها، "فالدين في نظر النقاد من العلمانيين يعزز الأخلاق لدى ضعاف النفوس الذين يحتاجون إلى التذكير من عاقبة السلوك غير الأخلاقي في العالم الآخر، أي الذين لا يرون العمل الأخلاقي أمرا لا يستحق أن يقوم به الإنسان لحد ذاته"[4]. فالعلمانية تريد أن يكون الإنسان هو من يقرر الخير والشر ومتى يكون خيرا عن قناعة ومتى يكون شريرا عن القناعة، بينما السلفية ترى أن الإنسان شرير بنفسه وخير بتوفيق من الله عن طريق نواهيه ومكافئاته الآخروية التي تحفز الإنسان وتعطي لحياته معنى، بينما ترك الانسان حرا بشكل مطلق سيؤدي بنا إلى المجتمع البهيمي الذي يعيشه الغرب، حيث تمت استباحت كل شيء حتى ما يخالف الفطرة البشرية ناهيك عن القواعد الدينة الاخلاقية.

وهذا ما أدى إلى ظهور حركة نقدية لاذعة في الأوساط الغربية لكل ما هو حداثي، إذ يرى الباحث محمد بكاي: "أنه حان الوقت للاستقاظ من أوهام الحداثة"[5] . إن هذه الاستفاقة التي ادركها الغرب عن طريق سيرورة تاريخية، حيث انتقل من دين شديد التركيز إلى الدين المميع أو حالة من اللادين شديدة التركيز ثم إلى نوع من التوافق بين الديني واللاديني في إطار ما يعرف بما بعد

[1] عزمي بشارة، الدين والعلمانية في السياق التاريخي، الجزء الثاني، المجلد الأول، مرجع سبق ذكره، ص 23.
[2] المرجع نفسه، ص 682.
[3] مقابلة رقم: 35، 2020/05/26، الساعة 19:30.
[4] عزمي بشارة، الدين والعلمانية في السياق التاريخي، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، ص ص121، 122.
[5] محمد بكاي، أرخبيلات ما بعد الحداثة رهانات الذات الانسانية من سطوة الانغلاق الى اقرار الانعتاق، دار الرافدين، لبنان، الطبعة الأولى،2017، ص 90.

الحداثة وقبول كل المتناقضات وتسييرها، وفتح باب نقد العلمنة، وانتقاد آلياتها في القمع والمصادرة والاقصاء بنفس منهجية إنقد الدين والمؤسسة الدينية، "فالليبيرالية كتعبير عن العلمنة تسلبنا انسانيتنا في حالة لم نتفق معها في بعض آرائها واجتهاداتها الفكرية والفلسفية[1] . وهنا يمكن اعتبار استفاقة ما بعد الحداثة أو ما بعد العلمانية الفجة قد تزامن ظهوره في الغرب مع الارهاصات الأولى للعلمنة في العالم الإسلامي، ففي الوقت التي حملت فيه عقيدة العلمنة إلى مقبرة النظريات المخفقة وهمس فوق قبرها أرقدي بسلام"[2] . نجدها تغزو العالم الاسلامي كفتح معرفي وتحول أيديولوجي، رغم أن الظروف الثقافية للعالم الاسلامي تختلف عن الصيرورة الغربية وأن العلاقة الديني بالدنيوي لم تعرف على الاطلاق جدلية الديني والدنيوي التي عرفها الغرب، ورغم ذلك هناك دعوات ملحة لعلمنة مجتمع لم يشتكي في يوم من الأيام من الدين، "فالإسلام كدين لا يمكن أن يمارس في حضن مجتمع يميز بدقة بين الديني و الدنيوي"[3] . لكن دعاة العلمنة وتبني النظم الغربية من وجهة نظر السلفية يصرون على خلق فجوة أو نوع من التناقض بين الدين في جانبه العقدي والروحي، والدين في جانب المعاملات والسلوكيات لاسيما الشأن السياسي، حيث يسعون جاهدين ليكون شأنا بشريا خالصا، وهي نفس الفكرة التي بدأت بها العلمنة في الغرب، لكنه في النهاية أدت إلى إلحاد قطاع واسع من المجتمع الغربي الذي بالغ في عملية الفصل بين الديني والدنيوي حتى لم يترك للدين أي شيء، "فالمواطن حسب العلمانية لا يستقل بخاص عباداته عن القانون الذي وضعه الله فإنه على العكس من ذلك في إدارته لعام شؤونه يستقل تماما عن هذا القانون الإلهي"[4] . فحسب المبحوثين يجب عل المسلم أن يعبد الله وفق أصح النصوص، وفي نفس الوقت عليه أن ينكر كل النصوص التي تنظم المعاملات، إذ يقول احد المبحوثين: "بمنطق العلمنة: يمكن أن تقوم الليل وفي الصباح الباكر تفتح محلك لبيع الخمور، أو تقدم قروضا ربويا أو تستفيد منها، فالإيمان في القلب وليس في التجارة، سبحان الله كيف يحكمون"[5] . وهذا يعتبره السلفيون نفاقا واستهزاء بصريح الدين.

فالفرق الإسلامية المعاصرة نجدها تقوم على نوع من التصالح بينها وبين العلمنة والاعتراف بمبدأ تناقض وتصادم العقل والنقل، وهي تطمئن إلى الكثير من الأطروحات العقلية المحضة، ولا تجد أي حرج في ممارسة التأويل حتى في الأحكام الشرعية والعقيدة، وهذا ما يعتبره السلفيون طعن في صريح الدين، ونوعا من الردة إذا كان صاحبه معتقدا اعتقادا جازما بتفوق العقل على النص، وهي تعامل الدين معاملة القاصر أو القديم البالي، تنزل به إلى نفس المستوى التعامل مع كل ما هو بشري وتاريخي، "فمثلا نجد محمد أركون يشتغل على النص القرآني بنفس اشتغاله على الأسطورة"[6] . وهنا نجد السلفيون يرفضون مخالطة العلماني ويعتبرونه تغريبا ومعاديا لدين الله وفاقدا للهوية، وأن فكره يشكل خطرا على سلامة العقيدة، فالكثير من الدروس السلفية تخصص لنقد العلمانية وربطها دائما بالماسونية نظرا لخطورتها على عقيدة المسلم، فلا يمكن بأي حال من الأحوال وجود مسلم مؤمن عقديا وتعبديا وفاجر سلوكيا وراد لأحكام الله، لأن "انحصار الدين عند

[1] عبد الله البريدي، مرجع سبق ذكره، ص 75.
[2] بيبا نوريس و رونالد انجل هارت، مرجع سبق ذكره، ص 20
[3] يورغان هاربرماس، جوزيف راتسيغر، جدلية العلمنة، العقل الديني، ترجمة حميد لشهب، جداويل للنشر والترجمة و التوزيع بنان، الطبعة الأولى، 2013، ص 20.
[4] طه عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره، ص 199.
[5] مقابلة رقم: 29، 2020/03/15 على الساعة 14:30.
[6] محمد بكاي، مرجع سبق ذكره، ص 58.

دوركهايم يرافقه انتشار دين أخر هو أشباه الديانات الدنيوية"[1] . أي أن هناك حدا فاصل بين العلماني والديني سواء في الإسلام أو في أي شريعة أخرى، لكن خصوصية الإسلام من خلال حالة التداخل بين الديني والدنيوي لاسيما في باب المعاملات والقوانين التي تحكم حياة الأفراد، تجعل من الصعب علمنة حياة المسلمين، وهذا ما يدافع عنه السلفيون وبسببه يرفضون أي مشاركة سياسية، مع الحرص على التفريق بين رفض الأنظمة السياسية في جانبها الفكري، مع الإقرار بسلطة الحكام المسلمين في أرض الواقع، لكن دون المشاركة، حيث أن هناك قطيعة سلفية لكل ما هو ديموقراطي أو ذو خلفية وضعية، فالسلفي يسعى إلى أن يكرس الدين في حياته ويحرص على إظهار ذلك، بينما في "العلمنة يتراجع الوعي الديني أمام أنماط معرفية أخرى أهمها العلم، وينخفض تأثير الدين والمؤسسات الدينية في الحياة الاجتماعية وتزداد استقلالية الدولة عنها"[2] . أي أن العلمانية هي حركة تقدمية بمعنى الفصل بين كل ما هو ديني وكل ما هو بشري وهي في نفس الوقت هروب من الماضي، بينما السلفية حركة نكوصيه تسعى إلى اخضاع كل ما هو بشري لكل ما هو ديني، مع حرص شديد على الالتصاق بالماضي والتنكر للحاضر والتمهيد لمستقبل يشبه الماضي.

ولذلك يرفض السلفيون كل أطروحات العلمانية ويعتبرون النص الديني ذو حقيقة مطلقة خاصة في باب العقائد والشرائع، التي أشار إليه النص على سبيل التلقين من مصدر المعرفة إلى من هم بحاجة إلى المعرفة، وهي غير قابلة للتشكيك حتى وإن عجز العقل عن فهمها، اذ يطلب منه الإيمان والتصديق والانصياع للنص، فمسألة التشريع التي يدخلها السلفيون في باب توحيد الألوهية نجدها من الاختصاصات الحصرية لله، حيث أنه لم يتنازل عنها حتى للنبي صلى الله عليه وسلم وإنما أعطاه الدور الناقل والشارح، فكل الآيات التي تتضمن أحكام تشريعية جاءت على سبيل يسألونك قل: أو يستفتونك قل: ولذلك لا يمكن التعليق عليها أو نقدها أو استبدالها بحجة وجود المجال العام والمجال الخاص أو حجة أسبقية العقل على النقل، "فالعقل مهما سما هو علم الإنسان أمام النقل فهو علم الله"[3] . وهنا يعتبر السلفيون من خلال تصريحاتهم أن أي تقديم للعقل على النقل هو محاولة لتقييد صلاحيات الله والتشكيك في معرفته وعلمه الذي يتجاوز الزمان والمكان بالمفهوم البشري، ورغم قبول السلفيين بسلطة الأمر الواقع وهي سلطة مدنية بشرية تعلن صراحة عدم تطبيقها للشريعة ولديها نصوص قانونية مستمدة من مرجعيات بشرية، وهنا يتجلى الفرق بين السلفيين كجماعة أصولية لكنها ليست تكفيرية، فهي تعبر أن السلط السياسية القائمة حقيقة لا تلتزم بالشريعة لكنها لا تنكرها او تنال منها، بينما الجمعات التكفيرية تعتبر كل من لم يطبق الشريعة فهو كافر حلال الدم والمحال، رغم أن الأمة تمر بحالة من الضعف وهو ما يراعيه السلفيون في تعاملهم مع المسلمين حكاما ومحكومين، أي أن الظروف التي تمر بها الأمة تفرض عليها قبول هذه العلمانية المؤقتة، "فالعلماني أو الزمن الأبدي عند القديس أغستين هو الزمن الذي مر أو الدهر الذي نقضيه في انتظار قدوم المسيح المخلص، إنه الزمن العادي الأرضي في التاريخ الذي يجب أن يمضي قبل خلاص وبدأ الزمن المقدس"[4] . فكل الجمعات الدينية تنتظر عودة اللاهوت ليكون الارضية الوحيدة التي تقف عليها الأمة، والسلفيون أيضا من خلال عملية الإصلاح الصعبة والطويلة ينتظرون في نهايتها قيام دولة الله على الأرض.

---

[1] عزمي بشارة، الدين والعلمانية في السياق التاريخي، الجزء الثاني، المجلد الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 182.

[2] المرجع نفسه، ص 179.

[3] عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مرجع سبق ذكره، ص 197.

[4] عزمي بشارة، الدين والعلمانية في السياق التاريخي، الجزء الثاني، المجلد الأول، مرجع سبق ذكره، ص 69.

لاسيما أن العلمانية الإسلامية رغم أنها في كثير من الأحيان لا تصرح بطعنها المطلق في الشريعة، إلا إنها تسوق لأفكار مستوحاة من الثقافة الغربية، لكنها تقدمها في باب الاجتهاد وإعادة قراءة التراث، "فهناك من يسوق للفجور وتكذيب الإسلام والكذب عليه، وأحيانا يوظف آيات وأحاديث من باب الإسلام المتنور وفكرة التحديث في الإسلام"[1] . وهم حسب تصريحات السلفيين يمثلون جماعة القرآنيين والحداثيين سواء من اليسار أو اليمين، فهم جمعات لا تنفي عدالة الإسلام لكنها تدعي أن الإسلام في حد ذاته علماني وقابل للتطوير للانفتاح على قراءات معاصرة تعتمد منهج التفكيك والحفر والتأويل، حيث يمكن المرور من إسلام القرن السادس هجري إلى إسلام القرن الواحد والعشرون وهو إسلام لا يختلف عن ما يعيشه الغرب اليوم على المستوى السياسي والتشريعي حيث تم تغييب الله تماما، رغم وجود "نقاش يدور في شأن حول انتقاء ضرورة العلمنة تاريخيا في فضاء دين مثل الدين الإسلامي الذي ليس فيه سلطة دينية بمعنى الإكليروس في الكاثوليكية"[2] حيث ان رجال الدين أو العلماء في الإسلام ليسوا مصدر المعرفة الدينة بل هم مجرد ناقلين لها من خلال النصوص المؤسسة، القرآن الكريم وكتب السنة، واجتهادات العلماء التي تخضع للرقابة ، فليس هناك سلطة دينة عليا فكل السلطة خاضعة لسلطة النص، والنص قائم على فكرة أن الإسلام نظم كل شؤون الحياة ولم يقتصر على الجانب التعبدي والروحي، "فالدين لا يقوم دون عقيدة، فهي مادة هذا الإيمان بالحد الأدنى، ومن دون اعتناق عبادية اجتماعية وممارسته من طرف المتدين"[3] . فلما جال للفصل بين العقل والنقل سلفيا فمن رضي بالله معبودا وجب أن يرضى به مشرعا ومصدرا لكل خير.

فالسلفية لا تنكر العقل، لكنها تعتبره خاضعا لسلطة النص ولا يمكنه مجاراة هذا النص، أو تقديم انتاج أفضل مما أنتجه النص، أن هذه الفكرة يقر بها حتى فلاسفة ما بعد الحداثة الغربيون ويعتبرنها جوهرية في الفرق بين البشري والإلهي إذ يقول جوزيف راتيسنغر: "مدام العقل لم يستطع القضاء على الوحي في الفضاء العلماني فليهتم الفيلسوف بالإيمان عوض الاستمرار في الحرب معه"[4] . والاهتمام يكون عن طريق تبني الديني ودمجه في الحياة لاسيما على مستوى المجتمع الإسلامي حيث لا يمكن قبول أنصاف المؤمنين الذين يؤدون الصلاة ويصمون... إلخ من الممارسات التعبدية بينما يحتكمون لغير الله ويقدمون حكم البشر على أحكام الله، فهنا ينتفي التدين سلفيا: "فالدين غير ممكن من دون متدينين لكنه يمكن أن ينفصل عن جوهره الايماني عبر أنماط من التدين تكتفي بمظاهر التدين وشعائره لا من دون تجربة دينية فحسب، بل من دون إيمان عقدي أو أخلاقي أيضا"[5] . وهذا ما يزعج السلفية من ناحية العلمانية كنظام دنيوي يقدم نفسه كبديل أرقى أفضل من النظام الديني لاسيما في الإسلام، حيث يعبر النظام الدين عن كلمة الله التي يعمل السلفيون على إعلائها إذ أنه "لا يشغل السلفية شاغل سوى إقامة القانون الإسلامي"[6] . وهذا عبر عنه السلفيون فتمام التوحيد هو إقامة دولة التي تحتكم إلى الشريعة وتنفذ أموار الله.

والسلفية اليوم تدفع في هذا الاتجاه من خلال دعوة العقل إلى الاهتمام بمجال البحث العلمي والاختراعات والطب والهندسة وغيرها من العلوم الدنيوية المحضة، بينما الأمور الشرعية والعقدية فهي من اختصاص المشرع الوحيد، والخوض فيها يكون من طرف علماء الشريعة

[1] محمد عمارة، مرجع سبق ذكره، صفحة 89.
[2] عزمي بشارة، الدين والعلمانية في السياق التاريخي، الجزء الاول، مرجع سبق ذكره، ص 405.
[3] المرجع نفسه، ص 227.
[4] يورغان هاربر ماس و جوزيف راتسينغر، مرجع سبق ذكره، ص 32.
[5] عزمي بشارة، الدين والعلمانية في السياق التاريخي، الجزء الاول، مرجع سبق ذكره، ص 223.
[6] اوليفييه روا، تجربة الاسلام السياسي، مرجع سبق ذكره، ص 07.

الأقدر على الخوض فيها واستنباط الأحكام منها، إذ يقول ابن تيمية رحمه الله: "فالعلم المشروع والنسك المشروع مأخوذ من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أما من جاء بعدهم فلا ينبغي أن يجعل أصلا وإن كان صاحبه معذورا بل مأجور للاجتهاد أو تقليد"[1] . وبذلك فالسلفية ترفض العلمنة رفضا مطلقا وتعتبر أنصارها من المسلمين مجرد مقلدين للغرب ومتأثرين بحضارته المادية وما وصل إليه من رفاهية، كما أن قصورهم عن المعرفة الدينية الصحيحة جعلهم ينبهرون بالفلسفات الغربية ويعتبرونها مدخل الاصلاح الوحيد، بحجة العداء الديني للعقلي، "فالسلفيون يقرون بأن العقل والدين وسيلة الإنسان ليحيا حياة انسانية سامية"[2]. ومن خلال ملاحظتنا يمكن الاشارة إلى تهافت السلفيين على الاهتمام بالعلوم الطبيعية والهندسية والميكانيك، الطب، الصيدلية، ويعتبرونها مجالا لتوظيف العقل وتطوير الأمة والنهوض بها، بينما يعرضون على العلوم الانسانية والاجتماعية كالفلسفة والقانون وعلم الاجتماع ويعتبرونها أنها تأسست وفق أطروحات غربية وأنها السبب الأول وراء ظهور العلمنة، "فالتأويل العبثي العلماني يطالب بإلغاء عقائد التوحيد والبعث والجزاء، حتى وإن كانت متجذرة في الفكر الإنساني"[3] . وهذا ما يجعل العلمانية من وجهة نظر السلفيين علماء وعامة أحد تجليات الشرك والطعن في وحدانية الله عن طريق مشاركته في تسيير الكون والتشريع فيه وتحديد الحلال والحرام، وهذا ما يتعارض مع كلمة لا إله إلا الله، حيث يقول: "الحافظ ابن رجب رحمه الله وتحقيق هذا المعنى وإيضاحه أن قول العبد لا إله إلا الله يقتضي أن لا أله غير الله، والإله هو الذي يطاع فلا يعصى هيبة له وإجلالا ومحبة وخوفا ورجاء وتوكلا عليه وسؤالا منه ودعاء له لا يصح ذلك كل إلا لله"[4] . وهذا كمال التوحيد حسب السلفيين ومن خلال تصريحاتهم التي تكاد وتحقيقا للتوحيد نجد التكوين السلفي في العلوم الشرعية تكوينا عصاميا ويعتمد على انتاج الجماعة ومشايخها ومراتبها العلمية، بينما التعليم الرسمي فيلجؤون إليه فقط من أجل الحصول على الشهادة كإجراء شكلي، وهم يتهمون التعليم الديني الرسمي بتدريس الانحرافات كالعقيدة الأشعرية، والغلو في المذهب المالكي، وهي هرطقات الطرق الصوفية التي تعتمد على التأويل الباطني، إذ "أن تأويل الظاهر من الشرع لا يجوز، فإن كان التأويل في المبادئ فهو كفر وإذ كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة"[5] . ومن بين الوظائف التي يقوم بها السلفي ويتقنها في محاربة الكفر والبراءة منه وتصيد البدع والتشنيع عليها، ولذلك يتهم السلفيون خصومهم سواء من أتباع التدين الصوفي بممارسة التأويل الباطني، واتهام خصومهم العلمانيين بالتأويل الظاهري، حيث أن التأويل الباطني ينقل النص من جسده إلى روحه، و"التأويل العلماني الظاهري ينقل النص من روحه إلى جسده وينقل الديني من الإلهي إلى الطبيعي ومن ميتافيزيقا إلى الفيزيقيا ومن الوعي إلى العقل وإلى التجربة الحسية"[6] . بينما يصر العقل السلفي على إتباع ظاهر النص دون تأويل، و هو لا يلجأ إلى التأويل إلا من باب الاجتهاد والذي يشرف عليه نخبة من العلماء داخل إطار النص ودون الحاجة إلى إقحام أي مناهج غربية، فالإسلام مكتف على نفسه وهو مثل كل دين متعالي ومتسامي وغني عن العقل، بل العقل بحاجة إليه كي لا يهلك، فهكذا يفهم السلفيون العلاقة بين العقل والنقل، ويرون ان العقل مجبر على العودة إلى النقل، "فمثل

[1] عبد الرحمان بن زيد الرنيدي، مرجع سبق ذكره، ص 342.
[2] عبد الرحمان بن زيد الزنيدي، مرجع سبق ذكره، ص196.
[3] اوليفييه روا، تجربة الاسلام السياسي، مرجع سبق ذكره، ص 84.
[4] أحمد بن شوقي عمارة فضل لا إله إلا الله وشروطها، مرجع سبق ذكره، ص 10.
[5] محمد عمارة، مرجع سبق ذكره، ص 196.
[6] نفس المرجع، ص 78.

أي دين آخر يشكل الإسلام عودة إلى الأصول"[1] . فالنص من خلال تركيبته الثلاثية القرآن الكريم والسنة النبوية وفهم الجيل الأول من المسلمين هو نص مكتف بنفسه ويمتلك كل أدوات الاجتهاد والتفكيك والقراءة والاستدلال والاستنباط، وهذا دليل على بطلان العلمنة وعدم حاجة الإسلام إليها كآخر نسخة للتوحيد والتشريع ذو المصدر الإلهي، غير القابل للطعن والشك و التشكيك، بل هو يقدم نفسه في نسخته السلفية على أنه الحل القديم المتجدد والماضي دائم الحضور وهم يستأنسون بمقولة مالك ابن أنس: رحمه الله التي ترمي إلى أنه "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح أولها"[2] . وهذا ما يؤمن به السلفيون حد اليقين.

من خلال هذا يمكن القول: بأن السلفية تعتقد أن العلمانية هي فكر غربي أقرب إلى الكفر والشرك، حيث أنه يتعامل مع الله مثل تعامله مع أي كائن بشري يخطأ ويصيب لاسيما من الناحية التشريعية، أو يعتقد أن تشريعات الله قديمة ولا تصلح لكل عصر ولكل زمان، ولذلك الإنسان اليوم مطالب بأن يحيد عن التشريع الديني القديم، وينتقل إلى التشريع البشري الحديث والمحين والمتماشي مع العصر، وهي تعتبر المسلمين الذين قبلوا بهذه الاطروحة الغربية قد حدث لهم خلل كبير في إيمانهم وتوحيدهم، فهم يحاولون مثل ما حاول الغرب تقييد صلاحيات الله وإخضاعها للرقابة، رغم أنهم لا يصرحون بذلك ويسعون إلى التوليف بين الديني والدنيوي، بحجة أن الإسلام منفتح ويدعوا إلى العلمنة، وهذا ما يرفضه السلفيون الذين يعتبرون أن التشريع والحكم لله وليس لغيره، لكن دون التكفير بشكل عيني لمن يقول بهذا، مراعات لحالة الأمة وتفشي الجهل، فالعلمانية كفر، لكن المتبني لها لا يحكم عليه بالكفر حتى ينظر في أمره وفي عقيدته وفي تصوره للعلمانية.

المبحث الخامس: العوام وفكرة ثلوث العقيدة وإمكانية التطهير:

"يصرخ شعب النيستيليك من الأسكيمو إذا أرادو تبرير الأساسي المتين لتاريخهم المقدس والتقاليد الدينية ويقولون: هكذا الأمر هكذا"[3] . مقولة مقتطفة من كتاب المقدس والعادي لـ"مرسيا إلياد" وهو يتناول ظاهرة العادي الذي تسكنه القداسة وهو أيضا تعبير عن الإلهي الذي تحدث تفاصيله في الدنيوي، فهو شكل من العادي الذي تخالطه القداسة فيبجل ويحترم لأنه خالط العلمي واختلط به، وبذلك نال كل ما فيه من بركة، وأصبحا يضاهي المقدس الذي صنعته المخلوقات العلوية أو يتفوق عليه في كثير من الأحيان، فالمقدس ما صنعته الآلهة وألحقته بنفسها، فهو ذو أصل غير بشري، والعادي ما تركته الآلهة للبشر، لكن أحيانا يختلط العادي بالمقدس وفي الكثير من الأحيان يزيحه ويأخذ مكانه ويصبح اكثر تبجيلا منه، وبهذه الطريقة يولد التدين الشعبي الذي يأخذ من الدين ويأخذ من الثقافة ويصنع أساطيره التي تصر على امتزاج البشري بالإلهي، وتصنع له المبررات من خلال اضفاء القداسة على التاريخ الأسطوري، الذي صنعه البشر بأيديهم واخترعوا له ناموسا وشريعة، وحرما وعتبات، وأصبح من غير المكن تدنيسها رغم أنه لا دليل على حرمتها، "فالشيء المقدس هو بامتياز ما يجب أن لا يمسه المدنس ولا يمكن أن يمسه من دون

[1] عزمي بشارة، الدين والعلمانية في السياق التاريخي، الجزء الاول، مرجع سبق ذكره، ص 413.
[2] صالح بن فوزان الفوزان، أهمية التوحيد ومكانته في الإسلام وفي الدعوة إلى الله، مرجع سبق ذكره، ص 23.
[3] مرسيا إلياد، المقدس و العادي، ترجمة عادل العوا، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص 126.

الإفلات من العقاب"[1] . لكن عندما يكون المقدس مخترع وليس أصلي فإن العقاب أيضا سيكون مخترعا أو أسطوريا.
ومن خصائص الأسطورة أنها أزلية وأبدية وقعت لكن ليس هناك تاريخ لوقوعها تجلت، لكن ليس هناك من يشهد هذا التجلي، هي حقيقية لكن ليس هناك أدلة ملموسة على حقيقتها، فالأسطورة التي تعتبر لب التدين الشعبي، الذي يتقاطع مع التدين الأصلي، لكن التدين الأصلي لديه ما يثبته من خلال الكتب المقدسة، أما الأسطورة فيثبتها الشعب لنفسه دفاعا عن نفسه وحماية لها، "فمثلا المجتمعات الفلاحية في أوروبا اعتنقت المسيحية لكنها نجحت في دمج مسيحيتها بقسم كبير من التراث الديني السابق للمسيحية"[2] . إن عملية الدمج هي نوع من الدفاع عن الهوية التي تضمنها الثقافة الشعبية المحكية، وفي نفس الوقت هي تؤمن بإرادة الله ومشيئته، وهذا ما عرفته المجتمعات الإسلامية التي اعتنقت الإسلام وجعلت ثقافتها أيضا تعتنق الثقافة الإسلامية، لكن مشكلة الثقافة انها لا تنمحي بسهولة، هي أشبه بندوب أو وشوم تخفت ويتراجع بريقها، لكنها تبقى حاضرة ومتجلية في صلب الثقافة الجديدة، بل هي تدافع بكل شراسة عن وجودها وبقائها، ولذلك ترفض كل من تشعر بأنه يشكل تهديدا لها، "ففي الأحياء الحساسة يحاول الناس تجنب الاختلاط الاثنو ثقافي أكثر مما يتجنبون الاختلاط الاجتماعي"[3] . فالثقافات وأنماط التدين أشبه بالأحياء التي ما إن يغفل أصحبها عنها حتى يستحوذ عليها الأخرون، لاسيما في مجتمع اليوم يعج بأشكال مختلف من التدين، تنطلق من أصول واحد لكنها تختلف في الفروع حتى تكاد تتناقض وتتصادم، لاسيما في تعريف المقدس والمدنس، مثل ما يحدث بين السلفيين وباقي التجليات الدينة الأخرى، فحتى تدين العامة ينظر إليه السلفيون بعين الشك والحذر، إذ يقول أحد المبحوثين: "عامة الناس ولله المشتكى قد اختلط عليهم الأمر وانتشرت بينهم البدع والخرافات، التي لا يعرفون حكمها وبذلك هم مصرون عليها"[4]. فمشكلة العامة حسب السلفيين هي ظلال الناتج عن الجهل وليس عن الاصرار والتعمد.
والثقافة من جهة أخرى لا تزول ولا تضمحل، ولكنها تتكيف وتعيد إنتاج نفسها وفق متطلبات الدين الجديد أو الوافد، إلا أن داخل نفس تلك الثقافة وذلك المجتمع، هناك جماعات احيائية طهورية نقاوية ترفض أي امتزاج أو اختلاط بين الثقافي الخالص والديني الخالص، وتستهجن تصالح بين الدين المحض و كتعبير عن المقدس، وبين البشر المحض وكتعبير عن العادي أو المدنس، فالمجتمع العام لا يدعي عبادة أي شيء سوى الله، لكن لديه وسائله التي يتواصل بها مع الله، فلديه مزاراته المقدسة، ولديه كائنات مقدسة، يتخذها وسيطا بينه وبين الله، "فتقديس الأشياء ليس لذاتها وإنما للقداسة التي تجلت فيها، شجرة مقدسة حجر مقدس"[5] . وهي أشياء تجلى فيها المقدس في زمن ما، وتناقلته الأجداد، ولذلك لا يمكن نفي قدسيتها إن لم يشهد عليها أحدا، فالمقدس المخترع هو أسطوري ولا يمكن لله إلا أن يكون أسطوري، وهذا ما يرفضه السلفيون، الذين يعتبرون أن المقدس قد فصل فيه في زمن النبوة، وبعد انقضاء ذلك الزمن لا يمكن لأي شيء أن يكتسب صفة

[1] بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، المجلد الأول ترجمة ربيع وهبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2020، ص 62.
[2] مرسيا إلياد، المقدس والعادي، مرجع سبق ذكره، ص 190.
[3] هوغ لاغرانج، نكران الثقافات، ترجمة سليمان الرياشي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الاولى، 2016، ص 132.
[4] مقابلة رقم: 28، يوم 2020/02/26 على الساعة 16:00.
[5] مرسيا الياد، المقدس والعادي، مرجع سبق ذكره، ص 52.

القداسة، رغم ان الأسطورة من وجهة نظر المؤمنين بها "لا تقر إلا بالحقائق إلا بما حدث فعلا إلا بما ظهر تماما"[1] . لكن مثل ما يقال ليس كل المتدينين يفهمن ما يفهم غيرهم.
فداخل العالم الإسلامي ليس هناك جماعة شديدة الحساسية من هذه الوضعية، أي وضعية اختراع المقدس، مثل الجماعة السلفية التي تدقق في كل الممارسات، وتصنف الجماعات وتستخرج لكل جماعة هفواتها وأخطائها، "فالسلفيون كجماعة أنقياء يزعمون أنهم يمثلون الإسلام الحقيقي، وأن السلفية تمثل الإسلام في أنقى صيغة له"[2] . فالسلفية تحتكر النقاء، لكنها تمارس التطهير في حق الجماعات الأخرى التي تعتبرها مبتدعة وضالة وتشترط عليها التوبة ونقض معتقداتها مثل الطرق الصوفية، الإسلام الشيعي، الإسلام الاخواني، الإسلام العلماني وغيرهم من تجليات التدين داخل المجتمع، لكنها ايضا تقر بإسلام آخر هو إسلام العامة الذي لا ينتمي إلى أي فرقة لكنه أيضا لا يرتقي إلى نقاوة الإسلام السلفي، إنه إسلام عامي، شعبي، طقوسي، "يؤسس التدين لثقافة غير عقلانية تؤمن بالنبوءات والاعاجيب والتدخل الإلهي وقدرات القدسين الشفائية والاعجازية وشفاعتهم والإيمان بقرب النهايات الكونية والألفيات الخلاصية"[3] . وهو يبحث عن الخلاص لكنه لا يعرف الطريق إليه، إنه إسلام تائه بين الحق والباطل فهو يحتاج إلى من يأخذ بيده وينير طريقه، فهو إسلام عامة المجتمع، وكبار السن الذين يتعامل معهم السلفيون بنوع من الاشفاق والحرص على انتشالهم من حالات الضياع عن طريق تفعيل خاصة الفطرة لديهم، إذ يقول أحد المبحوثين: "كبار السن ولله الحمد قلوبهم سليمة فقط هم لا يعرفون، والله ما غن تنصحهم وترشدهم حتى يقبلوا الحق، فهم ليس أهل بدع"[4] . بل مشكلتهم حسب السلفيون أنهم ضائعون بين بين مختلف الفرق الضالة، فعامة المسلمين يبحثون عن الإسلام الصافي لكنهم يتورطون بالخطأ في ممارسات قد تكون ذات أصل صوفي ومعتقدات ذات مرجعية شيعية وسلوكيات ذات خلفية اخوانية وأخطاء ذات منطق علماني، وفي أحيان أخرى تجتمع كل هذه الطوام حسب المصطلح السلفي فيهم، إذ اجمع المبحوثين على أن المجتمع العام غارق في كثير من الاخفاقات العقدية والسلوكية والشعائرية، وأن مهمة السلفية هي مساعدتهم على التخلص من هذه الاخفاقات، "فحياة التقوى التي ينادي بها السلفيون لا تضمن الخلاص فقط انها تضمن ثورة دينية في هذه الحياة"[5] . فالسلفية تريد أن تصحح أخطاؤهم لكنه تريد أيضا ان تجعل منهم سلفيين بالدرجة الأولى.
ومن خصائص الثورة الدينية السلفية، أنها ليست عنيفة ولا مسلحة، لكنها ثورة ضد الثقافة الشعبية وضد الفرق الضالة، وهي ثورة من أجل انقاذ المجتمع من نفسه رغم أنفه، فالمجتمع العام يحتوي على الخير والشر وهو يسعى إلى الخير، لكن غياب النموذج وكثرة الفرق ساهم في تلوث العقيدة، إلا أن ما يميز المجتمع العام أن عقيدته لم تصل إلى مرحلة الفساد النهائي، لكن قد خالطتها لوثة فكرية أو بالتعبير السلفي إنها عقيدة فيها دخن ومهمة السلفيين هي تصفية هذه العقيدة عن طريق ثورة اصلاحية للإنسان العام وتغليب المقدس في ثقافته على المدنس، حيث يرى عامر عبد زيدي

[1] مرسيا الياد، المقدس والعادي، مرجع سبق ذكره، ص 126.
[2] محمد علي أدراوي السلفية في فرنسا، الايديولوجيا المسارات و التناقضات(507- 533) رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 509.
[3] احمد زين الدين، الديني والدنيوي قراءة في فكر مرسيا الياد، ص 24.
[4] مقابلة رقم: 48، يوم 2020/06/23 على الساعة 11:30.
[5] محمد علي أدراوي السلفية في فرنسا، الايديولوجيا المسارات و التناقضات(507- 533) رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 514.

الوائلي: "أن الإنسان يحمل في داخله أصلان الأول سموي والثاني الخطيئة"[1] . ومهمة السلفية هي تغليب الجانب السماوي على أصل الخطيئة عن طريق اعادة ربط الانسان بالتعاليم المقدسة وبالعقائد المقدسة وبالشعائر المقدسة الأصلية، فالسلفي كإنسان ديني لا يحسن التفريق بين الديني والدنيوي، فالديني هو الذي يحدد أدق تفاصيل الحياة، وأدق تفاصيل الحياة يمكنها أن ترتقي إلى المستوى الديني إذا كانت تبتغي وجه الله وحسب الطريقة التي حددها الله، وليست تلك التي اخترعها البشر، وإن كانت بنية صادقة، فعامة المجتمع يلتزمون بطقوسهم التقليدية بطريقة تغري السلفيين، وهناك نصوص دينية تمدح إيمان العجائز لما فيه من رسوخ، فالسلفيون يريدون لذلك الإيمان أن يبقى لكن مع تغيير أسس ذلك الإيمان، "فالطقوس حتى الأكثر همجية والأساطير الأكثر غرابة تترجم حاجة بشرية معينة، وبعدا معينا من أبعاد الحياة"[2] . وهو ما يعكسه تدين العامة من خلاله طقوسه المستوحاة من مزيج من الثقافات والديانات والتأويلات الدينة، والسلفيون يقدمون أنفسهم على أنهم التجلي الناسوتي للتعاليم والوصايا الإلهية، فهم النسخة الحية عن تدين الجيل الأول من المسلمين، الذي يعتبر أكمل أشكال التدين لأنه تدين مورس في الزمن الأصلي الذي تواصلت فيه الأرض بالسماء، وأقره النبي صلى الله عليه وسلم كمصدر للدين، والسلفيون اليوم يطلبون من المجتمع العام أن يقتدي بهم القذة بالقذة، فإنهم بقية السلف وهم نماذج حية عن أبي بكر وعن عمر، هكذا يصور السلفيون أنفسهم حيث أن "حركات الإنسان الديني تقدم النموذج المثالي الذي تحدده الآلهة والجدود الأسطوريين"[3] . فبهذه النبرة يخاطب السلفيون خصماءهم من أتباع الفرق الأخرى، وحتى أولئك الذين يشفقون عليهم من عامة المسلمين.

إن إسلام الجدود المؤسسين أو السلف الصالح هو ذلك الإسلام النقي أو الخام كما نزل غضا طريا وكما تعبد به النبي صلى الله عليه وسلم وتعبد به جيل الصحابة، ونقلوه إلى جيل التابعين ثم تابعين التابعين، لنجد هذا الإسلام انحصر في ثلة قليلة تمسكت بالأثر ودافعت عن الاسلام الأصلي الذي ظهر في زمن الأصلي بينما وقع المجتمع العام في انحرافات منها ما هو انحرافات متعمدة وقعت فيها الفرق الإسلامية ومنها انحرافات كانت نتيجة الجهل وهي ما وقعت فيه عامة المسلمين وهي انحرافات موجودة إلى الآن، ويعتبر العالم الرئيسي وراء تكونها هو عملية التوفيق بين المعتقدات، حيث دائما يحتفظ الناس بالماضي ويعيدون إخراجه في نسخة تتماشى مع الدين الجديد، "فالإعداد التوفيقي لا يفتقر إلى التعقيد إذ أنه يعمل بعناصر أصلية في جزء منها ومازالت حية أو تم إحياؤها وبعناصر أجنبية في جزء أخر غالبا ما تكون مسيحية في العالم الحديث"[4] . وقد تكون التأثرات إسلامية مثل ما يحدث في المجتمعات التي تدين بالإسلام، ولذلك نجد السلفيين لا يكفون عن مهاجمة كل ما هو محلي مثل احتفالية الناير، الوعدة، المولد النبوي وكل مناسبة احتفالية لا يوجد نص صريح على مشروعيتها، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين: " نسأل الله السلامة الناس بسبب الجهل وسكوت الأئمة في المساجد، يحتفلون بأعياد وثنية وأعياد شيعية ويعتبرونها قربة إلى الله"[5] . وهنا تبرز النبرة الاعتراضية لدى السلفين، وهي نبرة تسعى إلى التطهير والتعقيم ومحاولة حفظ المجتمع من سنن الأولين، وهنا نجد الاعتراض السلفي يتفق مع بعض الدراسات التي

[1] عامر عبد زيد الوائلي، العقلانية الغربية ورهانات التدين مقاربات في فلسفة الدين، مؤسسة دار الصادق الثقافية، العراق الطبعة الأولى، 2019، ص 29.

[2] روجي كايوا، الانسان والمقدس، ترجمة سمير ريشا، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الاولى، 2016، ص 04

[3] ميرسيا ايلياد، مرجع سبق ذكره، ص119.

[4] كلود رفيري، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2015، ص 298.

[5] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/11، على الساعة 10:30.

تناولت كل ما هو احتفالي وطقوسي في شمال إفريقيا، إذ "يفسر لاووس الاحتفالات الكرنفالية بأنها نابعة عن دين زراعي قديم يعتمد تجدد الطبيعة وقد اشتمل على طقوس الأضحية كممارسة أدخلتها أدين جديدة المسيحية والإسلام"[1]. أي أنها احتفالات تسربت من عقائد قديمة وتم توليها ببعض الطقوس الإسلامية، لكن رغم ذلك تبقى كتعبير عن الشرك الذي يجب محاربته، ومهمة السلفيين هي الرد على المخالفين وفق منهجية علمية والتصدي لأطروحاتهم فمهمتهم هي انتشال عامة المسلمين من حالة الجهل وارشادهم إلى إسلام الجيل الأول، خاصة محاربة مظاهر الشرك الذي يقسمه السلفيون إلى أنواع، وهو من أهم الوسائل التي يشتغلون عليها سواء في الرد على الخصوم أو في الدعوة والارشاد فيما يتعلق بعامة المسلمين، حيث أن من أهم ما علق بالسلفية هو "تنقية الاسلام وتطهيره، و محاربة الشرك"[2] . وهي عملية تستدعي الصرامة والحزم وفي نفس الوقت تحذي عامة المسلمين من تلك الممارسات وهذا ما يعمل عليه الكثير من الأئمة السلفيين في المساجد التي يشرفون عليها، وهم يجدون استجابة واسعة لدى عام المجتمع.

فالسلفية تحاول في كل مرة تقديم معرفتها وانها ليست ضد المجتمع وضد منطق الاحتفال والتوسيع على الأهل، لكن كل ما تريده ان يكون الاحتفال موافقا للشريعة، إذ يؤكد «رول ميجر Roel Meijer» أن السلفية ترويج لهوية إسلامية محددة، والتي تتخللها ادعاءات الأصالة. ويشمل هذا خطابًا قويًا موجهًا نحو إصلاح المسلمين الآخرين غير السلفيين، والذي يرقى إلى نظرة عالمية نشطة، يرى فيها المرء نفسه نقيًا والآخر في حاجة إلى التطهير في كل من الاعتقاد والممارسة"[3]، وبذلك فإن عملية التنقية والتطهير التي يمارسها السلفيون ولدت علاقة متصادمة مع المجتمع العام في بعض الأحيان، خاصة لدى المنتمين إلى جمعات دينية معينة، والتي لا تتقبل أي طعن في الصالحين مثل الطرق الصوفية أم من عامة المجتمع الذين يدعون النسب الشريف، ويعتبرون الوعدة مثلا مأدبة الله التي يلتقي فيها الدراويش و المساكين، وتحدث فيها طقوس التداوي بالطلاسم والحروز، والنشرة، وقد يشارك فيها أئمة بعض المساجد، والمجتمع العام يحترم إمام المسجد إلى حد الاعتقاد فيه، هو أيضا يقيم أعراسه كما أقامها آباؤه وأجداده وله فهم خاص للاختلاط(بين الذكور والإناث) أنه أيضا يقيم الجنائز ويحترم شعائرها وطقوسها، كيوم السبوع والاربعين والبناء على القبور انه يخرج زكاة الفطر نقدا، والكثير من الممارسات التي يصنفها السلفيون إما شرك أو بدعة أو منكرا ولذلك يلقى السلفيون في دعوتهم رفضا وتعنيف من طرف المجتمع العام الذي يحترم الأخوة ويحترم التزامهم، لكنه لا يتقبل النيل من مقدساته التي ورثها عن آبائه وأجداده، ولذلك ينعت السلفيين بمختلف الأوصاف، بينما نجد السلفيين يتوقفون عند جهل المجتمع وعدم معرفته، حيث "يجمع علماء السلفية على ضرورة الحذر من إصدار حكم التكفير على المسلمين"[4]. لكن رغم على لا يتوقفون علن الدعوة إلى النماذج الأصلية والتقيد بها في حياتهم، رغم كل ما يتعرضون له من نقد أو مقاطعة لكن الصبر على الأذى كما يفهمه العقل السلفي، وهو صبر في سبيل الحق والدعوة إليه، عن طريق التقيد الصارم به، والنيل من كل ما هو خلافه، "فالإنسان يذهب إلى النماذج الاولية والى المواعيد المقدسة والطقوس الدورية التي تيح له

[1] عبد الله حمودي، الأنثروبولوجيا الكولونيالية لعيد الأضحى واحتفالات التقنع بحثا عن دين ضائع(87- 126) جون ستوري وأخرون، الكرنفال والكرنفالي في الثقافة الشعبية، ترجمة خالدة حامد، منشورات المتوسط، إيطاليا، الطبعة الأولى، 2017، ص 99.

[2] محمد أبو رمان و حسن أبو هنية، مرجع سبق ذكرهن ص 19.

[3]- Roel Meijer, Global Salafism: Islam's New Religious Movement, Oxford University Press, UK, 2014, P4 of 24

[4] عبد الله حلاق، تقويم بعض طروحات السلفية، (30-96)

استعادة الزمن الأساسي الذي يقدم على الواقع والزمن الراهن"[1] . ففي الاعتقاد والتعبد يرض السلفيون أي تطوير أو تغيير، بل يصرون على أدق تفاصلي الزمن الأول الذي ظهر في الدين.
إن عدم التكفير المجتمع العام لا يعني إقرار ما هو عليه أو المشاركة فيه أو السكوت عنه، فالسلفيون يعيشون على ثنائية الهجوم على غيرهم وصد الهجوم علي أنفسهم، سواء بالردود العلمية التي يشرف عليها أهل العلم أو عن طريق السلوكيات الاجتماعية التي يتبناها السلفيون في حياتهم، والتي يمكن اعتبارها ازعاج ثقافي للسائد والعام والمنتشر، "فالسلفية المعاصرة تسعى إلى الحفاظ على الهوية عبر التمسك بظاهر النص، وتقوم على فهم شبه لفظي له في جوانبه العقدية والرمزية والشعائرية"[2] . ولذلك أصبح في المجتمع التيسمسيلتي جنائز بدعية وجنائز على محجة البيضاء، أعراس، أعياد، مناسبات كلها أصبحت تقوم على نوعين أحدمها يثاب فاعله الآخر يعاقب فاعله، حيث يرفض السلفيون الانسحاب من المجتمع ماديا لكنهم يمارسون الانسحاب الثقافي عن طريق الاغتراب الاختياري والعيش على حافة الحضارة وحواف المجتمع، من خلال عرض كل ممارسته على الماضي السحيق ومعرفة الماضي الينبوعي ما يشكل وقاية ضد تدهور الزمن المعاش والأسس لفعل الإنسان في العالم المعاصر"[3]. فمعرفة الماضي واحتكار معرفته يعتبر من أهم خصائص السلفيين الذي يسعون دائما إلى فتح نقاشات مع خصومهم ودعوتهم إلى الاحتكام إلى الماضي الذي يتجاوز المذاهب ويعبر عن الإسلام النقي، ولذلك هم دائما يشعرون بالتفوق خاصة بسبب اختصاصهم في علم الحديث ودعوة العوام لحضور حلقات العلم الشرعي كنوع من استدراجهم لمعرفة حقيقة السلفية وارتباطها بعلم الحديث، "فالذات الاسلامية النقية تحمل الخير أما الذات المغايرة الأخرى المعاصرة تحمل انحرافات وانزلاقات يجب التخلص منها"[4] . فالسلفي عرف الحق ولا بد ان ينقله للناس، لاسيما أفراد المجتمع الذين يعتقد السلفيون ان فطرتهم سليمة ولم تتلوث بالتحيزات التي جاءت بها الفرق الضالة، حيث يقول أحد المبحوثين: "الله ورسوله أمرنا بالتبليغ عنهما ودعوة الناس للحق ولحمد لله الكثير من الناس تركو الأمور المخالفة للشريعة وتابوا إلى الله مما كانوا فيه"[5] . إذ نجح السلفيون في استمالة الكثير من العوام الذين انتقلوا من مهاجمة السلفية إلى تفهمها ثم إلى القبول بها، ثم إلى الدفاع عنها والانخراط جزئيا في بعض ممارساتها، حيث انتقل جزء كبير من المجتمع إلى الاستعانة بالسلفين كرقاة أو دعوتهم لعقد القران على الطريقة الشرعية، و تغسيل الموتى والاشراف على مراسيم الدفن، والحصول على الفتوى منهم، فقد أصبح السلفيون كأفراد يشكلون منافسة حقيقية في إصدار الفتوى للأئمة الرسمين حيث يرى روجي كايوا: "أن الإنسان الذي يمتلك " المانا " هو الذي يعرف كيف يخضع الأخرين وهو يستطيع ذلك"[6] والمانا تعادل البركة في الإسلام والسلفيون اليوم هم مباركون في نظر المجتمع لكن على النقيض تماما من البركة التي تم توارثها عن الأجداد، فهي بركة صارمة لا تربط يبن السلفي وكشخص وقدراته العلاجية والمعرفية، بل هي تحيل كل شيء إلى الله.
فإن كانت المانا هي تعبير عن القوة الخفية التي تسكن الطوطم وتجعله عجائبيا وغرائبيا، فإن المانا السلفية هي العلم الشرعي وعلم الحديث على الخصوص، الذي يبرع فيه السلفيون ويتكئون عليه سواء في الدعوة أو في الرد أثناء المناظرات والمحاجة، فعلم الحديث هو ذلك العلم الذي يخبرنا

[1] احمد زين الدين، مرجع سبق ذكره، ص 53.
[2] محمد ابو رمان وحسن او هنية، السلفية المحافظة، مرجع سبق ذكره، ص 22.
[3] احمد زين الدين، مرجع سبق ذكره، ص 53.
[4] [4] محمد ابو رمان وحسن او هنية، السلفية المحافظة، مرجع سبق ذكره، ص 81.
[5] مقابلة رقم: 01: يوم 2019/10/03 على الساعة 30: 15.
[6] روجي كايوا، مرجع سبق ذكره، ص 131.

عن حياة النبي صلى الله عليه وسلم وحياة اصحابه وما شجر بينهم وكيف عالجوا النوازل واستخرجوا الأحكام من القرآن واستنبطوها بالاستدلالات الشرعية، فهو العلم الذي يدافع عن فكرة اكتفاء الشرع ذاتيا وعدم حاجته إلى علوم أخرى، ومناهج جديدة، خاصة تلك المستوردة من الغرب فالسلفيون يدافعون عن فكرة ثبات الشرع وإنه لا سبيل إلى تغييره بحجة التقادم، فكلام الله غض طري كما نزل منزه عن القدم والتقادم خاصة في باب العقائد والشرائع، فحلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة، حيث يرى هوغ لاغرانج: "أن الشرع الإسلامي لم يتغير منذ لحظة تأسيسه"[1] . فبالرغم أن السلفيين يحتجون على خصومهم بأقدم نسخة من الإسلام وهي لحظة النزول، نجدهم يتهمون غيرهم باتباع الأجداد واتباع كل ما هو قديم، وهنا يفرق العقل السلفي بين مفهوم الإتباع الذي يعني الانتصار للكتاب والسنة وأقوال نخبة من العلماء الذين يزكي بعضهم بعضا، مشكلين سلسلة متصلة بالماضي الينبوعي أو الزمن الأصلي، بينما باقي الفرق وحتى عامة المسلمين يحيلون إلى فرقهم، ومراجعهم التي قد تقدم أحيانا على الكتاب والسنة وعلى هدي سلف الأمة ولذلك "يذم السلفيون التقليد ويثنون على الاتباع"[2] . ورغم أن الحد الفاصل بين التقليد والاتباع يبدو رقيقا والعلاقة بينهما مشتبكة ومتداخلة، ألا أن السلفيين يحسنون التفرقة بين المفهومين، فحسب تصريحات المبحوثين الاتباع هو تقديم القرآن فلا يتقدم عليه شيء ثم السنة الصحيحة فلا يتقدم عليها شيء دونها ثم اقوال أهل العلم المشهود لهم دون اتخاذ مذهب أو فرقة، فهم يتبعون المقدس الأصلي الذي كل ما هو خلاف له فهو مدنس، "فالمقدس له صفة جوهرية في التعارض مع الدنيوي"[3] . وكل ما يشغل السلفيين هو وضع الحدود بين الديني والعادي، واخضاع العادي للديني، فأي مصالحة بين المقدس والعادي تكون بأن يقبل العادي شروط الديني، أما في حالة المدنس فلا مجال للتصالح بينهما، وهذا ما يعتبر السلفيون أن الكثير من الفرق الإسلامية تستخف به وتزينه للناس عن طريق "توفيق المعتقدات أي الخلط والاختلاط ذو السمة الدينية"[4]. فكل الفرق الأخرى في نظر السلفيين توفيقية تجيز الخلط والاختلاط، بينما السلفيون وحدهم من يمارسون التطهير والتنقية والبحث عن الزمن الأول وعن النموذج الأول.

وهنا يتصرف السلفيون بصرامة لا يمكن التلاعب معها حتى وإن أدى بهم ذلك إلى الانقسام على أنفسهم، وهذا ما عرفته سلفية تيسمسيلت التي تعيش حالة من التفتت بسبب غلو بعض اتباعها في مشايخهم، ورفض أي نوع من الرقابة لما يصدره من فتاوى وأراء علنية أو فيما أصبح يعرف بالمجالس السرية، وهذا ما أدى إلى ظهور فريقين في بداية الأزمة ثم تطورها إلى عدد من المجموعات الصغيرة التي تفرعت عن فريقين كبيرين هما " الصعافقة والمصعفقة" وأو ما أصبح يعرف سلفيا بمحنة السلفية في الجزائر، وهنا سارع السلفيون إلى مهاجمة التقليد حتى وإن كان لأهم شيوخ السلفية في الجزائر وهو محمد علي فركوس، فتقديم أقوال شيخ ما دون اخضاعها لما يعرف بالتعديل التجريح يؤسس للفرقة الدينية، ويؤسس للطريقة، والاعتقاد فيه، والتعصب له، والاشتغال به تعليما وتعلما، ولذلك حارب السلفيون الكثير من الفرق التي تحاول ربط الأتباع بالشيخ بدلا من النص، وهذا مثلا من أهم ما يأخذ على كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، حيث

[1] هوغ لاغرانج، نكران الثقافة، ترجمة سليمان الرياشي، المركز العربي للأبحاثن دراسة السياسات، قطر، طبعة01، 2016، صفحة 89.

[2] محمد عبد الرحمان المغراوي، العقيدة السلفية، في مسيرتها التاريخية وقدرتها على مواجهة التحديات، دار المنار، السعودية، طبعة 01، 1414، صفحة 410.

[3] روجي كايوا، مرجع سبق ذكره، ص 12.

[4] كلود رفيري، مرجع سبق ذكره، 298.

"يعتبر أصلا من أصول البدع، فهو يصرف المسلمين على القرآن الكريم ويشغلهم بالملاهي"[1] . وبكرامات الشيوخ ويمكن أن يؤدي إلى تسرب الكثير من العقائد الباطلة، فعندما يتحول الشيخ إلى ما يشبه القديس، فإنه يمتلك حق التشريع وحق إلحاق بعض الممارسات الباطلة بالدين الصحيح، وهذا ما يعاني منه التدين الصوفي والتدين الشعبي، الذي بحجة حسن النية والبحث عن الثواب يمارس الكثير من الطقوس الدينة التي لها علاقة بمعتقدات وثنية، وهذا ما يعتبر جد منتشر في شمال إفريقيا، "ففي موسم تعلات في المغرب تقدم الأضاحي من عجول وثيران وباش بمواصفات محددة وتنحر وفق أذكار وطقوس من الواضح أنها ليس كلها ذات مرجعية دينية إسلامية"[2] . بل تم إقحامها من طرف شيوخ وعلماء لم يعد هناك من يستطيع ممارسة الرقابة عليهم وضبطهم بمرجعية الكتاب والسنة، وبذلك تحول الدين إلى مزيج متصالح مع الكثير من الملهيات.

إن من جملة الملهيات التي يقع فيها عامة المسلمين اليوم، كل أشكال التعبد التي لم يرد فيها نص كالأذكار والأوراد الجماعية التي تعود عليها الناس في المساجد، الحضرة والسماع الصوفي، حيث يعتبرها المجتمع العام ذكرا لله لا حرج فيه بينما يصفها السلفيون بأنها أخطر من الغناء والمعازف كونها تتعلق بالشبهات وبالإحداث في الدين، ولذلك يزدريها السلفيون ويبالغون في النيل منها حتى يثبتوا لعامة المسلمين بطلانها، إلا أن هذا السلوك في كثير من الأحيان يزيد في العداء العام للسلفية حيث "دأب أكثر علماء الفرق الأخرى وغالبية العوام على مقت أهل الحق ممن هم على مذهب السلف ومحاربتهم"[3] . فهذه الحالة من المقت والصدام بسبب التشنيع السلفي الذي يمارسه على المعتقدات المحلية خاصة في جانب العادات والتقاليد، التي يعتبرها رجل الدين المحلي عادية مثل احتفالية يناير التي كانت مجرد تقليد، فأصبحت اليوم عيدا رسميا وأصبح الاحتفال بها واجبا في المدارس وحتى المساجد وهذا ما يعتبره السلفيون ناجما عن السكوت عن البدع، إذ يقول أحد المبحوثين: "الناير كان مجرد عادات وتقاليد لكن السكوت عنه حوله إلى عيد رسمي يلتزم به عامة الناس، رغم انه معتقد كفري يعود إلى ما قبل الإسلام ولذلك لا يجب السكوت عنه هذه الامور بل كشفتا وتوضيحا للناس"[4] . وهنا نتلمس نوعا من الصرامة ونوعا من التدقيق ومحاولة العودة بالأشياء إلى أصولها، إذ أن "هناك إصرار على اكتشاف بقايا لدين بربري بدائي وهناك إصرار على اكتشافها في احتفالات السنة الجديدة"[5]. فالمجتمع يعتبر هذا الموقف السلفي تعبيرا عن التشدد غير المبرر، بينما يعتبره السلفيون تطهيرا وتنقية للعقيدة من كل ما لحق بها من باطل قد يمس بتوحيد المسلم الذي إذا تخلخل رد كل عمله ولم يقبل منه هما كان صالحا، حيث يرى الشيخ الفوزان بأن "التوحيد مثل الأساس للبنيان"[6] . وهذا ما يزيد من حالة التصادم والتشابك بين السلفيين وبين مجتمعهم العام، فهم يشككون في توحيده إن كان هذا التشكيك بدفاع الجهل وعدم المعرفة.

---

[1] نفس المرجع، صفحة 129.

[2] نادر سراج، دور المرويات الشفوية في تشيد الواقع الاجتماعي افندي زعغلول أنموذجا(137-154) مجموعة من المؤلفين، التاريخ الشفوي، مقاربات في الحقل الاجتماعي الأنثروبولوجي، المجلد الثاني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، الطبعة الاولى، 2015، ص 146.

[3] أحمد بن حجر آل بوطامي، مرجع سبق ذكره، صفحة 09.

[4] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/06 على الساعة 20:30.

[5] عبد الله حمودي، الأنثروبولوجيا الكولونيالية لعيد الأضحى واحتفالات التقنع بحثا عن دين ضائع(87- 126) مرجع سبق ذكره، ص 96.

[6] صالح بن فوزان الفوزان، أهمية التوحيد ومكانته في الإسلام وفي الدعوة إلى الله، مرجع سبق ذكره، ص 15.

إن هذه الحالة من الصدام والعلاقات المتشنجة بين السلفيين وبين جميع خصومهم، وبين السلفيين وبين كل فرقة على حدى جعل السلفيين يقسمون المجتمع إلى ثلاث مكونات، ويجعلون أنفسهم في قمة المجتمع فهم اهل الحق والمتصدون لأهل البدع، والمشفقين على الواقعين في البدع، أما الفريق الثاني فهم المبتدعون أو أهل البدع المشرفون على انتاجها، ويدخلون فيه كل من انتم إلى فرقة أو مذهب، وحزب ديني، أو دنيوي، أما الفريق الثالث فهم الواقعون في بعض البدع أو كلها لكن عن طريق جهل وعدم دراية، حيث يسعى السلفيون إلى انتشالهم من تلك البدع وهم يحرمون ويمنعون الحكم عليهم بالشرك، وحتى على المبتدع المنتج للبدعة، إذ "يرفضون تكفير المعين، ويطلقون احكامهم بطريقة عامة، لغلبة الجهل وقلة العلم بأثار الرسالة سوى من بلغته النصوص وقامت عليه الحجة"[1] . وهنا نجد تفريقا واضحا بين العامة الذين يعذرون لجهلهم وبين الخاصة الذين يجب الرد عليهم والتحذير منهم مثل شيوخ الطرق الصوفية، وخوارج العصر كأنصار الإسلام السياسي والعلمانيين والمتحزبين فمثلما يحارب السلفيون الفرق الدينية الضالة تجدهم يحاربون الفرق اللادينية الضالة التي تدعو إلى إباحة المحرمات بحجة الفصل بين ما هو ديني وبين ما هو دنيوي عن طريق نشر العلم الشرعي، فقد "مكث النبي صلى الله عليه وسلم بعد البعثة ثلاثة عشر سنة يدعو الناس إلى التوحيد ويقول لهم قولوا لا إله إلا الله تفلحوا"[2] . ولم يمارس أي عمل سياسي أو قتالي، وهذا ما تعمل عليه السلفية وهي تدعوا إلى الله على طريقة النموذج الأول بهدوء ودون مصادمات عنيفة.

فهي تسعى إلى تعرية مختلف الجماعات وجعل عامة المجتمع يتعرف على حقيقتها ومدى بعدها عن الإسلام مثل الحركات القومية العربية التقدمية ذات الخلفية اليسارية، حيث يرى هوغ لاغرانج: "أن الحركات الإسلامية التي قامت على أنقاض القومية العربية التقدمية التي تكتفي بترميم المعتقدات الدينية بل حاولت اقامة نمط حياة مميز"[3] . إن عملية الترميم تقتضي ربط النهايات بالبدايات فلا مقدس جديد بمعنى المخترع أو بلغة سلفية ذم كل المستحدثات في الدين، فمن أحدث في أمرنا هذا شيء فهو رد، فالعبادات والمعتقدات قديمة لكن ليس بمعنى أنها البالية، أو يمكن أن يدركها النضوب، إنها أصيلة فمثلا نحن نصلي كما صلى النبي صلى الله عليه وسلم ونفعل كل العبادات على طريقته وهديه وبذلك فإن قدمها هو أصل حداثتها "فالعقل الديني لا يكون دينيا عند الإنسان الديني إلا إذا كرر النموذج الإلهي"[4] . والسلفية تعمل جاهدة على جعل عامة المسلمين يكتشفون النموذج الأولي الذي كان عليه المسلمون وفي نفس الوقت فضح كل النماذج المخترعة لا سيما على مستوى التدين الشعبي المرتبط بالطرق الصوفية، حيث لا يكف السلفيون عن التشنيع عليها واتهامها بإشاعة الشرك والمعتقدات الباطلة، "فهناك زوايا وطرقية منحرفة زلت بها القدم بعد أن أغواها الاستعمار فسارت في ركابه ومن منارة المثقفين من لا يعرف تلك الحرب التي أعلنتها جمعية العلماء المسلمين"[5] . والسلفيون اليوم يعتبرون أنفسهم الوريث الشرعي لجمعية العلماء المسلمين وهم يواصلون رسالتها في التنقية عقيدة المجتمع عن طريق تقديم النموذج الأكثر نقاوة وطهورية.

---

[1] أحمد بن حجر آل بوطامي، مرجع سبق ذكره، ص 61.
[2] صالح بن فوزان الفوزان، أهمية التوحيد ومكانته في الإسلام وفي الدعوة إلى الله، مرجع سبق ذكره، ص 17.
[3] هوغ لاغرانج، مرجع سبق ذكره، ص 86.
[4] أحمد زين الدين، مرجع سب ذكره، ص 99.
[5] قارة مبروك بن صالح، مرجع سبق ذكره، ص 05.

لاسيما ان السلفية في بنيتها تعتمد على الشباب وهم متأثرين بفكرة التغيير والبحث عن النموذج الأفضل، وهي أيضا تستهدف الشباب في دعوتها عن طريق زرع شاب سلفي في كل بيت، ليتكفل هو بهداية أسرته ودعوتها عن طريق التغيرات الجذرية التي تحدث في سلوكياته ونمط عيشه بعد الانتقال إلى السلفية، "فالطوائف تعتمد على تغير معتقدات الناس وهو ما يحدث معظم الأحيان نتيجة تجارب عاطفية شديدة"[1] . فالشباب شديدي التأثر بكل ما هو جديد، ولذلك يسارعون إلى الانتقال إلى السلفية أو على الأقل التعاطف معها، وبذلك يتخلون عن الكثير من ممارسات المجتمع التقليدية وينجحون في فرض التغيير داخل أسرهم، حيث تتغير طريقة حياتهم، لباسهم، معاملتهم مع أسرهم، الانتقال من الكسل والخمول إلى العمل والنشاط، وهذا ما يجعل أسرهم تطرح سؤال ما سر هذا التغيير، وهنا يكون الجواب السلفي بأن كل هذا راجع إلى معرفة الحق أو معرفة إسلام الزمن الأول، "فالعثور مجددا على الزمن الأصل يتضمن من ثم التكرار الشعائري لعمل الإله الخالق"[2] . والدعوة الناس إلى هذا العمل، فالسلفيون يخبرون كل من يسألهم عن معتقداتهم، طقوسهم، سلوكهم، لباسهم، وبكل ما يفعلونه في حياتهم، أنه هو النموذج الذي فعله النبي صلى الله عليه وسلم وأمر به، وأن فيه أجرا وثوابا كبيرا، خاصة ان المجتمع بصفة عامة يعيش حالة من الإحياء الديني، سواء عند السلفيين أو عند غيرهم، وها ما أصبح يعرف بانتعاش السوق الدينة التي ستتطرق إليها الدراسة في الفصول القادمة، لكنه انتعاش زاد من فوضى الديني وعمق الخلافات حيث يرى بتر كلارك: أنه "على رغم من تزايد قوة الدين ونطاقه مثلما أوضحنا فإنه لا يوجد توجه ديني واحد يسود بالاستثناء بعض الاجزاء من العالم ولا يوجد أيضا ديانة واحدة تنشر رسالة وأيديولوجية غير متنازع عليها أو محل خلاف"[3] . وهذا ما يشجع السلفيين على نشر معتقدهم ومحاولة تطهير معتقدات الآخرين، فسوق الدين أصبح يعج بالبضائع الدينية وهنا انتقلنا من مسألة البحث عن الدين كسلعة مفقودة ونادرة، إلى البحث عن جودة المنتج الديني في ظل وفرت العديد من المنتجات التي يمكن المفاضلة بينها.

ومن خلال هذا يمكن القول بأن السلفية على مستوى المجتمع العام تعبر أن عامة المسلمين أو أغلبية المجتمع ليسوا بمبتدعين أي منتجين للبدع سواء الدينة أو اللادينة بل هم ضحية لتلك البدع التي انتشرت بسبب الجهل وعدم وجود علماء أكفاء يمارسون الرقابة او الحسبة على المنتج الديني، وهذا ما أصبح السلفيون ضلعين في ممارسته، أي التنقية والتطهير والبحث عن النماذج الأصلية وتقديمها في صورة مبسط للمجتمع لا سيما كبار السن، ولذلك عن طريق استمالة الشباب وزرع شاب سلفي في كل أسرة وتدريبه على ممارسة التغيير عن طريق التأثير وفكرة القدوة، ولذلك يمكن القول أن هناك مصالحة او نوع من التعايش بين السلفيين والمجتمع العام عكس علاقتهم بالجمعات الأخرى التي يحكمون عليها بأنها بدعية وبأنها على ضلال مبين.

من خلال هذا الفصل يمكن القول: بأن السلفية من ناحي علاقتها بمختلف أشكال تدين التي تعرفها المجتمع المحلي، هي تعاني من هواجس حول العقيدة، فهي تصر على أن كل الفرقة الأخرى تعاني خللا في فهمها للتوحيد، ولذلك هي قبل أي حوار يمكن أن تدخل فيه مع غيرها من الجمعات الدنية، تصر على الاتفاق حول الله من خلال تذكر النموذج الاول في التوحيد وهو النموذج الأنقى والاطر، والذي يمثل جوهر الإسلام الذي كان عليه الجيل الأول من المسلمين، أي توحيد الأزمن

[1] بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، ترجمة ربيع وهبة، الجزء الثاني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2020، ص 797.

[2] مرسيا الياد، المقدس والعادي، مرجع سبق ذكره، ص 117.

[3] بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، المجلد الأول ترجمة ربيع وهبة، مرجع سبق ذكره، ص 25.

الأصلي والمكان الأصلي، فلا يمكن التوحيد الله بطريقة أخرى غير تلك التي فهمها الجيل الأول من المسلمين، لكن مع ذلك نجدها تعلق على كل جماعة دينة لوحدها وتحاول ابراز الحلل العقدي الموجد لديها، فيه تتهم الإسلام الصوفي بأنه متساهل في مسألة التوحيد، بل هو مهمل لها، وهو مصالح مع جميع العقائد، وبذلك هو مقصر في مسألة توحيد الألوهية، حيث يبيح التصوف التسول بغير الله، كما أنه متصالح مع العقائد السابقة للإسلام بل ويعتبر كل الديانات قد حققت التوحيد، وهو يرى أن مسألة الخلاف فقط في الشعائر والطقوس التي تتم بها عبادة الله، أما في تصورهم للتدين على طريقة الحركات الإسلامية السياسية، أو التفسير السياسي للإسلام، فهو الآخر يعاني خللا في العقيدة، حيث يعتبر أن التشريع الإسلامي لم يعد صالحا في عموميته، ولذلك يمكن قبول البعض واخضاع البعض للتعديل عن طريق الانفتاح عل المذاهب السياسة الحديثة، وتعويض النقص الموجود في الشريعة الإسلامية، وهذا ما يعتبره السلفيون طعنا في معرفة الله، وقدراته وفي الشريعة التي تقع خارج الزمان والمكان، أما الإسلام المتأثر بالخطاب الحداثي والعلماني، هو إسلام يريد تنحية الله بصفته كمشرع ومدبر ومسير للكون، وهو يجعل من الله كفكرة فقط تعبير عن الخير والعدل، وهو أيضا محصور في الجانب الروحي، ولا يمكن أن ينوب عن البشر في تسير شؤون حياتهم اليومية، هذه التجليات يعتبرها السلفيون تجليات بدعية وواقعة في لشرك أو الكفر، لأنها تصر على هذه التفسيرات والتأويلات، بينما يضعون المجتمع العام في خانة الجاهل بحكم الشريعة ولذلك هو يعاني من تلوث على مستوى العقيدة، لكن السلفية تعتقد انها قادرة على تطهير عقيدة المجتمع العام، عن طريق الدعوة والتعليم، وبذلك يمكن القول عموما أن كل أشكل التدين السائدة في المجتمع اليوم هي تعبر عن خلل في العقيدة وجهل بأصول التوحيد على مستوى الألوهية أو الربوبية أو الأسماء والصفات، ووظيفة السلفية هي تشخيص هذه الاختلالات والعمل على معالجتها، وفق الكتاب والسنة وأقول سلف الأمة.

الباب الثالث

أنثروبولوجيا اليومي عند السلفيين وسوسيولوجيا المعيش

...إن مجمل طرق وملاحظات وتحليلات الأنثروبولوجيا يمكن أن تساعد على شرح تعقيدات عالم معاصر هو ضحية الحركات المتناقضة لتوالد التنوعات ولمحو الحواجز.

مارك أوجيه وجان بول كولاين(07)

إن هدف الأنثروبولوجيا هو الشرح والتفسير، فعبارة: "وجهات نظر السكان الأصليين" ليست مجرد قضايا تتصل بالمنظور، بل هي مسائل لها صلة بالمنطق وأساليب التفكير أيضا، وتكشف عن شيء آخر هو "كيف يفكر السكان الأصليون".

ماثيو أنجيلكه، كيف تفكر كأنثروبولوجي(284)

يقول كلود ليفي ستراوس: "على الباحث عندما يدرس لا ينسى أنه يعيش وعندما يعيش لا ينسى أنه يدرس"

مأمون طربيه، علم الاجتماع الحياة اليومية قراءة سوسيلوجية معاصرة للواقع المعاش(05)

الفصل الأول

التخيل عند السلفين وفكرة ترتيب البيت الداخلي

"مثّل كليانتس الخيال بانطباع نقش الخاتم على الشمع، فالإدراك يناسب الانتقاش وحفظ صور المحسوسات وظيفة من وظائف القوة المتخيلة"[1]، فالخيال أو التخيل ما هو إلا عملية استدعاء لمحسوسات: صور، شخصيات، مدن، حوادث وغيرها من الأشياء التي حدثت في الماضي، لكنها بقيت راسخة في ذهن الأمة والشعب، وليس الفرد، فالتخيل لديه علاقة بالهوية الجمعية، وهو يساعد الأمم والشعوب التي تعاني جرحا هوياتيا على تذكر حالها قبل حدوث ذلك الجرح، إنها بحاجة لتشفى نفسيا قبل الشروع في لئم الجرح وتجاوزه، فهي تريد أن تتيقن من إمكانية النهوض بعد أن تم إقناعها باستحالته، بل الأخطر من ذلك هو إقناعها بأنها لم تكن موجدة في يوم من الأيام، ولذلك يعمل التخيل والتذكر، ونفخ الروح في الرموز والعلامات، على تجاوز تلك الحالة، ومن بين الأشياء التي يمكن تخيلها واستذكارها وإحيائها تلك الوضعيات التي عاشتها تلك الأمم التي تمتلك تاريخيا دينيا، وهو التاريخ الوحيد الذي ظهرت فيه الأمة بالنسبة لها ولأول مرة، ولذلك تخيل الماضي الديني والبحث عن تلك الهوية هو بحث عن الذات، وعن المعنى من الوجود، فالدين مثلا بالنسبة إلينا كمسلمين هو المقوّم الوحيد الذي جمعنا ومنحنا القوة، ولذلك هناك فرق دينة اليوم ترفض أي هوية جديدة سوى تلك الهوية القديمة المتجددة، وهي تعلم على استعادتها بكل الطرق والوسائل، وتسخر كل ما لديها للتخيل والتذكر والتمثّل.

فالدين بالنسبة للمجتمعات المتدينة هو الخيط الناظم الذي ما إن نبتعد عنه حتى ندخل في حالة من التيه، ولذلك نجد في "عام 1969 أكد بيتر بيرجر في مؤلفه الحقيقة الاجتماعية للدين أن البشر يحتاجون إلى مظلة مقدسة كي تجعل الحياة ذات معنى، لأن غياب المعنى يعدّ تهديدا لحاجتنا إلى عالم متسق"[2]، فحاجتنا إلى المعنى اليوم تزداد إلحاحا بسبب طبيعة العالم الذي نعيش فيه، إذ تكتنفه المخاطر على حد تعبير أولريش بيك وتغمره السيولة على حد تعبير زيجمونت باومن، فالعولمة، وثقافة الاستهلاك، والنمذجة، والقولبة، تكاد تخنق الخصوصيات وفكرة المواطن العالمي الذي يجري العمل عليه، ذلك المواطن الذي صيغ على طريقه الستوندار حيث أنه يقع في الوسط، فليس له شرق ولا غرب، ولا شمال ولا جنوب، بل هو يقع في كل هذه الجهات في آن واحد، وفي لحظة واحدة، إذ تحقّقت نبوءة بوابة الزمن وأصبحنا نخترق الزمان والمكان بحثا عن اشباع رغباتنا بلغة فردانية متعجرفة، فاليوم نحن جميعا ننتمي إلى عالم الاستهلاك ونحن نعرف ثمن كل شيء، وقادرين على تثمين أي شيء بلغة السوق، والحاجة والعرض، والطلب، والاستهلاك، لكننا لا نعرف قيمة أي شيء هذا ما خلص إيدغار موران واصفا المجتمع الغربي، وهو يسير على درب الهاوية، والمشكلة أن خيار الهاوية قد انخرط فيه الجميع بسبب فقدان المعنى الذي يعتبر من أهم أزمات الحضارة، وفقدان المعنى كان بسبب فقدان الدين وتصور مجتمع بدون عالم علوي، وهذا ما أسس له منظرو الحادثة ثم سايرهم فيه من خلفهم حيث يرى بتر كلارك أن "إخفاق دوركايم في تقبل اعتقاد البشر في الوجود الفعلي لنظام غير مرئي –إخفاق كان له فيه أتباع كثر- قاده إلى أخطاء جسيمة في التفسير..."[3]، وربما قاد التراث السوسيولوجي والأنثروبولوجي الذي بعده وجعل العالم الحديث يخسر الدين وهو اليوم يبحث عن المضلة المقدسة عن طريق كم هائل من الجماعات الإحيائية التي عرفها العالم شرقا وغربا.

فمظلة المقدس التي أشار إليها بيتر بيرجر أصبحت اليوم طوق نجاة الوحيد الذي يقذفنا من حتمية التيه في عالم مفتوح، بل أشبه بثقب أسود يشفط أي شيء ويضيفه على تلك العجينة الضخمة التي

[1] عاطف جودة نصر، الخيال مفهومه ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر بدون طبعة، 1984، ص 13.
[2] سعيد المصري، تراث الاستغناء بين الفولكلور والمجال الديني، مؤسسة بيتانا، مصر، 2019، بدون طبعة، ص 162.
[3] بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، المجلد الأول، مرجع سبق ذكره، ص 57.

يحضرها، ليخبز منها عالما بلا قيم، وبلا أخلاق، تحكمه الرغبة والشهوة ويختار فيه الفرد طواعية وبكل حرية، نهايته المأساوية بعيدا عن التعاليم الدينية التي نستمد منها المعنى والهدف من الحياة، فقد تراجع الديني في الغرب ووصلت ارهاصات هذا التراجع إلى الشرق، لكن رغم ذلك نجد في كل مجتمع جماعات وطوائف دينية توقف عندها الزمن، ولا تزال وفية للماضي الينبوعي، من خلال آلية التخيل ومحاولة التجسير بين الماضي والحاضر فهي تملك ذاكرة قوية لا تزال على اتصال بالأماكن المقدسة والأزمنة المقدسة، وهي تنتج من خلالها جماعات أو مجتمعات يعتبر المقدس مادتها الأولية، فالجماعة السلفية هي جماعة متخيلة وهي موجودة بالحاضر لكنها مكبلة بالماضي إذ يعرف المجتمع المتخيل بأنه "كيان ثقافي مصطنع يعتمد على مجموعة من الصور الذهنية حول النمط المفضل من العلاقات الاجتماعية والمؤسسات وقواعد السلوك، التي تتسق مع قيم ومعتقدات وتوجهات محدودة، وتعمل هذه الصور على توحيد انتماء مجموعة من الناس حول ثوابت تلك القيم والمعتقدات، كما تنشأ صور متخيلة من خلال إحياء رموز وتصورات وممارسات من التراث الثقافي وإعادة توظيفها في عمليات التغير الاجتماعي الهادفة لخلق مجتمعات منشودة"[1]، فالتخيل الذي قد يكون خيالي ومخترع، وقد يكون متذكرا وموجودا في زمن بعيد يتم استدعاءه عن طريق إعادة ترتيب الحياة والأولويات كما كانت في الزمن الأصلي، الذي ظهر فيه الدين أول مرة وتشكل فيه النموذج الأول للمؤمن وتحدّدت فيه ملامح الإيمان وسلوكاته، وعقائده، وعباداته، إنه الزمن الذي فصل فيه في كل شيء كيف يجب أن يفعل، ما علينا اليوم إلا الاعتماد على آلية التخييل وما تمتلكه من قدرات، تعجل من ذلك الزمن الأيقوني طوع أيدينا، حيث يذكر إبن عربي في الفتوحات أن "الخيال صاحب الإكسير الذي تحمله على المعنى فيجسده في أي صورة شاء"[2]، أي أننا قادرين على تغير هذا الزمن عن طريق إخضاعه للتخيل فننعتق أو نعود بالماضي إلى الحاضر أو نعود بالحاضر إلى ماضي بحثا عن المعنى المفقود.

إن هذه العودة هي مخرج النجدة الوحيد لإنقاذ الإنسان من وحشية الإنسان إذ تمرد على الله فكان هو كإنسان أول ضحايا نفسه، ولذلك يعتبر الاحياء الديني اليوم عن طريق عملية التخيل هو سبيل البشرية الوحيد للحفاظ على عالم متمايز هوياتيا، وثقافيا، والسلفيون اليوم يحيلون بكثافة إلى الماضي لأنهم يستشعرون خطورة الهدم والسحق الهوياتي التي تمارسه العولمة، أما السلفية اليوم فهي بصدد بناء جماعة أولية شديدة التلاحم، لتكون بمثابة النواة الصلبة التي تشكل الأساس لهذا المجتمع المنشود، فالجماعة تقوم على تشارك عاطفي داخل مجموعتها الأولية بمعنى البيئة الوجدانية تمهيدا لعملية الدمج الاجتماعي من خلال تقاسم المكان الواحد والوطن الواحد[3]، فالتخيل السلفي المرتكز على معطيات حدثت في الماضي وهي على علاقة وطيدة بالنصوص الدينية، نجدها تمارس نوعا من الإغراء والإغواء في حق أفراد المجتمع من أجل الالتحاق بها، فهي سفينة نوح عليه السلام في زمن الهلاك، فهي لا تبني جماعة مخترعة خيالية بل هي تنقل من وصفة جاهزة اختبرت من قبل وأثبتت تفوقها، "فالجماعة المتخيلة ليست خيالية بل حقيقة واقعية"[4]، وبذلك فإن مهمة السلفية كجماعة متخيلة هي استدعاء هوية الزمن الأصلي لإعادة صياغة الزمن الحاضر والمستقبل، وهذا ما نتطرق إليه من خلال هذا الفصل، عن طريق العودة إلى كيفية إحياء الهوية السلفية عن طريق التخيل.

---

[1] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 157-158.
[2] عاطف جودة نصر، مرجع سبق ذكره، ص 53.
[3] فالانتيا غراسي، مرجع سبق ذكره، ص 94.
[4] بنيدكت ي أندرسون، مرجع سبق ذكره، ص 28.

المبحث الأول: الانسان الديني وأزمات مجتمع ما بعد الصحابة:

"أتقياء اليهود يشعرون أكثر من غيرهم بعبء التاريخ"[1]. ربما هذا الشعور ليس حكرا على أتقياء اليهود، إن كانوا يمثلون أكثر الجماعات الدينية ماضوية وأصولية حيث يعرفون بالحريديم فهم عبار عن حرفية تعود إلى زمن نبي الله موسى، من حيث التقوقع على الطقوس، ورفض كل ما هو حديث، وأهم شيء هو الانكسار أمام هذا الماضي ومحاولة محاكاته على أنه طريق الخلاص الوحيد، وهذا ما تعيشه الجماعات الدينة الإحيائية داخل الإسلام أيضا، من خلال النموذج السلفي، فكل التأويلات الدينية الحديثة والمعاصرة هي مرفوضة سلفيا، فليس هناك سوى نموذج واحد على المسلمين في كل عصر وفي كل مصر، العمل على التشبه به والتقيد بكل تفاصيل حياته وشعارهم في ذلك هو: "كان كل شيء من قبل على ما يرام"[2]. إن الماضي دائما يحظى بالتبجيل والاحترام فهو الزمن الذي عاش فيه الأجداد، وهو المكان الذي تحركوا فيه وأسسوا وأنجزوا أفضل أروع ما يمكن إنجازه على الإطلاق، فالأسلاف دائما يتميزون بالحكمة وبعد النظر، وإنجازاتهم تحمل حكمة الماضي وخبرته، خاصة في المعتقدات الدينية فالسلف أقرب منها إلى الماضي الأسطوري أو الزمن الأصلي الذي حدثت فيه الأشياء كما يجب أن تحدث وكتبت فيه الوصايا لأول مرة، فكل الديانات قديمة من حيث النشأة، لكنها لديها قدرة عجيبة على أن تحافظ على عصريتها ومواكبتها لكل الأزمنة والأمكنة، فليس هناك دين جديد، وحتى يحظى الدين بالتبجيل لابد له أن يكون منتميا إلى الزمن الغابر، فنحن اليوم نعتمد على الماضي في معرفة مدى أصالة الديني، "فاكتشاف صروح الماضي هو المناسبة لاكتشاف جزر الماضي التي ما زلات قائمة"[3] ومن وجهة نظر سلفية تلك الجزيرة المهملة والمهجورة هي التي يجب أن تتوسع حتى تستهل البر الرئيسي ككل، فهي أشبه بحيد مرجاني يعاني من التلوث مما يحتم العناية به حتى يستعيد عافيته، فهكذا يفهم السلفيون اليوم صورة السلف التي تأخذ نمطا أيقونيا في تصوراتهم.

فالسلفيون يتبعون ما تركه الأجداد الذين كانت لهم فرصة العيش ومخاطبة ذلك الإنسان الذي خاطب الخالق، وشهدوا على تكوين المقدس، وكذلك تحديد معالم المدنس وذلك لأول وآخر مرة في تاريخ كل دين كما يفهمه السلفيون، وكانوا أيضا وسيطا بينه وبين البشر فالإنسان الحديث مهما بلغ من العلم، والتطور التكنولوجي فإنه لن يحظى أبدا بلحظة نزول الوحي غضا طريا ولن يكون له أبدا شرف تأسيس الدين إنه في أحسن الأحوال إما متبعا وإما مقلدا للرموز الدينية التي تتميز بالأبدية والأزلية، والسفلية كل ما تقوم به اليوم هو الدعوة إلى ذلك النموذج بصفته متحررا من الزمان والمكان "فالدعوة إلى الاقتداء بالسلف هي دعوة متجددة دوما وهي مع ذلك دعوة ملائمة لعصرنا ولكل عصر"[4]، فهي اللحظة التي تشكّل فيها الديني وظهر فيها أيضا الإنسان الديني الذي كل ما يشغل السلفي المعاصر اليوم هو تقليده وأن يكون مثله، لا سيما أن إنسان هذا العصر هو نوعان: فهناك الإنسان اللاديني الذي اكتفى بالمجال العادي، ولم يعد يهتم لكل ما هو موجود فيما وراء الطبيعة، أما النوع الثاني فهو الإنسان الديني الذي ينظر إلى الدنيوي على أنه مجرد مرحلة انتقالية أو لحظة زمنية زائفة، وهو مفعم بالمقدس ويسعى إلى الامتزاج به والتواجد معه، وهو بدوره إنسان ينقسم إلى عدة أنواع فهناك الإنسان الديني الذي يحترم الماضي لكنه ينتج حاضره، وهناك إنسان ديني آخر قلبه معلق بالماضي ومنتهى أمله أن يهوي بحاضره إلى غياهب الماضي،

---

[1] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 586.

[2] تيزيفان تودروف، نظريات في الزمن، ترجمة محمد زكراوي، منطقة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، ص 87.

[3] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 580.

[4] محمد فتحي عثمان، مرجع سبق ذكره، ص 11.

"فمن أبعاد السلفية؛ الهوية القوية، والتمايز في المظهر، والهوس بالجذور"[1]، تلك الجذور الينبوعية التي أسست للدين وأسست لأهم شيء فيه وهي العقائد والعبادات وحتى السلوك، وأرخت لكل شيء وربما تركت وصفة جاهزة ينقل منها السلفي كل شيء بداية من كيفية دخول الحمام وصولا إلى تنصيب ولي أمر المسلمين، فالسلفي يتمظهر في صورة ذلك "الانسان الديني الذي لا يعرف أنه إنسان إلا بقدر ما يقلد الآلهة أو الأبطال الذين أسسوا الحضارات والأجداد الأسطوريين"[2]، فالذهنية السلفية هي ضد كل تقليد ما عدا تقليد سلف الأمة بصفته جزء من الحدث المؤسس للدين.

وإذا عدنا إلى موضوع الدراسة نجد أن الإنسان السلفي هو كائن ديني بلا منازع، لكنه النوع المرتبط بالماضي إلى درجة أنه ينفي حاضره ولا يعترف له بأي فضل أو سابقة إنه إنسان يعيش وفق ازدواجية أو لنقل أزمة وجودية، فجسده في القرن الواحد والعشرين وروحه ووجدانه في بداية القرن السابع للميلاد، إنه لا شيء أمام السلف، الذين يمثّلون كل شيء بالنسبة إليه فالسلفي عندما ينظر في مرآة التاريخ فإنه لا يرى نفسه بقدر ما يرى مسلمي الجيل الأول، وهذا ما عبر عنه جل المبحوثين، بخطاب منكسر وهش أمام عظمة الماضي وصلابته، إذ يقول أحد المبحوثين: "من نحن أمام الصحابة والتابعين وتابعي التابعين؟ لا شيء نسأل الله أن يلحقنا بهم إن لم نبلغ معشار ما كانوا عليه"[3]، فالفرد السلفي سواء من العلماء أو من العامة يعتقد بأنه يشبههم أي سلف الأمة ظاهريا لكنه لا يجرأ أن يحدث نفسه بمشابهتهم روحيا، بل كل ما يستطيع ربطه بهم هو السعي إلى مشابهتهم وتقليدهم، لكن دون بلوغهم أو التفوق عليهم، إذ يقول ابن تيمية في الرسالة التدمرية: "والصحابة أبرّ هذه الأمة قلوبا وأعمقهم علما وأقلهم تكلفا"[4]، وبذلك نصبح أمام نموذج إنسان الصحابة أو قرون الخيرية هو إنسان كامل، عارف، عالم، متبع، مهتدي، ومن جهة أخرى أمام نموذج إنسان ما بعد الصحابة، وهو ناقص، جاهل، مبتدع، ضال إلى غيرها من المساوئ التي وقع فيها هذا الإنسان عنما أعمل عقله فيما لم يعمله فيه سفه الصالح الذي بدأ معه التأريخ للمجتمع الإسلامي، "فالتاريخ يبدأ دائما بالإنسان المتكامل الذي يطابق دائما بين جهده وبين مثله الأعلى وحاجاته الأساسية"[5]، والسلفي اليوم قد وجد مثله الأعلى وهو إنسان لحظة الوحي، ولذلك هو أدنى منه، لكن كل الفضل في أن يقضي حياته في محاولة التشبه به.

فابن تيمية مثلا شخصية مرموقة داخل المدرسة السلفية، وهو من القلة الذين لقبوا بشيخ الإسلام إلا أنه يرى بأنه لا مجال لمنافسة الصحابة في إيمانهم، وعلمهم، وعدلهم، وكافة شؤون حياتهم، وهذا ما يعكسه العقل السلفي فكل المبحوثين أجمعوا على أنهم مجرد متأثّرين بالصحابة إنه لا مجال للمقارنة بينهم وبين مسلمي الجيل الأول، فإن التقوى والنقاء السلفي اليوم، والحرص على التوحيد مهما بلغ فإنه لا يسمو إلى نقاء وتقوى الجيل الأول من المسلمين الذين يتخذ منهم السلفيون رمزا للعبور إلى الدين المحض فالرمز هو كائن شديد التركيز مهما تمثّلته أو حاولت تقليده فإنك لن تبلغ مستواه، لا سيما عندما يكون رمزا دينيا وأصيلا وأصليا، "فالإنسان الديني يضع نفسه قاب قوسين أو أدنى من الفتحة التي تكفل له الاتصال بالآلهة"[6]، وجيل الصحابة اليوم سلفيا هو من بين تلك الفتحات التي تؤدي به إلى لب المقدس، فالسلفيون اليوم يقفون في الوسط بين مرآة الماضي التي

---

[1] رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 30.

[2] ميرسيا الياد، المقدس والعادي، مرجع سبق ذكره، ص 130.

[3] مقابلة رقم: 17، يوم2019/12/31 على الساعة 17:30.

[4] محمد فتحي عثمان، مرجع سبق ذكره ص 20

[5] مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، دار الفكر، سوريا، بطون طبعة، 2002، ص 32.

[6] ميرسيا الياد، المقدس والعادي، مرجع سبق ذكره، ص 102.

تعكس لهم صورة السلف ضخمة وفخمة تكتنفها هالة من القداسة، وهي مهابة وعليها وقار، ويبدو السلفي أمامها منكسرا صغير الحجم، لا يملك إلا احتقار نفسه أمام النفس الزكية التي تطل عليه من الماضي الأزلي، وإن كان يعمل على بلوغها، لكنه عمل يوتوبي حالم يدرك جيدا العقل السلفي أنه صعب التحقق، "فاليوتوبيا تحيلنا إلى حال الأشياء التي يمكن أن تتحقق في شوط ما لتصبح ممكنة في آخر المطاف، لكنها حتى ذلك الوقت تعمل بمثابة معيار يجيب التوجه بموجبه"[1]، فهو يريد نيل أجر السعي ولا يمني نفسه ببلوغ تلك المرتبة التي فصلت فيها النصوص المقدسة، وهي تثني على المسلمين من الليل الأول (ولو أنفق أحدكم مثل جبل أحد ذهبا ما بلغ مدّ أحدهم أو نصيفه)، وهذا ما يزيد من العجز السلفي أمام الماضي، لكنه من جهة أخرى هو يشعر بالتوفق في الحاضر، فهو الوحيد القريب من الماضي، ولذلك هو إذ التفت إلى مرآة الحاضر تغيرت الصورة تماما حيث يتضخم هذا الكائن الذري فجأة ويصبح أكبر من الحاضر ومن شخوصه بينما يبدو غيره من المسلمين أصغر منه حجما وإيمانا فكل تجليات التدين الأخرى لا تساوي شيئا في حضرة رمز الرمز، فهو صورة عن السلف، وهو أقرب نموذج إلى النموذج الأصلي، ولذلك يجمع السلفي بين خاصية الانكسار أمام الماضي، وفي نفس الوقت خاصية تضخم الأنا أمام الحاضر فهو يشتغل كرمز ويشتغل أيضا كتابع للرمز بصفته إنسانا دينيا له مرجعية يقتدي بها "فالإنسان الديني ليس ماضي، إنه يصنع ذاته بالاقتراب من نماذج إلاهية"[2]، فالسلفي يمثل إنسان ما بعد الصحابة بكل خيباته وذلك في حضور الرمز الأعلى أي جيل الصحابة، ليصبح هو الرمز الأعلى في حضور غيره من المتدينين، وهذا ما يمكن ملاحظته داخل الجماعة وطريقة تعاملها مع الغير، واستخدام مفهوم العوام بنوع من الدونية، عن طريق القدرة على صناعة الصور، والأيقونات، والتلاعب بها. فتلك الشخصيات الأيقونية نجدها لا تمضي رغم انتماءها للماضي السحيق بل هي باقية وتدير الحاضر وتشرف عليه لما لها من ثقل رمزي، حيث ترى فالانتينا غراتسي: "أن الصورة أو الرمز يقومان بتوسط أبدي وأزلي في الزمن"[3]، وهو توسط بين الأيقونات وبين أتباع تلك الأيقونات، فالسلفي من حيث الصورة والشكل وهو الأقرب لشكل الجيل الأول من المسلمين، ولذلك هو يقدم صورة حية عن رموز الماضي، إنه بعبارة أخرى يشرح عن طريق المحاكاة لغيره من المسلمين، كيفية تقمص شخصية السلف الصالح، إذ يقول أحد المبحوثين: "ونحن والله الحمد نتبع خيار هذه الأمة، ونقتدي بهم في كل أحوالهم، وندعو الناس إلى الاقتداء بهم"[4]، فهو يقتبس من صورة الماضي ليصنع صورة الحاضر، إنها صورة ملتقطة بآلة تصوير إلاهية فهو يقدم نسخة حية عن الماضي رغم أنه لا يقرّ في قناعاته أبدا بأنه كامل كمال الماضي، فهو ناقص إذا ما قارن نفسه برموز الماضي وهو كامل إذا قارن نفسه بإنسان الحاضر، لكن ما دام يعتمد على الديني الموثق والمنقول من الكتب السلفية ذات الدرجة العالية من المصداقية، فهو إذا يقيني وقطعي، "فالديني بدائيا كان أو متمدنا يفكر بواسطة الرموز والرموز مهما تكن طبيعتها أو مستواها فهي دائما متماسكة متعاضدة حتى في أقصى حالات تدهورها"[5]، وسلفية القرن الواحد العشرين تقر بأنها تعيش حالة من التدهور بصفتها كرمز، خاصة ما تعيشه السلفية اليوم في تيسمسيلت والجزائر عموما من صراع بين علمائها ومشايخها، وحالة من الانقسام ربما لم تعرفها من قبل، لكن رغم

[1] تشارلز تايلر، مرجع سبق ذكره، ص 17.
[2] ميرسيا الياد، المقدس والعادي، مرجع سبق ذكره، ص 131.
[3] فالا نتيا غراتسي، مرجع سبق ذكره، ص 16.
[4] مقابلة رقم: 9، يوم 2019/11/13 على الساعة 17:00.
[5] احمد زين الدين، مرجع سبق ذكره، ص 07.

ذلك لا تزال تعترف لنفسها بأنها النافذة الوحيدة التي يمكن أن يطل منها المرء على الماضي بكل تجلياته، وهي الفرقة الوحيدة أو الطائفة التي تستشعر وتعيش في نفس الوقت كل منجزات الماضي وتنتشي بها عن طريق آلية التخيل التي أصبحت أسلوب عيش لدى السلفيين المنقطعين عن الحاضر والمهوسين بالماضي، "فالمتخيلات الخفية تفتح للإنسان الغبطة الكاملة"[1]، فالسلفية تنخطف وتعتريها حالة من الاستشراق العرفاني الذي يعتري المتصوفة، لكنه موجه نحو الماضي ونحو الزمن الأصلي والنموذج الأولاني، وبذلك هو متخيل وواقعي وليس خيالي ومخترع.

فالشيء المنعكس في المرآة هو، هو وفي نفس الوقت ليس هو، فالشيء هو لأنه صورة طبق الأصل لما هو عليه من ملامح وعلامات، وليس هو لأن الصورة المنعكسة في المرآة مجرد شبح دون وجود واقعي وملموس ودون وضعية مكانية محدودة[2]، إن هؤلاء المنعكسين في الصورة ما هم سوى الجدود الأسطوريين الذين لا يعودون سوى عن طريق عملية التخيل، فهم رموز أكبر من أن تتكرر في الحاضر لكنها تبقى قائمة في الماضي السحيق، وتتدخل في الحاضر المأزوم، فالعقل السلفي الباحث عن حل لهذه الوضعية المأزومة التي تعيشها الأمة، يجد نفسه مشتتا بين أبطال الماضي كرموز مطلقة أو من الدرجة الأولى وهم في نفس الوقت يجعلون من السلفي الذي يعيش اليوم رمزا أيقونيا بالمقارنة مع المسلمين العاديين، الذين يعتبرهم السبب الرئيسي في حالة التخبط الذي تعيشه الأمة والسقوط الحضاري، فالمسلم العادي بالنسبة للمسلم السلفي هم كل المسلمين الذين لا يمتثلون للنموذج الأول، فيصبحون رمزا للدنيوي، بينما يعتبر السلفيون أنفسهم رمزا للمقدس، فتصريحات المبحوثين فيها الكثير من الحصرة وهي تتحدث عن المجتمع الذي يرفض الاقتداء بهم رغم أنم يقومون بتقليد أو اتباع مجتمع الصحابة أو هكذا يخيل إليهم، فالسلفي يعيش بين ثنائية أنه رمز الرمز في الحاضر، وفي نفس الوقت هو أفضل مقلد لرموز الماضي بكل قوتها وجبروتها، بينما يبدو المجتمع العام في صورة مجتمع ما بعد الصحابة، وهو مجتمع فاقد للبوصلة، فرمزية السلفي لا تحضر إلّا بحضور الآخر، الذي هو أقل من رموز الحاضر ولا يريد أن يقتدي برموز الماضي، فالرموز التي تتضح إلا بفعل حضور الآخر فكل "متخيل هو معضل حسب كلود لفيستراوش ويحمل وجهين"[3]، إن هذه الثنائية تجعل من السلفيين أقلية تعيش على المحجة البيضاء التي ليلها كنهارها، بل بمختصر القول هم بقية السلف الذي يعيش على ما كان عليه النبي -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه، لا سيما على مستوى المشايخ والعلماء، الذين يحظون بتبجيل كبير لدى عامة السلفيين وحتى عند الكثير من المتعاطفين من خارج الجماعة، "إذ يحظى شيوخ الوهابية بشعبية جارفة ومصداقية كبيرة"[4]، فهم بقية السلف التي ينقل عنها عامة السلفيون طريقة السلف في العيش، بينما بقية المجتمع فهم بين جاهل قد يعذر بجهله وبين مبتدع قد قامت عليه الحجة، وهذا ما يمكن وصفه بمجتمع ما بعد الصحابة الذي يعيش أزمات مزمنة تتمثّل في الانحراف العقدي والروحي والسلوكي والطقوسي التعبدي، فهو مجتمع نسي الطريقة المثلى وتفشت فيه المحدثات، بينما حافظ السلفيون جيلا عن جيل على صفاء المنابع التي يعتمدون عليها، "فالسلفيون يأخذون فقههم عن أحمد بن حنبل وعن ابن تيمية وهم لا يقدمون النقل عن العقل فقط بل يرفضون العقل

[1] مرسيا الياد، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 1988، ص 15.
[2] محمد بكاي، مرجع سب ذكره، ص 17.
[3] فلانتيا غراسي، مرجع سبق ذكره، ص 19.
[4] مجدي عبد الهادي وأحمد صبري، مصر السلفية أزمة الهوية والصيرورة، المطبعة الالكترونية، مصر، بدون طبعة، 2013، ص 34.

رفضا مطلقا"[1]، فالسلفية مستمرة وكل الفرق الأخرى منقطعة وتعاني من غياب النموذج المرجعي الأصيل.

إن مفهوم مجتمع ما بعد الصحابة يفيد بأن عامة المسلمين اليوم لم ينحدروا إلى مجتمع ما قبل الصحابة وبذلك لا يمكن تكفيرهم سلفيا، بل هم مجتمع هجين أو على حد تعبير مالك بن نبي هو "مجتمع فقد القدرة على الصعود، وهو لا يملك إلا أن يهوي بتأثير من جاذبية الأرض"[2]، فحالة التهاوي والخلود إلى الأرض تشير إلى حالة من العجز وخيبة الأمل في الحاضر، فمجتمع ما بعد الصحابة بقدر احترامه للجيل الأول من المسلمين وتبجيلهم إلا أنه يجد نفسه عاجزا عن الارتقاء إليهم وإلى مستواهم، وهذا ما تعينه الأمة اليوم خمول وكسل حضاري، أصبح فيه حب الصحابة مقتصرا على مشاعر جافة دون إسقاط على الواقع، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين: " لا شك أن كل المسلمين من سليمي القلب يحبون الصحابة رضوان الله عليهم لكنه حب فارغ بدون عمل وبدون إحياء لسير الصحابة والعيش وفقهم"[3]، بل مجرد تمائم يتم تعليقها والتبرك بها، فالمجتمع العام يعتقد أنه أقل بكثير من أن يجاري النموذج الأصلي أو يحاول تقليده، فهو يعتبره مجتمعا صالحا بمستويات خرافية، بينما هو يعيش في مجتمع مادي ضعيف الإيمان والتقوى، ربما هو نفس الشعور السلفي، لكن الفرق مع السلفية يكمن في محاولة الإتباع عن طريق التخيل، تلك الطريقة التي يسميها جاك دريدا "بالشبحية وهي عنده تبحث في الانعكاسات"[4]، وكان الماضي عبارة عن مرآة محدب ينظر إليها السلفي فيرى ذلك الماضي وإن كان مشوها بعض الشيء لكنه بمثابة نور يشع ويكسر ظلمة الحاضر، ويصدم الجميع، ويدعوهم إلى الاستفاقة من سبات الحاضر، إذ يرى الباحث جاسم سلطان: "أن الأمة الإسلامية بحاجة إلى علاجات كبرى وصدمات للوعي تتناسب مع حجم الخمول"[5]، والتمرد السلفي على نموذج إنسان ما بعد الصحابة هو محاولة لجعل الأمة تلتفت إلى النموذج الأصلي الذي لا يمكن الحياد عنه، فحياة قرون الخيرية بصفة عامة وحياة الصحابة بصفة خاصة، هي أرقى أنواع الدمج والمزج بين الديني والعادي في حياة المسلمين، والسلفية اليوم كطائفة ذات حدود ثقافية واضحة تسعى إلى إحياء ذلك التوجه والترويج له، "فالطوائف تعكس توجها أكثر قدرة على الإلهام وأكثر تقلبا أيضا بل ورفضا لتوجيهات الطقوسية"[6]، فالسلفية ضد كل تلك الطقوس التي لا ترجع إلى النموذج الأول.

وهي أيضا ضد حالة الخمول التي تعيشها الأمة، وهو خمول بمعنى التيه بين الإبهار بالنماذج الغربية التي تعتبر تجارب خالية من الديني لكنها تعيش ازدهار مادي يخطف الألباب، ويجعل الكثير من المسلمين يعتقدون أن الحل للكبوة الحضارية يكمن في النقل الحرفي للتجارب الغربية التي كلما ابتعدت عن الدين حقّقت رفاها دنيويا، بينما يعتبر السلفيون أن أساس الحضارة هو أساس روحي وليس مادي، وأن ابتعاد المسلمين عن النموذج الأصلي لن يساهم في ارتقاء الأمة بل سيزيد من حال التيه والضياع، فالعقل السلفي يؤمن حد اليقين بأن أي خطوة إلى الأمام تقتضي العودة إلى بمئات السنين إلى الوراء، حيث يشكل السلفيون أحد القراءات التاريخية لواقعنا وهي قراءة تصرّ على "العودة إلى الماضي للبحث عن حلول للواقع العصي، وذلك بالعثور على نموذج تاريخي

---

[1] المرجع نفسه، ص 37.

[2] مالك بن نبي، مرجع سبق ذكره، ص 31.

[3] مقابلة رقم: 9، يوم 2019/11/13 على الساعة 17:00.

[4] محمد بكاي، ارخابيلات ما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكره، ص 17.

[5] جاسم سلطان، التراث وإشكاليته الكبرى نحو وعي جديد بأزمتنا الحضارية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص 15.

[6] بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، ترجمة: ربيع وهبة، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 798.

يكون لنا قدوة"[1]، فالقدوة موجودة وهي الجيل الأول ومن عليهم الاقتداء هم مسلمو هذا العصر، والسلفي هو الوسيط بين الرمز وبين من يجب عليه عكس الرمز في حياته، وهذا ما أجاب به كل المبحوثين، فهم مجرد ناقلين للسنة ومكرسين لها في سلوكهم وفي كل تفاصيل حياتهم، عن طريق آلية التخيل، إذ "يتنزل التخيل التاريخي في منطقة لتخوم الفاصلة/الواصلة بين التاريخي والخيالي فينشأ في منطقة حرة ذابت مكوناتها بعضها وبعض وتكونت تشكيلا جديدا متنوع العناصر"[2]؛ أي إعادة بعث نموذج إنسان الصحابة الذي يعتقد الكثير من المسلمين بأنه قد انقرض وإلى الأبد، أو قد تجاوزه الزمن، لكن العقل السلفي يرى أنه النموذج الوحيد القابل للاستمرار.

فهو يشكل نموذجا عن مجتمع الصحابة بكل قدسيته، وبكل ما يستطيعه من قدرة على هدم مجتمع ما بعد الصحابة عن طريق الدعوة والتصفية والتربية، والسلفيون يرفضون أيّ عنف مادي في مشروعهم، لكنهم يعترفون بممارستهم للعنف الرمزي على المجتمع، فالفرد السلفي عندما يبدي اعتراضاته على ممارسات المجتمع الذي يدافع عن ممارساته بإحالتها على ما تعارف عليه الناس أو ما أنتجه الآباء والأجداد، نجد السلفي يحج وهو يدافع عن نموذجه بنسبه إلى الصحابة، وهو يعرف أن المجتمع يقدس الصحابة وينكسر أمامهم، وبذلك تصبح الرمزية السلفية رمزية مطلقة وذات قوة وتأثير تربوي حيث يرى بيير بورديو بأن "القوة الرمزية الخاصة تتحد بأيّ مرجعية تربوية بما لها من وزن داخل بنية علاقات القوة والعلاقات الرمزية"[3]، فالمسلمون مثلا يجمعون على رمزية الصحابة وقدسيتهم كجيل عايش النبي -صلى الله عليه وسلم- ومارس الإسلام كما يجب أن يمارس، والمجتمع العام أو مجتمع ما بعد الصحابة لا يطعن في نموذج السلف ولا يرده بقدر ما هو عاجز عن الارتقاء إليه وتمثّله، ولذلك يكتفي بحب جيل الصحابة وتبجيله دون الممارسة أو محاولة التشبه به، وهنا نجده يتقاطع مع الذهنية السلفية المنكسرة أمام هيبة السلف كشخصيات دينية يصعب بلوغها أو الارتقاء إليها، لكن السلفية تختلف عن مجتمع ما بعد الصحابة في جزئية محاولة التشبه والاقتداء والاتباع، حتى وإن كان ذلك يعزلها عن المجتمع بممارساته الغريبة وفي نفس الوقت يحرمها من الكثير من الممارسات المرتبطة بهذا العصر، فنجدها تستورد من الماضي لتصلح الحاضر عن طريق فكرة حضور الأشباح، "فالشبحية بقعة يلتبس فيها الواقع بالخيال والحضور بالغياب"[4]، فهي تقهر وتُخفي الحاضر المنفلت بتلك اليقينيات القادمة من الماضي التقوي، بينما يستورد المجتمع العام من الآخر ليصلح الحاضر، وليخيف السلفية الماضوية بنماذج متجهة نحوى المستقبل بسرعة خرافية.

وهنا يشعر السلفيون بأن عملية الاستيراد التي يقمون بها هي الأكثر شرعية كونها مرتبطة بمرحلة زمنية يتفق الجميع على عدالتها ويقرّ الجميع بصعوبة بلوغها، فإذا كان المجتمع العام اختار استراتيجية التقدير والتبجيل دون ممارسة أو تقليد، فإن الإنسان السلفي قد اختار استراتيجية اقتفاء الأثر وهي استراتيجية تقتضي "اقتفاء الصعوبة والابتعاد عن السهولة"[5]، ولذلك يسمي السلفيون أنفسهم بالقابضين على الجمر، وهو اسم مقتبس من نص حديثي يصف المتمسكين بالدين الصحيح في آخر الزمان بأنهم يشبهون القابض على الجمر بكل ما تعنيه هذه الوضعية من ألم

[1] جاسم سلطان، مرجع سبق ذكره، ص 16.

[2] عبد الله ابراهيم، التخيل التاريخي السرد الإمبراطورية والتجربة الاستعمارية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، الطبعة الأولى، 2011، ص 06.

[3] بيير بورديو، العنف الرمزي بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة: نظير حامد، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى الطبعة الأولى، 1994، ص 10.

[4] محمد بكاي، ارخابيلات ما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكره، ص 18.

[5] المرجع نفسه، ص 25.

وقدرة على التحمل، لكنه قدر السلفي الذي يريد شراء الآخرة بالدنيا، وهو ما ردده كل المبحوثين، حيث يقول أحدهم: "أن تكون ملتزما في هذا العصر ليس بالأمر السهل خاصة على الشباب، في ظل المغريات ولكننا نحتسب كل ذلك على الله"[1]، فليس من السهل أن تبلغ ما بلغه الصحابة أو حتى أن تحاول تقليده، لكن هناك نوع من الاستعذاب والاستلذاذ من طرف السلفيين وهم يكرّرون النماذج الأصلية في كل حركاتهم وسكناتهم، إنهم يواسون أنفسهم بفكرة الإتباع وتقليد ما يستحقّ التقليد على طريق "عملية الخيال الذي يقاوم به الإنسان مشاعر الحرمان والألم والشقاء والانكسار التي يقاسيها على الدوام في حياته"[2]، إنه يعطي معنىً لحياتك حتى وإن كانت تبدو غربية في نظر الآخرين، لكنها حياة مباركة في نظرك وفي نظر النصوص التي يتكأ عليها السلفيون في تبرير حياة النقاء والصفاء التي لا ترتقي إلى الماضي لكنها أقرب النماذج إليه.

إن حالة الانكسار والألم سببها إنسان ما بعد الصحابة الذي انقطع عن النموذج الأخلاقي الأساسي الذي بني عليه المجتمع الإسلامي الأول، وهو نموذج متكامل ومكتفي على ذاته ويقدم الهوية الإسلامية في أنقى صورها، فمجتمع الصحابة الذي كان ينقل من القرآن ويعيش كما يعيش النبي -صلى الله عليه وسلم- يعتبر مجتمعا أيقونيا (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) إنه الاختلاف الذي يؤسس للوحدة، فمجتمع الصحابة مثل جملة من الفهوم التي قد تختلف أحيانا لكنها لا تبتعد عن كونها سنة فعلية أو تقريرية فهي جزء من النموذج الأصلي، الذي يسعى السلفيون الى إحيائه عن طريق إحياء الأيقونات الأصلية وتعرية المزيفة والنيل منها، "فعلم الأيقونات يهتم بالسوسيولوجيا السياسية للأيقونات دراسة كره الأيقونات حب الأيقونات، والصراع بين حركة تحطيم الأيقونات والوثنية"[3]، وبعث الأيقونات الأصلية والنقية والتي تعتبر تجسيدا للنص وللمقدس، فمجتمع الصحابة هو النموذج الوحيد الذي يعبّر عن الهوية الإسلامية الصرفة النقية من كل أشكال التلوث، الذي تأسس بعد جيل الصحابة حيث اخترع المسلمون فهوم جديدة تقدم نفسها على أنها تعادل فهم الصحابة أو تتجاوزه أو أنها مفضلة عليه، وهنا تأزمت الهوية الإسلامية حسب المنظور السلفي الذي يعتبر نفسه مطهرا ومترصدا لكل الجراثيم التي أنتجها العقل المتمرد على خالقه، ولذلك فإن عملية الاصلاح تقتضي حقن الهوية الاسلامية المأزومة بجرعات من الماضي عن طريق عملية التخيل، "فالمجتمعات المتخيلة عند أصحابها تشير إلى نوع من الاستمرار مع الماضي"[4]، والتماهي معه والانكسار له، فهو المقدس المطلق في مواجهة الحاضر بصفته المدنس المطلق إلا ما اتصل منه مع الماضي وخضع له.

فالاستمرار مع الماضي يعني حذف كل ما تمّ استحداثه وهو متصادم مع الماضي بصفته النموذج الأصلي المؤسس لمفهوم الأمة، فالسلفيون يعتبرون اليوم أن الأمة ما تزال موجودة لكنها تعرف علاقة مضطربة مع الماضي وحالة من الشتات، ومهمة السلفين هي التذكير بهذا الماضي وإعادة انشائه عن طريق تكوين جماعة شديدة التركيز لكل أحداث الماضي حتى تكون الرمز الذي يقتدى به إذ يقول رينار: "إن جوهر الأمة يتمثل في وجود الكثير من الأشياء المشتركة بين سائر أفرادها وفي هؤلاء من قد نسوا أشياء عديدة"[5]، والسلفية هي التي تتذكر عندما ينسى الجميع فهي الذاكرة الصلبة التي تحتفظ بكل شيء، وكأنها بنك للبذور الأصلية التي يتم الحفاظ عليها وإعادة إنباتها

[1] مقابلة رقم: 05، 2019/12/13 على الساعة 20:00.

[2] يوسف الادريسي، الخيال والمتخيل في الفلسفة والنقد الحديثين، منشورات الملتقى، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2005، ص 07.

[3] و. ت. ج. ميشيل، مرجع سبق ذكره، ص 17

[4] تيرجي أوشينيو، النمو و التمزق، الحركة السلفية في مالي، اثيوبيا (477، 504) رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 497.

[5] بينيديكت أندرسون، مرجع سبق ذكره، ص 52.

عندما تقتضي الضرورة، وهذا ما أشار إليه السلفيون في تصريحاتهم، فعلماء السلفية المعاصرين وما يمتلكونه من قوة رمزية يُعتبرون الأمناء على الماضي والمشرفين على حياة العامة حتى تقيم تلك العامة دينها الحق، "فأينما كانت المجتمعات الدينية في الشتات أصبح من الممكن وقوف شيء ما مثل المحفل إلى جانب الأسر للمحافظة على التقليد الديني الذي ينال دعما ولو طفيفا من بقية الثقافة"[1]، فالجماعة السلفية أو المحفل السلفي الموجود في كل مدينة هو بمثابة أمين سر الأمة الذي يحفظ هويتها الأصلية ويعمل على التذكير بها كل ما تعرضت الذاكرة للنسيان أو الهشاشة.
فالنسيان يتم علاجه عن طريق تنشيط الذاكرة وتحفيزها عن طريق المحاكاة، والسلفيون اليوم يقدمون أنفسهم على أنهم يفعلون كل شيء كما فعل في الزمن الأصلي وفي لحظة التأسيس للأمة الإسلامية، التي هدمت القوميات والأعراق وأقامت مجتمعا يحكمه النص، من خلال مجموعة من الثنائيات: الشرعي واللاشرعي، الجائز وغير الجائز، الحلال و الحرام، فالأمة لا تفرق بين هذه الأشياء أو تتهاون في التعامل معها رغم أن الصحابة لم يكونوا يفعلون إلا ما هو جائز وشرعي وحلال والسلفيون يقلدون بشكل متناهي هذا النمط من الحياة، فهم وسطاء بين المجتمع المهتز هويتيا وبين المجتمع الأصلي الأيقوني، "فكل ما تستطيع تسميته رمزا أيقونيا تصوريا يشكل إشباعات عديدة، نسخة فياضة لمنظر النموذج المنحصر"[2]، فانحصار النموذج الأصلي سببه الرئيسي هو إهمال الإحالة إلى الماضي وإهمال اتباع حركاته وسكناته، فالأمة الإسلامية اليوم تعاني عقدة الانقطاع عن الماضي والسلفيون يعتبرون أنفسهم ماضي الأمة الاسلامية، وهو ماضي يختلف عن ماضي الأمم الأخرى التي تعاني من تشوهات خطيرة على مستوى الماضي وهي لا تملك إلا الابتعاد عنه، بينما المسلمون لا يملكون إلا حتمية العودة إلى الماضي والالتحاق به ونفخ الروح في رموزه، فالرمز يوازن الكائن الذي يمضي بكائن لا يمضي، تنتمي إليه طفولة أبدية، فجر أبدي، ويفتح الرمز عن كل تجلي إلهي[3]، فكل ممارسات السلفين وهذا ما صرح به المبحوثون ليست مجرد ممارسات دنيوية إنها بكل بساطة ذلك التجلي الإلهي، فالتعاليم الإسلامية تعبّر عن اللاهوت بينما الممارسات السلفية تعبّر عن الناسوت الذي يتحرك وفق إرادة اللاهوت وببركته وبتوفيق منه، فأيّ احتجاج أو انتقاد يوجه للسلفيين من طرف خصومهم نجد العقل السلفي يفحمهم بمنطق الدليل وسلطة النص وعدالة "النموذج الأخلاقي المكتسب عن أسلافنا، على نحو لم يكن سهلا"[4]، فتأسيس الأمة لم يكن بالأمر الهين واستدعائها في نموذجها الخاص ليس بالأمر السهل أيضا، فالأمة عندما ظهرت قبل 14 قرن شكلت سابقة وطفرة حضارية، قد تصادمت مع المألوف فألغت بعضه بشكل نهائي وعدلت أغلبه بشكل جلي، واليوم السلفيون يقمون بنفس المهمة وهي إحياء نموذج مصغر عن الأمة و الاستماتة في التشابه معه والتماهي فيه، وأهم شيء هو رفض المألوف والتصادم معه واتهامه بالقصور والدونية، هي مهمة صعبة وليست بالسهلة لكنها خيار سلفي يوتوبي يقوم على "اقتفاء الأثر، فالأثر يؤدي إلى اتباع الصعب والغامض والمختلف والنفور من المألوف"[5]، فالأثر هو تجلٍ للمقدس بينما يمثل المألوف كل ما هو عادي وفي كثير من الأحيان كل ما هو مدنس.

[1] بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، ترجمة ربيع وهبة، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 850.
[2] جيلبر سوارنا، مرجع سبق ذكره، ص 13/ 14.
[3] نفس المرجع، صفحة 114.
[4] تشارلز تايلور، مرجع سبق ذكره، ص 40.
[5] محمد بكاي، مرجع سبق ذكره، ص 25.

فمهمة السلفيين وفق منظومتهم الأخلاقية هي تحرير الفرد المسلم من عجزه عن الارتقاء ومن أهم المعضلات التي تقف حائلا بين الحاضر المرضي والماضي الصحي، نجد إشكالية التقليد والتي يعتبر السلفيون أن علاجها يكون عن طريق استبدال التقليد بالاتباع، والاتباع يكون بالتجسيد النموذج الأول والإفصاح عنه، "فالإفصاح عن الانتماء يكون قبالة مجموعة من التعاليم يجري الافصاح عنها في سلسلة من الممارسات والسلوكات"[1]، أما التقليد فعملية بسيطة يحسنها العوام بينما الاتباع عملية معقدة تقتضي البحث عن الأفضل وممارسته، لكن "الفرد في المجتمع الإسلامي عاجز عن التقدم وعن التخلي على ما تعارف عليه الناس، عاجز عن اجتياز مراحل تاريخية جديدة، عاجز عن ابتكار الأشياء والمعاني الجديدة وتمثلها"[2]، ففلسفة السلفيين في تفسير التجاوز والتقدم والبحث عن البديل يعني شيءا واحدا، هو العودة إلى الماضي والتمسك بالقديم، ذلك القديم الذي يمثّل النموذج المثالي الذي يدعو إليه السلفيون وهو ليس من اختراع البشر، إنه "نظام من تصميم الرب تنسجم فيه الأشياء وفق رغبات الرب"[3]، وبذلك يكون السلفي مجرد وسيط أو الشارح أو ناقل وليس مبتكرا أو مخترعا، فالسلفية ضد كل ما هو مخترع على مستوى الدين، وهي تناضل من أجل التجديد بمعنى الترميم أي العودة إلى الأصلي وإعادة بعثه ونفض الغبار عنه، "كلمة التجديد لها على الدوام معنى الخلق والثوران لشيء ما مضى"[4]؛ أي حركة عكسية منقلة على رأسها تعتبر التقدم تأخر والتأخر تقدم، ولذلك يبدو الخطاب السلفي غريبا وغير مفهوم لدى الكثير من العامة وحتى لدى المختصين في الجمعات الإسلامية أو الدينية بصفة عامة، ولذلك بسبب تكلس السلفيين وتحجرهم على الماضي، فهم يرفضون أي تغيير أو إدخال لمواد غير أصلية على الدين، فالدين يتطور بالعودة إلى جذوره الأصلية، ولا يمكن أن يتطور بالاعتماد على تفسيرات ليست من جوهره، إنه أشبه بعملية تحليل الرموز حسب "بيار امنويل الذي يرى أنه حينما تحلل عقليا رمزا ما، يعني أن تقشّر بصلة لتجد بصلة"[5]، وكذلك إذا أردت أن تجدد الشريعة فلن تجد إلا الشريعة في انتظارك مهما حاولت فيه مضبوطة ومحفوظة في النص غير القابل للتعديل مطلقا.

إن انسجام الأشياء وفق رغبات الرب عملية لا يحسنها سوى الإنسان الديني الذي وهب نفسه للمقدس ورسم حياته وفق التعاليم الدينية، التي تحيل إلى الرمز المقدس الذي يمكن تكراره من خلال محاولة تقليد الرموز أو نفخ الروح فيها، وإعادة بعثها حتى يتحقّق مفهوم الطهارة والنقاوة، ويتم تجاوز اخفاقات مجتمع ما بعد الصحابة، الذي يمكن تشبيهه "بإنسان ومجمع ما بعد الموحدين الذي وصفه مالك بن نبي على أنه يعيش إفلاسا أخلاقيا، اجتماعيا، فلسفيا، وسياسيا فهو يحمل في كيانه جميع الجراثيم التي تشأ عنها كل المشاكل التي تعرض لها العالم الإسلامي في فترات متلاحقة"[6]، إنها نفس المقاربة التي يضفيها السلفيون في تشريح الأزمة الهوياتية للأمة الإسلامية، التي لم تستمسك بالعروة الوثقى وانحرفت عقديا بالدرجة الأولى، فتصريحات المبحوثين تشير دائما إلى ابتعاد المجتمع عن التوحيد النقي، فالأزمة هي أزمة شرك سواء مخرج من الملة أو غير مخرج من الملة، لكن هناك إجماع سلفي على أن المناخ الديني الذي تعيشه الأمة ملوث ومشوش، بينما يعلن "السلفيون الرغبة في العيش في كون طاهر ومقدس مثلما كان في البدء لما خرج من

[1] سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، مرجع سبق ذكره، ص 104.
[2] مالك بن نبي، مرجع سبق ذكره، ص 33.
[3] تشارلز تايلور، مرجع سبق ذكره، ص 25.
[4] بنيدكت اندورسن، مرجع سبق ذكره، ص 175.
[5] جيلبر دوران، مرجع سبق ذكره، ص 41.
[6] مالك بن نبي، مرجع سبق ذكره ص 37.

بين يدي الخالق"[1]. إن الكون الطاهر الذي نصت عليه الوصايا الإلهية لم يبق مجرد تعاليم بل إن الجيل الأول من المسلمين نقله وترجمه إلى ممارسات حرفية وشديدة الدقة وبذلك تحولوا إلى ما يشبه الكائنات الأسطورية التي يجب احترامها والسعي إلى تمثّلها، لكن دون التصريح ببلوغها أو تكرارها حرفيا، فهي رموز وأيقونات يمكن الاستفادة منها، لإعادة بعث الهوية الإسلامية بصفتها التجربة الإسلامية الوحيدة التي تحظى بالإجماع لدى جميع المسلمين داخل المدرسة السنية، فهي "تشكل تلك الرموز الباقية بصفتها أصل من أصول التجارب الدينية التي تشكل الشرط الإنساني"[2]، فالتجربة الدينية الصحابوية والتي تعبّر عن روح القرون الخيرية، هي تجربة نقية من أخطر جرثومة يعتبرها السلفيون مسؤولة عن تدمير النموذج الإسلامي الأول، وهي توظيف العقل بطريقة فجة والاستيراد المفرط للنماذج الغربية، ومحاولة المسلمين أخلقت حياتهم بعيدا عن النص الذي يعتبر مصدرا للأخلاق كما أرادها الله، فالنص لم يترك أي مجال من مجالات الحياة إلا ونظمه، خاصة المجال السياسي الذي أصبح المسلمون اليوم يريدون ترتيبه وتنظيمه وفق فلسفة غريبة تقوم على فكرة التحزب وخلق مجالس نيابية تصادر من الله حقّه المطلق في التشريع، وبذلك فالسلفية تخاف من ممارسة السياسة، وتخيف في نفس الوقت من ينافسوها، حيث يؤكد الشيخ النجمي: "أن الدعوة يجب أن ترفض فيها كل الحزبيات جميعا، ويجب العودة إلى كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم"[3]؛ أي ترك المستحدثات والتمسك بكل ما هو قديم وأصلي.

إنها إشكالية العود الأبدي والالتحاق بالماضي ورفض كل ما استجلبه المسلمون من الغرب، فالأمة لا تعود إلى أمجادها سوى بمسلك واحد هو الاتباع والاقتفاء والاقتداء، "فالسلفيون يأخذون فقههم عن ابن تيمية وعن أحمد بن حنبل ولم يقدموا العقل عن النقل فقط، بل يرفضون العقل رفضا مطلقا"[4]، فالنقل تعبير عن إرادة الله الذي يهذب إنتاج العقل ويقومه بحكم أنه قاصر وغير موثوق فيه، فالدين حبكة إلهية لا يمكن أن تبلى أو تخبوا، أو يدركها التلف فالله سابق على الوجود، لكنه يعلم نهاية كل موجود، ولذلك يقول دوركايم: "يوجد في الدين شيء سرمدي أزلي مقدر له أن يستمر إلى ما بعد جميع أشكال الخصوصية التي ينقدها الفكر الديني تباعا"[5]، ومن خلال هذا يمكن القول إن السلفية أو الإنسان السلفي هو ذلك الإنسان الديني الذي يقع داخل النص ويتحرك به ومن خلاله، وهو ناقم على مجتمعه ومشفق عليه في نفس الوقت، إنه قطعة من زمن مجتمع الصحابة مهمته حل مشكلات وأزمات مجتمع ما بعد الصحابة عن طريق إحياء الرموز المقدسة والعيش وفقها وفي نفس الوقت دعوة ذلك المجتمع المأزوم إلى الاقتداء به، فالنموذج السلفي عند السلفين نموذج يخترق الزمان والمكان، إنه يشحن القداسة من الزمن الغابر، ويخصب بها الزمن الحاضر المأزوم، والذي يحتاج إلى نوع من العلاج عن طريق القدوة، والدعوة، والحكمة، والموعظة الحسنة، حيث يرى كل من فيكيور فرانكلين وابراهام ماسلو: "أن للقدوة الكلمة أثر علاجي"[6]، والسلفية تشتغل وفق منهجية واستراتيجية الدعوة واللين في الدعوة فهي أشبه بقوة ناعمة تريد أن يكون التأثير عن طريق الاقتناع وليس الإجبار.

---

[1] مبرسيا ايلياد، المقدس والعادي، مرجع سبق ذكره، ص 102.
[2] أحمد زين الدين، مرجع سبق ذكره، ص 47.
[3] مجدي عبد الهادي وأحمد صبري، مرجع سبق ذكره، ص 72
[4] مجدي عبد الهادي وأحمد صبري، مرجع سبق ذكره، ص 72.
[5] فلنتينا غراسي، مرجع سبق ذكره، ص 50.
[6] فيكتور فرانكلين و ابراهام ماسلو، الانسان يبحث عن المعنى: مقدمة في العلاج في معنى التسامي بالنفس، ترجمة: طلعت منصور دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، 1983، ص 181.

ومن هنا يمكن القول إن السلفية كطائفة دينة متخيلة تعمل على نقل أخبار الماضي وتجسيدها في الحاضر من خلال تكوّن جماعة نموذجية تتصرف وفق نمطية مغايرة ومختلفة عن السائد ومستفزة وتثير الأسئلة، وهنا يسارع السلفي للإجابة بأن كل ما يقوم به هو ما قام به جيل الصحابة، فهو يأتي بشيء من عنده، فكل نظامه الديني هو موجود في كتب الحديث والتراث، والهدف منه هو تجاوز كل حالات الإخفاق التي يعيشها المسلمون، وذلك بسبب ابتعادهم عن المتخيل والاشتغال بالخيالي، فالسلفية تنقل عن مجتمع كان، والجماعات الأخرى تريد التأسيس لمجتمع سيكون في المستقبل، وهذا ما يرفضه السلفيون، فهم يريدون تجاوز مجتمع ما بعد الصحابة، بإعادة تفعيل مجتمع الصحابة حتى وإن كانوا يقرّون بصعوبة إعادة بعثه في الحاضر أو حتى في المستقبل.

المبحث الثاني: المجتمع الصالح متخيلا والطائفة المتفوقة واقعا:

"ما من شعب لا يبدأ تاريخه بالخرافات ماعدا الشعب المختار الذي شاءت الحكمة الإلهية أن تخصه بالحفاظ على الحقيقة"[1]، وهي حقيقة سماوية أو تشير إلى الأصل والبدايات، فحسب التطوريون داخل حقل الأنثروبولوجيا مثلا البداية كانت عن طريق الصدفة والانتخاب الطبيعي، لكن حسب المدرسة الانتشارية فإن البداية كانت من خلال النموذج الأولي الذي يشكل أول حضارة، وأول لغة، وأول دين، وأول إنسان كان يعرف كل شيء، لكن الزمان والمكان كان كفيلان بتغير كل شيء، وظهور أشكال جديدة حسب الدائرة الثقافية التي كلما توسعت كلما تغيرت وكلما نتج عنها فهوم جديدة، لكن الأصل دائما يبقى محفورا بشكل عميق في ذاكرة الشعوب، لا سيما الأصل الديني، فكل الجماعات الدينة الإحيائية تقرّ بأن الله أنزل آدم عليه السلام وهو يعرف التوحيد، خاصة السلفية داخل الإسلام، فهي مثلا ترفض فكرة الأديان السماوية، بل هو دين واحد يجري التذكير به في كل مرة، وهي تحتفظ به كما كان في أول مرة، عن طريق ذاكرتها الصلبة، وكل من عملية التذكر والتخيل، "فالتذكر عملية مردودة إلى تطور مثالي أساسه فكرة الوجود السابق على الوجود"[2]، فالتدين السلفي هو سابق عن كل أشكال التدين، فهو تدين الفطرة التي فطر الله الناس عليها، هذه الفكرة ليست حكرا على السلفية في الإسلام بل هي فكرة تهيمن على كل المتدينين الأصوليين في مختلف الشرائع والديانات.

فمثلا يقدم اليهود أنفسهم على أنهم شعب الله المختار أو كما وصفهم القرآن الكريم على حد زعمهم نحن أبناء الله وأحباءه، أي أنهم الزمرة التي كتب لها التفوق والنجاح، فهي أعرف أهل الأرض بشؤون أهل السماء، ولذلك فتاريخهم منذ العصور الغابرة يمثل حقائق ويقينيات صالحة لكل زمان ولكل مكان، عكس بقية الشعوب التي تشكل الخرافة والأباطيل جزءا مهما من معتقداتها الدينية، إن هذه الفكرة نجدها أيضا متأصلة عند المسلمين فهم يمتلكون آخر مرسوم إلهي ويعبّرون عن آخر نسخة من التوحيد، فالمسلمون شهود الله يوم القيامة حسب النصوص المقدسة، لكن إشكالية التشظي والانقسام جعلت من المرسوم عددا من المراسيم، ومن النسخة التوحيدية نسخا تبدو متضاربة في بعض الأحيان، فكل طائفة إسلامية تدعي أنها الأقرب إلى الإسلام الحق، بينما السلفيون يجزمون بأنهم شعب الله المختار، أو الفرقة الناجية، وعباد الله الصالحون، حسب المصطلح الإسلامي فهم الفرقة الوحيدة التي تصرح بأنها مجرد ارتداء للماضي، وأن كل أشيائها المقدسة مستمرة منذ ذلك الماضي السعيد، وأن كل حاضر وكل مستقبل يتحرك خارج الماضي السعيد، هو أعتق وأقدم من الماضي لأنه يمثّل ارتدادا عن الحقيقة، التي وضعتها العناية الإلهية بين يدي المسلمين وكلفتهم

[1] مارسيل دتيين أخلاق بالمثيولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، المنطقة العربية للترجمة لبنان، الطبعة الأولى 2008، ص 35.
[2] عاطف جودة نصر، مرجع سبق ذكره، ص 46.

بمهمة حراستها ورعايتها وإعادة إنتاجها، عن طريق تشكيل جماعات دينية شديدة التركيز، قد ترتقي إلى مستوى الطائفة، مهمتها هي تفعيل النماذج الدينة القديمة وتمريرها للآخرين وهذا ما يعرف بالمحفل الديني، "فالمحافل توجد لتمرير التقاليد الدينية إلى الأجيال اللاحقة وذلك إلى جانب تشجيع ممارسات كبار السن"[1]، وكبار السن سلفيا يقصد بهم الجيل الأول من المسلمين، وليس الآباء الأجداد، حيث تشكل السلفية بؤر دينية في كل مدينة، وهي تصرّ على إقحام الديني في كل تفاصيل حياتها، حتى تلفت النظر وتأثر في المجتمع العام، إنها تريد أن تقدم نموذجا واحا عن الصلاح، هو صلاح السابقين وفي نفس الوقت انحلال المتأخرين، وهذا ما عبر عنه المبحوثون، حيث يقول أحدهم: "نحن بحمد الله مجرد متبعين لما كان عليه سلفنا الصالح، وعلى جميع المسلمين أن يكونوا عل هذا المنهج فهو منج رباني"[2]، فليس هناك سوى حقيقة واحدة تقع في الماضي ويدور حولها الحاضر والمستقبل، فلسلفيون يحيون بالأثر، "وأثر يأبى التفاني ويرفض الانمحاء مثل الندوب التي يخلفها السيف"[3].

وربما الندوب الثقافية التي يخلفها الأثر أشد حضورا وأكثر رفضا للانحصار من ندوب السيف على الجسد، خاصة اذا كانت هذه الندوب على صلة بقيم عليا، وتحيل إلى رمزية ذات قوة دلالية فلسلفيون يغترفون من الماضي لإعادة إنتاج الحاضر، فالأحداث التاريخية تمضي لكن العقائد والشعائر والطقوس الدينية والأساطير، تبقى ثابتة وراسخة ولا تعترف بفعل الزمن فهي صالحة ومصلحة ويمكن الاستفادة منها في كل عصر، "في حين يظهر كل شيء نسبيا وتابعا لظروف وحتميات متغيرة في الزمان، فإن الحقائق الدينية تقدم نفسها على أنها نهائية وثابتة"[4]، وهي تحتاج فقط إلى من يتذكرها بإخلاص، ويمارسها بصدق ويدعو إليها بنهم، وهذا ما يقبل عليه السلفيون في مشروعهم التذكري، فإذا كان الجميع يعتقد أنه لا يمكن بناء سفينة جديدة بخشب قديم فإن السلفيين يشكلون استثناء في هذا الاعتقاد فسفينة النجاة السلفية الجديدة، تعتمد بشكل كلي على خشب قديم، إنه خشب أصلي وأصيل ويمكنه انقاذ الأمة التي باتت تعتمد على أشياء جديدة بشكل مفرط، ومنها نجد السلفية توظف آلية التخيل على محورين: فهي تتخيل الماضي عن طريق تفعيل الذاكرة الدينية واستدعاء الماضي كنموذج أصلي، وهي تحتكر ملكيته كطائفة دينية لها حدودها خاصة الثقافية، لكنها لا تكتفي بنموذج الطائفة أو تتوقف عنده، فإذا كانت تحتكر التفوق في الحاضر، فإنها تسعى إلى تعميمه في المستقبل، فهو النموذج العابر للزمان والمكان وهو مجوه ليس للمسلمين فقط، بل لكافة الناس كإنذار وفي نفس الوقت كبشرى، فهي تحلم بذلك الزمن الذي يصبح فيه كل شيء على ما يرضي الله، ولذلك نلاحظ اشتغال السلفيين على أبنائهم، بتعليمهم المنهج وتنشئتهم على التقيد بظاهره، من حيث اللباس وطريقة الكلام، وحتى علاقتهم بالأطفال الآخرين، وكذلك على مستوى المرأة السلفية التي ينحصر وجودها وتنقطع عن أقرب الناس إليها خوفا عليها من التأثر بالمغريات.

وهنا نجد السلفية توظف التخيل بشكل آخر، حيث يحمل معنى الاختراع ثم الانتهاء إلى نموذج كلي تنتهي إليه الأمة في عموميتها، إنه نموذج نهاية التاريخ فالأرض يرثها عباد الله الصالحون، بعد أن يتحولوا إلى أغلبية، فهكذا يتخيل السلفيون الأمة الإسلامية بعد إعادة اخراجها وفق نسخة نقية طهورية خالية من كل مسببات الأزمة، لاسيما في طابعها الهوياتي، "فالحركات التقليداوية

[1] بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، ترجمة: ربيع وهبة، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 855.
[2] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/11، على الساعة 10:30.
[3] محمد بكاي، مرجع سبق ذكره، صفحة 24.
[4] دانيال هيرفيو ليجيه وجان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص 09.

الجديدة المعاصرة المنادية بالعودة إلى ماضي ديني أصيل إنما ترفع إحالاتها المرجعية إلى التقليد الصرف الذي تزعم الانتساب إليه"[1]، والسلفيون اليوم كطائفة متفوقة بحكم امتزاجها مع الماضي المتخيل، تعمل على الانتهاء إلى مشروع المجتمع الصالح الذي هو غير موجود في المرحلة المعاصرة، لكنها تتخيله كنهاية لعملية الإصلاح بالإسقاط المكثف على الماضي، حيث يتصور دوران المتخيل على أنه "مجموعة الصور والعلاقات القائمة بينها والتي تكون رأس المال الفكري للجنس البشري، وتمكن عالما استثنائيا من إضاءة عالم استثنائي آخر"[2]، فالسلفيون هم الذين اهتدوا عندما ضل الناس، إن هذه الفكرة تسيطر على العقل السلفي، وتجعله ينظر إلى كل ما حوله نظرة دونية وفي نفس الوقت مشفقة، فهو بالنسبة إلى نفسه مصدر هداية وعلى كل الضالين اتباعه، وهذا ما صرّح به كل المبحوثين حيث يقول أحدهم: "السلفية ليست دعوة حزبية ولا تتبع شخصا واحد، نحن نتبع هدي النبي -صلى الله عليه وسلم-، الذي نقله الصحابة إلينا، ولذلك الأمة ملزمة بالاتباع الحق وليست إتباعنا نحن"[3]. إن هذه النبرة الواثقة من نفسها تجد ما يبررها عن طريق سلطة النص وسلطة الدليل، فالسلفي لا يدخل مناظرة إلا وطلب الديليل من المناظر، وهو دليل من وجهة نظره مفحم ويرجع إلى الأصل، فهو مجرد مذكر وليس مصدر أو منتج لذلك الدليل، بل فهو فقط مجرد عملية إحياء للرموز من الدرجة الأولى أو ما يسميه مارسيل ديتنيا: "بالمحاربين دائمو الشباب"[4]، فالسلفيون دائمو الحيوية المعرفية كونها متصلة بالمصدر الأصلي، وهذا ما يجعلهم يشعرون بالتفوق مقارنة بالجماعات الأخرى.

فحسب السلفيين هنالك عالم واحد مضاء هو عالم الأسلاف والآباء المؤسسين، والسلفية اليوم تسعى إلى إنارة عوالم اليوم بذلك النور الأبدي والأزلي من خلال تبنيه وعكسه بصورة حرفية، فكل المبحوثين أجمعوا أنهم مجرّد متبعين للصراط المستقيم وهم في مواجهة مجتمع قد اتبع السبل وانحرف على الجادة، ولذلك هم صارمون في عملية الاقتداء والاقتفاء والتماهي مع الأثر، فالماضي لم يعد إلّا شبحا على حد تعبير جاك دريدا والنتيجة "هي إفراز مبدأ التكرار و الإعادة؛ أي انبثاق الشبح وتجليه ووفوده مرارا وتكرارا"[5]، والسلفيون اليوم كطائفة يمارسون التكرار ويمتهنون الإعادة في عملية الإحالة على الماضي والاقتراض منه، وتوطين كل ممارسته في المرحلة المعاصرة حتى تلك التي تشير إلى العادي في حياة الجيل الأول كالتضامن والتعاون، وخلق جماعة متماسكة ومستغنية عن غيرها، "فالجماعات الأولية تتميز بخصائص ثابتة منها التعاون، الوفاء، التقليد، والحب، والمساعدة"[6]، وهذا حتى تحافظ على بنائها الذي يعتبر في طور النشوء والتأسيس، وبذلك هي تقدم كل ما لديها من خدمات لأتباعها حتى لا ينفروا عنها، وحتى يكون أفرادها مستعدين لتقمص الماضي والعيش وفقه، فكل الفرق الأخرى هالكة كونها تتوقف عند مستوى تقدير الماضي، لكنها تريد إنتاج حاضرها الخاص، ما عادا السلفيين الذين يعملون على تكوين جماعة أيقونية تؤمن وتعتقد وتتصرف كما تصرف مسلمو الجيل الأول، حينما تأسس الإسلام لأول مرة، فمهمة السلفيين هي صنع رموز في الحاضر، مثلما تشكلت الطائفة الدنية في الماضي من "الإيمان بدين أو مذهب وطقوس دينية مشتركة تعيد تصوير العقيدة وتتيح للفرد

[1] دانيال هيرفيو ليجيه وجان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص 301.
[2] يوسف الادريس، مرجع سبق ذكره، ص14.
[3] مقابلة رقم: 48، يوم 2020/06/23 على الساعة 11:30
[4] مارسيل ديتيان، اختلاق الميثيولوجيا، مرجع سبق ذكره، ص 174.
[5] محمد بكاي. مرجع سبق ذكره، ص 19
[6] جمال محمد أبو شنب، مرجع سبق ذكره، ص 06

ممارستها"[1]، فالحياة السلفية صارمة وتبدو متشددة وهم يقرّون بذلك، لكنهم يعتبرون تلك الصرامة تعبيرا عن حلاوة الإيمان التي لم ولن تبلغها الجماعات الأخرى بصفتها جماعات مبتدعة ومنحرفة عن الحق، أما نموذج الأمة الذي يحضر له السلفيون، فهو نموذج أصلي يبدأ بالتخيل وينتهي إلى استعادة الماضي السعيد وعيش الحاضر والمستقبل الموعود، وهو ميراث الأرض والسيادة فيها.
فعملية الإصلاح الوحيدة التي يمكن أن تؤسس للمجتمع الصالح، الذي تذوب فيه الأمة هو الإصلاح الديني عن طريق تحديد كل مكامن الخلل والعمل على ترميمها، عن طريق تعريف الناس على صحيح العقيدة، ومساعدتهم على الانتقال إليها، وفي نفس الوقت التصادم والمواجهة مع كل الفهوم الزائفة، والقضاء عليها، إضافة إلي رفض مبدأ التعايش مع الآخر والغير، دون تعكير صوفه ومزاجه، والطعن في كل ممارساته، عن طريق ممارسة الرقابة الدينة أو ما يعرف بالحسبة، وإن كانت خاصة بالأنشطة الاقتصادية، إلا أن السلفية تمارس حسبة ثقافية تقدمها من خلال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهي تعيش في وسط بيئة غارقة في المنكرات، خاصة في المسائل العقيدية، ومعرفة الإيمان بالله الواحد، فالسلفية تسعى إلى تعميم الشعائر والسلوك، فكل شيء حسبها تحدد لمرة واحدة في الزمن الأصلي الذي تأسس فيه الدين، ولذلك ينتهج السلفيون عقلية الهجر ومقاطعة المنحرفين، حتى تقيم عليهم الحجة بالانحراف، وفي نفس الوقت تعمل على استمالة مجتمع العوام بصفته جاهلا ترجى توبته، عن طريق الحسبة الثقافية، "فالحسبة تمنع كل ما يمسّ العقيدة أو يسئ إلى تعاليمها الراسخة"[2]، والمجتمع مخير بين الاتباع وترك ما هو فيه من المنكرات، أو التعرض للرفض والإقصاء حتى وإن كان على حساب أسر وعائلات هؤلاء السلفيين، حيث يقول أحد المبحوثين: "الهجر لا يعني أننا نكره بني جلدتنا، بل نحن مشفقون عليهم وفي نفس الوقت خوفا على أنفسنا من الانحراف، ولذلك نحاول أن نعيش على مسافة بيننا وبينهم والله المستعان"[3]؛ أي أنها استراتيجية من طرف الجماعة الهدف منها هو الدعوة ومحاولة التقرب من الآخرين عن طريق الصدام معهم حتى يدركوا خطورة ما هم فيه، وحتى لا يخسر السلفي إيمانه بسبب المغريات وحالة التساهل التي يعيها المجتمع العام، "لأن العيش حقا يعني أن ترفض الآخرين، فالقبول بهم يتطلب التخلي عن الأشياء: كبح جماح الذات، التصرف ضد الفطرة، وإضعاف النفس"[4]، ولذلك فخيار السلفية اليوم هو العيش كطائفة متسربة من الماضي، وهي مختلفة ومغايرة لكل ما لا يعاصرها من التجليات الدينية أو دنيوية، لكنها تطمح إلى صهر كل تلك التجليات في النموذج النهائي، وهو المجتمع الصالح أو الأمة المفقودة، وهنا يتحول الفكر السلفي إلى فكر يوتوبي، وحالم، ولديه قدرة على التخيل بمعنى التجديد الملهم الذي تعتليه هالة من الحبور، "فاليوتوبيا تطلع لإعادة إحياء الأشكال الاجتماعية الماضية في تصادم مع العالم الراهن"[5]؛ أي إعادة بعث كل تلك الصورة التي تنقلها كتب التراث، عن مجتمع كان قائما وفق النص بدقيق تفاصيله ثم تلاشى بسبب عالم الزمن والمكان، لكن الوتوبيا الأشبه بالأسطورة لا تعترف بالزمان والمكان، وهي إذا آمنت بفكرة آمنت بحتمية وقطعية تحققها في الواقع.
إن عملية التصادم بين الطائفة المتفوقة ومجتمع ما بعد الصحابة المنحل، تقتضي الإبطال والتشكيك في كل منتجات هذا المجتمع، من خلال عرضها على ثلاثية الكتاب والسنة وفهم السلف كفهم

[1] عزمي بشارة. الطائفة والطائفية. مرجع سبق ذكره صفحة 80.
[2] علي حرب، الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الاولى، 2010، ص 45.
[3] مقابلة رقم: 57، يوم 2020/07/15، على الساعة 21:20.
[4] سيوران. تاريخ يوتوبيا، ترجمة: آدم فتحي، منشورات الجمل لبنان، بدون طبعة، 2010، ص13.
[5] أروان ديان تايل وميكل لوي، مرجع سبق ذكره، ص 45.

رمزي لديه خاصية الأزلية والسرمدية، فالسلفيون يقولون لخصومهم: نحن نفعل ما كان يفعل السلف من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، فماذا تفعلوا أنتم؟ إنه سؤال محرج للكثير، لا سيما أن السلفي يقدم الدليل على كل ما يفعل، وبذلك هو يعيد إنتاج التراث السلفي المتراكم منذ عشرات القرون، حتى يحافظ على خصوصيته، وحتى يعيش زمنية الطائفة المنصورة أو المتفوقة، وفي نفس الوقت يتخيل تحوّل هذه الطائفة إلى أمة، وبذلك يصبح الاغتراب الثقافي خيار استراتيجيا تتبناه الجماعة وتناضل من أجله، "فالناس يعيدون تشكيل الواقع، ويعيدون تشكيل تصوراتهم كي يبقوا غرباء"[1]، فالغربة والمحنة من أهم خصائص السلفيين، إذ يقول أحد المبحوثين: "المؤمن مبتلى والمؤمن غريب، والمؤمن يختبر، والله عندما نرى ما يعيشه سماحة الوالد الشيخ فركوس ندرك أن طريق الدعوة صعب ويقتضي الصبر والاحتساب عند الله"[2]، فكل ما يقوم به السلفيون يهدف بدرجة الأولى إلى دخول الجنة والنجاة من النار، لأنه فعل الصحابة، والصحابة بشر لكن من طبقة أعلى أو على حد تعبير سيوران: "هم نوع من البشر الذين يعيشون مثل الآلهة، وقد تحررت قلوبهم من كل المشاغل"[3]، فالكثير من المرويات عن السلف تنقل لنا زهدهم وورعهم، وتخليهم عن الدينا وانشغالهم بالآخرة، وهذا ما يسميه السلفيون بالزهد والتصوف السني المحمود، الذي يعني الانقطاع عن الدينا والاشتغال بالآخرة، لكن دون غلو في الصالحين أو التبرك بهم، بل محاولة اتباع هديهم، وهذا ما يعطي السلفية الأسبقية والتفوق على الآخر وعلى الغير، وهو تفوق من حيث الثقافة الدينة التي تكثفت وتحولت إلى طائفة تعتبر نفسها نسخة طبق الأصل عن الماضي المتفوق أو السعيد، "فالطائفة تسمي الأنا الفاضلة عن الآخر الطائفي الدوني في عملية تمايز تعرف بالتراتبية العنصرية، وتنطلق الطائفية كالعنصرية من عنصر الاختلاف في الانتماء لتضيف إليها تصنيفا يوقع الناس في فخّ المقارنة للتفضيل بين فئة أرقى = فوق وأدنى= وهي تشير إلى وجود نوع بشري راق وآخر أقل قيمة وشأنا، وبهذا التصنيف يتأسس التميز وعدم المساواة في المجتمع ويأخذ الصراع المبني على الطائفة وجه النفور، والتوجس، والخوف من الآخر المختلف"[4].
والسلفيتة تدعي التوفق لكيس كعرق وغنما كثقافة مستمدة من النص دون غيره.
إن التحرّر من المشاغل لا يعني الرهبنة أو الزهد الصوفي، لكن يعني أن تكون كل أمور الدنيا هدفا لنعيم الآخرة عن طريق استحضار الرقابة الإلهية. فالسلفية كطائفة متفوقة يعتقدون أنهم يعيشون لرغبات أخروية. بينما يتخبط المجتمع العام في وحل الرغبات الدنيوية إنها استراتيجية اتقي النار، ولو بشقّ تمرة، وهذا ما يواجه به السلفيون الإحباط الدنيوي الذي انخرط فيه المجتمع. حيث "أصبحت الدنيا غريبة عن السلفيين وصبحوا غرباء عنها، وكل ما يجمعهم هي تلك اليوتوبيا التي تعبر عن مجموعة من الأفكار التي ترمي إلى هدم النظام القائم"[5] بصفته نظاما دينيا مدنسا ومتعارض مع جوهر القداسة، فهدم النظام الدنيوي وإقامة نظام ديني تحكمه الشريعة وتنظمه النصوص، ويكون هدفه هو تحقيق الخلاص، فالسلفيون يعتقدون أن خلاص المسلمين دينيا ودنياويا هو خلاص متداخل مع بعضه البعض، فليس هناك سعادة دنيوية إذ لم يكن الهدف منها هو السعادة الأخروية، وهم يطمحون إلى مجتمع يعيش حياته العادية لأهداف مقدسة، مثل ما عاش الجيل الأول من المسلمين، وإن كانت الجماعات الدينية الأخرى تروي قصة الجيل الأول للعبرة

[1] مأمون طربيه، علم الاجتماع الحياة اليومية قراءة سوسيلوجية معاصرة للواقع المعاش، مرجع سبق ذكره، ص 22.
[2] مقابلة رقم: 61، يوم 2020/08/08 على الساعة 11:30.
[3] يوران، مرجع سبق ذكره، صفحة 143.
[4] مأمون طربيه، علم الاجتماع الحياة اليومية قراءة سوسيلوجية معاصرة للواقع المعاش، مرجع سبق ذكره، ص 89.
[5] اروان ديان تايل وميكل لوى، مرجع سبق ذكره، ص 45.

ولإظهار التبجيل والاحترام، فإن السلفية تروي تلك القصص وتتذكرها بكل دقّة حتى تعيد إنتاجها في هذا العصر، وهذا ما أشار إليه بول ريكور قائلا: "إن القضية النقدية تقوم على الذاكرة الإخبارية التي تُعلن عن ذاتها حين تصبح قصة تروى وتتعهد بإقامة تأويلات محايثة للقضية المروية"[1]، فلا يمكن للمجتمع اليوم النجاة وهو غارق في عالم مدنس تحكمه المصالح والمنافع الدنيوية، وهو غير آبه بالعالم الأخروي، ولذلك يسجل السلفيون انسحابهم من الكثير من مجالاتهم التي أصابهم اتجاهها نوع من الإحباط، إنهم يتخلون عن الملذات المؤقتة من أجل الملذات الأبدية، حيث يرى أوشو: "أنه عندما يحبط الناس من الرغبات الدنيوية يبدؤون بصناعات غير دينية كجنة الفردوس وما إلى ذلك"[2]، هذا العالم العلوي الذي يمكن اعتباره بمثابة العزاء والمواساة للسلفيين حتى يتحملوا مشقّة هذه الحياة، فهم في رسالة تبشيرية لأيام معدودة ثم جنّة أو نار، وهذا ما صرح به جلّ المبحوثين: فهم يعتبرون الحياة الدنيا مرج، دار عمل وتحضير للآخرة لا أكثر ولا أقل، وهذا ما يهون عليهم ترك الدنيا بكل ملذاتها.

إن هذا الاقبال على العالم الغيبي لدى السلفيين هو عزاؤهم الوحيد لانسحابهم الدنيوي، إنهم يصبرون أنفسهم بالخلاص ويرغبون غيرهم بالخلاص أيضا، فهم القابضون على الجمر، هي عبارة تشير إلى ما يبذله السلفيون من تضحيات من أجل إصلاح أمتهم، ومن أجل تعميم نموذج الطائفة المتفوقة لبعث المجتمع الصالح أو المتفوق، وهذا ما يعني خلق حواجز وخلق عداوات لا سيما بين الفرق التي توصف بالمبتدعة، وهنا يصبح الدين أو التدين بمثابة القومية التي تقتضي الكره ورسم الحدود ووضع المتاريس في وجه الآخر، حيث يقول بندكت إندرسون: "أصول القومية الخوف من الآخر وكراهيته"[3]، والتفوق عليه قبل كل شيء، فعملية التفوق تقتضي تجربة مخاضات عسيرة وتقتضي أيضا التصادم مع كل ما هو مألوف والانسحاب من كل ما هو شائع، والتخلي عن كثير من تراث المجتمع وثقافته، فمجتمع التقوى يقتضي التفريق دون هوادة بين الدين وما كلّ ما ألحق به، وهي مهمة الرجال الاتقياء المتنورين الذين "اختبروا ألم الطلاق بين الأخلاق ضرورية للدين والقصص الماجنة التي يحملها التراث"[4]، وبما أن السلفية كطائفة تعيش داخل المجتمع من خلال حيز ثقافي خاص، لديه محدداته ومجاله الرمزي، ومقوماته الأخلاقية المستمدة من النص والمتصادمة مع المجتمع ككائن تراثي يبجل انتاج الأجداد، والممارسات التي تعارف عليها الناس، فإن مهمة السلفيين كجماعة اصلاحية ترميمية هي نقض التراث والاعتراض عليه، من خلال عرضه على الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة وتقديمه في شكل منظومة تربوية تسعى إلى التخلص من المنظومة السابقة، فإن "التربية على حد تعبير جيلبير داروين تطرد أخرى"[5]، وهذا ما يقوم به السلفيون داخل أي مجال فهم دائما يخرجون من جعبتهم نظاما ينفي شرعية النظام القائم سواء داخل المساجد، المدارس، الأسواق، الجامعات البنوك، المحاكم، كل شيء تمهيدا لإخراج النظام السياسي البديل بعد الانتهاء من تغيير النظم الاجتماعية السائدة، حيث يصرّ السلفيون على أنهما يقعون خارج التراث، وأنهم يمثّلون انتاجا ربانيا قد تعرض للتشويه عن طريق التأويل، والتبسيط، وتبني تفسيرات اعتباطية، ولذلك فإن مشروع الإصلاح، و فكرة المجتمع الصالح الذي يبشر به السلفيون هو مجتمع يعود في نهاية المطاف إلى الاحتكام على الكتاب والسنة بوصفهما

[1] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 584.
[2] أرشو. مرجع سبق ذكره. ص 10.
[3] بنيديكت أندرسن، مرجع سبق ذكره، ص 45.
[4] مارسيل دي تيان، مرجع سبق ذكره، ص 172.
[5] جيلبير داروين، مرجع سبق ذكره، ص 119.

يقعان خارج ثنائية القديم والجديد، فهما قديمان بمعنى العراقة والأصالة، وهما جديدان بصفتهما خطاب الله الذي كتب بمنطق يختلف عن المنطق البشري، ولذلك يمكن اعتبار السلفية كحركة اجتماعية ترمي إلى نسف التراث عن طريق تخليص النصّ من كل ما لحق به، وهذا ما ردّده جميع المبحوثين، لكن هناك من يرى أن هذه العملية بالغة الدقة، وشديدة التعقيد، وتحتاج إلى خارطة طريق، وليس مجرد شعارات حالمة، وهنا نجد أنفسنا أمام حركة اجتماعية جديدة تتميز بالخيالية والمثالية والطوباوية[1]، فهي لا تسعى إلى تغير بعض الأشياء فقط، بل هي تريد تغيير كل شيء وبطريقة جذرية.

إن هذه الطوباوية تتجلّى في الحضور الرمزي المكثف، فالسلفيون يجيبون على أسئلة الحاضر بتجليات الماضي الذي يأخذ شكل الشبح الذي يغيب جسديا لكنه يبقى حاضرا كروح ترشد المتأثّرين به، وتلهمهم، والسلفيون يعرفون ظاهرة الشبحية على محورين، فهم يتذكرون الماضي الصالح كشبح يأبى التلاشي، وهم أيضا يستشرفون المجتمع الصالح كشبح مستقبلي يسعى إلى الانبثاق والانبعاث من الرماد، وهنا تكمن المعضلة السلفية، فالشبح ينتمي إلى زمن مغاير ومخالف للزمن الذي نعيش فيه، سواء ولى في غابر الدهر أو ينتسب إلى زمن لم يكتب له الحدوث بعد[2]، ومهمة السلفيين هي إعادة إدخال هذه الأشباح إلى الأجساد وإحيائها من جديد، هي مهمة صعبة لكن الإنسان السلفي يتلقى تدريبا وتكوينا على المكابدة والمصابرة فمشروعه هو مشرع إلهي، يتمثّل في إصلاح العقائد وتهذيب السلوك وإعادة بعث المجتمع الصالح والأمة الإسلامية التي تتفوق على إخفاقاتها وتتفوق على كل شعوب العالم، وتخضعها في نهاية المطاف لإرادة الله، وهذا يقتضي أولا جعل السلفي إنسانا دينيا خاضعا بشكل كلي للتعاليم التي يتلقاها ومستعدة للتخلي عن كل شيء نصرة لهذه التعاليم، "فالظاهر أننا نناضل مع مشكلة مقيّمة متعلقة بكيفية حثّ الفرد وإرغامه على نوع من أنواع النظام الاجتماعي وجعله يطيع قواعده ويلتزم بها"[3]، فهو إنسان غير عادي بل هو صاحب مهمة رسولية تقوم على التبشير والإنذار في نفس الوقت، وتحدي مختلف الصعاب، حتى يتجسّد المجتمع الصالح في شكله الجنيني، وهو عبارة عن الطائفة السلفية المبكرة التي تعيش حياة كعلامة، وكرمز للماضي البعيد، وبذلك فإن صبر الطائفة اليوم وتحملها للنقد والإيذاء أحيانا، يشكل معاناة لابد منها إنها "فلسفة أمل الوصول ذات يوم بالصبر والتمرين على غبطة اليأس"[4]، فكل شيء يفعله السلفيون هو لله ونصرة لدين الله حتى وإن كلفهم الكثير من الخسائر على الصعيد الاجتماعي.

فالسلفيون اليوم يعيشون لذّة الإقصاء، ومتعة الحرمان، وهناك الكثير من الأحاديث التي تشير إلى غربة المؤمن وإلى الفتن التي يتعرّض لها، والهجمات التي يجب عليه التصدي لها بسبب تمسكه بدينه، فالإنسان السلفي يعتقد أنه قد دخل في تجارة مع الله، فهو قد استبدل الذي هو خير بالذي هو أدنى، فانسحاب الفرد السلفي من مختلف مجالات الحياة، هي ضحية بعالم الأشياء من أجل عالم الجزاء، إذ يرى الأصوليون: "أن الحياة تعاش من أجل الدين"[5]، فالعيش من أجل الدين لا يعني بالضرورة النجاح بإقامة الدين بحذافيره، بل يعني الاستعداد للتضحية، ولتقبل الضيم والظلم، ومكابدة الصعاب، فالمجتمع الصالح هو مشروع وورشة مفتوحة منذ البعثة إلى يوم يبعثون، وهذا

[1] كات ناش، مرجع سبق ذكره، ص180.
[2] محمد بكاي، مرجع سبق ذكره، ص 22.
[3] تشارلز تايلر، مرجع سبق ذكره، ص 29.
[4] لوك فيري، الانسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة: محمد هشام، دار افريقيا للنشر، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 2002، ص20.
[5] علي حرب، الانسان الأدنى، مرجع سبق ذكره، ص55.

ما صرّح به كل المبحوثين إذ صرّح أحدهم: "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها، فنحن نسعى ونعمل وندعو إلى الله لكن لسنا ملزمين بإقامة الخلافة الإسلامية التي لله وحده يعلم متى تقام"[1]، فمشروع الأمة يجب أن يبدأ لكن لا يتحمل المصلحون مسؤولية انتهائه أو تحققه، إنهم ملزمون فقط بالعمل من أجلها والإخلاص في سبيلها مع الحفاظ على النواة المؤسسة لها في شكل طائفة، تعتبر صورة صالحة عن مشروع المجتمع الصالح الذي يؤمّل توسيعه، وقد ينجح ويزدهر أحيانا، وقد يتعرّض إلى خيبات وصدمات فينحصر ويتراجع، لكن همّ الجماعة هو الامتثال للأوامر الإلهية والانسحاب من كل ما هو دنيوي، "فالبحث عن علاقة مع الإله ومع الأعلى تعيد النظر بشدة في المفاهيم السائرة في الرخاء البشري"[2]، وهذا ما يشتغل عليه السلفيون عن طريق خلق حياة موازية للحياة السائدة، فهم اليوم يعيشون مثلا محنة الانقسام عن النفس، والصراع الداخلي، وهذا ما قد يعطّل ورشة الإصلاح، لكن السلفيين دائما ما يجدون ما يسليهم من خلال النصوص، كحديث الخير الذي يأتي بعده شر ثم بعده خير ثم بعده شر ثم بعده خير، فهو نص يبعث الأمل لدى الإنسان الديني، ويحثه على مواصلة مهمة الإصلاح رغم كل العقبات والمطالبات، إذ أنه لا شيء في عالم البشر دائم وثابت فالعنصر الوحيد الخالد هو اللادوام[3]، إن حالة اللادوام تشير إلى ضعف الإنسان وإمكانية تعرضه للفتن فمجتمع الخير يمكن أن ينحدر إلى الشرّ، ومجتمع الشرّ يمكن أن يرتقي إلى مجتمع الخير، وهذا حسب موقع الدين داخل هذين المجتمعين المتناقضين، حيث يرى روجيس دوبريه أن: "الدين فيتامين الضعفاء فهو بمثابة منبه وحافز ومحرّك للجماعات البشرية"[4]، وكل ما هو واجب على الجماعة استهلاك وتعاطي هذا الفيتامين حتى تستعيد عافيتها كل ما مرّت بحالة مرضية.

كما أن حركة الجماعات البشرية تكون دائما بهدف الإصلاح والتغيير، لكن الإنسان العادي يصلح الدنيا بالدنيا، وورشة الإصلاح التي يفتحها نجده يقتني موادها بنفسه، فهو يسعى إلى تقويم سلوك البشر من خلال منظومة أخلاقية أنتجها البشر، أما الإنسان الديني فورشته ذات بعد إلهي وموادها مستجلبة من المقدس، وهي تسعى إلى إصلاح الدنيوي بمنظومة أخلاقية مستمدة من المقدس، وتقتضي التكتل في جماعات دينية شديدة التركيز تأخذ شكل الأخوية، "وهي تجمعات أشبه بالمحافل إذ ينظم العابدون أنفسهم في جماعات تتولى مدا واسعا من الوظائف الدينية، وتضم عضوية أكثر اتساقا وبنية تقويمية"[5]، وفق نموذج سابق في الوجود ومعد سلفا بتدخل إلهي مباشر، ولذلك نجد السلفية كجماعة أو طائفة متخيلة على علاقة وطيدة بالماضي حيث النماذج الأصلية التي تعتبر القالب الوحيد الذي تصبّ فيه لبناة الإصلاح، ولذلك يشكل السلفيون جماعة مغلقة ملتفة بمجملها صوب الماضي ولا شغل لها إلا إحياء الذاكرة[6]، وذلك عن طريق الالتفات إلى الماضي من خلال نموذج تقوي طائفي، يتحول إلى سلوك وممارسة غريبة، ويحول تلك الطائفة إلى طائفة موجودة في قلب المجتمع لكنها تتمتع بمناعة قوية ضد كل أشكال المثاقفة، فعدد السلفين محدود في كل مدينة، لكن نادرا ما ينتكس السلفي ويعود إلى ثقافته الأم، إذ يصرّح أحد المبحوثين: "لله الحمد هناك من هو ملتزم منذ أكثر من 20 سنة، ولم يحد عن الطريق بل كان سببا في هداية الكثير من

[1] مقابلة رقم: 29، 2020/03/15 على الساعة 14:30.
[2] تشارلز تايلر، مرجع سبق ذكره، ص 79.
[3] لوك فيري، مرجع سبق ذكره، ص 06 .
[4] علي حرب، مرجع سبق ذكره، صفحة 53.
[5] بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، ترجمة ربيع وهبة، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 852.
[6] دانيال هيرفيو ليجه و جان بول وليان، مرجع سبق ذكره، ص311.

الإخوة، وهذا راجع لمعرفته للحق وثباته عليه"[1]، بينما نسمع في كل يوم أخبار من التزموا وأصبحوا من الإخوة، وهذا راجع إلى سلوك القطيع الذي ينخرط فيه السلفيون داخل جماعتهم، عن طريق تقليد الأقل مكانة لمن هو أعلى منه مكانة في المعرفة الشرعية، فالمبتدأ يقلد طالب العلم، وطالب العلم يقلد الطالب المتقدم، والمتقدم يقلد العالم، والعالم يقلد المجتهد، والمجتهد أقرب السلفيين إلى نموذج الصحابة، وبذلك يشكلون سلسة من الرموز والأيقونات التي تسعى إلى التشابه والتماهي مع بعضها البعض، حيث يرى الباحث مؤمون طربيه: "أن سلوك القطيع الغاية منه هو الرغبة في التماهي في الأفضل، إذ يميل الأشخاص الأقل مركزا والأقل تأثيرا في الجماعة إلى التصرف بسلوك من هو أعلى منهم مركزا وأحسن حالة ووظيفة اجتماعية"[2]، وهذا ما يسميه السلفيون بالاتباع؛ وهو من وجهة نظرهم يختلف عن التقليد، لأن التابع والمتبع خاضعان لسلطة النص وليس لسلطة أي شخص داخل الجماعة.

ولذلك ينعزل السلفيون عن المجتمع العام فهم ينتمون إلى جماعة مثقفة معرفيا، ودينيا وفق النموذج الأولي الأصلي، فإذا كان المجتمع تفصله أربعة عشر قرنا من الزمن عن المجتمع الفاضل أو الأولي، وهي فترة تأسس فيها التراث الذي تمّ حشوه بالكثير من الانحرافات، فإن السلفيين، ومن خلال تعشيق جماعتهم بالنصوص يعتقدون أنه لا فواصل بينهم وبين مجتمع الفضيلة، لا زمانا ولا مكانا وهنا تتجلّى سلطة الطقوس والشعائر، فهم يصلّون ويحجّون ويصومون ويفعلون كل شيء وفق ما فعله المسلمون الأولون، "فالطقوس تواصلية، وعرفية، ومحدّدة، ولعوب، ونمطية، وسرية، وتقتضي تلاعبا بالأشياء، وذات طابع رسمي، ودورية، وكذلك أفعال محددة، مثلا التلاوة، الغناء، والمواكب الجماعية، والرقص، والتضحية، والاستهلال، والتلاعب بالأشياء المقدسة، وأيضا يمكن أن تكون محدّدة سلفا بلا معنى، وذات مغزى، ومرتبة، ومنظمة، ومتسلسلة، ورمزية، وتقليدية"[3]، وبذلك تهمين الجماعة على ذهنية المنتسب إليها وتصبحا مرجعية بالنسبية إليه، وتصبح علاقتهم بالمجتمع العام في حدها الأدنى فهم يسعون إلى انتشال نموذج الإنسان العادي من الضياع، فلابد أن يقيموا أمامه أنموذج الرشاد، حيث أن "الانتماء إلى الفرقة قائم على التحلل من العلاقات الاجتماعية والروابط الدينية وتحويل الروابطة الدينية إلى هوية الفرد الرئيسية"[4]، حيث تصبح الجماعة في نظر السلفي كتعبير عن بداية الحياة ونهايتها، ففيها ستضمن له انتقلا موفقا للعالم الأخروي، ولذلك يعمل على أن تكون علاقاته جد مركزة وعميقة مع إخوته في الدين على حساب إخوته في الدم، ولذلك نلاحظ انسحابا على مستوى الأفراد السلفيين من مجتمعهم العام، والتحاق بجماعتهم المتخيلة، إذ أن هناك "دعوات إلى ترك التضامن ضمن العائلة أو العشيرة أو المجتمع أو جعلها نسبية كي يكون المرء جزء من مملكة الرب"[5]، فكل جماعة تقوم على مبدأ التضحية والإيثار حتى تحافظ على تضامنها الداخلي.

إن هذا التحلل يعني التميز، والتفريق بين الخبيث والطيب، وبين الأصلي والمقلد، وبين مجتمع الرشاد ومجتمع التيه، فالسلفيون يعتقدون أن بناء الطائفة هي رحلة الألف ميل التي تبدأ بخطوة واحدة، فهم مهوسون بالتغيير، ويمارسون الملاحظة بمهارة، يسجلون الاخفاقات، ويبحثون لها عن ما يقومها من خلال النصوص، فهم يتدخلون ويعترضون على كل ما يقوم به المجتمع الفاسد،

[1] مقابلة رقم: 29، 2020/03/15 على الساعة 14:30.

[2] مؤمون طبرية، السلوك الاجتماعي في الجماعات الغير منتظمة، رؤية علمية في ديناميات الجماعات وأشكالها دار النهضة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2014، ص 73.

[3] بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، ترجمة ربيع وهبة، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 1010.

[4] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 219.

[5] تشارلز تايلر، مرجع سبق ذكره، ص 81.

وذلك من أجل إنتاج المجتمع الصالح، وهذا ما أشار إليه سيوران "بالسعي للتدخل في حياة العناصر لتغيير ملامحها وبنايتها إذ وبنيتها، الهواء يضايقهم فالتغيير، وكذلك الحجر والنبات وحتى البشر"[1]، فالسلفية غير راضية عن كل ما يحدث، بل هي راضية عن نفيها فقط لأنها تعيش وفق النموذج الأول الذي استطاعت تخيله وتذكره وتمثّله في الحياة، وهي تريد أن يكون كل شيء على شاكلته، ففيه لا تعترف بكل ما انتجه المجتمع، بل تعتبره ضلالا وأباطيل، يجب التخلص منه، وهذا عن طريق العودة إلى الأصل، وإلى إسلام الجيل الأول، ومثل ما عاد السلفيون لا بد أن يعود المجتمع في يوم ما حتى تنتقل الجماعة من حالة التخيل إلى حالة الواقع، ومن مجتمع ما بعد الصحابة إلى مجتمع الصحابة، الذي يقتضي ترك كل قديم بالعودة إلى النسخة الأقدم، فالسلفيون تركوا كل ما يصطلح عليه بالتراث، وحسب الباحث عزمي بشارة: "لقد ترك هؤلاء دين آبائهم وأجدادهم وقبائلهم ليتبعوا الرسالة الجديدة، وبحسب الرواية أو الأسطورة التأسيسية على الأقل"[2]، لقد دخلوا حالة من الانخطاف والانجذاب، وبلغوا عوالم لم يبلغها غيرهم، حتى أصبحوا يعيشون تقاة أنقياء كما ولدتهم أمهاتهم.

من خلال هذا يمكن القول إن السلفية هي بمثابة بثّ تجريبي للمجتمع الصالح الذي تعمل عليه، والذي هو مصير حتمي للمجتمع الإسلامي حسب النصوص المقدسة، فهي تعطي صورة عن ذلك المجتمع الذي سيرث الأرض في نهاية المطاف، وشرط مراث الأرض هو الصلاح، والصلاح لا يمكنأان يخترع بل هو موجود وكان سائدا في حقبة ما، لكن حتمية الانتشار والتوسع جعلته يفقد خصوصيته مع الزمن، لكنه لا يزال محفوظا كصورة، وكرمز، وكعلامة في كتب الحديث، التي نفض السلفيون الغبار عنها، ورسموا من خلالها خارطة طريق للنجاة والخلاص، وصنعوا سفينة النجاة وهم الآن في مرحلة الدعوة للركوب فيها والتخلي عن مجتمع ما بعد الصحابة والالتحاق بمجتمع الصحابة، وبذلك الانتقال من المتخيل إلى الواقعي عن طريق المرور بنموذج الطائفة الصالحة كواقع وصولا إلى المجتمع الصالح كمتخيل، ثم كواقع في نهاية التاريخ.

المبحث الثالث: اليوتوبيا السلفية واعادة تنظيم الأماكن المقدسة (المسجد كما يجب ان يكون):

"أحلام اليقظة حسب سيغنر تقوم بأربعة وظائف التخطيط المستقبلي، الإبداع، التأهب الانتباهي، إلغاء التعود"[3]، الحلم أو اليوتوبيا هو انتفاضة الناقمين على كل ما هو موجود عن طريق إبداع وجود جديد، إما أن يكون متخيلا قد تمّ استجلابه من الماضي السحيق، وإما أن يكون خياليا يقع أيضا في المستقبل السحيق، لكنه بالنسبة للحالمين هو الحل الوحيد لقبول الواقع والتعامل معه على أنه مجرد مرحلة تقتضي تخطي عتبة المستحيل من أجل الوصول إلى النهائي، فالأحلام تساعد الحالمين الناقمين على استشراف مستقبل سعيد، وفي نفس الوقت إبداع طرق مبتكرة لتجاوز السائد، والاستعداد للحظة التي يقفزون فيها من واقعهم المزري إلى مستقبلهم الموعود عبر ما يُشبه بوابة الزمن، التي تملك قدرة على تحطيم السائد، وتعويض كل ما تعودنا عليه بكل ما هو ثوري، ومتمرد وجديد، ومبتكر، لا سيما الجماعات الدينية التي تمتلك ماضي مشرق ولا ترضا التفريط فيه، إنها مستعدة لهجر الحاضر، لتنعم بكل ما حدث في الماضي، إذ أن "هنالك عودة للماضي وللصراعات التي تدور حول التعريف الدقيق للزمن الصحيح والمكان الصحيح"[4]، إنه زمن ما بعد

[1] سيوران، مرجع سبق ذكره، ص 122.
[2] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 219.
[3] أندري كاسبرزاك، مرجع سبق ذكره، ص 23.
[4] دافيد هارفي: حالة ما بعد الحداثة، بحث في اصول التغير الثقافي، ترجمة: محمد شيا، المنظمة العربية لترجمة، لبنان، الطبعة الألى، 2005، ص 257.

الحداثة واستفاقة الأديان وصراع الثقافات بنكهة دينية، فالأماكن الصحيحة والأزمنة الصحيحة تشير بما لا شك فيه إلى تلك الأماكن وتلك الأزمنة التي نصت عليها الكتب المقدسة عندما نشأ الدين لأول مرة.

فالدين جزء من الهوية إذا لم يكن يستغرق الهوية كلها، خاصة اليوم في مجتمعات المسخ العلماني حيث تعمل الحضارات المادية على طمس الاختلاف والتمايز، ولذلك جعلت تحييد الدين نصب عينيها، فنحن متشابهون كبشر، لكننا مختلفون كمؤمنين، فلكل دين أزمنته المقدسة وأماكنه المقدسة، واليوم نحن مطالبون بنفض غبار النسيان عن عقائدنا، ومطالبون أيضا بإعادة التكتل داخل معابدنا، حتى نعرف من نحن؟ كما أن المعابد التي تعتبر بيت الآلهة في كل دين يجب أن تكون مبنية ومرتبة ومنظمة كما بُنيت ونظمت ورتبت في الزمن الأصلي، ذلك الزمن الذي خاطب فيه الإله البشر لأول مرة، وزودهم بالتعاليم والوصايا، وأخبرهم بطريقة التواصل معه من خلال شكل المعبد وتفاصيله، كالوقوف في المحراب والتوجه لجهة معينة، وارتداء لباس معين، الاتكاء على عصا أو ما شبه ذلك، كلها تفصيل لا يمكن من دونها التواصل مع الإله، وهذا ما أشار رايمون فيرث وهو يراقب أحد الكهنة، وهو يدعو إليه الجزيرة عن طريق فرك العمود الرئيسي في المعبد بيده، وقد أخبره هذا الكهان بأنه لا يمكن التواصل مع الإله دون عملية الفرك، لكن في نفس الوقت لا علاقة لشكل العمود بشكل الإله[1]، إلا أن رغبة الإله عندما تأسس الدين لأول مرة هي أن أيّ تواصل معه يقتض فرك العمود، وبذلك لا يمكن للعابدين أن يغيروا هذا الطقس أو أن يلحقوا به ما هو ليس منه، وهذا ما تناضل الجماعات الإحيائية من أجله، أي إعادة الأشياء المقدسة إلى مكانها وترتيبها وفق الترتيب الأزلي والأبدي في نفس الوقت.

فلا معنى للمعابد إذا تسلل إليها الدنيوي أو امتزج فيها المقدس بالعادي، ولذلك يأخذ الإنسان الديني على عاتقه مهمة إعادة تقديس المقدسات والفصل بينها وبين الدنيوي، وتحريك العواطف الدينية التي تُبقي العلاقة متوهجة بين الخلق والخالق، "فالعواطف الدينية في الأنفس تؤدي إلى الشعور بالألوهي، والشعور بالتبعية المطلقة، وبالمشاعر الجياشة"[2]، ولذلك نجد الإنسان الديني محتجا على الثقافة الشعبية، وينادي بأن تحل محلها ثقافة دينية مستمدة من النص، ومنفصلة عن رغبات البشر، فالمقدس هو المتعالي الذي يخضع له البشر وليس هناك مقدس يخضع للبشر، بل إن الطقوس التي يتسلل إليها الدنيوي تفقد معناها، حيث يرى ليفيس شتراوس أنه من الصعب منح معنى للطقوس التي تقوم على تهجين الفكر الراضي بتبيعات الحياة...فهي محاولة مستهامة دائما مصيرها الفشل من أجل استمرارية معاش مفكك تحت تأثير الشكلانية التي استبدلت بالتنظير الأسطوري"[3]. فالمقدس في حياة الشعوب سواء كان زمانا أو مكانا لا يمكن أن يحلّ محله أي بناء عقلاني مهما كان هذا المقدس عبثيا وبسيطا ومختزلا.

وبذلك فإن الجماعات الدينية الاحيائية تعمل جاهدة على تبديد هذه الشكلانية وإعادة ربط المقدس سواء الزماني أو المكاني بالزمن الأصلي والأيقوني، ومن بين هذه الجماعات في تجربتنا الإسلامية نجد الجماعة السلفية أو الطائفة المتفوقة، فهي تأخذ على عاتقها هذه المهمة أي مهمة تقديس الأشياء كما يجب أن تقدس، بداية من المساجد كمؤسسات دينية وصولا إلى مختلف نواحي الحياة، فهناك قداسة ثابتة يجري التذكير بها وتصحيح الاختلالات التي لحقت بالمقدس عن

[1] موريس غودلييه، المتخيل والمخيال والرمزي، مرجع سبق ذكره، ص 129/128.

[2] جان غيرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، المجلد الثالث، مرجع سبق ذكره، ص 185.

[3] موريس غودليه، مرجع سبق ذكره، ص 118.

طريقها، وهذا ما تحترفه السلفية كجماعة نصوصية مولعة بالترميم والتجديد عن طريق التأصيل، إذ "يقدم المؤرخ أرنولد توينبي توضيحا للسلفية في عدة نقاط تدور حول محاكاة الماضي، منع التغيير، تثبيت المجتمع، التشبث بمصطلحات فارغة"[1]، وهذا بسب هوسها بالبدايات، وبالتطبيق الحرفي والظاهري لأحكام النص، فكل شيء يجب أن يحدث في حياة المسم كما حدث في حياة المسلمين الأوائل، فهم أتقى الناس وأعرف الناس بالله وبأحكامه، وقد أجمع المبحوثون على هذا، إذ يقول أحدهم: "كسلفي لا أرتبط بأحد من المعاصرين ولكن أرتبط بما ترك لنا السلف الصالح من أحكام نقتدي بها بحثا عن الثواب، وليس تقليدا للأشخاص"[2]. إن هذا التقيد ترك من السلفي هدفه محاربة كل أشكال العادي التي حولها الزمن والتراث إلى مقدس، فهناك قداسة قد تسللت من الدنيوي وألحقت بالعادي أو المدنس وتحولت إلى مقدس يفوق قداسة الديني الأصلي، وذلك من خلال مفهوم النية الخالصة والتقيد بما أنتج الآباء الأجداد، وما اخترعوا من تجارب تضاهي ما انتجه الجيل الأول من المسلمين، والسلفية بصفتها جماعة متخيلة، ويعتبر التخيل فيها شريان الحياة فهي تعيش على الذاكرة، وهي تستدعي الماضي وتتقمصه، فمهمتها هي تجسيد عالمها المتخيل وتحويله إلى ممارسات اجتماعية، إذ يقصد بعمليات تجسيد الخيال الاجتماعي في أبسط معانيها "انتقال التطورات المعرفية والرمزية من مجال المعنى النظري إلى مجال الفعل والممارسة"[3]، فالسلفية تعمل على استعادة قدسية المقدس كما قُدّس في لحظة نشوء الدين.

إن الانتقال من المعنى إلى الممارسة يعني المزاحمة الثقافية للسائد والمنتشر، فالسلفيون يعترضون على كل ما حولهم، ويعملون على نشر ثقافتهم فيه، وهي ثقافة أصلية مولعة بالاقتفاء والاحتذاء "فالمسلم يرتقي بجسده في الاحتذاء بالسنة النبوية في أدق تفاصيل التعامل الجسدي من الطعام إلى الاستنجاء بل كل ما يضبط سلوكية الجسد لا على قاعدة الوقاية الصحية، وهي نظرة عليمة متأخّرة بل قاعدة إيمانية على أساس شعائري تحتذي بالنموذج الأصلي"[4]، فالسلفي لا يريد أن يكون نظيفا بالمعنى الحسّي والمادي، بل هو مهوس بالطهارة وبكيفية تحقيقها، ولذلك يعتمد السلفيون على أصحّ الأحاديث النبوية في فعل كل شيء في حياتهم حتى تكون حياة مباركة وموفقة، وهي أساس تكوّن الهوية السلفية، فذلك التقيد الصارم ينعكس على حياتهم من حيث المظهر، وحتى من حيث تصورهم مثلا لدور العبادة، لشكل الطرقات، الأسواق، المدارس، الجامعات، فهم دائما يعلمون النموذج الأصلي الذي لا يعرفه غيرهم، وبالعودة إلى دراسة مارفين هاريس حول التحريم والتقديس، ونشوء الثقافات و الدول نجده يربط بين مسألة التحريم والتحليل عند الشعوب والأمم ويعتبرها منشأ الهويات، فكل ثقافة تقوم على ثنائية التحريم والتقديس أي تحريم ما يجب تحريمه وتقديس ما يجب تقديسه، إضافة إلى تعليم الناس هذه الأشياء، فالثقافة منبتها اجتماعي وليس هناك ثقافة تصنعها الدول، بل إن الثقافة ينتجها الضمير الجمعي للمجتمع، ولذلك يعمل السلفيون على نشر ثقافتهم اجتماعيا، وذلك عن طريق عرضها في السوق الديني، إذ أن "الناس هم أهمّ عناصر الأمة والدولة"[5]، وهنا نجد إصلاح المجتمع أهم من إصلاح الدولة بالنسبة للمدرسة السلفية، ولذلك نجدها تحاول التدخل في مختلف نواحي الحياة تحت شعار الإصلاح وتصحيح الاختلالات، فالسلفيون يعتبرون أن الأمة أو المجتمع يعيش خللا على مستوى المكان والزمان، فلا شيء اليوم

[1] مصطفى حلمي، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، مرجع سبق ذكره، ص 13/12.
[2] مقابلة رقم: 48، يوم 2020/06/23 على الساعة 11:30.
[3] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 168.
[4] احمد زين الدين، مرجع سبق ذكره، ص 100.
[5] مارفن هاريس، التحريم و التقديس، نشوء الثقافات و الدول، ترجمة: أحمد م أحمد، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر الطبعة الأولى، 2020، ص 172.

مرتب كما كان في الزمن الأصلي، بداية من المسجد كمؤسسة دينية وحيدة حسب المنظور السلفي وصولا إلى المدرسة، الجامعة، السوق، البيت كلها مؤسسات تعيش حالة دنيوية طبيعية، وهو ما يتعارض مع فكرة القدسي حيث يقول مارتن لوثر إن الانسان الطبيعي غير قادر خشية الله تماما[1]، ولذلك هو بحاجة إلى حضور مكثف للمقدس وللتحريمات والتقيدات في حياته حتى يتسنى له خشية الله كما يجب أن يخشى الله.

فالسلفيون ومن خلال العودة إلى النصوص لا سيما النص الحديثي، نجدهم يعتبرون أن أغلب المؤسسات قد لحقها تشوه دنيوي، كالمساجد التي أصبحت تبنى بطريقة تختلف عن المسجد الأنموذج، أو الأصلي ناهيك عن الممارسات التي تسللت إليها والشعائر المخترعة التي تقام فيها، وهنا يتدخل السلفيون بصفتهم مؤتمنون على العقيدة لتصحيح تلك الاختلالات والإعلان صراحة أنها مستبعدة، ولا تتوافق مع النموذج الأصلي حيث أن للمقدس صفة جوهرية وهي تتعارض مع الدنيوي[2]، والمقدس من ترتيب علوي، وليس سفلي، ولذلك لا يحق لأي كان التعدي عليه، والمساجد اليوم من وجهة النظر السلفية قد تمّ الاعتداء عليها من حيث بعض مظاهرها الشكلية وحتى بعض الممارسات، حيث يقول أحد المبحوثين: "هذه مساجد بدعية كل شيء فيها مبالغ فيه، وهذا خلاف السنة، فالمسجد للعبادة وليس للأبهة والفخامة"[3]، فالسلفي لا يريد أن يكون المسجد مزخرفا ومزينا مثل الكنائس والمعابد في الديانات الأخرى، بل هو يريده مؤسسة روحية بسيطة ومنفصلة تماما عن العادي، وهو يعتمد عل ما جاء في الأثر حول كيفية بناء المساجد وهندستها، ووقايتها من مختلف المظاهر الدنيوية، حيث "يجب حماية المقدس من كل اعتداء دنيوي"[4]، وهنا نجد كل الديانات تحافظ على النسخة الأصلية من معابدها، فمثلا حتى تلك الجماعات البدائية التي لا تمتلك معبدا بل مجرد ساحة تقام فيها الطقوس، لا تزال تحافظ عليها وترفض اتخاذ معبد، لأن ذلك سيفرغ الطقس الديني من معناه، وهذا ما يناضل السلفيون من أجله، أي السعي لإعادة المساجد إلى سابق عهدها، وهم يحاولون السيطرة على المساجد عن طريق تكوين الأئمة والدفع بهم إلى إدارة شؤون المساجد، أو عن طريق اللجان الدينية والإشراف على بناء المساجد والتطوع فيها حتى يتمّ الحدّ قدر المستطاع من مظاهر الخواء والعوز الميتافيزيقي الذي تعانيه المساجد اليوم، إذ "يجتهد الإنسان الديني في السيطرة على ما هو سري وفي الامتلاء منه بل التماهي معه أيضا"[5]، فالوجود السلفي داخل المسجد يعني العمل على كشف كل ما هو متعارض فيه مع روح المسجد وطبيعته.

فمهمة السلفيين التعبير عن هذا التعارض وتوضيحه، حيث عبّر المبحوثون على أن المساجد اليوم فيها الكثير من المخالفات من حيث الهيكل والبناء، وفيها مخالفات من حيث السلوك والشعائر حيث ينكر السلفيون المبالغة في البهرجة وزخرفة المساجد، ككثرة القباب، وحتى وجود الأعمدة والركائز، إضافة إلى كثرة الألوان، والزرابي ذات الرسومات وإن كانت نباتية، إضافة إلى رفض وجود المحراب والاعتراض على شكله المبالغ فيه، وعدد درجات المنبر وعلوها، والعصى التي يحملها الإمام أثناء الخطبة، إنها مخالفات تعبّر عن تسلل الدنيوي إلى الديني، ولذلك يحرص

[1] رودولف اوتو، فكرة القدسي، التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الالهي وعن علاقته بالعمل العقلاني، ترجمة: جورج خوام البليشي، دار المعارف الحكمة، لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص 38.

[2] روجي كابوا، مرجع سبق ذكره، ص 31.

[3] مقابلة رقم: 54، يوم 2020/07/05 على الساعة 19:30.

[4] روجي كايوا، مرجع سبق ذكره. ص 38.

[5] رودولف اوتو، فكرة القدسي التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الالهي وعن علاقته بالعمال العقلاني، ترجمة: جورج خوام البولسي، دار المعارف الحكيمة، لبنان، الطبعة الاولى، 2010، ص 57.

السلفيون على مراجعة كتب الحديث قبل بناء المساجد أو ترميمها، ورغم أنهم لا يملكون صلاحية التدخل في شكلها بصفتهم ثقافة دينية مطرودة، إلا أنهم يسعون إلى إيجاد مكانة داخل المساجد من خلال التطوع أو عضوية لجان المساجد، وذلك لمحاولة تسريب ثقافتهم عن طريق المساهمة في عملية البناء وتمويلها، وبذلك ممارسة نوع من الاقتلاع الثقافي للثقافة السائد وزرع الثقافة السلفية عن طريق "مفهوم السيطرة على المكان، وهي تعكس الطريقة التي يتاح بها للأفراد أو الجماعات على تنظيم مكان ما وإعادة إنتاجه"[1]، والسلفيون مولعون بإعادة تنظيم كل شيء، وإعادة إنتاج كل شيء وفق ثقافتهم الدينية التي يعتبرونها ثقافة الصحابة بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، إذ يقول أحد المبحوثين: "كل ما نسعى إليه هو ما كان عليه سلفنا الصالح، والمشكلة أن الناس تجهل ذلك، وتحاربه في كثير من الأحيان، رغم أن قبول العبادات مقترن بإقامتها كما كانت في عهد النبوة"[2]، فالمسجد مثلا هو بناء وهيكل ديني تقام فيه الصلوات، ويذكر فيه الله، وقد ألحقه الله به، وبذلك فإن كل ما يحدث فيه يجب أن يكون موافقا للتوجيه الرباني، حتى يكون الاتصال والتواصل مع الله مجديا، فكل الديانات تعتقد بأن "الاتصال بالآلهة يعني دخول المعبد"[3]، والدخول يكون في أوقات محدّدة، ووفق أذكار محدّدة، وذلك للتواجد في فضاء محدّد؛ هو موجود على الأرض لكنه من وحي السماء، إذ يرى مرسيا إلياد بأن "المعبد أشبه بفردوس بناه الله منذ الأزل"[4]، ولذلك لا مجال سلفيا للممارسة أيّ تحسين حضاري وعمراني على بناء هندسة الله وقرار شكله ووظيفته.

إن عملية إعادة إنتاج المقدس زمانا ومكانا وعلى هيئة النموذج الأصلي التي يسعى إليها السلفيون داخل الفضاء المسجدي تقوم بالأساس على عملية التخيل والربط بالزمن الأصلي، فالسلفيون في حوارهم مع خصومهم يحيلونهم إلى نموذج أول مسجد ظهر في المدينة المنورة، حيث بالضرورة هو ذلك المسجد الذي يعبر عن الرغبة الإلهية، ويعكس تجربة الزمن المقدس التي تتيح للإنسان الديني أن يجد على نحو دوري الكون كما كان في الأصل، وفي البدئ لحظة الخلق الأسطوري[5]، وهو نموذج كرست له النصوص المقدسة التي حثت على أن يكون بسيطا، ويتجنب كل مظاهر المبالغة الدنيوية التي تجعل منه مكان يعجّ بالماديات على الرغم من أن الأصل فيه هو الروحي. فالسلفيون يعتبرون المسجد بيت الله الذي يجب أن نحترمه ونحافظ عليه كما هو، سواء من حيث الشكل أو من حيث الطقوس والشعائر التي تقام فيه، إذ يقول أحد المبحوثين: "الله المستعان الكثير من المساجد اليوم مزخرفة وفيها من الكماليات ما لا يعدّ ولا يحصى، وفي نفس الوقت فيها من الشرك والعبادات التي اخترعها الناس وليس عليها دليل أو سلطان"[6]؛ أي أنها مساجد بدعية بالمصطلح السلفي، ومخالفة للزمن الأصلي أو زمن البعثة، وقرون الخيرية، وصدر الدعوة، حيث نزل الإسلام لأول مرة وبحضور النبي –صلى الله عليه وسلم- بصفته أمينا على الوحي ومعبّرا عن الرغبة الإلهية، ومنظما للأشياء والأمكنة والأزمنة خاصة تلك المتعلقة بالشعائر الدينية، (كحديث صلوا كما رأيتموني أصلي)، الذي يسحبه السلفيون على باقي متعلقات العبادة، "فالإنسان لا ينجح بجهده في تقديس المكان، والحقّ أن الشعائر التي بها يبني الإنسان مكانا مقدسا تكون ناجمة على قدر محاكاة عمل الآلهة"[7]، أي التقيد بأدق التفاصيل وإلا فقدت الطقوس

[1] دافيد هارفي، مرجع سبق ذكره، ص 260.
[2] مقابلة رقم: 54، يوم 2020/07/05 على الساعة 19:30
[3] مرسيا إيلياد، المقدس والعادي، مرجع سبق ذكره، ص 81.
[4] المرجع نفسه، ص 98.
[5] ميرسيا الياد، المقدس والمدنس، مرجع سبق ذكره، ص02.
[6] مقابلة رقم: 48، يوم2020/06/22 على الساعة 17:45.
[7] مرسيا إيلياد، المقدس والعادي، مرجع سبق ذكره، ص 66.

معنها وفعاليتها، وهنا نلمس تمسكا سلفيا بالطقوس أشبه بتمسك المجتمعات البدائية التي لا تزال تحافظ على كل شيء كما فعله الأسلاف منذ زمن أسطوري، وهنا يرى السلفيون أن المساجد يجب أن تبنى كما بنيت أول مرة، فالمكان الذي تقام فيه الشعائر يجب أن يهيئ بنفس الدقة والعناية التي تقام بها الشعائر ذات الطبيعة التوقيفية، إذ يرى ميرسيا إلياد أن المعبد من هندسة الآلهة[1]، لتعبد فيه تلك الآلهة كما تريد هي أن تعبد.

ولذلك يركز السلفيون على إعادة هندسة المساجد، حيث اعترض الألباني أحد رموز السلفية المعاصرة حتى على وجود الركائز داخل المساجد، واعتبرها تقطع الصفوف وتسبب إزعاجا دينيا، ولذلك يبدو فكر السلفيين حالما أو طوبويا، فكل المسلمين تعارفوا على شكل المسجد داخل المدرسة السنية واتفقوا عليه، وأن كل ما هو موجود فيه يجب أن يكون موجودا فيه ما عدا السلفيين الذين يتخيلون مسجدا كمسجد قباء الأول أو مسجد المدينة، لكن بمقاييس هذا العصر، فنجد المساجد التي يديرها السلفيون تركز على الأساسيات، وتحاول الحفاظ بقدر المستطاع على النموذج الأول المخالف والمنفلت من السائد، فإذا كانت "القاعدة الوجوبية في العبادات الشعبية من وجود فعل ما جرى دائما فعله"[2]، فإن القاعدة السلفية تقوم على وجوب فعل ما يجب فعله، وهو بطبيعة الحال إحياء النماذج العتيقة التي أنتجها القدماء بصفتهم النخبة المسلمة التي مارست الإسلام لأول مرّة غضا طريّا كما جاء به الوحي والأجيال الجديدة داخل الدين، وما على السلفيين إلا تكرار تلك الممارسات بحذافيرها، "فالزمن المقدس المتكرر يتطابق مع الزمن المقدس الأصلي حيث كان العالم لأول مرة"[3]، ولذلك فإن الاعتراضات السلفية متكئة على سلطة وسلطان الدليل، وبذلك هي اعتراضات موفقة وتخدم الدعوة حتى وإن أدت إلى نوع من الصراع والقطيعة بين السلفيين وغيرهم، فنلاحظ مثلا هجرانا من طرف السلفيين للمساجد التي بها قبور، واعتبار الصلاة فيها باطلة، بسبب إلحاق عنصر بشري مدنس مهما كانت صفته داخل فضاء المسجد بصفته معبرا عن القداسة المطلقة التي لا يمكن أن تخالط الدنيوي بأي حال من الأحوال، حيث أن كل ما "يصبو إليه الإنسان الديني هو المشاركة الفعلية في القداسة من خلال ممارسة الطقوس ورواية الأساطير"[4].

إن مفهوم الأسطورة يأخذ طابعا عكسيا عند السلفين حيث يقابله مفهوم النص الحديثي عند السلفيين، بينما يقابله الإنتاج الثقافي للمجتمع العام، فتصبح الأحاديث السلفية في مواجهة الأساطير التي أنتجها المجتمع.

إن موقف السلفين من شكل المساجد وهندستها وخاصة ما يُقام فيها من شعائر هو موقف صارم وحازم يقوم على الاعتراض ورفض أيّ تمازج بين ما هو مقدس محض، وبين ما هو دنيوي تسلل سواء من خلال البدعة، أو الجهل، أو النسيان، الذي يعتبر أهم داء يصيب الذاكرة، والسلفيون المرتبطون بالماضي الذي يعتبر بمثابة الجوهرة النادرة، كما أن قيمتها تدعو إلى الحرص الشديد والأكيد على تجنب التساهل في فحص المسوغات لكي لا يتلبّس النادر بالتافه[5]، وهنا يتحوّل السلفيون إلى ما يشبه حراس البوابة الذين يقفون بين الحقّ والباطل، وبين المقدس والمدنس فالسلفية تعتقد أنها هي أصحّ نسخة عن الإسلام، إذا لم تكن هي الإسلام نفسه من خلال مفهوم السلفية التي "تتمتع بثلاثة خصائص تكاد تكون خصائص الإسلام نفسه الكلية والقطعية

[1] مرسيا إلياد، المقدس والعادي، مرجع سبق ذكره، ص 97.
[2] احمد زين الدين، مرجع سبق ذكره، ص 24.
[3] مرسيا الياد، المقدس والمدنس، مرجع سبق ذكره، ص 113.
[4] المرجع نفسه، ص 52.
[5] برهان الدين القاضي، السلفية الواجبة، المكتبة الاسلامية، السعودية، الطبعة الثانية، 2020، ص 09.

والالزامية"[1]، فهي مكلفة أو قد كلفت نفسها بحماية المقدس ومنع تحريفه أو التعديل فيه حتى وإن كان بنية حسنة، فمن غير الممكن سلفيا التطوير في الدين أو المساس به، فهو الأصلي الوحيد الباقي من الزمن الأول الذي حدث فيه الدين وقُرّر كيف يكون كل شيء لأول وآخر مرة، والسلفية بصفتها أعرف الجماعات الدينية بعلم الحديث فإن مهمتها هي "حماية مختلف أشكال الدين من التحريف فهي وحدها ما يمكن اعتباره أوليا وغير مشتق مما سواه"[2]، فكل شيء عند السلفيين هو أصلي وهي متيقنة من أصالته لدرجة رفض أي نقاش حوله.

ومما تقدمه السلفية من حقائق حول طبيعة المقدس خاصة على مستوى الأزمنة والأمكنة فهناك مثلا حرم مكانية وحرم زمانية، يتفق عليها جميع المسلمين إلا أن السلفية من خلال هوسها بالمزج بين الديني والدنيوي تحاول أن تجعل من الدين يستغرق ما هو دنيوي ويهيمن عليه، ولذلك تعترض السلفية على شكل المساجد وعلى الممارسات التي تتم فيها، وهي تعيد تعريف الأعياد وتسعى إلى ربطها بالنموذج الأول فالعيد من خلال أعمال مرسيا إلياد وروجي كايوا، هو زمن يحضر فيه الإلهي ويكرر البشر أعمال الآهة بدقة متناهية، وهنا يعتبر السلفيون أن الأعياد قد فسدت سواء باختراع أعياد جديدة وهذا ما يعمد السلفيون إلى احتقاره بشكل علني، ورفض مخالطته، مثل احتفالية المولد النبوي، احتفالية ليلة القدر، احتفالية ليلة النصف من رمضان، يوم عاشوراء وصولا إلى الوعدة التي تعتبر احتفالية دينية شعبية يمقتها السلفيون ويصفونها بعيد الشيطان، أظف إلى ذلك الممارسات التي الحقت بالأعياد الشرعية الفطر والاضحى حيث يرفض السلفيون المشاركة في تلك الطقوس المخترعة التي اضافها المجتمع إلى المقدس ليجعل منه عبادة وهوية، رغم أن العيد وما يحدث فيه قد فصلت فيه كتب الحديث، وبذلك هو صورة جاهزة ووصفة معدة سبقا، وما يجب علينا كمسلمين سوى التقيد بما جاء فيها، فالعيد عبادة وحسب السلفيين هناك صورة واضحة حول هذه العبادة قد أرتقت إلى مستوى النموذج، "حسب يونغ كل فكرة ترتكز على صورة عامة هي الأنموذجيات"[3]، وكل ما اختل النموذج سجلنا انسحابا سلفيا من تلك الممارسات، فمثلا داخل المسجد لا يعترفون بتلك الخطبة التي تقدم ليلة القدر أو الحلويات التي توزع ليلة المولد، حيث يرفضون الأكل منها وينشغلون بقراءة القرآن فرادى أو بشكل حلق صغيرة فيما بينهم وعدم الاهتمام بما يحدث داخل المسجد، حيث يرى رودولف أوتو أن "المتدين ينبذ بإباء شديد"[4]. فهم برفضهم يعبرون عن استهجان تلك الممارسات التي أقحمت على المقدس الأصلي، وهي تسعى إلى إفقاده قداسته التي أكتسبها من المصدر المتعالي مباشرة، وهذا ما تقوم به السلفية منذ نشأتها "فمذهب السلفية النجدية حسن، ولقد أنكر الكثير من البدع ونحت من الدين الكثير مما أضيف إليه وليس منه"[5]، ومن بين طرق التنحية عند السلفيين هو النبذ، والاعتراض الشديد، والقطيعة بينهم وبين المبتدع.

إن هذا النبذ و الاعتراض المزمن يقتضي تقدم المبادئ والنماذج ذات الكمال، وهذا ما يتفوق السلفيون في ممارسته فكل إحالاتهم هي موجهة إلى الماضي يرافقها كم هائل من الأدلة الشرعية، آيات قرآنية، أحاديث نبوية، أقوال العلماء المعتبرين عن السلفية، فالسلفيون يخاطبون المجتمع على أساس أن طريقتهم هي طريقتهم المثلى، وحتى تنال هذ الطريقة القبول لدى المجتمع فما على

[1] برهان الدين القاضي، مرجع سبق ذكره، ص 31.
[2] رودولف أوتو، مرجع سبق ذكره، ص 163.
[3] جلبير دوران، الأنثروبولوجيا رموزها وأساطيرها أنساقها، مرجع سبق ذكره، ص 13
[4] رودولف أتو، مرجع سبق ذكره، صفحة 31.
[5] محمد عمارة، السلف والسلفية، وزارة الأوقاف المصرية، مصر، بدون طبعة، 2008، ص 57.

أصحابها إلا أن "ينادوا بواسطة أكثر الألفاظ وأدقها وأشدها تصورا ورمزية لا لبس فيها"[1]، ولذلك يستعمل السلفيون مصطلحات قاسية نوعا ما، فهم يبدون اعتراضهم على ما يحدث في المساجد، بوصفها بدعا، وشركا، وخروجا عن صحصح الدين، وإتباعا للهوى، واتهام المشرفين عليها بالجهل والتمذهب، فهم يريدون أن يبقى المسجد مؤسسة دينية روحية يحكمها المقدس والنص وليس القانون أو العرف، فالمجتمع ينظر إلى المساجد على أنها "مكان مقدس تقام فيه مجموعة من الطقوس الدينية والاجتماعية"[2]، بينما يصر السلفيون على أن يكون المسجد خاصا بكل ما هو مقدس، ولا يمكن أن ينفتح على العادي إلا إذا خضع هذا العادي لنواميس المقدس وتوافق معها، فالنموذج الأصلي الذي يحيل إليه السلفيون هو نموذج الجيل الأول من المسلمين، كما أن الهدف من الإحالة هو سحب القداسة على مختلف نواحي الحياة، فليست مشكلة السلفيين مع المساجد فقط كمؤسسة دينية بل إن مختلف مجالات الحياة لا تروق لهم، فهي غارقة في الدنيوي وأحيانا تنحدر إلى المدنس، ولذلك يعمل السلفيون بثنائية التخيل بمعنى التذكر والتخيل بمعنى الاختراع، فهم يمتلكون نموذج المسجد الأول، ولذلك يحيلون إليه ويمتلكون نموذج السوق الأول، والذي لا تستطيع أن نقول أنه خالي من الانحرافات لكنه كان يحتوي على آلية الضبط وممارسة الحسبة، أما فيما يتعلق بالمدرسة أو الجامعة فليس هناك نموذج أولي، ولذلك يخترع السلفيون نماذجهم الخاصة التي تقوم أساسا على هدم النماذج الحالية، وإعادة بناء نماذج تكتسي صفة القداسة، فالمدرسة والجامعة الموعودة عند السلفيين هي أولا خالية من الاختلاط بين الذكور والإناث، تُدرّس برنامجا إسلاميا، قد حذفت منه بعض التخصصات التي تتعارض مع النقل، أسلمت بعض التخصصات وتعديلها، فرض اللباس الشرعي ذكورا وإناثا، تحويل مواقيت الصلاة إلى مواقيت تتحكم في سير هذه المؤسسات، تعميم تدريس العلوم الشرعية واقحامها في جميع التخصصات، وهنا نجد السلفي يعترض على تصميم المدينة الحالية، ويخترع مدن ملائكية تعتمد نظرة شرعية، "فالتصميم المديني يجب أن يراعي التقاليد المحلية والتواريخ المحلية والمطالب والحاجات والميولات الخاصة"[3]، وهم ما ينتفض السلفيون ضد غيابه عن المجتمع، وبذلك غياب المدينة الإسلامية التي تساعد الفرد على أن يعيش حياة خالية من الفتن حسب المصطلح السلفي.

ومن خلال هذه النظرة يحكم السلفيون على كل نواحي الحياة بأنها تقع في العادي أو المدنس أو على حد تعبير مراسيا إلياد "الزمن الأسود وهو زمن بدون منطق وبدون رحمة"[4]، وإن كانت حياة المجتمع العام على علاقة وطيدة بالزمن الأسود وزمن التفوق الدنيوي، فإن حياة السلفية كجماعة أو طائفة تقع في حدود الزمن المقدس، حيث كل شيء أشبه بقطعة الكعك التي يتم غطسها في إناء من العسل، فالسلفيون في تجارتهم، أو داخل الجماعة، أو في المدرسة، أو في العمل يحرصون على أن تمزج الحياة بالدين مزجا، وهذا راجع إلى مسألة الاقتفاء والاقتداء، فهم لا يفعلون إلا ما فعل الصحابة، بينما يفعل المجتمع كل ما كان يفعله آباءه وأجداده، وهذا ما يزيد من حالة الاستعذاب و الاستلذاذ لدى الفرد السلفي، وكأن جوهر الطريقة السلفية هو مخالفة السائد والتمرّد على المعروف والارتباط الكلي بالجيل الأول من المسلمين وتحويله إلى صدفة أو درع يرد الهجمات ويصد المهاجمين، فالسلفية حسب محمد عبده هي فهم الدين على طريقة فهم الأمة قبل

[1] رودولف أوتو، مرجع سبق ذكره،' ص 86.

[2] لغرس سهيلة، المؤسسة الدينية: المفهوم والأشكال (215 – 228)، الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، جامعة معسكر، الجزائر، العدد الثاني، جوان 2012، ص 220.

[3] دافيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغير الثقافي، ترجمة: محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص 93.

[4] جيل بير دوران، الأنثروبولوجيا رموزها وأساطيرها، مرجع سبق ذكره، ص 65.

ظهور الخلاف ورجوع كسب المعارف إلى ينابيعها الأولى[1]، فالإحالة إلى الينابيع الأولى يعني إضفاء القداسة على مختلف نواحي الحياة، وإخبار المجتمع بكل فضاضة بأن مقدسه مجرد دنيوي تم تقديسه بالخطأ بينما المقدس الحقيقي يجب أن يتوافق مع النموذج الأصلي الذي حدّده الله لأول وآخر مرة، حيث يضع السلفيون قائمة طويلة لتسجيل أخطاء المجتمع ومواجهته بها، هذا مسجد فيه أخطاء من حيث التصميم ومن حيث الوظيفة، وهذه جامعة لا يجوز الالتحاق بها لما فيها من منكرات، وهذه مدرسة تساهم في انحراف الأبناء، وهذا السوق باطل لما يقع فيه من منكرات، وهذه مؤسسة أو إدارة يحرم العمل فيها، فبهذه الطريقة يحاول السلفيون هدم الأزمنة والأمكنة العادية أو المدنسة وإعادة تشييد بدائل مقدسة، حيث يمكن تشبههم بباندا الخيبة التي تحدث عنها مارك مانصون: "فهي يخبر الناس بتلك الحقائق التي يجب أن يسمعوها لكنهم لا يريدون قبولها"[2]، والسلفيون تحت طائلة لا يأخذك في الحقّ لومة لائم لا يكفون عن توجيه الانتقادات اللاذعة لكل ما حولهم، وفي نفس الوقت تقديم بدائل يخبرون الناس أنها مقتطعة من زمن النبوة، إنهم مجرد وسائط وناقلون لما كان في عهد النبوة، هذه النبرة الواثقة من النفس، جعلت الكثير من الناس يتعاطفون مع السلفية حتى دون الانتقال إليها، وبدون أن يتم تطويبهم كسلفيين، لكن على الأقل يقلدون الكثير من الممارسات السلفية، ويقدمون الفتوى السلفية على الفتوى المحلية، حيث أصبحت السلفية بمثابة ممرات أمنة بين الأفراد وبين الماضي المقدس، وهذا ما عبر عنه دافيد هارفي: "بالممرات الزمانية والمكانية"[3]، وهذا عن طريق سلطة الدليل والإحالة المكثف على الماضي.

فالسلفية تقدم حقائق تتعلّق بالماضي الأبدي والأزلي حيث كان كل شيء كما يجب أن يكون، والسلفيون من خلال تنشيط الذاكرة الدينية ينتقلون بسرعة خرافية بين الماضي والحاضر، حيث يقتفون القداسة من الزمن الأصلي، ويحاولون اقحامها في الزمن الحاضر عن طريق إعادة إحياء النماذج الأولي، سواء في التصميم أو في الهندسة أو الممارسة وحتى في الوظيفة، حيث يرى دافيد هارفي أن عمارة ما بعد الحداثة تقوم على الدفاع على الأنماط القدسية[4]، والسلفيون أشبه بمكتب إعادة إعمار لمنطقة تمّ تدميرها زمانيا ومكانيا، فهم يحاولون بعث النماذج القديمة على المستوى المادي وعلى المستوى الروحي، فهم لا يعترفون بالمجتمع الحالي ويعتبرونه منحرفا في كل ممارساته، ولذلك يجب تصحيح كل شيء من خلال التقوقع والتكلس مع الذكريات واعتبارها مخرج النجدة الوحيد، فالذكريات هي "نفي للحركة وهي بمقدار ما تكون أشد ثباتا في مكان ما، تغدو أوضح وأصدق الصور"[5]، فالصورة الفوتوغرافية هي تخليد لحظة معينة ولزمن معين دون إمكانية تغييره، وكذلك السلفية تقدم نفسها على أنها صور محفوظة عن الماضي ولا يمكن العبث بها أو تشويهها، بل هي المرجع لترميم وتجديد كل ما تمّ العبث به، إنها صورة السلف الصالح وجيل التمكين وجيل خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، هي صورة جيل كان يبتغي وجه الله في أموره الدينية والدنيوية، فلم تكن العبثية تعرف طريقا إليه، ولذلك يصبح الاقتداء به هو السبيل الوحيد لإنقاذ الأمة من حتمية الضياع، ذلك الضياع الذي تأتى نتيجة النسيان وتعطيل الذاكرة أو إصابتها بزهايمر حضاري، وهنا تشكل السلفية جماعة أولية مهمتها التذكير

[1] محمد عمارة، السلف والسلفية، وزارة الأوقاف المصرية، مصر، بدون طبعة، 2008، ص 11.

[2] مارك مانصون، فن لا مبالات لعيش حياة تخالف المؤلوف، ترجمة: حارث النبهان، منشورات الرمل، لبنان، الطبعة الأولى، 2018، ص40.

[3] دافيد هارفي، مرجع سبق ذكره، ص 251.

[4] المرجع نفسه، ص 93.

[5] دافيد هارفي، مرجع سبق ذكره، ص 258.

بهذا الماضي في شكل محفل، "ولكل محفل طرائقه الخاصة لإنجاز أعماله وتوزيع السلطة "فالمحافل الجديدة غالبا ما تتأسس استجابة لمطالب السكان لإثارة الروحانية"[1]، وهي مهمة السلفيين في معالجة هذا الخلل عن طريق صدمات دينية قد تجعل حياتنا أفضل، وتجعل حياتنا مباركة فهي حياة وفق ما أراد الله، وهذا ما عبّر عنه كل المبحوثين فإن حرصهم على تقديس الأشياء كما كانت في الماضي، هو سعي منهم لنيل أكبر قدر من البكرة والتوفيق في حياتهم، حيث يرى مارك مانصون أننا دائما بحاجة إلى من يجعل حياتنا أفضل لأنه يجعلنا نشعر بالسوء وسيجعلنا أكثر قوة من خلال تحطمنا فمستقبلنا سيرى من خلال جعلنا نرى الظلام[2]، ونميز بينهم وبين النور الذي كان سائدا في الماضي السعيد.

فالظلمة التي يجب أن نراها حسب السلفيين هي ظلمة الواقع بالمقارنة بالماضي المستنير ولذلك يركز السلفيون على إحياء ذلك الماضي والعودة إليه والإحالة عليه، حتى يتكشف المجتمع أخطاؤه، وهنا تتحول الذاكرة إلى ملاذ يلجأ إليه السلفيون للتخلص من تعب الحاضر ودنسه، وفي نفس الوقت لتقديم أنموذج حي للمجتمع العام عن الزمن الصحيح، والمكان الصحيح، "فحين تعود إلينا ذكريات الأمكنة التي عشنا فيها نسافر إلى أرض الطفولة التي لا تتغير وإلى الأشياء التي جعلناها لا تتغير وفق كل الاشياء المنسية"[3]، فحياة السلف مساجدهم، أسواقهم، طرقاتهم، محاكمهم، كلها ذات طابع قدسي، فالسلف استطاع أن يمزج بحكمة بالغة بين الأماكن المقدسة والأزمنة المقدسة، فتحولت حياته إلى كتلة هائلة من القداسة والنور، واليوم تأخذ السلفية على عاتقهم مهمة إعادة كل شيء إلى ما يجب أن يكون عليه، خالصا لله، حيث لا حدود ولا فواصل بين الدنيوي والديني، عن طريق عملية إحياء الرموز، والإشارات، والعلامات والأيقونات، والدفع بها إلى صلب الحياة، أي إخراجها من كتب التراث، وزرعها في حياة الناس، حتى يتذكروا كيف بدأ هذا الدين وكيف نجح في تقديس الحياة وجعلها حياة لله، "فالعلامات عند غيرتز غنية بالمعاني المتعددة وتنشر دلالاتها بغزارة في جميع الاتجاهات"[4]، فالسلفي يعيش كرمز للصلاح وللتقوى وللمعرفة الدينية وللخبرة بالماضي الذي يجب أن يلتهم الحاضر ويهمن عليه.

من خلال هذا يمكن القول إن السلفية شديدة الصرامة في التعامل مع المقدس سواء على مستوى الأمكنة أو الأزمنة فهي حريصة على أن يكون كل شيء وفق رغبة الله وكما أراد منذ الأزل، ولذلك تعترض على شكل وهندسة الكثير من المؤسسات لا سيما الدينية منها، حيث يتخيل السلفيون مسجدا كمسجد المدينة في عهد النبي أو في عد الخلفاء الراشدين، كبناء ببسيط من حيث الشكل والمواد المستخدمة، لكنه قوي من حيث التأثير الروحي والسلوكي والعقدي، وهذا ما تسعى إلى تجسيده داخل مساجد اليوم، ومدراس اليوم، وجامعات اليوم عن طريق تقدسيها كما يجب أن تقدس والفصل بينها وبين العادي والمدنس كما يجب أن تفصل وفق النموذج الأولي الذي لا يزال محفوظا في الذاكرة السلفية وقابلا للتجسيد عن طريق تقويض كل ما هو سائد وتقديم نموذج أكثر توفقا منه، وهو نموذج متخيل وقادم من الزمن السحيق، وليس خيالي قادما من المستقبل السحيق.

المبحث الرابع: اللباس عند السلفيين والبحث عن التميز :

[1] بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، ترجمة ربيع وهبة، الجزء الثاني، ص 867.
[2] مارك مانصون، مرجع سبق ذكره، ص 40
[3] دافيد هارفي، مرجع سبق ذكره، ص 258.
[4] آريا نكيسا، مجع سبق ذكره، ص 61.

"لماذا تقدس الجماعة شيئا؟ السبب في ذلك يرجع إلى أن هذا الشيء يبقيها متماسكة ومندمجة ومتمايزة عن محيطها الطبيعي والإنساني"[1]. إنه سؤال ما ينفك يشغل علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين على حدّ السواء، اللذين يعتبرون الدين ظاهرة اجتماعية، ويعتبرونه أيضا أحد أدوات الضبط الاجتماعي، فاذا كانت الروح بحاجة إلى المقدس حيث تضيفي من خلاله معنى على وجودها، فإن الجسد أيضا يحتاج إلى القداسة حتى تنضبط الأجساد وتحقّق التماهي والتشابه، وتصبح تلك الأجساد عاكسة لجوهر الروح ومكنونتها القيمية والأخلاقية، فليس هنالك جماعة يختلف أعضائها في كل شيء، ومن شروط الانضمام إلى الجماعة هو أن تكون هذه الأخيرة على قلب رجل واحد، وبزي رجل واحد، وتتكلم لغة رجل واحد، إن اللباس هنا يأخذ معنيين: التشابه والانضباط والتماهي بين أفراده، ويعني من جهة أخرى التدين، فهناك فرق وطوائف يعتبر اللباس عندها ليس اختيارا أو بشريا بل هو وفق إرادة الله، ولباس أفرادها هو دليل على انضباطهم السلوكي والديني، "فالسلوك الديني يعني تحريم المساس بالمقدس أو انتهاكه أو الإساءة إليه"[2]، حيث نجده ذا طابع شمولي وعبر قومي أو متخيل على علاقة وطيدة بفكرة شعب ضائع يريد أن يسترجع هويته وأصالته عن طريق إيحاء كل ما يراه قد يساعد على عملية الاسترداد، ولذلك تستميت بعض الشعوب في الحفاظ على زيها حتى إن كان بمعايير العصر متخلفا وبدائيا، لكنه بمعايير الشعب المفقود هو أداة للصراع الهوياتي تجعله يقول بأعلى صوته لازت حيا وموجودا.

فاللباس كهوية قد لا يعني ستر الجسد أو الوقاية من البرد والحرّ، بقدر ما يعني الثقافة الواحدة، والانتماء الواحد، فلكل جماعة اثنية أو دينية مناخها الثقافي، وشخصيتها، وهويتها المستمدة من مرجعية واحدة، وبما أن السلفية قد أصبحت تشكل طائفة داخل المجتمع العام، تمارس الاستعلاء الثقافي، وتنظر بنظرة دونية إلى عامة المسلمين: كجهلة وإلى أتباع الفرق والمذاهب كمنحرفين وأصحاب بدع فإنها تحرص على التمايز والاختلاف المظهري معهم، وهو اختلاف شرعي وقد أمر الله به، "فالسلفية الواجبة كما تنظر إلى نفسها، لها ثلاثة خصائص: الكلية والقطعية والإلزامية"[3]، فكل ما تقوم به فقد أمر الله به، وهنا يمكن أن يصبح اللباس والزي سببا لدخول الجنة أو دخول النار، وهذا ما أشار إليه المبحوثين إذ صرّح أحدهم قائلا: "سواء الرجل أو المرأة فقد ضبط الشرع اللباس بالنسبة إليهما وهو لباس عهد النبوة الطاهرة والذي نلتزم به لكسب الأجر والثواب وتجنب غضب الله"[4]، وهنا يصبح الزّي ذو طابع شعائري وطقوسي في حياة الفرد السلفي وهو أيضا تعبير بالغ الأهمية في رسم الحدود، ووضع المتاريس، وتحديد مسافات الأمان بين الجماعة وما يقع خارجها، والجماعة السلفية سواء في تيسمسيلت أو في غيرها مهوسة بالماضي وبمصادرة الحياة العادية وإخضاعها للمقدس، فهي تسعى إلى تنميط الحياة بنمط ديني واحد، حيث يصعب التفريق بين الثقافة كإنتاج بشري، وبين الثقافة كوصايا وتعاليم حددتها الشريعة، إن هذه العملية تفرض على السلفيين حتمية التميز المظهري، والسلوكي، واللغوي، فلباس السلفيين غير لباس محيطهم وسلوكهم غير سلوك غيرهم، ولغتهم هي أيضا غير لغة المجتمع العام، فكل هذه الأشياء يجزم السلفيون أنها موافقة لكتاب الله، ولسنة نبيه، ولفهم سلف الأمة بصفته خير الفهوم وأعدلها وأصدقها، وهنا تصبح الثقافة دينا ويصبح الدين ثقافة، وهذا ما أشار إليه ويليام كافانو

[1] أشرف منصور، الرمز والوعي الجمعي، دراسات في سوسيولوجيا الاديان، رؤية لنشر وللتوزيع، مصر، طبعة الأولى، 2010، ص 35

[2] جميل حمیداوي، سوسيولوجيا الأديان، دار إفريقيا الشرق، المغرب الاقصى، بدون طبعة، 2017، ص 10.

[3] برهان الدين القاضي، مرجع سبق ذكره، ص 07.

[4] مقابلة رقم: 01، يوم 2019/10/03، على الساعة 15:30.

قائلا: "أحيانا يصبح الدين ثقافة"[1]، ويرد عليه السلفيون وأحيانا تصبح الثقافة دينا وهو ما يتهم به السلفيون خصومهم، وهو ما يرفضونه أيضا، حيث يعتبرون أن معتقدات المجتمع الدينية مجرّد عادات وتقاليد تمّ تكريسها وتقديسها وتقديمها على النص، ومهمة السلفيين هي فضح هذا التلاعبات بالمقدس.

إنها الحبكة السلفية، وذلك الهوس الأزلي الذي يرافق الجماعة ويفرض عليها أن تعيش حياة دينية يحكمها الحلال والحرام، الجائز وغير جائز، المستحب والمكروه، المباح والمستحسن، فكل ما تقوم به الجماعة وأفرادها، الهدف منه إمّا دفع سيئة أو جلب حسنة، فالالتزام الديني وتقيد الأفراد بالتعاليم والشعائر، يسعى إلى المزج بين الديني و الدنيوي والامتزاج به، إذ "يجتهد الإنسان الديني في السيطرة على ما هو سري وفي الامتلاء منه بل التماهي معه أيضا"[2]، فالسلفي وهو يخرج إلى الفضاء العام بزيه الذي يبدو غريبا محليا، ويتهم بأنه مشرقي الهوى من طرف عامة المجتمع، نجده هو في حالة من النشوة والانخطاف الوجداني وهو يلبس كما لبس الصحابة، ولذلك هو متماهي معهم على الأقل مظهريا، ومظهرا لثقافتهم؟ التي تعتبر من بين الثقافات العليا أو النخبوية، فاللباس السلفي حسب المبحوثين وكما صرح أحدهم: "هذا لباس النبي -صلى الله عليه وسلم- الذي تميز به المسلمون عن غيرهم من الأمم، وهو أيضا مذكور في كتب الحديث، ونحن نتبع تلك الكتب ونخرج ما فيها من روايات لنعيشها كممارسة ولله الحمد"[3]، وهذا ما يعني تفوق الديني وانحصار الدنيوي في اهتمامات الفرد السلفي، الذي أوكل نفسه مهمة جسدنة الدين الحق، ونقله من عالم النصوص إلى عالم المحايثة والتجسيد، وهو يحتسب الأجر، وكذلك يشعر بقدسية نحو نفسه وسمو ونوع من التعالي فوق الجميع، فهو الوحيد الملتزم بما كان في الماضي السعيد، "فالفعل الديني عند الإنسان الديني لا يكون دينيا إلا إذ كرّر نموذجه الأصلي"[4] الذي حدده المعبود أي كانت صفته، أو باركه ووافق عليه بأن مارسه الرسل والقدسين والكهنة والشامانات، وبذلك يكون فردا قد كرس حياته، لخدمة الرب حيث يرى الكيس اليكسندر أن: "الدين هو السياق الذي يتحد فيه الإنسان مع ما هو فوق إنساني"[5]، إذ يتصف السلفيون وكأنهم يحتكرون معنى فكرة عباد الرحمن فهم يتقيدون بكل ما طلب منهم الله حتى في أدق تفاصيل حياتهم.

فعملية التلاحم بين الديني والدنيوي لدى الإنسان تفرض عليه الانصياع الكلي للتعاليم والوصايا، وأهم شيء الاقتداء بالنموذج الأول الذي تلقى النص وخضع له وعبر بصدق عن الالتزام القوي والفعلي بما فيه، فالنصوص الدينية ليست مجرد ترانيم تتلى أثناء الصلوات والأعياد إنها شريعة هدفها ضبط الحياة وفق المشيئة الإلهية، وهذا ما فهمه مسلمو الجيل الأول في علاقتهم بالنص القرآني، حيث كان الصحابة إذا تعلموا عشر آيات من النبي -صلى الله عليه وسلم- لا يخالفوها حتى يعملوا بما فيها من عمل؛ أي الجمع بين القرآن والعمل[6]، والسلفيون اليوم باعتبار أنفسهم نسخة طبق الأصل عن الجماعة المسلمة الأولى، وهم يسعون إلى الانتقال من إسلام النصوص إلى الإسلام المحسوس، من الإسلام العادي إلى الإسلام كما يجب أن يكون، عن طريق اقحام الكثير من السلوكات التي تنقلها المرويات التراثية عن أحوال المسلمين الأوائل، وتجسدها في

[1] وليام ت كفانو، أسطورة العنف الديني الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص 24.

[2] رودولف أوتو، مرجع سبق ذكره، ص 57.

[3] مقابلة رقم: 01، يوم 2019/10/03، على الساعة 15:30

[4] أحمد زين الدين، مرجع سبق ذكره، ص 99.

[5] الكيس اليكسندر بيشاي، علم الاجتماع وانثروبولوجيا الدين، مركز دلتا لطباعة، مصر، بدون طبعة، بدون سنة، ص25.

[6] عبد السلام بن برجس، مرجع سبق ذكره، ص 32.

الحياة اليومية بغية الأجر والثواب ومن جهة أخرى بغية التأكيد على أن للمسلمين هوية خاصة يجب الحفاظ عليها عن طريق ممارسة الطقوس بحذافيرها "فالشعائر هي العتبة بين المقدس والعادي"[1]، والشعائر قد تكون تعبدية مثل الصلاة والصوم، وقد تكون سلوكية مثل المظهر والشكل، ولذلك يتمثّل السلفي لكل ما حدث في الماضي، فالنسبة إليه كل ما تقدمنا إلى الوراء كلما انحصرت العبثية، وتجلت صور الأمة بعيدا عن التشوهات التي نعيشها اليوم، وهنا يهتم السلفيون بالمظهر ويسعون إلى نموذج جماعتهم في قالب واحد.

فالأمة تقتضي التشابه والتماهي حتى وإن كانت في مرحلتها الجنينية، فالسلفيون اليوم رغم لعنة العدد التي تطاردهم هم يثبتون حضورهم ثقافيا عن طريق المظهر واللباس الموحد، شكل اللحية، تسريحة الشعر وقصه، وخاصة المظهر اللباسي، حيث يحتج السلفيون ويعارضون كل أشكال اللباس وهي تقع عندهم بين التشبه بالكفار أو تلك الثياب التي تخرم المروءة وتذهب الوقار والجدية عن صاحبها، فما يرتديه السلفيون من عباءات قصيرة وسراويل عريضة وطاقية الرأس، التي يتمّ اختيارها بعناية حيث أن هناك طاقيات تمثّل فرقا بعينها، وهذا ما أشار إليه كل المبحوثين، فالزي السلفي هو زي حددته الشريعة وضبطته سواء للرجل أو المرأة، والتقيد به هو تعبير عن الالتزام وعن التوبة من ارتداء ما هو غير جائز أو غير محترم، حيث "تتحول ممارسة الفضيلة إلى تمرين في التوبة وإلى درس في النسك"[2]، فالتحول إلى الزي السلفي هو بمثابة التزام سواء للمرأة أو الرجل، وتوبة من حالة سابقة كان يلبس فيها أي شيء، لكن بعد التسلف لا يمكن لبس سوى ما أباحته الشريعة ودعت إليه، وبطريقة أخرى لبس ما يعكس هوية الأمة ويربطها بالزمن الذي وجدت فيه الأمة حقيقة، حيث ترى الباحثة عبلة أحمد عابدين: "أن الملابس هي أول مفتاح لشخصية الأمة وحضارتها"[3]؛ أي أن اللباس هو توجه ثقافي قبل أن يكون حاجة بيولوجية لحماة الجسد والحفاظ عليه، فنحن نحمي أجسدنا لكن وفق ما يرضي أذوقنا الثقافية.

فالزي السلفي الذي يعتبره المجتمع العام زيا مشرقيا في طابعه، وأنه مغترب ودخيل، ولا يمثّل امتدادا للموروث المحلي، خاصة الوشاح الذي يضعه السلفيون على رؤوسهم هو يشبه الشماغ في الدول المشرقية، وتقصير الثوب، بينما يعتبر محليا طول الثوب وكماله دليلا على الفخامة والأبهة، لا سيما في الثياب الرجالية، وهنا نجد السلفيين يرفضون هذه الادعاءات ويعتبرون أن ما يلبسونه نصت عليه السنة، وليست له علاقة لا بالمشرق و لا بالمغرب بل إن ما يلبسه المجتمع اليوم هو ما يعبر عن الغزو الثقافي الغربي، كالسراويل الضيقة وتلك التي تحمل رسومات ورموز دينية وتشير وتعبر عن الهوية الغربية، لذلك يحرص السلفيون على فتح محلات لبيع الألبسة الشرعية، كمحاولة منهم لتصحيح الاختلالات الملبسية التي وقع فيها المسلمون، وهذا كنوع من التمرد على السائد، حيث لا يملك السلفيون سلطة المنع بالقوة، ولذلك يحاولن التمرد عن طريق الممارسة وفض توجهات جديدة، "فحين لا يبقى لنا شيء، لا يبقى أمامنا إلا أن نثور أن نفرط أن نحلم بامتلاك الكل"[4]، فهم يعملون على التغيير، حتى إن كان بالقلب وللسان والإنكار عن طريق تبني ثقافة جديدة، ومنافستها للمحلية والتبخيس به، فالسلفيون اليوم يأملون في ذلك الزمن الذي تستعيد فيه الأمة اعتبارها الثقافي والحضاري، إنها اليوتوبيا التي يعيش من أجلها السلفيون وهي "يوتوبيا

[1] مرسيا إيلياد، المقدس والعادي، مرجع سبق ذكره، ص 64.
[2] سيوران، تاريخ ويوتوبيا، مرجع سبق ذكره، ص 128.
[3] عبلة أحمد عابدين، دراسات في سيكولوجية الملابس، دار أمية للنشر والتوزيع والطباعة الأردن، الطبعة الثانية، 2010، ص 09.
[4] سيوران، تاريخ ويوتوبيا، مرجع سبق ذكره، ص 122.

مناوئة لكل ما هو منحرف أو مشوه أو غير منتظم وهي تميل إلى ترسيخ المتجانس والمنسق والتكرار والأرثودوكسية"[1]، وهي أرثوذكسية صارمة وغير متساهلة، في مسألة اللباس، فتبرج النساء يجعلهن من أهل النار، وحتى اللباس الذي يزيد طوله عن الكعبين بالنسبة للرجل يوجب دخوله النار، ولذلك لا مجال للتهاون في هذه المسألة، عن طريق وظيفة الحسبة أو وظيفة تصحيح الاختلالات ومحاربة التشوهات على المستوى المظهري، وهي تعتبر من بين أهم الممارسات السلفية التي تسعى إلى ترسيخ أسلوبها الثقافي والدفاع عن هويتها وإثبات وجودها، وهذا ما عبر عنه كل المبحوثين حيث اعتبر الزي السلفي أمرا يدعو إلى الاعتزاز والافتخار بالنسبة إليهم، وأهو أيضا ردة فعل على مظاهر العري التي انتشرت في المجتمع إضافة إلى الملابس الغريبة، التي قد تصل إلى خطيئة مولاة الكفار، وبذلك اللباس السلفي هو دعوة إلى تجديد العقلية المظهرية للفرد المسلم، ومساعدته على بلوغ مستوى يكاد يتماهى فيه القدسي بالعادي في حياة الفرد، حتى يعيد بعث نموذج الإنسان الديني الذي وهب حياته لخدمة الله، فالسلفية حركة تجديدية وترميمية تهدف إلى إعادة الاعتبار لكل ما هو ديني.

السلفيون يعتبرون أنفسهم من ناحية اللباس والمظهر أنهم يلبسون على الطريقة التي لبس بها النبي -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه، ولذلك فزيهم يبدو غريبا في نظر المجتمع، ويبدو لدى السلفين لباسا متفوقا، فغيرهم يؤثم على ما يلبس وهم يؤجرون، وهذا ما يعتبره علي حرب: "مرجعا نرجسيا واصطفائيا في الاعتقاد، الذي يوهم جماعة من الناس بأنهم الأحق والأصدق والأفضل بين الناس"[2]، وهي النرجسية تكاد تجد ما يبررها من نصوص دينية، حيث نجد الكثير من النصوص خاصة على مستوى الأحاديث النبوية تحدد الخارطة الملبسية سواء للرجل أو المرأة، وتشير إلى بعض الألبسة المحرمة وتفصل بوضوح في ثياب المرأة والرجل، وتمنع أي تشبه بينهما، ولذلك يعتبر السلفيون أن اللباس ليس مجرد ذوق وميول ورغبة، بل هو أيضا شريعة وتعبد وتقرب من الله فالإسلام في عموميته وشموليته ضبط كل نواحي الحياة ومن بينها المظهر العام للفرد وللأمة، ومن بينها اللباس الذي يعكس الشخصية ويدلل على الأخلاق أيضا، حيث "أن للإسلام شأن مع اللباس سواء المرأة أو الرجل وله موازين ومعايير تنظم سيره، وتحفظه وتسير بخطى ثابتة في اتجاه الحق لا تحيد عنه"[3]؛ أي أن اللبس الإسمي هو لباس طقوسي وشعائري، فمثلا يبدو السلفيون والسلفيات وكأنهم رهبان أو أخوات من خلال زيهم الموحد، الذي يشعرهم بالتضامن والتعاون ويقدم لهم نوعا من الراحة النفسية فيما بينهم، خاصة أنهم يتزاورون على أساس انتمائهم الديني، وبذلك أثناء تجمعهم يشعرن بنوع من الاغتراب عن المجتمع، لكن في نفس الوقت يلتحمون بعالم القادسة وهو عالم من صنعهم وقد طردوا إليه برغبتهم الخاصة "فالطرائد تختار مأواها في أماكن وهمية"[4]، ورغم وهميتها إلا أنها تشعرهم بالرحة والطمأنينة وهذا ما عبّر عنه كل المبحوثين في تصريحاتهم.

وهنا يغدو اللباس أحد تجليات الشعائر الدينية مثل لباس العيد، لباس الحج والذي يقتضي التشابه ويعكس حالة الأمة ومفهوم الوحدة، وحتى للموت لباس موحد (الكفن)، وهذا يشير إلى أن للأمة أيضا في حالتها العادية لباس موحد يعكس وحدتها ويشعرها بالقوة، وبانصياعها بشكل كامل لمشيئة الله خاصة في العصر الذي نعيش فيه، وما يعرفه من صراع ثقافي وهوياتي أصبحت

[1] سيوران، مرجع سبق ذكره، ص 127.
[2] علي حرب، مرجع سبق ذكره، ص 138.
[3] عبلة أحمد عابدين، مرجع سبق ذكره، ص 71.
[4] مارسيل ديتيان، مرجع سبق ذكره، ص 172.

الممارسات البسيطة فيه تلعب دورا مهما في رسم الحدود والفواصل بين الشعوب والأمم: مثل شكل الطعام ونوعيته، طبيعة الثياب وأصالتها، فربما هذه الممارسات البسيطة أصبحت هي الفواصل والحواجز بين الهويات المتنوعة، وهنا يكتسب الزي نوعا من الرمزية وقدرا على التخييل، تجعل منه قادرا على فتح عوالم لا يدركها إلا السلفي، إذ ذكر ابن عربي في الفتوحات: "أن الخيال صاحب الإكسير الذي تحمله على المعنى فيجسده في أي صورة شاء"[1]، وهذا ما يقوم به الزي والمظهر السلفي، فهو يجعلهم يعيشون في عصر وينتمون إلى عاصر أخر تماما، إنهم يتحركون في المدن والساحات العامة وكأنهم المسلمون وحدهم، فالسلفيون يعتبرون الزي ممارسة دينية، والممارسة الدينية يمكن أن تظهر للعيان عبر الأشكال السوية والمستساغة بسهولة التي تحتل موقعا مرموقا للغاية في تاريخ الأديان "كأشكال تقديم الأضاحي، والتضرع وتقديم الذبائح والحمد"[2]؛ أي فعل كل شيء كما فعل في أول مرة في تاريخ نشأة الدين الذي ينتمي إليه الأفراد، واللباس لا يقل أهمية في المنظومة السلوكية السلفية، عن أهمية الطقوس، فاللباس السلفي هو ذو وظيفة رمزية، متصلة بالأجداد المؤسسين لأول فهم للدين والممارسين له كما أنزل حسب ما يعتقده السلفيون "فهناك ترابط بين النماذج الأصلية والرموز"[3]، فالسلفيون لا يرتدون إلّا ما أمر الله به، فليس هناك عبثية في حياة المسلم السلفي، فحتى المباحات تخضع لمعايير أخلاقية مستمدّة من الدين.

ولذلك فاللباس السلفي هو أحد أشكال المقاومة الهوياتية وهو يعبّر عن انبعاث الشخصية الإسلامية من وسط حالة من الفوضى، التي أفرزتها العولمة وحالة الانحطاط الإسلامي، فكل ما يقوم به السلفيون هو تعزيز لحياة الأمة وترميم هويتها التي تعرضت للتآكل، وذلك بإظهار لعادتهم وحبورهم بالإسلام الذي خصهم الله به من دون الأمم الأخرى، فاللباس الإسلامي أو الشرعي حسب المصطلح السلفي، هو إظهار لنعمة الإسلام حتى إن كان بسيطا أو رثا، فهو يميز بين المسلمين وغيرهم وحتى بين الملتزمين والمبتدعين، "فعلى المسلمين أن يهيؤوا لباسهم بما يظهر نعمة الله عليهم"[4]، وليس هناك أفضل من نعمة الإسلام والسنة عند السلفيين التي يحرصون على إظهارها من خلال زيهم، إذ يقول أحد المبحوثين: "لباسنا هذا يغيض أهل البدع والأهواء من كل التيارات ومن كل نحلة وجماعة، ونحن نلبسه إعلاء لكلمة الله وإظهارا للسنة التي تمت إماتتها"[5]، فهو يعبّر عن مقاومة الدين بالدنيوي، وإظهار الانصياع الكامل لله والتسليم لإرادته، فهو الذي شرع لنا كل نواميس الحياة، والسلفي يريد أن يثبت مدى هذه الانصايعية ومدى قدرته على التخلي عن كل شيء لصالح عقيدته التي هي ردة فعل على التشوه الذي لحق بالدين، حيث يرى يورغن هاربرماس: أن من ملامح ما بعد الحداثة ذلك النظام من أجل نصرة الوحي ضد التنوير، السلطة ضد الفوضى، الله ضد التمكين الذاتي للبشر والنزعة التقدمية[6]؛ أي أن المظهر السلفي يهدف إلى إعادة بعث نموذج المسلم الأول، حيث كانت الأمة على قلب رجل واحد، وعلى سلوك رجل واحد، وعلى زي رجل واحد.

وإذا عدنا إلى الزي السلفي الذي يربطه المجتمع العام بالمتدينين والمتمسكين بالشعائر الإسلامية نجده أكثر صرامة فيما يتعلق بزي المرأة، فالرجل السلفي أحيانا يلبس زي مشرقيا وفي أحيانا

[1] عاطف جودة نصر، مرجع سبق ذكره، ص 88.
[2] رودولف اتو، مرجع سبق ذكره، ص، 57.
[3] مارسيل ديتيان، مرجع سبق ذكره، ص 20.
[4] عبلة احمد عابدين، مرجع سبق ذكره، ص 09.
[5] المرجع نفسه، ص 82.
[6] يوزغن هاربرماس، قوة الدين في المجال العام، مرجع سبق ذكره، ص 54.

أخرى زيا مغاربيا لكنه يحافظ على مبدأ التقصير، ستر العورة، وعدم التشبه بالكفار، أو الفرق الضالة، أو حتى عامة المسلمين، إلا أن ثوب الأخت السلفية يتم تحديده بصرامة مبالغ فيها، فليس لها سوى الجلباب وغالبا ما يكون باللون الأسود إضافة إلى النقاب الذي لا يتهاون فيه السلفيون وتتميز به المرأة السلفية عن العامية، التي تضع ما يعرف بالعجار وهي قطعة قماشية صغيرة تغطي الأنف وصولا إلى ما تحت الفم، فلباس المرأة بالنسبة للسلفيين أمر محفوف بالمخاطر وهو يستعمل لغرضين: "استجابة المرأة المسلمة للتوجيهات السماوية والسنة التي نزلت في ثيابها"[1]، ومن جهة أخرى يستعمل لغرض آخر لحماية الرجل ومساعدته على ضبط ميولاته ورغباته، ورغم أن المرأة السلفية نادرة الخروج أو التواجد في فضاء ما خارج البيت، إلا إنها إذا خرجت تلتزم بما يصون جسدها ويحمي الذكور من أي تهور، فجسد المرأة لا يقاوم، والرجل أقل قوة من أن يتحكم في نزواته، ولذلك ترى فاطمة المورنيسي أن المجتمع الإسلامي ينظر إلى المرأة كتهديد للنظام حيث: "أن هناك خطران يهددان النظام الإسلامي المشرك في الخارج والمرأة في الداخل"[2]، وهما نفس الخطرين او الهاجسين اللذان يحاربهما السلفي: مظاهر الشرك ومظاهر العري، وبذلك تفرض الجماعة على أعضائها منظومة عقدية صارمة لتحول بينها وبين الشرك وبينها وبين الفتنة والوقوع في الزنا، فاللباس يمكن أن يكون مدخلا للوقوع في المنكرات، "فالملابس تستخدم كوسيلة للاتصال، الدفاع، الجذب، الانتباه، للانفصال، للنظام، وللتمرد"[3]، فلباسك جزء من هويتك وهنا يحرص السلفيون على لبس ما هو سلفي ليعلنوا تمردهم على كل ما هو خارج دائرة السلفية.

وهنا يتحول اللباس إلى مصدر للوقاية ولفرض النظام والاحترام ولتجنب اختراق المقدس والوقوع في المحظور، واللباس السلفي مرتبط من جهة أخرى ارتباطا مفصليا ومحوريا بالشريعة وهو يشكل أحد تجليات العبادة، بأن يلبس السلفيون أو المسلمون بعد تعميم المشروع السلفي ما يرضي الله، وما دامو على مستوى الجماعة/الطائفة فإنهم يحرصون على الانسحاب الثقافي والاغتراب كخيار تفرضه الجماعة على نفسها حتى تحافظ على كينونتها، فبقاء السلفي داخل المجتمع هو لغرض واحد ممارسة الدعوة، بينما هو يضيق ذرعا بكل ما يقوم به المجتمع، ويشعر بغربة لا تطاق، "فالمغترب مثل الكلية أو الكبد التي تمّ زراعتها في جسد إنسان ما، وهي لا تشعر بالارتياح في هذا الجسد الذي تعيش فيه وتشعر في حياتها بأنها غريبة عنه"[4]، والسلفي أو السلفية يعيشان حالة من الغربة حتى داخل أسرهم، ومدنهم لكنهم ملزمون بالمقاومة، وبالعمل على التأثير في غيرهم، فمثلا على مستوى جلباب المرأة نجد أن الكثير من الشباب غير الملتزمين، أو غير السلفيين قد ألزموا نسائهم بارتداء الجلباب، فالمجتمع العام لا يفسر الجلباب تفسيرا دينيا إلا أنه يعكس ثقافة المجتمع الذكوري حيث أن "الثياب تخبأ الجسد لكنها تكشف عن صورة الجسد الاجتماعي"[5]، وهو مجتمع ذكوري وأبوي ولذلك يقبل بعض الممارسات التي يراها تحدّ من حرية المرأة، لكن من وجهة نظر سلفية هو انتصار لنموذجها وتمكين لها بين الشباب الذي تناضل من

---

[1] صوفيا السحيري بن حتيرة، الجسد والمجتمع، دراسة أنثروبولوجيا لبعض الاعتقادات والتصورات حول جسد المرأة، دار الانتشار العربي، لبنان، طبعة 01، 2008، ص 121.

[2] فاطمة المورنيسي، ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 2005، ص 33.

[3] عبلة احمد عابدين، مرجع سبق ذكره، ص 46.

[4] طارق بن موسى العتيبي، الاغتراب دراسة تأصيلية فلسفية علمية، دار الكتاب الجامعي للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الاولى، 2018، ص 08.

[5] صوفيا السجيري بن حديرة، مرجع سبق ذكره، ص 18.

أجل استمالته، وذلك عن طريق أسلوب الترغيب والترهيب، فالسلفيون لا يكفون عن مقت الديوث الذي لا يغار على زوجته ونساء بيته، ومن بين أشكال عدم الغيرة هي الخروج بزي فاضح أو غير شرعي، وهم يوردون نصوص الدين التي تجعل من الديوث أحد نماذج الداخلين إلى النار، "فانتهاك المحرمات يؤدي إلى نتائج تضر آليا بالشخص فقد تفضي به المخالفة إلى المرض أو الموت أو الجنون"[1]، لكن انتهاك الطابو السلفي يعني دخول النار، وهذا ما صرّح به المبحوثون فهم يريدون حماية مجتمعهم من دخول النار بسبب ذلك اللباس الفاضح الذي أصبحت تعرف به نساء المسلمين، فأوجب لهن النار وحتى للذكور بسبب الفتنة والوقوع في المعاصي، ولذلك وجب تحريمه ومنعه بصرامة، "فمن بين أغراض التحريم قد يكون حماية الناس والأطفال والناس عامة من القوى الغيبية التي يتمتع بها الرؤساء ورجال الدين تأمين الناس من سخط الآلهة وغضب الأرواح الخفية"[2]، والسلفية تبذل كل ما لديها حتى لا يقع الناس في المحظور وتقع بهم العقوبة التي لا تميز بين صالح وفاسد.

وهنا يمكن القول إن الثقافة السلفية فيما يخص لباس المرأة فإنها ثقافة تفهم من طرف المجتمع العام على أنها ثقافة ذكورية مبالغ فيها، بينما النساء السلفيات نجدهن مقتنعات بتلك الثقافة ويفسرنها على أنها التزام شرعي، وهذا ما نقل على لسان المبحوثين من فئة الذكور حيث تمّ تغييب المرأة السلفية باعتبارها تابعة لفقه الجماعة، ومقتنعة به ولو لم يكن هناك نوع من القناعة لما قبلت داخل الجماعة خاصة بصفتها زوجة، فيمكن أن يكون للسلفي أخت عامية أو ابنة أو أم لكن يستحيل أن تكون هناك زوجة عامية لأخ سلفي، وهنا ينظر سلفيا إلى المرأة بنظرة ماضوية نابعة من صلب كتب الحديث، وهي نظرة فقهية بعيدة عن الواقع "فالمرأة التي يعرفها الفقيه وهي تنحصر في مجال اجتماعي وثقافي محدد بالمدينة ومكة... لم تعد موجودة في عصرنا إنها امرأة ما وراء التاريخ قطبيها فقه الكينونة الدينية (صورة تكوين الإنسان من منظار الدين التوحيدي) وفقه الدينونة (صورة الجزاء الإنساني من منظار لآخرة)"[3]، فالسلفي عامي كان أو عالما ينظر إلى نفسه وإلى المرأة من خلال منظور ديني مهملا للواقع وما أفرزه من تغيرات ثقافية خاضعة للمحلي وللتوفيقي، خاصة أن الجلباب ليس وليد الثقافة الإسلامية بل يمكن اعتباره أحد مكارم الأخلاق التي حافظ عليها الإسلام وأقرها ونقلها من العادة الاجتماعية إلى الشريعة الملزمة، حيث يرى الباحث إبراهيم محمد سرتي أن الجلباب كان: "من خصائص نساء نجد وهو يدل عل العفة والطهارة وعدم مشابهة الإيماء في لباسهن"[4]، وبذلك فالمرأة السلفية من خلال جلبابها نجدها تنظر الى بقية نساء المجتمع نظرة دونية، فهي تتمثّل نفسها في منزلة العفة والطهارة وإنها على علاقة بالماضي الاسلامي الشامخ، حيث أن التمسك بالملابس القديمة له علاقة بالذكريات السارة العزيزة"[5]، لكن تمت أسلمته في مرحلة نشوء الإسلام كدين جديد، وبذلك تحول إلى لباس إسلامي يعكس العقيدة والتقوى، وهذا ما أشار إليه المبحوثين، إذ صرّح أحدهم: "الجلباب يصون المرأة المسلمة ويحفظ عفتها ويحفظ عفة الرجل، حتى إن خرجت المرأة من بيتها فإن الجلباب ستر لها

[1] عبد الله الخير يحي، علم الاجتماع الديني، دار رمتان، السعودية، الطبعة الثانية، 1990، ص 191.
[2] عبد الله الخير يحي، مرجع سبق ذكره، ص 192.
[3] خليل أحمد خليل، علم الاجتماع وفلسفة الخيال مقاربة المعقول واللامعقول في منطق اللعب والكذب، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1996ن ص 97.
[4] محمد ابراهيم ستري، الانثى المقدسة وصراع الحضارات، المرأة والتاريخ من البدايات، دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات المطبعية، لبنان، طبعة01، 2008، ص91.
[5] عبل أحمد العابدين، مرجع سبق ذكره، صفحة 15.

وعفة، وحفظ لها وصون لشرفها وشرف أسرتها"[1]، إن هذا الخطاب يعكس ثقافة ذكورية لكنها ذكورية شرعية تؤيدها النصوص أو بطريقة أصح الفهم الحرفي للنصوص من طرف السلفية التي يحدّد فيها الفقهاء معاني النص ومخرجاته لا سيما في ما يتعلق بالمرأة وفقهها، فهي موضوع للفقه وليست منتجة له، "والفقيه لا يرى الدنيوي إلا بعين القدسي وأن يحاكمه به"[2]، فمشروع السلفية قائم على أسلمت الحياة وتضمينها بكل ما هو مقدس عن طريق تلك الذكريات العابرة للزمن والمعبرة عن الماضي السعيد.

إن هذه الذكريات لا تتعلّق بموضة العقد الماضي والعقد الذي قبله، إنها موضة جيل الصلاح وجيل السداد، وهي نفس الفكرة لدى الرجل السلفي الذي ألزم نفسه بالزي الشرعي في محاولة لتميز عن المجتمع والظهور بالمظهر المتفوق عن طريق البحث عن المقدس ودمجه في الحياة العامة كمحاولة لإحداث نوع من التغيير، وإعادة انتاج المجتمع الأول الذي يتمتع بالصلاح المطلق حيث يرى لوك فيري: "أن صعود المقدس يسمح بالتجديد الذي طال انتظاره"[3]، وهو تجديد بمعنى الترميم والسعي إلى استرجاع الماضي حتى إن كلف لذلك عزلة اجتماعية وتمزقا على مستوى الرابط الاجتماعي، وربما كلف فقدانا للعمل، أو تخليا عن الدراسة، أو عودة من دار الكفر إلى دار الإسلام بالنسبة للسلفي المهاجر، لكن هناك دائم نوع من العزاء داخل الثقافة السلفية وهو عزاء دخول الجنة والنجاة من النار، "فالجنة تكاد تكون المعنى الغائب الأصلي الذي يراد والذي يعيد للذات كل توازناتها وشعورها بالأمان"[4]، ويصبح التجديد بمعنى التمرد والخروج عن المألوف، نوعا من العودة إلى الصحيح والمطلق واليقيني الذي يقتضي التضحية، فعملية التجديد تقتضي التمرد والصدام، وهذا ما يقوم به السلفيون عن طريق رفض كل ما انتجه المجتمع وتقديم بدائل تتميز بالأصالة وبموافقة المشيئة الإلهية.

فالسلفيون كجماعة متفردة من خلال المظهر العام ومنفلتة من القيم التي يشرف كبار السن على رعايتها وصيانتها، وهي صيانة ثقافية تقتضي لبس ما لبسه المجتمع، وهنا يرد السلفيون عن طريق اللباس وتحدي سلطة كبار السن الذي ينظرون إلى الثياب بمنظور ثقافي، بينما ينظر إليها السلفيون بمنظور ديني وفقهي حيث "أصبح اللباس في معناه ديني، وبات عنصرا مهما للتدين"[5]، وبما أن السلفي يعتقد بأنه أعرف أفراد المجتمع بالتوحيد فإنه يتمرّد على كل القيم التي ينتجها أولئك الذين لديهم خلل في التوحيد، فمثلا كبار السن يرتدون العباءات الطويلة والبرانيس التي تلامس الأرض ويعتبرون أن كمال طول الثوب يزيد في هيبة الرجل وحضور شخصيته، نجد أن الزي السلفي يقوم على تقصير الثوب وهو يعتبر الثوب الطويل أحد أسباب دخول النار، لذلك الزي السلفي من "مظاهر التمرد والصدام مع المجتمع عن طريق الاستعراض في الملبس والثياب"[6]، والحرص على رفض كل ما أنتجه المجتمع وفي نفس الوقت تنشئة أبناء السلفيين على هذا النمط الملبسي، حيث يظهر أطفالهم بالعباءات القصيرة وغطاء الرأس أو بالجلابيب بالنسبة للفتيات الصغيرات، وذلك محاولة لنقل التعاليم الدينة عن طريق التثقيف حيث يرى حسن رشيق أن

---

[1] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/06 على الساعة 20:30

[2] خليل أحمد خليل، علم الاجتماع وفلسفة الخيال مقاربة المعقول واللامعقول في منطق اللعب والكذب، مرجع سبق ذكره، ص 98.

[3] لوك ميزي، مرجع سبق ذكره، ص 173.

[4] إبراهيم محمود، جغرافيا الملذات الجنس في الجنة، رياض الريس للكتب والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 1998، ص 10/09.

[5] حسن رشيق، المعرفة المشتركة في حياة الناس اليومية، اللباس والتدين (85-97)، مجلة عمران، مركز الابحاث ودراسة السياسات، قطر، العدد السادس، خريف 2016، ص 92.

[6] عبلة أحمد عابدين، مرجع سبق ذكره، ص 42.

"الدين يتعلمه الفرد كمعرفة مشتركة كما يتعلم لغته الأم عن طريق التنشئة الاجتماعية، وعن طريق الاستماع إلى أقاربه وإلى الناس ووسائل الإعلام"[1].
وبذلك يمكن اعتبار الثقافة السلفية في جانبها المظهري ثقافة تدعو إلى التمايز، وهي ترتكز على العنف الثقافي أكثر من العنف المادي، وذلك عن طريق إثبات الوجود والصمود أمام الضربات التي يتلقونها وهي غالبا منتقدة ومزدرية لمظهرهم ولطبيعة حياتهم التي تبدو غريبة وغير مألوفة، لكن السلفي نجده يقاوم ويحاول فرض هويته، "فالفاعل يجعل اللباس من بين مظاهر وجوده وحضوره"[2]، لا سيما إذا كان هذا اللباس يحمل معاني دينية مثل اللباس السلفي فهم يعتبرونه أكثر من مجرد عملة ستر للجسد وحماية له من الظروف الطبيعة بل هو نوع من النسك، وتعبير عن الإسلام الحق الذي قدم البدائل لكل شيء كان سائدا في ما قبله "فالإسلام هدم ملبس الجاهلية وفرض الحجاب وغض البصر"[3]، وذلك نوع من الحماية للمجتمع من مغبة الوقوع في الفتنة، وكذلك هو ذو بعد رمزي، حيث تحرص السلفية على إقحام أكبر قدر من الرموز التي تربطها بالماضي وتفصلها عن الحاضر، حتى تبقى في منأى عن التشوهات التي تلحق بالمجتمع عن طرق تلك الرمزية التي يعيش فيها السلفي ومن بينها رمزية الزي والمظهر، "فالأزياء يمكن مقاربتها كحقل رمزي ولمجموعة من الدلالات"[4]، كما أن رمزية الزي عند السلفي يضاف إليها العديد من الممارسات الرمزية الأخرى التي تكرس للثقافة السلفية، مثل استعمال لغة تواصلية وخطابية تختلف عن السائد والمنتشر.
من خلال هذا يمكن القول إن السلفية كجماعة دينة ذات ثقافة مختلفة عن السائد تسعى إلى تقديم بدلائل لكل ما هو مرتبط بالمحلي الذي يعد تعبيرا عن التشوهات التي لحقت بالثقافة الإسلامية الخالصة، التي بقيت على مستوى النصوص والكتب، والمرويات وهنا يأتي دور السلفية لإخراج تلك الثقافة من طابعها النظري وتجسيده في الواقع وإعطائها بعدا عملياتيا وتطبيقيا، يجعل من السلفية كجماعة/كطائفة تنفرد بثقافة خاصة، تدعي أنها تمثّل الثقافة الأم، بينما يعتبرها المجتمع العام ثقافة مشرقية مستوردة، وهو يتهم السلفيين بالتأثر المشرق العربي ومحاولة نقل كل ممارساته وفرضها على المجتمع بحجة أنها تعبر عن السنة وعن صحيح الدين، وبذلك تصبح كل الممارسات السلفية مثار جدل وصراع ونزاع بينها وبين غيرها من تجليات التدين داخل المجتمع المحلي.

المبحث الخامس: اللغة عند السلفيين مرضاة للرب ورمز للجماعة:

"اللغة ليست مجموعة من الأصوات ولا وسيلة التواصل كما عند الحيوانات، إنها حاملة الأخلاق وحاملة المعرفة، فضلا على أنها حاملة هوية المجتمع عموما أو الجماعات الخاصة"[5]. إن هذه المقولة تعكس مدى أهمية اللغة كعامل ثقافي وهوياتي في تاريخ الشعوب والأمم، فاللغة ليست مجرد أداة للتعبير والتواصل، بل هي أعمق من ذلك وهي تعبر عن حالة ثقافية وعن حالة من الانتماء، وموقف من الماضي وأملا في المستقبل، فاللغة تعكس ثقافة المجتمع، وخبرته، وسيرورته، ومجمل التراكمات التي كونها عبر حقب تاريخية متتالية، كما أن أهمية اللغة تزداد كلما ارتبطت بحقب تاريخية متميزة أو تعكس تفوق أمة من الأمم، أو جماعة من الجماعات، كما

[1] حسن رشيق، مرجع سبق ذكره، ص 86.
[2] دفيد لوبورتون سوسيولوجيا الجسد، مرجع سبق ذكره، ص 146.
[3] عبلة احمد عابدين، مرجع سبق ذكره، ص 28.
[4] مأمون طبرية، السلوك الاجتماعي في الجماعات غير المنتظمة رؤية علمية في دينامية الجماعات وأشكالها، مرجع سبق ذكره، ص 07.
[5] عدنان الايمن، التنشئة الاجتماعية وتكوين الطباع، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 23005، ص 18.

أن الأمة أو الجماعة دائما ما تحن إلى المرحلة التي هيمنت فيها هويتها، وبالتالي لغتها أيضا، "فلا لسان دون لغة، ولا لغة دون نشاط، ولا نشاط غريب عن الإنسان ذلك هو قانون الإيمان والصد تجريدي للغوين، ذلك هو المغزى الأنثروبولوجي لعلم اللغة"[1]، أي البحث في اللغة كثقافة وفي الثقافة كلغة، فكل مجتمع أو الجماعة يصف من خلال لغته الثقافة التي يعيش ضمنها، وثقافته تزود لغته بما تحتاج إليه من مفاهيم ومصطلحات، وبذلك تصبح اللغة جملة من المعاني والشيفرات والرموز التي من خلالها نفكك ثقافة ذلك المجتمع ونعرف ما يطمح إليه، "فاللغة تدل على التعريف ذاته للإنسان"[2] وهي تعرفه وهو يعترف من خلالها بالأشياء التي يضمها إليه، ويعتبرها جزءا من حياته، ولذلك نقول إنسان متدين، إنسان غير متدين، فاللغة التي يستخدمها كل منهما تعكس هويته وتخبر عن مواقفه من الكثير من القضايا، فاللغة تكشف ثقافتنا ومرجعيتنا بمجرد أن نصف شيئا ما.

فحاصل القول إن الغالب ثقافيا وعلميا هو الغالب لغويا، فاللغات الغربية اليوم هي لغات العلم رغم نشأتها الحديثة، لكنها تختصر في مصطلحاتها، ومفرداتها، كل ما وصل إليه الغرب من تطور تكنولوجي، وصناعي، ساهم في تطوير اللغة، وتعدّد الدراسات فيها على المستوى الدلالي واللساني، وفرض هيمنتها عالميا، وجعلها ترتحل ثقافيا حاملة معها مخزونا ثقافيا وهوياتيا، فاللغة تواكب تطورات المجتمع وتعبر عنها دلاليا، ورمزيا، أما إذا عدنا إلى اللغة العربية نجدها اليوم تعيش حالة من الانحطاط والتراجع، رغم عراقتها واحتوائها على أكبر معجم من حيث المصطلحات والمفردات، لكن حالة الانحطاط التي تعيشها الأمة على مختلف المستويات أدت إلى شلل اللغة العربية وانسحابها من الميادين البحثية، بل أصبحت تقع خارج الدراسات اللغوية الحديثة، وهذا يشير إلى الارتباط المحوري بين اللغة وبين المستوى الثقافي والعلمي لأي أمة من الأمم، كما أن لغة أي أمة هي لغة ذات بعد رمزي، "واللغة الرمزية هي اللغة التي نعبر بها عن تجربة داخلية وكأنها تجربة حسية، شيء نفعله أو شيء حدث لنا في عالم الأشياء واللغة الرمزية لغة يكون فيها العالم الخارجي رمزا للعالم الداخلي"[3]، فعندما كان المسلمون أقوياء كانت اللغة العربية قوية واليوم هم ضعفاء، وكذلك لغتهم ضعيفة وهزيلة وقابعة خارج كل الرهانات وهي ترمز لوضعية الأمة من جهة وترمز لوضعيتها في السابق، لا سيما لتلك الجمعات الحالمة بعودة الماضي إلى الحاضر.

وهنا تصبح اللغة رمزا لأرواحنا وأذهاننا، ولذلك ينقسم الرأي العام لدى الباحثين والمختصين حول مأزق الانحطاط وإشكالية النهضة بين تيارين، فهناك من يعتبر أن اللغة العربية قد عفى عنها الزمن، وأنها لم تعد قادرة على استيعاب التكنولوجيا، وأنه يستحيل إحداث نهضة في ظل لغة تبدو صالحة للشعر والنثر فقط، بينما يرى تيار آخر أن النهضة لا يمكن أن تكون عربية إلا من خلال اقحام اللغة العربية في ميادين العلم، وهو يعتبر أن اللغة العربية قادرة على استيعاب أحدث التطورات التكنولوجية، كما أن هذا الفريق يحيل دائما إلى الماضي، ويضرب دائما مثلا بالعصور الزاهية للغة العربية، وهو يعتقد عن طريق إذكاء شعلة المتخيل وتنشيط الذاكرة، يمكن أن يتمّ استدعاء الزمن الماضي، واعادة تمثّله، هي عمليات كفيلة بمساعدة اللغة العربية على تجاوز حالة

---

[1] أندري جاكوب، أنثروبولوجيا اللغة بناء وترميز، ترجمة: ليلى الشربيني، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، الطبعة الاولى، 2002، ص 91.

[2] المرجع نفسه، ص 91.

[3] إيريش فروم، اللغة لمنسية دراسة ممهدة لفهم الأحلام والحكايات العجيبة والأسطورة، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، دار الحوار للنشر والتوزيع، الإمارات العربية، الطبعة الاولى، 2011، ص 25.

الاخفاق التي ترافقها، حيث يرى محمد أركون أن "المخيال يبلور الأساطير الخاصة بكل فئة أو ذات جماعية ويساهم في تأسيسها وانجازها هويتيا"[1]، واللغة لدى الجماعات الماضوية ومن بينها السلفية فهي جزء من عملية الإصلاح الديني، وجزء من الماضي السعيد الذي يجب تحينه مرة أخرى عن طريق توفير كل مقوماته ومن بينها اللغة العربية الفصحى بصفتها لغة الفردوس الأعلى، فمثلما أن "اللغة يمكنها أن تساهم في تغير العلاقات الاجتماعية"[2]، يمكنها أيضا أن تغير كل شيء، وأن تستدعي كل شيء، وأن تساهم في انحصار كل ما لا يرغب فيه المجتمع، عن طريق اللغة كأداة للتواصل واللغة كأداة للخطاب، حيث أن الخطاب يعكس رسائل مشفرة يعمل الخطيب على نقلها والتكريس لها، لا سيما إذا كان ذلك الخطاب هو خطاب جماعة تريد أن تعلن عن ذاتها وهويتها.

ولذلك نجد الكثير من الجماعات اليوم تعيش على هذا المتخيل وتوظف ذاكرتها في إحياء ما يمكن إحياؤه من ذكريات سارة حول ماضي الأمة، التي تعتقد أنه يجب عليها أن يكون ذلك الماضي هو مستقبلها، ومن بين هذه الجماعات نجد الجماعة/الطائفة السلفية التي يمكن القول إنها تعيش هوسا بالاختلاف والتمايز، وصناعة الغيرية، ورسم الحدود مع المخالفين أو المختلفين عنها، فالسلفيون اليوم يشكلون استثناء من حيث المظهر واستثناء من حيث اللغة التي يتميزون بها في تخاطبهم وتواصلهم، حيث يميلون إلى استعمال العربية الفصحى حتى في خطاباتهم العادية، ويعتبرون الحديث بها يُحصّل الأجر والثواب، فهم يعتبرون أنفسهم ثقافة عليا، ومن بين مسؤوليات تلك الثقافة إحياء اللغة بصفتها رمزا للأمة فاللغات حسب مريس أولندر هي: "صروح الشعوب وخير أمارة للفكر البشري"[3]، ومما يعتقده السلفيون أن اللغة العربية من بين عوامل تفوق الحضارة الإسلامية في الماضي، وهنا نجدهم يميلون إلى استخدام لغة تبدو خاصة في تواصلهم فيما بينهم، وإن كانت في حقيقة الأمر ما هي سوى اللغة العربية الفصحى، لكن استعمال المجتمع للعامية الدارجة، التي هي عبارة عن لغة عربية ومزيج من الفرنسية والأمازيغية وبعض ترسبات التركية والإسبانية فان الفصحى التي يستخدمها السلفيون أصبحت تبدو غريبة في نظر المجتمع، لأنها تخالف المألوف والسائد، حيث يعتقد الجميع أن اللغة العربية تستخدم في المدارس أو المقررات الرسمية، وفي الأفلام والمسلسلات الدينية والتاريخية، بينما يعتقد السلفيون أن اللغة العربية الفصحى هي اللغة الوحيدة التي يجب أن يستخدموها في حواراتهم وتواصلهم، إذ صرّح أحد المبحوثين قائلا: "لا أتكلم في البيت سوى اللغة العربية مع أهلي ومع الأولاد، فهي لغتنا ولغة القرآن الكريم التي خص الله بها هذه الأمة"[4]، وهنا تصبح اللغة حالة طقسية وتعبيرا عن المقدس وسعيا إلى استدعاء صورة تبدو ضائعة عن الماضي السعيد.

فالنظر إلى اللغة العربية على أنها حاملة للقرآن وهي أيضا لغة الجماعة الإسلامية الأولى، وبما أن السلفيين ما هم إلا نسخة عن الجيل الأول من المسلمين، ذلك الجيل الذي تحيط به هالة من القداسة والتبجيل، فان التشبه به على مستوى العقيدة والسلوك والمظهر يعتبر تشبها بالنموذج الأصلي أو أول نسخة من الإسلام دون زيادة أو نقصان، أو تنقيح، بل التنقيح الوحيد الذي يؤمن به السلفيون هو تنقية الماضي مما لحق به من المستقبل، واللغة من بين أدوات التنقية والتطهير، "فلا يسعنا أن

[1] محمد الشبه، مفهوم المخيال عند محمد أركون، منشورات ضفاف المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2018، ص 28.

[2] نورمان فيركلاف، اللغة والسلطة، ترجمة: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2016، ص 38.

[3] مريس اولندر، لغات الفردوس اريون وسامريون ثنائي العناية الالاهية، ترجمة: جورج سليمان، هيئة البحرين للثقافة والآثار، البحرين، الطبعة الاولى، 2016، ص 63.

[4] مقابلة رقم: 17، يوم 2020/01/05 على الساعة 17:55.

نتكلم عن أي أمّة أو عن تاريخ أي شعب من دون إبراز العامل الذي يؤمن استمرار الهوية الخصبة بما فيها الزمن ويضمن تناقل القيم التراثية التي من أبرزها اللغة"[1]، فاللغة هي أداة لبعث ثقافة أو طمس ثقافة، وهنا تستخدم اللغة العربية سلفيا في طابعها الفصيح، رغم وجود لغات أخرى هي أكثر تطورا من العربية، لكنهم يعتبرون التقيد بها نوعا من ال محاكاة للنموذج الأصلي وعمل الله الذي اختار اللغة العربية لتجسيد آخر تواصل بين الأرض والسماء، رغم أن كل الكتب السماوية السابقة نزلت بلغات أخرى، وهذا ما يفهمه السلفيون بأن اللغة العربية تمتلك مكانة مرموقة في العالم العلوي، حيث يعتبرها السلفيون لغة للقرآن الكريم، ولغة الجنة أيضا، ولذلك استخدام اللغة العربية والتمرن عليها وكأنه تحضير للعالم الأخروي، وفي نفس الوقت للشعور بالتماهي مع النخبة الأولى من المسلمين، فإن استخدام السلفيين للفصحى في حواراتهم يعود بهم إلى تلك العودة إلى "الهيمنة الأثرية التي لم يكن قد طرأ عليها بعد ما يشوش حالة الشفافية السائدة بين الله والإنسان والقوى الطبيعية"[2]، فالسلفية جماعة أثرية اقتفائية متبعة لكل ما وجد في يوم من الأيام، لكنه لم يعد موجودا، وذلك عن طريق توظيف نفس الأدوات والمواد الخام لإعادة استنساخه وعيشه وتجربته مرة أخرى.

وهنا تصبح اللغة العربية الفصحى، أداة وجدانية وروحية مهمتها ضمان التواصل مع الأسلاف كمرشدين وموجهين، فهم يعتبرون أكثر أتباع الدين انصياعا وانقيادا له، واختيارهم للغة العربية الفصحى نابع عن المشيئة الإلهية التي اختارت لهم الأفضل من كل شيء، إن هذا الاعتقاد ليس حكرا على المسلمين فقط، فاتباع كل دين والملتزمين به حرفيا أو بطريقة أرثوذكسية شديدة الصرامة، نجدهم يعتقدون أن التزامهم نابع عن توجيه سماوي، يسعى إلى الحفاظ على تفوقهم حيث يرى، ماريس أولوندر، أن "العناية الإلهية تعلن للغربين المتمسحنين (المتدينين) سر هويتهم الإلهي، لكي تخلع عليهم صلة الشرف التي تخولهم بسط سيطرتهم الروحية الدينية والسياسية على العالم أجمع"[3]، ومن بين أدوات الخلع تلك هي اللغة التي نزلت بها الكتب المقدسة، ولذلك نجد في الغرب أن الصلوات لا تزال ترتل باللاتينية القديمة، وفي الكنائس الشرقية العربية مثلا لا تزال صلوات القداس يعتمد فيها على اللغة السريانية أو القبطية القديمة، فهي لغة الله التي اختارها ليتواصل بها مع المؤمنين، وهي تعطي للناطقين بها صفة التفوق وهذا ما يعتقده السلفيون في اللغة العربية بصفتها لغة دينية شعائرية قبل كل شيء، والتفقه فيها مقترن بالتفقه في الدين، "فاللغة ليست أداة للكلام والتفكير وحسب، بل الأهم كأداة لفهم العالم الذي يحيط بنا وتفسيره"[4]، فهي مدخل للنصوص المقدسة التي تتم بها الطقوس والشعائر دون غيرها من اللغات التي يمكن أن تعطينا معنى للنص المقدس لكنها لا تعبر عنه مثل ما تعبر عنه اللغة الأم التي منحتها العناية الإلهية تلك الخصوصية، لتنتقل من مجرد أداة للتواصل إلى كائن حي مبارك وفيه سر خفي، "فليس كل شيء حي يمتلك المانا بل فقط الشيء الذي يوهب لسبب أو لآخر قوى فاعلة واستثنائية وجامحة"[5]، وقد نجد المانا أو البركة في الجمادات وربما في اللغة كما يفهمها العقل السلفي.

---

[1] مريس اولندر، مرجع سبق ذكره، ص 38.

[2] المرجع نفسه، ص 22.

[3] ماريس أوراندر، مرجع سبق ذكره، ص 22.

[4] توسهيهيكو ايزو تسو، الله والانسان في القران علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة: هلال محمد جهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص 32.

[5] ارنيست كاسير، اللغة والاسطورة، ترجمة: سعيد الغنامي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الامارات، الطبعة الاولى، 2009، ص 122/121.

فالعناية الإلهية تتدخل لحماية الأمة ومساعدتها على التفوق كلما التزمت هذه الأمة التزاما حرفيا بالتعاليم والوصايا المقدسة، وكلما استطاعت أن تذوب في ذلك الجيل الأول الذي حصر حياته بين ثنائية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعقل السلفي اليوم يعتبر استبعاد اللغة العربية الفصحى من الخطاب والتواصل هو أحد أشكال المنكر الذي وقعت فيه الأمة وبما أن الجماعة السلفية هي جماعة محتسبة تمارس الرقابة على واقعها المعيش، بصفتها الجماعة الوحيدة المستأمنة على ماضي الأمة، فهي لا تكف عن إجراء المقارنات بين الماضي والحاضر وعينها على استشراف المستقبل، ذلك المستقبل الذي سيهيمن فيه المسلمون على العالم بصفتهم عباد الله الصالحين، وبذلك باعتبارهم الورثين الشرعيين للأرض والمهيمنين والمنتصرين في أحداث النهاية التي ستكون تجسيدا لسيناريو الصراع كما كان في بداية الدعوة، بين المسلمين وغيرهم من الأمم، وهذا ما يتخيله العقل السلفي ويعمل على تحقيقه، "فالخيال هو إمكان العقل قدرته على الخلق"[1]، والعقل السلفي قد أعاد خلق كل شيء في هذا الحاضر وفق ما كان في الماضي، عن طريق توظيف مواد خام وأدوات يدعي أنه وريثها من ذلك الماضي الذي يسكنه الحبور، وهنا يصبح تعلم اللغة العربية وتعميم استخدامها أحد شروط إعادة بعث الماضي وبعث الأمة، وهيمنتها على باقي الأمم، وهو أيضا أحد أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث لا يخفي السلفيون امتعاضهم عن الحديث بالعامية واللغات الأجنبية فهي تعتبر من خوارم المروءة ومن الرطانة التي لا تليق بالمسلم، حيث يستهجن السلفيون حديث بعض الأئمة بالدارجة إذ صرح أحدهم: "اللغة العربية سهلة ويمكن فهمها حتى من طرف غير المتعلمين، لكن بعض الأئمة في المساجد يستخدم الدارجة والعامية وبعض الأحيان حتى بعض الكلمات الأجنبية وهذا لا يليق ببيت الله"[2]، ولذلك من واجب الفرد السلفي أن يحتج على هذه الممارسات وأن يذكر المجتمع العام بأهمية التعود على استخدام اللغة العربية، حيث أن التعود عليها يعتبر أحد شروط استعادة الأمة لأمجادها، فالأمة الاسلامية هي خير أمة اخرجت للناس، بشرط القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعد تحقق واجب الإيمان بالله[3]، وهنا نجد أن اللغة عند السلفيين تكتسي طابعا مقدسا وشعائريا وهي تدخل ضمن المشروع السلفي المتخيل.

فإعادة بعث الأمة ليس بالأمر البسيط ولكنه يقتضي مشروع طويل الأمد، قوامه التحضير عن طريق تكوين جيل من المسلمين متمسك بالقيم الإسلامية وببعدها الهوياتي، فليس هناك أمة بدون ثقافة وليس هناك ثقافة بدون أمة، فكل أمة تنحت ثقافتها من خلال بيئتها، ومحيطها، وممارساتها، وبذلك هي تحتاج إلى معجم لغوي يعكس ذلك الثراء، وذلك التنوع ويعبر عنه، وبالتالي يعبر عن شخصية الأمة وإرثها، حيث يرى فيردينان دوسوسير: "أن الرأي القائل بأن اللغة تعكس خصائص الأمة النفسية هو رأي مقبول لدى الجميع"[4]، وهنا تأخذ اللغة طابع الخطاب بمعنى تلك الرسائل والأفكار والمعتقدات التي تريد الأمة أو الجماعة أو الطائفة تمريرها وتكريسها في المجتمع، وهنا يتبنى السلفيون لغة خاصة، تجمع بين اللغة العربية الفصحى وفي نفس الوقت لغة مطعمة بمفاهيم وعبارات يفهم منها التوجه الديني للجماعة، وتجعلها واضحة الحدود وتشكل تكوينا محفليا مهمته إعادة إنتاج الهوية والخصوصية في كل ما يقوم به إذ "أن الصيفيات التي تتميز بها المحافل من طباع محلي واجتماعي وديني تعني أنها تمثّل شكلا أساسيا من التفاعل وجها لوجه ونقطة مهمة في

[1] خليل أحمد خليل، علم الاجتماع وفلسفة الخيال مقاربة المعقول واللامعقول في منطق اللعب والكذب، مرجع سبق ذكره، ص 14.
[2] مقابلة رقم: 17، يوم 2020/01/05 على الساعة 17:55.
[3] عبد السلام بن برجس آل عبد الكريم، مرجع سبق ذكره، صفحة 06.
[4] ماريس أولوندر، مرجع سبق ذكره، صفحة 39.

تحيد الهوية والانتماء"[1]، وكما أشارت الدراسة فالجماعة السلفية أو الطائفة السلفية في مرحلة البناء والتكوين، وبذلك تكون عملية رسم الحدود الهوياتية جدّ مهمة من أجل التميز والخصوصية.
وهنا نجد السلفيين حتى من غير العرب، مثل الأمازيغ أو الشاوية أو حتى من جنسيات أخرى يهتمون بتعلم اللغة العربية وتعليمها خاصة لأبنائهم، فهي تعكس بالنسبة إليهم قيمة إسلامية تتعلق بالأمة أكثر منها أداة تواصلية تتعلّق بعرق أو جنس بعينه مثل غيرها من اللغات، فتعلم اللغة العربية والحديث بها هو ممارسة ذات بعد ديني وفيه تشبه بالصحابة، ذلك المجتمع الفردوسي الذي لا يكف السلفيون عن تخيله والانغماس فيه، وهم يجعلون من كل ما يقربهم منه طقسا وشعيرة دينية، حتى وإن كانت على سبيل الاستحباب مثل تعلم اللغة والحديث بها، فعند "طرح سؤال ما الطقوس؟ تكون الإجابة المختصرة الطقوس هي أي شيء تريده أن يكون تقريبا"[2]، فإذا كان ذلك المجتمع قد نطق باللغة العربية الفصحى كممارسة كانت اعتيادية في ذلك الزمن، فإن السلفي اليوم يتحدث بالفصحى كنوع من اقتفاء الأثر والاتباع، وما عليه إلا النطق بها فمن تشبه بقوم فهو منهم، فمجتمع الصحابة يشكل مجتمع إسلامي مثالي، فلا بد من الاقتداء به واقتفاء أثره كنموذج ديني، وبما أن السلفية جماعة دينية فهي تسعى دائما إلى تقديم نموذج يحتذى به[3]، وهو نموذج منقول عن نموذج يحتذى به، وهو أعلى مرتبة ومكانة منه، وهنا تصبح اللغة العربية بالنسبة للسلفيين أكثر من مجرد لغة، بل ممارسة تعبدية، مقدسة وهي أيضا أحد أشكال التمايز أو الغيرية في وجه المجتمع، وهي أيضا تجعل من الفرد السلفي يشعر بالتفوق عن غيره.
فالسلفي يتحكم في اللغة العربية ليس نطقا فقط حيث أن دراسة القواعد من صرف ونحو وبلاغة وعروض يعتبر من أولويات الفرد السلفي، وصولا إلى الشعر الجاهلي وهذا ما تعكف عليه حلقات طلب العلم الشرعي السلفية، التي ستتطرق إليها في جزئية أخرى من هذه الدراسة، فالسلفيون يعتبرون أيضا ركاكة العامية التي يستعملها المجتمع، هي المسؤولة عن ركاكة تفكيره، ومحدوديته، بينما اهتمام السلفين كأفراد باللغة العربية الفصحى يمكنهم من فتح أفاق فكرية أوسع حيث يرى ترينيس ديبيلو ديكون: "أن اللغة تسوغ بالكامل تفكيرنا وطريقنا في معرفة العالم"[4]، فكل ما كان مستوى اللغة راقيا كلما كان الفرد أكثر قدرة على فتح نقاشات راقية ومتخصصة وتزود أصحابها بمرجعية مفاهيمية وبقاموس دماغي واسع، لا سيما أن السلفية تعيش بين زمنيين زمن واقعي ترفضه وتفرّ منه، وزمن ماضي تتخيله وتحن إليه، وبذلك هي توظف كل ما يساعدها على عملية التخيل، "فالمتخيل هو بمثابة أحلام اليقظة الإيجابية البناء بدلا من التجول بلا هدف فهي تشبه برنامجا تلفزيونيا في ذهنك تعود إليه مرارا وتكرار"[5]؛ أي بمثابة مرجعية مخزنة في ذاكرة الفرد يلجأ إليها ليشعر بهويته.
ومن جهة أخرى فإن مفهوم اللغة أو ممارستها عند السلفيين ميزة أخرى وهي أكثر صلة بالثقافة وبالوعي فلغة الفرد السلفي هي لغة دينية في تعابيرها ومفاهيمها وكيفية تعبيرها عن المواقف، حيث يعمل الفرد السلفي على اقحام المصطلحات الدينية في خطابه وتعوض المصطلحات العامية التي يستعملها المجتمع أو حتى المصطلحات باللغات الأجنبية، ولذلك يأخذ الخطاب السلفي نوعا

[1] بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، ترجمة ربيع وهبة، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 857.
[2] المرجع نفسه، ص 1009.
[3] أو مبيرتو إيكو وكارل ماريا مارتيني، الايمان بماذا، ترجمة: عواطف العدي، مكتبة الفكر الجديد، مصر بدون طبعة، 2019، ص 79.
[4] تيرنيس ديبيلو ديكون، الانسان اللغة الرمز التطور المشترك للغة والمخ، ترجمة: شوقي جلال، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى 2014، ص 27.
[5] أندري كاسبرزاك، مرجع سبق ذكره، ص 23.

من الهيبة بين أفراد المجتمع، ويفرض نوعا من الاحترام لهم كأفراد، ولخطابهم الذي يبدو منظما وفيه كثير من الاحترام والإحالة إلى المصطلحات والمفاهيم الدينية التي يحسن السلفيون اقحامها في حواراتهم، وهي تساعدهم في التفوق حواريا في كل مرة، إذ أن خطابهم العادي يبدو وكأنه خطاب ديني سرعان ما يفرض هيبته في المكان ويستحوذ عليه، "فحسب فان دير لوف وإلياد لا بد دائما من وجود كلام من أجل استرجاع العالم وجعله يتحول إلى مكان للتعبد"[1]. إن هذه اللكنة التي يتقنها السلفيون تجعل من خطابهم ولغتهم محل احترام من طرف الجميع، إذ يقرّ لهم المجتمع بتفوقهم في اللغة وتمكنهم منها خاصة عندما يكون في المسجد إمام سلفي، فإنه ينجح من خلال اللغة في كسب جمهوره حتى لدى كبار السنن إذ يبدو متحكما وقادرا على إنتاج المعرفة، وهنا نجد أن "اللغة تساهم في تمكين بعض الناس من السيطرة على الآخرين لأن الشرعي يمثل الخطوة الأولى في طريق التحرر"[2]، وهي سيطرة ناعمة وتوظف أدوات تغري وتغوي بدل أن تفرض وتكره.

إن هذا التحرر يفهمه السلفيون على أنه تحرير للفرد من أي تبعية سوى تبعي الخضوع له والانصياع لتعاليم النص ونموذج الزمن الأول، ولذلك يبدو الخطاب السلفي ورعا ويعكس حالة من التقوى والحرص على العودة إلى الله والتسليم إليه ونسب كل ما يحدث إلى قدرته ومشيئته، ولذلك اللغة السلفية كلغة مختلفة ومفعمة بالرموز تستعمل مفاهيم ومصطلحات من باب سبحان الله للتعجب، جزاك الله خيرا للشكر، هداك الله للامتعاض، وعبارة اتقي الله مثلا، لا يكف السلفيون عن ترديدها، بينما يعترضون على عبارة صلي على النبي التي يستخدمها المجتمع، كما أن استعذ بالله من الشيطان الرجيم تحل محل انعل ابليس، فكل شيء حسب النموذج السلفي يجب أن يكون حسب النموذج الأول، وحسب عمل السلف الصالح، فكثيرا ما ينقل السلفيون قصصا وأخبارا وينسبونها إلى قال أحد السلف، جاء عن بعض السلف، فكل شيء عندهم مأخوذ ومقتبس من مرجع يتجاوز الزمان والمكان، "فلا يوجد تاريخ إلا بالنسبة لذوات ترمز إلى وجودها الفعلي نفسه بصفته كينونة متأثرة بالماضي"[3]، ماضي مقدس وخاضع للمقدس، وفيه خضوع تام للإرادة الإلهية التي حدّدت من خلال النصوص كل جزئيات الحياة، ورتبها لأول وآخر مرة، وما على المسلمين من مختلفة الأزمنة والأمكنة سوى الخضوع والانكسار أمام تلك التجربة الماضية وفي نفس الوقت العصية على مضي بما يفيد الفناء، حيث يرى توسهيهيكو إيزو تسو: "أن الإمة الإسلامية تعني مجتمعا سلم نفسه لله"[4]، وفي نفس الوقت سلم الله له طريقة الاستسلام وفق نموذج خالد ويرفض الانحصار والانكماش.

إن هذا التسليم والاستسلام يقتضي إقامة ممرات تخترق الزمان والمكان بين جيل الخلف من السلفيين وبين جيل السلف من المؤسسين، ذلك السلف الذي حفظت سيرته وممارساته في كتب التاريخ، والسير، والتراجم، فالخطاب السلفي لا تكاد تفارقه عبارة قال أحد السلف، أو كان أحد السلف، فمجرد نعته بمفهوم السلف، يكفي لعدم ذكر اسمه أو شخصيته، حيث تحول مفهوم السلف إلى مفهوم رمزي له دلالة عميقة وقوية في حياة السلفيين، "فالرمز أوقعنا في أسره داخل شبكة لا

---

[1] جان غيرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، المجلد الثالث، مرجع سبق ذكره، ص 324.

[2] نورمان فريكلاف، مرجع سبق ذكره، 15.

[3] جان غيرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، المجلد الثالث، مرجع سبق ذكره، ص 902.

[4] توسهيهيكو ايزو تسو، مرجع سبق ذكره، ص 133.

مفر منها، لقد أصبح وسيلة التي ينشر بها ذاته في كل أنحاء العالم"[1]، فكلمة السلف لها مفعول سحري على عقل وتفكير الإنسان السلفي فهي تجعله ينصاع ويخضع ويقبل كل ما ينقل إليه عن طريق العلماء المنتمين إلى الجماعة، وهنا يصبح الخطاب السلفي وما يوظفه من كلمات قد تكن عادية لكن تضمينها بالمعاني والدلالات السلفية يعطيها معنى ديني "فالكلمات لا ترمز إلى شيء ما، وبتعبير آخر لا يكون لها معنى إلا حين يستعملها المفكر"[2]، أو العالم السلفي أو الخطيب فهو ينقلها من العالم النحو والصرف إلى عالم القداسة، والتنسك والتعبد، حيث يظهر جليا مدى تأثر السلفيين من العوام بخطاب المشايخ وتقديرهم لبلاغتهم وقدرتهم على التحكم في اللغة وإنتاج خطاب يخطف الألباب، ويسحر الحاضرين، ونفخ الروح في الكثير من التعبير أو الآيات والأحاديث التي عندما تفسر وفق اللغة السلفية والخطاب السلفي، تصبح منجما يستخرج منه الذهب والفضة وأنفس المعادن وهذا ما يطلق عليه في الخطاب السلفي اسم الفوائد التي يكتبونها ويدوننها في كل حقلة، ويسميها العلماء والخطباء بالشاهد من الآية أو القصة، فهي بمثابة الصورة التي يتم استنطاقها، "فالصور علامات دنيا صامتة لا حول ولا طول وينجم عن ادراك أن العلامات والآخرين الذين يؤمنون بها قد يكونون في طريقهم إلى الاستلاء على السلطة وامتلاك صوت"[3]، وهو ما تهدف إليه السلفية امتلاك صوت الخطاب والهيمنة على السلطة الخطابية داخل المؤسسات الدينية.

واليوم تقاس مدى سلفية الرجل بمدى انصياعه للنص ومدى انعكاس قيم وشمائل وخصال جيل السلف على شخصيته، ومن بين هذه الخصال هو التحدث باللغة العربية الفصحى واعتماد خطاب ديني يتوخى فيه أن لا يهوى به في نهار جهنم سبعين خريفا، وهنا نجد الميثولوجيا السلفية تهتم بالخطاب وباللغة اهتماما بالغا، على مستوى الملفوظات حيث يتم التعامل معها بحذر، فهي إما تدخل صاحبها الجنة أو تدخله النار، وبطبيعة الحال نجد الفرد السلفي ينشد ويبحث عن الجنة في كل ما يحيط به حتى على مستوى الخطاب، "إذ تمتلك اللغة مغزى أنطولوجيا بل وأخلاقيا لأنها تنتج وتحسم العلاقات التي تقع خارج الانتشار الزمني للناس وتمنح تماسكا لذلك"[4]، والسلفي لا يتحدث إلا بما يريض الله، وهو يلتزم الصمت في كل ما يجلب سخط الله أو حتى عن الحديث المباح الذي لا فائدة منه، بحثا عن الأمان والراحة والتوازن، وهذا ما يلاحظ على السلفيين وهو قلة كلامهم ونفورهم من كل شخص هو كثير الكلام، فهناك العديد من النصوص الحديثية التي تذم الكلام وتعلي من شأن الصمت، وهنا تصبح اللغة كشيء ثمين لا يستخدم إلا في الطاعات فاذا كان المجتمع العام لا يلقي بالا لما يستعمله من مفاهيم ومصطلحات في خطابه فإن السلفي يحرص كل الحرص على تجنب المصطلحات والمفاهيم الشركية التي قد تخرجه من الملة، خاصة في الدعاء، والاستعانة، والاستغاثة بغير الله، وهنا يحرص السلفيون كل الحرص على استعمال مفاهيم واضحة، ودقيقة، ولا تحتمل التأويل، بأي وجه من الأوجه فظاهر الفرد وسلوكاته، وممارسته الدينية، تعكس مدى التزامه وورعه، وهي تعكس جوهره أيضا، حيث يقول "إبراهيم النخعي كانوا أي السلف، إذا أتو الرجل ليأخذوا عنه العلم نظروا إلى صلاته وإلى سنته وإلى هيئة ثم يأخذون عنه"[5]، وهو ما يلزم به السلفيون اليوم في علاقتهم بطلبة العلم والعلماء حيث يعتبر المظهر من أهم

[1] ترنس ديبلو ديكو، مرجع سبق ذكره، صفحة 798.
[2] أوغدن ورتشاردز، مرجع سبق ذكره، ص 68.
[3] و. ج. ت ميشل، مرجع سبق ذكره، ص 253.
[4] أندري جاكوب، مرجع سبق ذكره، ص 28.
[5] عبد السلام بن برجس آل عبد الكريم، مرجع سبق ذكره، صفحة 48.

علامات الصلاح، إذ يتناقل السلفيون بينهم أن: صلاح الظاهر دليل على صلاح الباطن، إذ يعتبر المظهر شكلا من أشكال الدعوة التي ما هي إلا نوع من الداعية لمذهب معين أو ممارسة معينة، "حسب قاموس أوكسفورد الدعاية هي ربط ذهني أو مخطط لنشر مبدأ أو عادة"[1]، فحياة الفرد السلفي كلها دعوة إلى الله سواء اللباس أو اللغة أو أي ممارسة أخرى.

ومن بين هذه المظاهر لغة الرجل فالعالم في العلوم الشرعية لابد له من التحكم في اللغة العربية وعلومها وإن كان به نقص فلا يمكن الوثوق به والاعتماد عليه، إضافة إلى سلامة لغته من الشرك ومن المزاح الزائد، أو النميمة أو الصخرية من الناس، وهنا تصبح اللغة بمثابة السمت الذي يزيد من هيبة العالم، وهي أسلوب جذب وإبراز للتفوق العلمي مقارنة بالخطباء التقليدين، إذ "يبدأ أصحاب الداعية بجذب اهتمام جمهوره وهذا قد يستغرق وقتا طويلا إذ كان المقصود نشر مذهب غريب"[2]، ولا شك في غرابة السلفية التي تعتمد على السلوكات الغربية كإحدى أدوات الدعوة، فهي تدعي أنها تُمثّل إسلام الجيل الأول بكل ما يعنيه من هيبة ووقار وصرامة وجدية، ولذلك لا يكفّ السلفيون عن الإحالة إلى جيل السلف ومدى عنايتهم باللغة العربية الفصحى وترغيبهم في تعلمها، "فمن أشكال الدعاية الاستشهاد بالأشخاص الموثقين"[3]، وقد ربطوا بين التوفق في علوم الدين وبين التفوق في اللغة العربية وآدابها، إذ ويصبح الإسلام كدين مرتبط بالغة العربية ارتباطا محوريا فهي اللغة التي تحتوي علومه، وهي أيضا اللغة التي نزل بها وانتشر بها ولذلك يرى بعض الباحثين: "أن تاريخ الدين هو بمعنى ما، تاريخ اللغة"[4]، وهو ما يتطابق مع التجربة الإسلامية حيث أن كل من برعوا في الفقه ومختلف العلوم الشرعية قد برعوا في اللغة العربية وعلومها.

ومن خصائص اللغة السلفية أيضا في المجتمع المحلي لكنتها المشرقية أو لنكن أكثر وضوحا اللكنة السعودية التي تبدو مصطنعة خاصة لدى المبتدئين، وفيها نوع من التكلف وكأن الفرد السلفي في مجتمعه المحلي لا زال مشدودا إلى الشرق بصفته أرض المنبع أو بيضة الإسلام، كما أن الدعوة السلفية في الفترة المعاصرة تمّ احياؤها من داخل أرض الحجاز، إضافة إلى أن رموز السلفية المعاصرين وكبار علمائها، هم سعوديون وبذلك تحولوا إلى رموز من الدرجة الثانية تشير وتحيل إلى رموز الجيل الأول من المسلمين، وتقليدهم، وهنا يصبح كل سلفي من رتبة أدنى يقلد السلفي الذي من الرتبة الأعلى ويتخيل نفسه وفق ذلك النموذج، "فالإنسان هو منتوج خيالي يستحدث لنفسه ما يشاء من خيالات تناسب مصالحه ورغباته وحاجاته وتواكب الأحداث التاريخية - المعرفية لهذا الآكل- العاقل وغير العاقل في آن واحد"[5]، وهنا يعتقد الفرد السلفي أن تقليدهم في لباسهم وخطابهم فيه نوع من التأسي، والتشبه بالكرام، حتى وإن لم يرتق إلى مستواهم، وهنا نجد أن "للرمز سلطة كبيرة داخل المنظومة السلفية وهذا ما يعززه رأي ترنيس ديلوديكو في أن الرموز ليست بسيطة"[6]، بل هي معقدة ويمكن أن تتحكم في حياة الأفراد وتجعلهم خاضعين لسلطتها ولقوة حضورها، فعدم بساطة الرموز تكمن في الغاء الفرد لشخصيته لصالح شخصية

---

[1] جي أي براون، أساليب الإقناع وغسيل الدماغ، ترجمة عبد اللطيف الخياط، در الهدى للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، 1998، ص 10.

[2] المرجع نفسه، ص 17.

[3] جي أي براون، ، ص 20.

[4] ماريس أوروندر، مرجع سبق ذكره، ص 199.

[5] خليل أحمد خليل، علم الاجتماع وفلسفة الخيال مقاربة المعقول واللامعقول في منطق اللعب والكذب، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1996، ص 27.

[6] ترنيس دييلود يكو، مرجع سبق ذكره، ص 119.

الرمز، الذي يكتسي صفة الكمال والوقار، فرغم بعد المسافة بين السلفيين ورموزهم المعاصرة من حيث المكان، ورغم بعد الفترة التاريخية بين السلفيين ورموزهم الأصلية من حيث الزمان، إلا أن هناك انكسارا أمام تلك الرموز لا يمكن تفسيرها ألا كنوع من أنواع السلطة حيث يرى تورمان فرو لكلاف: "أن الخطاب يمارس سلطته عبر الثقافة"[1]، فثقافة الرموز أولى من ثقافة الأتباع، فهي ثقافة مباركة، بلغة مباركة، وهي أيضا تحمل أهدافا مباركة، فالرموز السلفية سواء المعاصرة أو المتقدمة يحكمها ضابط شرعي وهو الالتزام الحرفي بالنصوص، وهي خاصية ربما يقر بها حتى أعداء السلفية، ويعتبرون أتباعها جماعة نصوصية ماضوية غارقة في التقليد، ملتزمة بظاهر النص بشكل مستفز، إن هذه الخاصية التي تزعج غير السلفيين نجد أن العقل السلفي يعتبرها سر نجاح الجماعة وتفوقها، فهي تتحرك من خلال "مفهوم الاقتفاء والاقتداء بكل الشرائع التي جاء بها النبي -صلى الله عليه وسلم-، ولذلك يتأسى الفرد السلفي بالنبي -صلى الله عليه وسلم- في أقواله وأفعاله وجميع أحواله وحركاته وسكناته"[2]، حتى يُحقّق كمال الإسلام الذي يسعى خلفه كل سلفي ويبحث عنه حتى في أدق تفاصيل الحياة العادية.

من خلال هذا يمكن القول إن اللغة العربية الفصحى أو بمعنى أصح الفصحى بلكنة مشرقية تعتبر رمزا من رموز الجماعة/الطائفة السلفية وهي إحدى الأدوات التي توظفها السلفية للتمايز وإثبات التوفق مقارنة بالجماعات الدينية الأخرى، فالسلفية على مستوى النخبة أو العامة تحرص على تعلم اللغة العربية وآدابها والتفوق فيها فهي مدخل لفهم النصوص الدينية والتوسع في الدراسات الدينية، وهي أيضا تمثّل سنة يقتدي بها السلفيون ومن خلالها يحاكون نموذج الجيل الأول من المسلمين في ورعهم وتقواهم وحديثهم باللغة القرآن الكريم ولغة الجنة ولغة الله التي اختارها مثل ما اختار نبيه من العرب، وهنا يتشبث السلفيون باللغة الفصحى وينتجون من خلالها خطابا دينيا ورعا الهدف منه هو الدعوة والترغيب في الجماعة وشعائرها، فالخطاب السلفي هو خطاب نصوصي يتكأ على النص ويستند إليه وبذلك هو يحافظ على اللغة التي نزل بها النص ويعمل من خلالها على التكريس لموقفه من مختلف قضايا الحياة ويدعو إليها عن طريق المحاكاة والتمثّل الذي يعتمد على التذكر والتخيل.

من خلال هذا الفصل تبدو السلفية كجماعة دينية تعتمد على الماضي، وهي تتجلى في شكل طائفة مهمتها استرداد كل ما حدث في الماضي وإعادة إقحامه في الحياة العادية، فهي تنظر إلى الماضي الإسلامي على أنه ماضي مقدس والتقيد به هو واجب ديني، وهي تربط بين التفوق الذي عرفه المسلمون في الماضي، وحياة التنسك والتعبد التي عاشها الجيل الأول من المسلمين، ولذلك هي تعتبر أن كل ما لحق بالأمة هو نتيجة انحراف المسلمين عن نموذج الجيل الأول أو ما يمكن تسميته بإنسان الصحابة، ذلك الإنسان الديني المتقيد بالنص والمكتفي به وغير الساعي إلى البحث عن نموذج آخر أو أدوات أخرى للتعامل مع النص، بينما الجيل الذي جاء بعده، وهو إنسان ما بعد الصحابة فهو حسب السلفيين يتحمل مسؤولية كل الخيبات التي تعيشها الأمة، فرغم أن هذا النموذج حافظ على التوجه الديني لكنه أقحم الكثير من الثقافة والعادات والتقاليد في جوهر الدين مما أفقده خصوصيته، ووهي تطالب باستعادة ذلك النموذج الطهوري والنقاوي، عن طريق عملية التخيل والتذكر وبناء الطائفة الرمز أو النواة الصلبة التي تلعب دور الأنموذجة التي يجب الاقتداء بها والعمل على تطويرها وتوسعيها لتخرج من ضيق الجماعة إلى سعة الأمة أو سعة المجتمع

[1] تورمان فيركلاف، مرجع سبق ذكره، ص 69.

[2] عبد السلام بن برجس، آل عبد الكريم، مرجع سبق ذكره، ص 47.

الصالح، الذي تحتفظ به الذاكرة الدينية السلفية وتعمل على إعادة إنتاجه، كما أن عملية إعادة الإنتاج تبدو عملية حالمة أو طوباوية في نظر المجتمع وفي نظر الجماعات الدينية الأخرى، بينما تبدو سلفيا هي التجربة الواقعية الوحيدة التي يمكن أن يركن إليها السلفي ويشعر بالأمان، عن طريق إعادة كل شيء إلى أصله، مثل ترتيب الأماكن المقدسة وحصرها في ما تمّ تقديسه فقط في صدر الإسلام وهو محفوظ وموجود في كتب التراث، إضافة الى اختراع نماذج عن الأماكن التي لم تكن موجودة في الماضي لكن العقل السلفي يخترعها عن طريق دمجها ومزجها بالتعاليم الدينية، وبذلك تعتبر السلفية جماعة معترضة على كل الأمكنة والأزمنة التي تراها تقع خارج تدابير النص، إضافة إلى عملية إعادة إحياء مظهر المسلم كما كان في بداية الإسلام عن طريق إعادة بعث الشكل المظهري للمسلم من خلال اللباس، اللحية، وكل ما يجعل المسلم/السلفي مميزا عن الآخر وعن الغير، إضافة إلى التركيز على مسألة اللغة والخطاب، حيث تريد السلفية من المجتمع العام وبداية من أفرادها أن يلتزموا باللغة العربية الفصحى، وبالخطاب الديني الذي يبنى وفق لغة دينية، وينتج ويعيد إنتاج الثقافة الدينية، فمهمة السلفيين هي تكوين جماعة نموذجة يمكن للمجتمع أن يقتدي بها ليحسن أداءه الديني، وينتقل من نموذج إنسان ما بعد الصحابة الخيالي إلى نموذج إنسان الصحابة المتخيل.

الفصل الثاني

الدين في حياة الفرد السلفي وأنثروبولوجيا العقائد والطقوس والأساطير

"اهتم مارسيل موس بكيفية تجلي المقدس عند الجماعة الاجتماعية، وبطبيعة الوظائف الاجتماعية التي يشغلها، وقد أصر على أن وظائف المقدس بجملها لم يكن لها أن تتحقق إلا من خلال إنتاج جملة من الطقوس والرموز التي تلعب كلها دور توحيد الجماعة وترسيخ تماسكها الاجتماعي وتحديد معالم هذا المقدس بداخلها"[1] إن هذه الوظيفة التي حددها مارسيل موس للمقدس داخل المجتمع أو للدين بصفة عامة، فجوهر الدين هو المقدس والمدنس، وكل محتوياته من أزمنة وأمكنة، وكائنات علوية وادوات، تعتبر حجر الزاوية في أي دين، فلا معنى للدين إذ لم يمتلك أماكنه الخاصة، التي يعبر فيها المؤمنون على إيمانهم ويتواصلون فيها مع آلهتهم، إلا أن المقدس لا يمكن أن يبقى مجرد انخطاف روحي، ومعتقدات باطنية، خاصة في الديانات الكبرى، ومن بينها الإسلام الذي يرفض تلك النظرة العلمانية التي تجعل من الدين محض ممارسة خاصة، ولديها فضاء خاص، كالمعابد، والمزارات والحرم والعتبات، حيث يسمح للمؤمنين بالتعبير عن معتقداتهم، وأيضا السماح للمؤمن في حيز جد خاص، وشديد التحديد بأن يعبر عن معتقداته، ويؤدي شعائره، فالإسلام يعترض على هذه النظرة وهو يقدم نفسه كدين شمولي يتعدى مفعوله مجرد الإشراف على المعتقدات والروحانيات.

فالإسلام هو ذلك الدين الذي ينظم الحياة في عموميتها، ويرافق المؤمن في رحلة الحياة من بدايتها إلى نهايتها، وإذا عدنا إلى النصوص الدينية لا سيما على مستوى القرآن الكريم نجد أن هناك آيات تعنى بالعقيدة، وأخرى تعنى بالطقوس والشعائر، وأخرى تختص بمجال السلوكات، والممارسات، وهناك سور تنظم علاقة المسلمين بغيرهم، وأخرى تهتم بالتجارة والقضاء، والقصاص، واذا انتقلنا إلى النص الحديثي كثاني مصدر في التشريع الإسلامي نجده أكثر تفصيلا في تنظيم شؤون الحياة وترتيبها، فالتوجيهات النبوية نجدها تقدم للمسلم توجيهات في كيفية دخول الخلاء وقضاء الحاجة وصولا إلى أعقد القضايا العقدية، والسياسية، وحتى الاستشرافية التنبئية، وبذلك يخرج الإسلام من كونه مجرد ديانة روحية، إلى ديانة ذات بعد اجتماعي، وسياسي، واقتصادي، فباب المقدس مفتوح ويكاد يستغرق كل مجالات الحياة، وبذلك يتحول الدين من طابعه التعبدي والمتصل بالعوامل الخفية، وهو تحت إشراف رجال الدين، ومهمتهم إدارة المقدس والإشراف على الشعائر، إلى نظام اجتماعي الهدف منه حفظ الجماعة وصيانة وحدتها، وجعل المقدس يخدم الجماعة والجماعة تخدم المقدس، حيث يرى اميل دوركايم أن "المقدس يتمتع بميزة وظيفية تتجلى في توحيد الجماعة الاجتماعية وتماسك النظام الاجتماعي"[2] فالدين هنا يتحول إلى رابط اجتماعي يتجاوز التعبدي والطقوسي.

وهنا لا يمكن وضع فواصل وحواجز بين الثقافي والديني، خاصة لدى الجماعات الدينية التي تعتبر الدين أو نمطها التديني أسلوبا للعيش، إذ يمكن القول: بأن كل الجماعات الدينية تنحت ثقافتها من معتقدها الديني الذي تترجمه في شكل ممارسات وسلوكات وجملة من الشعائر والطقوس، وإننا لا نجازف إذا قلنا: بأن عقيدة الجماعة هي المسؤولة عن ثقافتها، وهي التي تتحكم في شكل الشعائر والطقوس، خاصة ونحن نتحدث عن الجماعة السلفية التي لديها قدرة فائقة على المزج بين الديني والعادي، فلا يمكن الفصل بين المقدس والعادي أو الدنيوي في حياة الجماعة، إذ "تحول الدين إلى روح لهذه الجماعة وأصبح أسلوباً لها فيما يتعلق بالأخلاق والذوق الجماعي والمزاج العام بل في

[1] - عبد الهادي الحلحولي المقدس بنيته ووظائفه(47-60)يونس الوكيلي وآخرون، تراث الانثروبولوجيا الفرنسية في تقدير الممارسة الفكرية، لمارسيل موس، مؤمنون بلا حدود، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 2016، ص 48.

[2] - عبد الهادي الحلحولي، المقدس بنيته ووظائفه، مرجع سبق ذكره، ص 50.

تشكل موقفهم الأساسي اتجاه أنفسهم واتجاه العالم كما ينعكس ذلك في الحياة"[1] فكل شيء قد اخبروا عنه منذ الأزل من خلل النص المقدس ،ولذلك هم يحاولون عكس هذا النص في تجربتهم الدينة والاجتماعية إذ لا حدود بين مجتمع المؤمنين كما يجب أن يكون وبين مجتمع المؤمنين كما هو كائن.

ولذلك لا يمكن حصر دراسة الدين وما ينجم عنه من شعائر وطقوس في الدراس الديني فقط بهدف معرفة الجائز والغير جائز، أي أن الدين عندما يخالط البشري يتحول إلى منتوج ثقافي ولذلك فدراسته وفهمه، نجدها تقع خارج العلوم الدينية، وعلوم الشريعة، والإلهيات، إنها تحتاج إلى تخصصات أخرى كالأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، لأن الدين وهو يتحول إلى ممارسة يصبح ذلك الدين الغيبي المحض، وفي نفس الوقت يتحول إلى أسلوب لتلبية الحاجات الاجتماعية الوهوياتية، وهو أيضا يدخل في عملية الصراع بين الجماعات البشرية، ولذلك ترى "الأنثروبولوجيا الدينية أن الدين جزء من الثقافة وتبحث في تفسير التشابهات والاختلافات بين الظواهر الدينية في مجتمعات مختلفة من غير تفصيل للمؤسسة التوحيدية"[2] أي دراسة الدين وهو ينظم الحياة خارج المعابد وخارج العتبات.

وهنا ومن مدخل أنثروبولوجي لا نريد التطرق إلى التدين عند السلفين في جانبه التقوي أو كتعبير عن الورع والالتزام الديني، بل إن هذه الدراسة تحاول أن تراقب وترصد تدين الجماعة بوصفها ثقافة لها، وتحاول تفكيكه والحفر فيه كنمط ثقافي أو وسم يجعل الجماعة مختلفة عن باقي مكونات المجتمع، وذلك بالربط بين معتقداتها كجانب فكري ونظيري، وبي طقوسها وشعائرها كجانب يمكن ملاحظته وقياسه، ويمكن من خلاله معرفة مدى حضور الدين في حياة الفرد السلفي الذي ينخلع من مجتمعه الأم، ويلتحق بجماعته الحاضنة، التي تعمل على تكريسه وإعادة انتاجه في صورة الفرد الذي يستلهم ثقافته من الدين ويصنع من دينه ثقافة، إذ "تعنى الأنثروبولوجيا بدراسة المقدس في علاقته بالمدنس"[3] وكل المجتمعات البشرية تعيش هذه الثنائية وأحيانا تنجح في تقديس العادي وفي كثير من المرات تجعل المقدس ينحدر إلى مستوى العادي أو المدنس، حيث سنحاول تتبع الحياة السلفية وكيف يتم ربطها بالمقدس وبالطقوسي والشعائري والاسطوري بمعنى الغيبي.

المبحث الأول: السلفية نقاوة المعتقد، يقينية الأساطير وأزلية الصراع مع الشيطان:

"يرى تيالور أنه من المستحيل أن يكون الإيمان بالله إرواحيا وأن فكرة الله قد نمت وتطورت انطلاقا من الإيمان بالأرواح الطبيعية ومن عبادة الأرواح والآباء الأولين"[4] هي مقولة لباحث ذو باع طويل في مجال الدراسات الدينية والأبحاث المختصة في أصل الدين، وهو باحث حذق وله صيت في مجال الأنثروبولوجيا عموما، وهي تعكس موقف تيالور الذي لا ينفي الديانة الطوطمية والمعتقدات الإرواحية، لكنه يعترض بشدة على أن تكون هذه المعتقدات هي الشكل الأول للحياة

[1] - زكريا ابراهيم، كيليفور كيراتزم، التأويل الأنثروبولوجي للدين، مؤمنون بلا حدود، المغرب الأقصى، 25 يوليو 2016، ص 05.

[2] - بن عمر عبد الله وشويتي أمينة، أصل الدين: المشكلة المقصودة للأنثروبولوجيا الدينية(62-108)، مجلة أنثروبولوجيا الأديان، جامعة تلمسان، الجزائر، المجلد 17، العدد الأول، 15 جانفي 2021، ص 73.

[3] - جميل حمیداوي، أنثروبولوجيا الطقوس، و الشعائر الدينية، دار الريق للطباعة و النشر الالكتروني، المغرب الاقصى، الطبعة الأولى، 2020، ص 08

3- ميرسيال إلياد، البحث عن التاريخ و المعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص 122.

الدينية، كما ذهب إليه اميل دوركايم ورواد المدرسة الوظيفية، بل إن تايلور يوحي إلى وجود مرحلة سابقة للطوطمية والمعتقدات الإرواحية تختلف تماما عن تلك المعتقدات البسيطة، وربما هي مرحلة أكثر تعقيدا وعرفت نوعا من التوحيد على مستوى مفهوم الإله، إن هذا الطرح من جهة أخرى تتبناه الديانات السماوية بما فيها الإسلام، حيث نجد في القرآن الكريم وفي العهد القديم عند اليهود أو الجديد والإنجيل، حديثا عن بداية الخلق وعن الإنسان الناطق العارف الذي خلقه الله ولم تنتخبه الطبيعة، وأهم شيء أن هذا الإنسان كان موحدا، وقد نزل إلى الأرض وهو يعرف الإيمان بالله. هذا الطرح يقر به أيضا كارل شميدت، الذي يرى أن في كل "الأمكنة في البداية كان يوجد توحيد أولاني ولكن التطورات اللاحقة التي عرفتها المجتمعات البشرية شوهت المعتقدات الأصلية بل محت أثارها في كثير من الأحيان"[1]

وهنا نجد شميدت وهو الاخر من الأنثروبولوجيين الذين عاصروا مرحلة التأسيس يتحدث بروح سلفية تؤمن بوجود أصل واحد، وإيمان واحد، ومعبود واحد، وكل ما جاء بعده هي انحرافات لاحقة ولا تشير إلى أصل مستقل بذاتها، حث نجده يوعز حالة الانحراف إلى منزع بشري، مع اقراره بكل صرامة بوجود التوحيد الأولاني، أي أن البشر في بدايتهم عرفوا مفهوم الإله الواحد بصفته الخالق والمعبود والمهيمن، لكن هناك خطيئة أصلية أدت إلى الانحراف، فظهور معتقدات تحتفظ بكل أساسيات الدين(العقيدية، الطقوس، الأساطير) لكنها تتشعب وتختلف في طبيعة الكائن الأعلى الذي تعتقد فيه، وفي شكل الطقوس والشعائر والممارسات، وتعيد إنتاج أساطير بداية الخلق ونهايته لكن وفق نماذج متعددة، وإذا عدنا إلى فكرة الخطيئة الأصلية نجد هناك اجماع لدى الأديان السماوية على أنها تتمثل في كل من الشجرة والخروج من الجنة، لكن هناك خطايا أخرى وقع فيه الإنسان وتترتب عنها انحرافات أخرى، فمثلا قتل هابيل لأخيه لقابيل والتي يقابلها في الطوطمية قتل الأبناء للأب وظهور خطيئة التنافس والصراع، ونجد أيضا خطيئة أخرى التي تعتبر من وجهة نظر إسلامية أساس كل انحراف لحق بالعقيدة وأدى إلى ظهور فكرة الآلهة المتعددة، وتراجع مفهوم التوحيد، وهي خطيئة انشاء التماثيل في عهد النبي نوح عليه السلام، وكيف حدث الشرك لأول مرة، ولذلك نجد الإسلام شديد الحساسية من كل ما هو صورة أو تمثال، خاصة لدى الجماعة السلفية التي تحرم التصوير بكل أشكاله، إذ يصرح احد المبحوثين: "تعليق الصور واتخاذ التماثيل وتشكيل كل ما هو مخلوق فيه خطر كبير على إيمان الفرد فهو الباب الذي لبس من خلاله الشيطان على الناس وجعلهم يعبدون غير الله"[2] وهنا لاحظنا وجود شبه خوف من الصور والتماثيل لذوات الأرواح، التي بالمفهوم السلفي تنقض التوحيد وتؤسس لعبادة غير الله، كما أن تلك الحادثة التي وقعت في عصر النبي نوح وهي تعود إلى فترة زمنية غابرة نجدها تتوافق مع الدراسات التي اهتمت بنشأة الطوطمية حيث "يعتقد أنها ظهرت مع الرسوم الصخرية التي رسمها الإنسان البدائي"[3] وهنا تصبح الصورة من بين الخطايا التي وقع فيه الإنسان وساهمت في انحرافه عقديا.

وهذا ما يفسر الربط بين الصورة والصنم وبين الانحراف العقدي لدى الإنسان، الذي عرف التوحيد، وعاش لمدة من الزمن وهو يعبد الله إلى أن حدث الانحراف بسبب تعلق الإنسان بشخصيات دينية، كان لديها مميزات خاصة أو كانت تربطها بالله علاقة مميزة، خاصة استجابة

[1] - المرجع نفسه، ص 186.

[2] مقبالة رقم: 909، يوم 2019/11/13 على الساعة 17:00.

[3] زينب عبد التواب ورياض خميس، الطوطمية بين السحر و الدين من عصور ما قبل التاريخ في افريقيا (239- 267) مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة مسيلة، الجزائر، المجلد السابع العدد 14، 2018، ص 243.

الدعاء، نظرا لتوحيدها الصافي واجتهادها في العبادة، حيث يعتقد الفلاحون في فرنسا أن "طقس قداس الروح المقدسة يبلغ درجة من الاعجاز لا تستطيع الإرادة الإلهية معارضته، كأن يجبر الله على تنفيذ ما يطلب منه مهما كان الطلب مغاليا ومتهورا"[1] فتلك الشخصيات الدينة المقبولة عند الله لدرجة انه يستجيب صلواتها وما تطلبه منه، لكنه أصبحت فيما بعد مصدر السلطة غامضة ومستقلة عن سلطة الإله الكبير، ومنفردة بفعل الخوارق، إن هذا المعنى يقر به الإسلام حيث ترى بعض النصوص الحديثة إن الاخلاص في العبادة وطهارة التوحيد يجعل قدرات الإنسان غير عادية ولا ترد من الطرف الله (رب أشعث أغبر لودعا الله على جبل أن يزيله لأزاله) فالإسلام يقر بوجود هذه الشخصيات الخارقة إلا أنه يقيد تجاوزها لما هو طبيعي وأرجعه إلى تفانيها في العبادة، ولذلك اصبحت شخصيات مميزة يمكن أن تكون أداة تواصل بين البشر والله في الدعاء، لكن ظهور الطوطم وظهور الصنم، والصورة، أدى إلى الانحراف عن التوحيد الأولاني وأصبحت تلك الشخصيات التي تتميز باستجابة الدعاء إلى شخصيات قادرة على التحكم في الظواهر الطبيعية، حيث يعرف جيمس فريز الدين على أنه "استمالة واسترضاء قوى تفوق قوة الإنسان يعتقد أنها توجه وتتحكم في سير أمور الطبيعة والحياة البشرية"[2] لكن بعد ظهور الانحراف أصبح الإنسان الخارق قادرا على التحكم، ولذلك نجد السلفيين في خطابهم عن التوحيد يصرون على فكرة العودة إلى الأصل وهذا ما جاء على لسان كل المبحوثين.

إن هذه القدرة أو القوة الغامضة لم تكن في البداية سوى قدرة الله في التحكم في نواميس الكون، والنص القرآني يشير إلى أن كل ما يحدث في الكون من ظواهر طبيعية إنما هو جند من الله، إلا أن حدوث الجهل وانقطاع الوحي، وانفراد رجال الدين بالدعاء وتقديم الأضاحي لرد المصائب والكوارث حولهم مع الوقت إلى أكثر من مجرد وسطاء، بل تحولوا إلى مصدر يتحكم في الظواهر الطبيعية، ويستطيع تسليطها على البشر والحد من قوتها، حيث أشار ر.مارت في مقاله الديانة ما قبل الاحيائية أن أول مرحلة للدين لم تكن عبارة عن اعتقاد مبهم بالأرواح، بقدر ما كانت شعورا بالخوف غامضا ودهشة مبهمة تغذيها مواجهة الإنسان لقدره مفارقة (المانا) أي عجز الإنسان امام قوى الطبيعة وبحثه عن الحياة منها، تلك الحياة التي يوفرها الإله الذي تطلب مساعدته عن طريق رجال الدين، لكن غياب تلك الشخصيات التي كانت عن طريق المعرفة الدينية تستطيع تهدئة الطبيعة، وبقاء المجتمع بدون تلك الوساطة، أدى إلى تفكير الإنسان في ايجاد صور، أو تماثيل، أو رسومات لتلك الشخصيات، والتقرب منها لعلها تستطيع التدخل وحماية الإنسان، كما كانت تفعل في السابق، وهنا تحول التقرب إلى تلك الشخصيات إلى نوع من العبادة، حيث ارتبط الإنسان بفكرة الصنم، "فالعقيدة تكون أكثر وضوحا من خلال الرموز التي تقوم بتحديدها كالرسومات، التماثيل، الطوطم وأدوات العبادة الطقوس"[3] بينما يقوم التوحيد الأولاني على فكرة المعبود الأكبر غير المجسد ولا المشخص، وهو نفس ما يعتقده السلفيون بصرامة منقطعة النظير.

وهنا حل الطوطم الذي يرمز إلى شخصية دينية متميزة، ولديها علاقة مميزة مع الله، محل الله وأصبح متجسدا في شكل يثبت حضوره الدائم في المجتمع، ويمكن الرجوع إليه ويمكن طلب المساعدة منه، خاصة في الأمور التي كان يحسن القيام بها في حياته، حيث أن كل عقيدة بحاجة

---

[1] جمس جورج فريز، الغصن الذهبي دراسة في السحر و الدين ترجمة نايف الخوص دار فرقد، سوريا، الطبعة الأولى، 2014، ص 82.

[2] المرجع نفسه، ص 79. -

[3] كلورد ريفيري، مرجع سبق ذكره، ص131.

إلى ما يبررها من الأعمال، "كشفاء الناس والمعجزات وتلك الأحداث غير عادية التي تنسب إلى القوى الإلهية"[1] وهذا ما يربط بينه السلفيون اليوم وبين فكرة الأضرحة والمزارات التي يعتبرونها شكلا من الوثنية، يعيشها المجتمع العام بسبب الانحراف عن أصل الدين، فحسب تصريحاتهم هي تأخذ نفس فكرة ظهور الأوثان والطواطم وغيرها من المعبودات الأرضية، إذ يقول أحدهم: "مشايخنا ولله الحمد يحذرون من بعدة الأضرحة والبناء على القبور وما يرافقها منذ عهد الشيخ بن باديس وهذا هو عليه اليوم شيخنا سماحة الوالد الشيخ فركوس حفظه الله"[2]وهذا ما يحيلنا إلى أن ظهور الأحيائية أو الطوطمية لا يعتبر حدث ديني أولاني، بل يعتبر انحرافا أولانيا عن التوحيد الأولاني وهو نتيجة انحصار المعرفة الدينية في شخصيات دينية بارزة، لكن بمجرد غيابها عن المجتمع، وعجز المجتمع عن تعويضها أدى به إلى استدعائها رمزيا عن طريق الصورة والصنم والأيقونة، ولذلك يرى شميدت أن: "كل العناصر اللاعقلانية التي عرفها الدين شكل تدهورا طرأ على الدين الأولاني"[3] إن هذه الفكرة نجدها منغرسة في المعتقدات السلفية، التي تؤمن ببداية توحيدية للإنسان، هذا الإنسان الذي تدهور فيما بعد نتيجة الانحراف والابتعاد عن المعرفة الدينية الصحيحة، أدى به إلى التعلق بالشخصيات الدينية التي كانت تنجح في استرضاء الله، سواء بجلب ما ينفع الناس أو رد ما يضرهم، إلا أن غياب تلك الشخصيات مع استمرار الكوارث والمصائب جعل الإنسان يبتكر ممارسات تعبدية تتعلق بذات تلك الشخصيات، وهي من جهة تعتبر عن خوفه من تلك الظواهر ومن جهة أخرى لتقديم الطقوس والشعائر بدلا من الله، إلى تلك الشخصيات بعد إعادة استدعاءها في شكل صور ورسومات، حيث يرى فونت أن: "الطوطمية هي مرحلة انتقالية وحالة تطورية تقع بين حالة سابقة أو بدائية وبين حالة لاحقة لظهور أبطال وأنصاف الآلهة"[4] ولذلك يرفض السلفيون الصور ويخشون منها ويطالبون دائما بطمسها كونها سبب الانحراف الأول عن التوحيد الأولي.

وهنا يمكن المقارنة بين السلفية وهاجس تحقيق التوحيد، وبين مرحلة التوحيد الأولاني حيث نجدهما يتفقان على أن فكرة الإله الواحد هي فكرة أولية وسابقة لكل أشكال المعتقدات، وهي فكرة ترتبط بين وجود غله واحد متحكم في كل ما يحدث في الكون، بينما كل المعتقدات اللاحقة انما ظهرت كنتيجة للانحرافات، وخطايا، وقع فيها البشر، وجعلت من الإله الكبير كتعبير عن نهاية التاريخ بينما تصر الأديان السماوية وكثير من الباحثين على "أن الإله الكبير كان في بداية التاريخ"[5] وهنا تبدو السلفية كتعبير عن التيار الانتشاري داخل حقل الأنثروبولوجيا الذي يؤمن بوجود نموذج أول انطلقت منه كل النماذج اللاحقة، ولذلك دائما يصر السلفيون على استعمال مفاهيم من قبيل العودة إلى الأصل، الرجوع إلى الحق، قبول العدل الذي كان سائدا، إي الرجوع إلى الأصل الذي انطلقت منه الحياة وعدم الرضوخ للنماذج الجديدة التي تعبر عن الانحراف والتبديل والتغيير، وإذا كان من الواضح وجود علاقة بين فهم السلفية وبين فكرة التوحيد الأولاني واعتباره الحالة الطبيعية للدين قبل أن تلحق بهم التفسيرات والتأويلات التي تعتبر بمثابة التشويه، وهذا ما يتوافق مع ما ذهب إليه كثير من الأنتربولوجيين حول مفهوم التوحيد الأولاني، الذي يمثل

---

[1] كلود المرجع نفسه، ص، 131. -

[2] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/11، على الساعة 10:30.

[3] مرسيا الياد، البحث عن التاريخ و المعنى في الدين، مرجع سبق ذكره، ص 87.

[4] سيغموند فريد، الطوطم و الحرام، ترجمة جورج الطرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، لبنان، بدون طبعة، بدون سنة ، ص 132.

[5] مرسيا الياد، البحث عن التاريخ و المعنى بالدين، مرجع سبق ذكره، ص 122.

البداية الحقيقية للدين، حيث يرى ميرسيا إلياد أن هناك "وحي أولاني أقدم من وحي موسى ألهم فيثاغورس وأفلاطون و ألهم الفرس والمجوس"[1] أي وجود مصدر علوي للمعرة بالله وبكل شيء وهو أمر مسلم به في الديانة الإسلامية وكذلك لدى السلفيين المصرين على أن التوحيد موجود منذ الأزل وأما الشرائع هي التي انت تتغير مع كل نبي وفي كل مرحلة، وأن تعدد الآلهة لم يكن نتيجة غياب نموذج أولي، بل نتيجة جهل عرفه الإنسان بالنموذج الأولي دفع به إلى الانتقال من التوحيد إلى التعدد.

كما أن الانتقال من التوحيد إلى التعدد يرجع إلى حالة من البساطة والجهل تتجلى في شكل انحرافات عرفه الإنسان بعد تراجع المعرفة الدينية ، خاصة لدى المجتمعات البدائية أو الطوطمية التي لم تستوعب مفهوم الإله الواحد، وأصبحت تعتبر أن كل ظاهرة طبيعية مستقلة بذاتها وبعدما كانت الطقوس أو الشعائر تؤدى إلى الإله الواحد لطلب حماية الإنسان من أخطار الطبيعة أصبحت تؤدي لاسترضاء تلك الظواهر التي احتلت مكان الإله الواحد، لكنها ظلت تحتفظ بفكرة وجود قوة غامضة تتحكم في كل ما يحدث في الكون، والسلفيون يعتبرون اليوم أن طقوس الوعدة هي طقوس تعبدية بدلا أن تكون خالصة لله نيجدها خالصة لشركائه على حد تعبيرهم إذ يقول أحدهم: "لا حول ولا قوة إلا باللهة في الوعدة يذبح لغير الله ويطلب الغيث من غيره ويستدفع الجفاف بالصالحين وهذا هو الشرك بعينه"[2] إضافة إلى مفهوم عملية التقرب والاسترضاء، حيث يرى جيلبيرت دوران أن "الآلهة هي سيدة الكوارث فهي ترتبط أو تحل خيط الشر وخيط القدر"[3] إن هذه القدرة على التحكم في الأمور الغيبية والخارقة ونسبها إما للظواهر الطبيعية نفسها وتقديسها، ومحاولة استرضائها، أو عن طريق تجسيد صور وتماثيل لشخصيات دينية كانت تشرف على الطقوس وتنجح في استرضاء الآلهة أو الإله، وتستطيع التأثير على الظواهر الطبيعية كالعواصف والفيضانات أو تنجح في شفاء الناس من الأمراض والاوبئة هذه المعتقدات التي سادت لدى مختلف الديانات الأرواحية والطوطمية تشير إلى وجود أصل واحد ومنبع أولي واحد حيث أن الديانات البدائية في مجملها تشتمل على المفاهيم الأساسية في كل دين (المقدس، الطابو والمانا)[4] وهنا نجد السلفية ومن خلال الاعتناء بالتوحيد الذي يعتبر أصلي وقديم ومرتبط بظهور الإنسان، الذي اعتدى على فكرة التوحيد بمرور الزمن وتراجع العلم الشرعي وانتقال الإنسان بسبب البعد عن المنبع الأصلي سواء من حيث الزمان أو المكان إلى فكرة التعدد أو الشرك بالمفهوم الديني السلفي، كما ان الشرك والانحراف عن عبادة الله إلى عبادة الكائنات الأخرى أو الأرواح، أو البشر والأوثان هو نتيجة الغواية التي ما انفك الشيطان يمارسها منذ لحظة الخلق من أجل الكيد للإنسان وإخراجه من الجنة ثم العمل على حرمانه من دخوها مرة ثانية بعد الموت عن طريق الوقيعة بين الإنسان والله، وصف الإنسان عن عبادة الله إلى عبادة كائنات أخرى أو حتى عبادة الشيطان، هذا الكائن الروحي الذي نجده حاضرا في كل دين وحاضرا في المعتقد السلفي بصفته العدو الذي يجب الحذر منه، حتى إن كانت مكائده وإغواءاه تبدو في شكل أسطورة لا بد من التعامل معها وتفكيكها كنص أسطوري ميثولوجي.

---

[1] المرجع نفسه، ص 110- 111.

[2] مقابلة رقم: 17، يوم 2020/01/05 على الساعة 17:55.

[3] جيلبيرت دوران، الأنثروبولوجيا رموزها واساطيرها، مرجع سبق ذكره، ص 82.

[4] ميرسيا الياد، المقدس و العادي، مرجع سبق ذكره، ص 10.

فالشيطان ليس ندا لله في الإسلام لكنه عدو للبشر ومنفلت من سلطة الله بمعرفة من الله وليس غلبة له وهنا تتدخل "الميثيولوجيا ككلمة مكونة من مقطعين (ميتوس + لوجوس = ميثولوجيا) ميتوس تعني ما يتنافى مع العقل ولوجوس تعني العقل والميثيولوجيا تعني دراسة وتفسير الأساطير، وهي تدل أيضا على الأساطير الخاصة بالشعوب"[1] لتفسر لنا تلك العلاقة بين الله وبين الشيطان وبين الإنسان، وبهذا فالميثيولوجيا هي إعمال العقل في ما ليس بعقلاني، إذا ما تعاملنا معه بمنطق العقل البشري وإذا ما تعاملنا معه من خلال البحث عن اليقينيات التي تثبتها التجربة المادية، لكن إذا أخضعناه إلى منطق الإيمان والتصديق تحولت الميتوس إلى أمر معقول دينيا بل هو المعقول الوحيد لدى الشعوب، فلا يمكن تصور دين بدون ما ورائيات تحدث ولها تاريخها ولها أبطالها، أو يمكن أن تحدث في قادم الأيام، وكل جماعة مؤمنة لديها مروياتها عن بدء الكون وعن نهايته، فالدين إذا بقي على مستوى العقيدة ناله النسيان، ولذلك لا عقيدة دون طقوس ودون شعائر، فالدين حسب سبنسر هو "الاعتقاد بحضور فائق لشيء غامض وعصي عن الفهم"[2] وبذلك فإن الطقوس هي من تهدئ من روعنا وتجعلنا نتخيل تلك العقائد التي تقوم على مسلمات عقلية يفرضها الإيمان فرضا، لكن من جهة أخرى تبقى الطقوس وحدها أيضا غير كافية لاكتمال المشهد الديني، فليس هنالك دين لا يتحدث عن البداية وليس هناك دين لا يشير إلى أحداث النهاية وهي أحداث سواء في البداية أو النهاية تتميز بالتعبير عن الارادة الصرفة للآلهة أو الإله الذي شاء أن يبدأ الكون، وهو أيضا من سيشاء ذلك اليوم الذي سينتهي في هذا الكون، إن ما يميز البدايات والنهايات في المعتقد الديني أنها خارقة، وغير منطقية، ومذهلة، وخرافية، وشخصياتها غير عادية وهذا ما نجده في قصة البدء بالمنظور الإسلامي وكيف عمل الله كل شيء بيده، وتكلم مع السموات والأرض وقدر الأشياء إذ يقول عبادة ابن الصامت رضي الله عنه "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أول ما خلق الله عز وجل القلم، وقال له أكتب قال ما أكتب يا رب؟ قال له أكتب القدر، قال فجرى بتلك الساعة ما كان وما هو كائن للأبد"[3]

إن خلق القلم وحديث الله معه وتدوين القلم لكل ما كان وما سيكون، هي احداث لا يقبلها العقل إلا إذا كان في حالة من الاستسلام والإيمان المطلق بقدرات الله، فالله أو الكائنات الماورائية تفعل الأشياء التي تتجاوز العقل البشري، سواء في الإسلام أو في مختلف العقائد الأخرى والديانات، فالكائنات العلوية بدون خوارق، وبدون أساطير، يصبح حالها حال البشر، ويصيبها العجز بل تفقد أحقيتها في العبادة، ولذلك يؤمن السلفيون كما يؤمن غيرهم بالعالم العلوي الخارق والعجائبي الذي يتغير فيه تعريف الزمان والمكان، وتكتسي موجوداته قدرات عجيبة وهي تحدد مألات المخلوقات، وتشير إلى وجهتهم النهائية، وهي وجهة ما بعد الموت وحياة ما بعد الفناء حيث يفقد الإنسان كل قدراته ويصبح مصيره مرهون بما تقرره الكائنات العلوية، التي أعطت للبشر فرصة في العالم السفلي لتحدد بعد ذلك طبيعة مصيرهم في العالم العلوي، هذا المصير الذي تحدده الأساطير حيث يرى ميرسيا إلياد أن الأسطورة تشير إلى مصائر الناس"[4] إن هذا المصير النهائي المحتوم والذي يقوم على ثنائية النعيم والراحة الأبدية أو الجحيم أو المعاناة الأبدية، فجميع العبادات ترتكز على

[1] حسن نعمة، موسوعة ميثيولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، ومعجم أهم المعبودات القديمة، دار الفكر اللبناني، لبنان، بدون طبعة، 1994 ص 26.

[2] فراس سواح، دين الانسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، سوريا، الطبعة 04، 2002، ص23.

[3] أحمد بن ناصر الطيار، مرجع سبق ذكره، ص 22.

[4] ميرسيا الياد، مظاهر الأسطورة ترجمة نهاد خياطة، دار عنا للدراسات و النشر سوريا، الطبعة الاولى، 1991، ص 23.

مفهوم الدين الذي يحدد طبيعة المعبود، وتجلياته، وخصائصه، من خلال المبادئ العليا التي تنظم الدين وتعتبره بمثابة ايديولوجياته أو نظامه الفلسفي الفكري، فالعقيدة هي أفكار تتعلق بجوهر الدين وطبيعة الكائن الأعلى فيه، وكيف يعتقد فيه أتباع الدين، ولذلك فكل عقيدة هي بحاجة إلى ممارسة سلوكية تضمن التواصل بين الكائن الأعلى وبين المؤمنين به، إنها الشعائر والطقوس التي تحدد طبيعة العلاقة بين المعبود ومن يعبدونه، فالطقوس والشعائر وإن كانت دنيوية فإنها السبيل الوحيد إلى تعزيز الإيمان بالكائن الأعلى، وتنقل العقيدة من حالاتها الفلسفية الصرفة الى حالتها التطبيقية، فالصلاة، والصوم، والحج ومختلف مظاهر العبادة، تجعل العابد يطمئن إلى وجود المعبود فالإيمان وحده لا يكفي، حيث يقول سيغمون فرويد: "بعين حسد ننظر نحن ضعاف الإيمان إلى أولئك الذين يعمر أفئدتهم اليقين بوجود كائن أعلى"[1] وهذا ما يعبر عنه المسلمون عموما والسلفيون خصوصها بنعمة الإسلام ومعرفة الله، ونعمة توفيقه للناس على عبادتهم التي لا تضره ولا تنفعه ولكنها تحقق لهم الخلاص إذ يصرح أحدهم: "الحمد لله الذي من علينا بالإسلام وفي الإسلام من علينا بعبادته وطاعته حتى نكون من أهل النجاة يوم القيامة"[2] فالله أو المعبود لا يمكن التواصل معه سوى عن طريق الشعائر والطقوس.

إذ تحتل الممارسة الطقسية والشعائرية أهمية قصوى لدى السلفين كأفراد أو كجماعة، فهم يؤدون الصلاة في اعتقادهم كما يجب أن تؤدى، وكذلك باقي العبادات فهم يتخيلون أنفسهم النسخة الأصلية عن النموذج الأصلي للتوحيد الأولاني، ولذلك تعتبر الممارسة الطقسية أهم رابطة بينهم وبين الله، أو كتعبير عن العقيدة الصحيحة، فالتجربة الدينية لشخص بعينه يعتقد بامتلاك الحقيقة المطلقة تجعله يرفض التعايش مع العبادات الأخرى، وهو يمارس التبشير الدائم وهو ما يصبح جوهر هذه العبادة"[3] فعملية التبشير بمعتقد ما، والدعوة إلى الالتزام بطقوسه التعبدية يحتاج الى ما يعطي معنى لتلك الطقوس ويبرز تلك العقائد، وهنا نجد النص القرآني يشير إلى حتمية تبرير العقائد والطقوس من خلال مفهوم الجزاء في العالم العلوي ذلك الجزاء الذي يتم التعبير عنه بمنطق أسطوري، يثبت عجز الإنسان من جهة وتفوق الكائنات الماورائية ممن جهة أخرى، فالأسطورة تنشأ عن الطقوس التي تمارسها الجماعة منذ أقدم الأيام، وتتناقلها الأجيال بحرفيتها، وتعتقد بمرور الوقت بمعناها وباعثها الأولي، "فتأتي الأسطورة لكي تقدم تبريرا لتلك الطقوس، وتنسج حكاية من شأنها تزويد الطقس بالمعنى والغاية"[4] ولذلك نجد السلفيين مرتبطين بالعالم الأخروي والتحضير له بحثا عن الخلاص، فمن الملاحظات التي قمنا بها وجدنا أن الدروس التي يقدمها السلفيون من خلال حلقات الذكر التي يؤطرونها تقوم على ثلاث مواضيع أساسية، حيث تأتي العقيدة كأهم موضوع ثم العبادات والشعائر، التي بتعلمها وإتقانها يتواصل الفرد السلفي مع الكائن الأعلى أو الله، وصولا إلى عالم الجزاء والثواب، وهو عالم أسطوري حيث يتحدث عن أحداث النهاية ومصير البشر، وما يميزه هو تفرد الكائنات العلوية بالتحكم في أحداثه، حيث يرى الباحث حسن نعمة: "أن الأسطورة هي تسجيل أفعال الآلهة"[5] وتسجيل أفعال تلك المخلوقات التي تعمل على منافسة الآلهة والكيد للإنسان، مثل ما يفعل الشيطان ذلك الكائن الغيبي الذي لا يكف عن إزعاجنا.

---

[1] سيغمون فرايد، موسى و التوحيد، ترجمة جورج الطرابيشي، دار الطليعة، لبنان الطبعة الرابعة، 1986، ص 170.

[2] مقابلة رقم 25، يوم 2020/02/04 على الساعة 17:00.

[3] فيراس سواح، دين الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص 91.

[4] فراس سواح، دين الانسان، مرجع سبق ذكره، ص 63.

[5] حسن نعيمة، مرجع سبق ذكره، ص 25.

فسجل الآلهة يتضمن قصص البداية التي تتميز بالغموض والأفعال الخارقة، التي ليس لديها تاريخ محدد بل حدثت فجأة بإرادة من الله، الذي أوجد الكون بطريقة لا يفهمها ولا يدركها العقل، وهي أيضا لا تخبرنا بما كان قبل الكون، ثم نجدها تنقلنا إلى أحداث النهاية وكيف تبدأ البداية الحقيقية وعالم الخلود، وكيف يفنى هذا الكون وينشأ عالم آخر يقع خارج المكان وخارج الزمان، إنها أحداث يفهمها القلب ويخضع لها العقل، وهذا ما يؤمن به السلفيون كغيرهم من المسلمين لكن ما يميز الإيمان السلفي أنه يرفض كل التفسيرات الأخرى، إنه يقبل فقط فكرة أن المشيئة الإلهية أرادت أن يكون هكذا أو هكذا، وهذا ما يعتبره السيد القمني "ميلا إلى عدم بذل أي جهد علمي لمحاولة تفسير بعض الظواهر من خلال شعار هذا من فعل الله"[1] لا سيما في تفسير كيد الشيطان للإنسان، فرغم مقدرة الله على تخليص البشر منه إلا انه يسمح له بغوايتهم والمكر لهم، فمن خصائص أفعال الله أنها خارقة سواء في بداية الخلق أو في نهايته، إنها أشياء وتغيرات مذهلة يعرفها الكون وتبدو مستحيلة الحدوث ولذلك اعتبرت أسطورة كون الإنسان عاجز تماما عن الإتيان بمثلها وهو أيضا مصاب بالذهول أمام تجليتها، لكن عقل المؤمن يؤمن بها ويطمئن إليها، بل تكاد تكون الحقيقة الوحيدة التي يؤمن بها دون نقاش، وهذا ما يتجلى في الإيمان السلفي بأساطير الخلق وهو يستند إلى النص القرآني والنص الحديثي وبذلك قبول تلك الحوادث والاستسلام لها، وهو أيضا مستسلم لأحداث النهاية التي يفهمها العقل الحداثي على أنها تغيرات مناخية، ستؤدي إلى حالة من الندرة في المواد الطبيعية مما سيؤدي إلى حروب وصراعات ذات بعد اقتصادي، إلا أن العقل السلفي يفهمها على أنها أشراط الساعة، وهي حتمية الوقوع بسبب الذنوب والمعاصي، إذ يقول أحد المبحوثين: "لو أطعنا الله لذلل لنا كل مخلوقاته ولكن لما عصينها سلط علينا جنودا لا يعلمها إلا هو جزائ وفقا"[2] فكل ما يصب الإنسان بغض النظر عن كوننه منتج أقتاصدي او غير منتجج هو أولا مسلط من الله كعقاب نتجية المعاصي والذنوب، وكذلك يفسر كل الحروب على أنها حروب بين الخير والشر، وبين الكفر والايمان، حيث يرى فراس سواح: أن "حروب آخر الزمان تكون بين المؤمنين وأقوام عديدة من الكافرين، كما أن الساعة ستسبقها فتن وحروب وقتل"[3] وهو نفس التفسير السلفي الذي جاء على لسان المبحوثين منقولا إليهم من كتب الحديث كما يفسرها مشايخ السلفية.

فطبيعة هذه الحروب إذا هي طبيعة أسطورية تقوم على ثنائية الخير والشر أو قوى الظلام وقوى النور، التي ستنتهي بانتصار قوى النور كحتمية تفرضها النصوص المقدسة، رغم كل ما يعانيه المؤمنون من ضعف وتآمر سواء من طرف الأمم الكافرة، أو حتى قوى الشر في عالم ما وراء الطبيعة حيث سجلنا إيمانا مطلقا لدى السلفيين بالماسونية وبتحالف الإنسان مع الشيطان ضد المسلمين وضد كل ما هو إلهي، فالماسونية هي تعبير عن إرادة الشيطان ذلك المخلوق الماورائي الذي يحتل مساحة واسعة في الميثيولوجيا السلفية، فكل عمل صالح هو توفيق من الرحمان، وكل عمل طالح هو وسوسة من الشيطان، حيث يرى سيد القمني أن: "الشيطان لازال إلى اليوم يصول ويجول في مساحة كبرى من العقل المشرقي"[4] خاصة العقل الأرثودوكسي الذي يميل إلى النماذج الأولية والأصلية ويتعامل مع الوحي وكأنه لا زال ينزل غضا طريا، وكل قصصه هي حقائق

[1] السيد القمني، الأسطورة وتراث المركز المصري لبحوث الحضارة، مصر الطبعة الثالثة، 1999، ص 11.
[2] مقابلة رقم: 48، يوم 2020/06/23 على الساعة 11:30
[3] فراس سواح، الرحمان و الشيطان، الثانوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية، منشورات دار علاء الدين، سوريا، بدون طبعة بدون سنة، ص 304- 306.
[4] سيد القمني، مرجع سبق ذكره، ص 39.

ومسلمات الهدف منها وقاية الإنسان من الظلال، حيث تشير الأسطورة حسب الانتروبولوجين وعلماء الاجتماع: "إلى معنى المأثور المقدس والوحي الأولاني والنموذج المثالي"[1] فالأسطورة إذا تختلف عن الخرافة خاصة في الميثيولوجيا الإسلامية في بعدها السلفي الأرثودوكسي، فهي تأخذ معنى الغيبي والإلهي الذي ينتمي إلى منطق آخر وهذا ما نستشفه في حديث وصف الجنة في معناه " مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على ببال بشر" وهذا ما تؤمن به كل الشعوب، فأحداث البداية لا يفهمها العقل إلا بالخضوع لها، وأحداث النهاية أيضا لها منطق أغرب من الخيال، إلا إذا تعاملنا معه بالإيمان النقي ذلك الإيمان النابع من "قاع كل دين حيث توجد عدد من الأفكار البسيطة الأولية التي تجمع كل أشكال الإيمان"[2] ولذلك يؤمن السلفيون ومن خلال تصريحاتهم بتلك الحرب التي لا هوادة فيها بين الإنسان والشيطان منذ البداية إلى غاية النهاية.

وبذلك فإن إعادة النظر في التعامل مع الأساطير الدينية أصبح حتمية ضرورية لفهم وإدراك المعنى الذي يضفيه الدين على حياة الناس، من خلال العقائد التي تؤسس للدين وتضبطه، ومن خلال الطقوس التي تنقل الدين من عالم الأفكار الجامدة إلى عالم التواصل والتبادل بين الدنيوي والديني وصولا، إلى الغيبيات وعالم ما وراء الطبيعة الذي يعطي معنى للطقوس والشعائر، ومن جهة أخرى يجعل للخير والشر معنا من خلال عالم الثواب والعقاب، ولذلك يرى فراس سواح أن: "المعتقد والطقس والأسطورة هم المكونات الأساسية للدين، والتي لا نستطيع التعرف على الظاهرة الدينية في تبديها المجتمعي بدون التعرف عليها مجتمعة ومتعاونة"[3] خاصة عالم الأساطير والماورائيات التي يؤمن بها السلفيون كحقائق مطلقة، خاصة فكرة الشيطان ذلك المخلوق الماورائي الذي كرس حياته، ووقته، وجهده، للغواية بالإنسان رغم المصير المشؤوم الذي ينتظره، حيث يرى الباحث مصطفى محمود لطفي أن "الشيطان كاد لنفسه ولذريته ولأمم، وهو مشؤوم على نفسه وذريته وأهل طاعته وأوليائه من الجن والانس"[4] وبذلك يصبح للشيطان ككائن ماورائي حيز كبير في حياة الإنسان بالمنظور السلفي، الذي يحصر الحياة بين هدي الرحمن ووساوس الشيطان، التي لها أثار تدميرية على حياة الإنسان، وبيئته، ومصادر عيشه، وعلاقته بمن يحكمونه، وحتى علاقته بالأمم الاخرى من خارج دائرة الإسلام، إن الشيطان الذي أعلن عداوته للإنسان منذ رفضه السجود له ذلك الأمر الذي تسبب في طرده من الجنة، ومن رحمة الله، وبذلك تحول إلى أكبر خطر يترصد الإنسان ويسعى إلى جره إلى المعاصي، "فإبليس أو رئيس الأبالسة يتعرض لكل مستنير أو نبي ويحاول فتنته"[5] ولذلك يقضي السلفي يمهم وحياته محاولا التقرب من الرحمان والإفلات م حبائك الشيطان.

وهنا نجد الخطاب السلفي لا يكف عن الربط بين المعاصي بمختلف أنواعها وبين دور الشيطان الرجيم الذي يكثر السلفيون من الاستعاذة منه، وطلب المعونة من الله للتخلص منه والتحصن بالأذكار والطاعات وتجنب طرق المعاصي، فالسلفيون يؤمنون باستدراج الشيطان للإنسان عن طريق مختلف الحواس والجوارح، خاصة السمع والبصر، وهنا نجد السلفين يتجنبون الأماكن

[1] ميرسيا الياد، مظاهر الأسطورة، مرجع سبق ذكره، ص 05.
[2] فراس سواح، دين الانسان، مرجع سبق ذكره، صفحة 111.
[3] نفس المرجع، صفحة 69.
[4] مصطفى محمد لطفي، الشيطان وعداوته للإنسان، الإمام الحافظ، جمال الدين ابي فرج عبد الرحمان ابن الجوزي البغدادي، دار القلم، السعودية، بدون طبعة، بدون سنة، صفحة 05.
[5] فيراس سواح،، دين الانسان، مرجع سبق ذكره، ص 37-38.

المختلطة (ذكور/إناث) ويتجنبون مجالسة أصحاب البدع والمعاصي، وتجنب التردد على أماكن الشبهات والشهوات، فالمنظور السلفي يقر بضعف الإنسان أمام الشبهات والشهوات ويؤمنون أيضا بمكر الشيطان وتزيينه للمعاصي، "فمن مداخل الشيطان على الإنسان النظر وهو رائد الشهوة ورسولها وحفظه هو أصل حفظ الفرج، فمن أطلق بصره أورده المهالك، إضافة إلى مدخل اللقطات ومدخل الخطوات"[1] وهنا يصبح الشيطان مصدر لكل الشرور و كل المعاصي والذنوب، إذ يقول أحد المبوحثين: "على المؤمن أن يتقي الله ولا يأمن استرداج الشيطان له عن طريق صغائر الذنوب والمعاصي فالشيطان يبدأن بخطوة ولن يكف عن الإنسان حتى يدخله النار"[2] أو ما ينجر عنها من عقوبات إلهية، خاصة في المجتمع الإسلامي الذي يعيش تبعات دنيوية، وانحرافه عن جادة الصواب، فكل ما يعانيه المسلمون اليوم من تسلط وجور للحكام وكوارث طبيعية كالزلازل والفيضانات الجفاف...إلخ تعود بالدرجة الأولى إلى انتشار الذنوب والمعاصي وإلى إعراض المسلمين عن سبيل الرحمن واتباع سبل الشيطان، وهذا ما أجمع عليه المبحوثين الذين يعتبرون الدعوة السلفية هي حربا معلنة على مكائد الشيطان، وهم يربطون بين الصلاح العقدي والسلوكي والأخلاقي وبين رخاء الأمة وقضائها على مختلف الأزمات التي تعيش فيها، فالكثير من الآيات القرآنية والنصوص الحديثية تربط بين ظنك العيش وبين تفشي الذنوب والمعاصي، التي يعتبر الشيطان مسؤولا عنها "فإبليس يئس من العبادة لكنه اكتفى بالذنوب والمعاصي"[3] والسلفية تعمل على تدريب أفرادها على الطريقة التي يتغلبون بها على الشيطان.

إن هذا المنطق الذي يشتغل به العقل السلفي نجده يربط بين العالم المادي الحسي والعالم الروحي الغيبي ويجعل من عملية تفسير الواقع عملية تميل ألى المنطق الأسطوري حيث تلعب الكائنات الماورائية دورا محوريا في التحكم في الحياة الواقعية، فالسلفيون يعتقدون كما تعتقد أي جماعة دينية أولية بأن وفرة الطرائد، ووفرة المحصول والنجاة من الكوارث الطبيعية، يتوقف على إرادة الكائنات العلوية، المنقسمة إلى كائنات خيرة تفعل ما في صالح الإنسان بشرط اتباع تعاليمها ووصاياها وكائنات شريرة تتسبب في كل ما يؤذي الإنسان، والتخلص منه يكون بالتقيد بوصايا الكائنات الخيرة، وهو نفس تفسير السلفيين للصراع بين الإنسان والشيطان الذي ما هو في الحقيقة سوى صراع بين الله والشيطان، لكن لتقدي من الله، فالفرق بين المعتقد السلفي والمعتقد الاحيائي يكمن في أن الكائنات الشريرة لها سلطة مستقلة وتوازي سلطة الكائنات الخيرة حسب الأرواحيين ، ولذلك يتم استرضاءها والتقرب منها، بينما يعتقد السلفيون أن تلك الكائنات ليس لها سلطان يوازي سلطان الله، وأن التخلص من شرها ليس بالتقرب منها، ولكن بالاستقواء عليها بالطاعات، "فالشيطان في الإسلام ليس ندا للرحمن، فليس هو بخالق ولا مفسد لخلق الله"[4] بل هو مخلوق حاله حال الإنسان، إلا أن جدلية الخير والشر التي يسير الكون وفقها جعلت من الشيطان أشبه بمن خسر كل شيء ولم يعد بإمكانه التوبة أو استدراك ما فاته، ولذلك كرس حياته للغواية وابتكر أساليب شيطانية، فحتى أصحاب الطاعات لا يسلمون من مكره، وهذا ما أشار إليه الباحث مصطفى محمد لطفي بالتفصيل: "فإبليس يلبس على جميع الناس من عامة وخاصة وحتى في الطاعات ويلبس

[1] مصطفى محمد لطفي، مرجع سبق ذكره، ص 21.
[2] مقابلة رقم: 54، يوم 2020/07/03 على الساعة 15:15
[3] مصطفى محمد لطفي، مرجع سبق ذكره، ص 10.
[4] فيراس سواح، الرحمن و الشيطان، مرجع سبق ذكره، ص 278.

على أهل الحكم والقراء والمنشغلين بعلم الحديث والعباد والقضاة"[1] فهو عدو للإسبان بصفة عامة وليس للمؤمن او التقي فقط.

فمن وجهة نظر سلفية يبدو الشيطان كمتدخل ومؤثر في مختلف نواحي الحياة، فهو مسؤول عن ذنوب العامة التي تتسبب بدورها في جور الحكام، وظلمهم للرعية، إن هذا المنطق يدعو إلى ثورة أخلاقية من وجهة نظر سلفية، والى مواجهة مفتوحة مع الشيطان هذا الكائن الأسطوري الذي ينفث أفكاره عن طريق الوسوسة، التي تزين المعاصي من جهة وتقهر الإنسان وتكرهه على الفجور وهنا تصبح كل المآسي التي يعيشها العالم الإسلامي اليوم متولدة عن الحضور الشيطاني في حياته وبذلك فإن كل إصلاح يجب أن يكون ذا خلفية دينية خاصة على المستوى العقدي، فاستعاد العقيدة الأولية الصافية، سيسهم في الانضباط السلوكي، والأخلاقي، وسيعيد ربط الأمة بعالم الغيبيات وثنائية الثواب والعقاب، وهنا سيفهم الفرد المسلم خطورة دور الشيطان وغايته في حياة الإنسان، وهي إفساد حياة ما بعد الموت بالدرجة الأولى هذا المنطق الذي ترفضه المدارس الحداثية التي تعتبر أن "السلفيين منقطعون عن الواقع، وأن كل هدفهم هو الوقوف ضد دسائس الشيطان"[2] عن الاشتغال بالماورائيات وإهمال الواقع، حيث يبدو المنطق السلفي منطقا طوباويا، ولا يقف على أرضية صلبة، فكل ما يحدث في الواقع يفسر بما بعد الواقع أو بما يتجاوزه، مثل حضور الشيطان في حياة الإنسان، حيث يتحول في الميثولوجيا السلفية إلى كائن مدمر يجب الحذر منه والتفطن لمكائده، التي لن تضر بحياة الفرد الشخصية، فقط بل ستكون لها آثار تدميرية على الحياة العامة، "رغم أن الإيمان بالشيطان ليس عنصرا من عناصر العقيدة القرآنية ولكن الاعتقاد بوجوده في حياة الفرد والجماعة أمر مفروض على كل مسلم"[3] إن هذا الإيمان بوجود الشيطان في حياة الإنسان، خاصة المؤمن والعالم والعارف فالشيطان وكما تشير النصوص يفرح لموت العالم أكثر من فرحه بموت سبعين عابدا، ولذلك يركز السلفيون على العلم الشرعي، فهو السبيل الوحيد لمحاربة الشيطان والتغلب عليه، عن طريق تعلم العقيدة الصحيحة والامتثال للشريعة، فالشيطان الذي خلق قبل الإنسان لديه معرفة كافية للإطاحة بالإنسان وغوايته، و الإنسان ملزم بالاستعانة بالله للتخلص من مكائد الشيطان، "فلا يكف مكائد الشيطان عن الإنسان إلا الذي خلقه"[4] وهنا تبرز أهمية الأذكار والتعاويذ التي تحتل جزء مهمًا من حياة السلفي، فيه سبيله الوحيد لمحاربة الشين والحد من وساوسه.

إن هذا الكف يتطلب أيضا جهدا من طرف الإنسان من خلال المكابدة والمصابرة وجهاد النفس، والالتزام بالطاعات، الإكثار من أسباب الخير، وهنا حتما ستتدخل العناية الإلهية لمساعدة الإنسان في حربه ضد الشيطان، وضع الإسلام العديد من الأذكار والتعاويذ التي تضعف من كيد الشيطان وتصرفه عنه، ولذلك نجد السلفيين يكثرون التعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وفي نفس الوقت يرفضون لعنه، فالتعاويذ تأخذ معنى استجير بجانب الله من الشيطان أن يضرني في ديني أو دنياي أو يصدني عن فعل ما أمرت به"[5] وهذا ما فيه إشارة واضحة إلى ثانيوية الشيطان والرحمن في المعتقد الإسلامي، فرغم قدرات الشيطان وتمثيله للشر المطلق، إلا أنه تحت سلطة الله ويمكنه

[1] أحمد سيد القومني، مرجع سبق ذكره، ص 39.
[2] سيد القومي، مرجع سبق ذكره، صفحة 39.
[3] فيراس سواح، الرحمن و الشيطان، مرجع سبق ذكره، صفحة 278.
[4] مصطفى محمد لطفي، مرجع سبق ذكره، صفحة 14.
[5] مرجع نفسه، صفحة 13.

التحكم فيه وابطال مكائده، وهذا ما يؤمن به السلفيون كغيرهم من المسلمين، حيث يرى الباحث فيراس سواح أن: "الشيطان ثانوية خاضع لأمر الرحمن يرسله على من يشاء ليزيد من ضلال من ضل"[1] ومن هذا نفهم أن دور الشيطان محوري وأساسي في حياة الإنسان، إنه يمثل الجهة المقابلة لجهة الخير المطلق، فالإنسان مخير بين اتباع سبيل المؤمنين أو سبيل المجرمين، وكما هيأ الله للإنسان سبل الخير، هيأ له سبل الشر، وكما ألهمه العقل والقلب وبين له الحلال والحرام نجده سلط عليه أيضا بعض المخلوقات الشريرة، وترك للإنسان حرية التعامل معها، وأخبره أن هذه الكائنات تسعى إلى افساد الحياة الأبدية التي تكون بعد الموت، وهي ذات بعد أسطوري سواء في نعيمها أو جحيمها وهي حياة حرم الشيطان من نعيمها، ولذلك فهو يجري في الإنسان مجرى الدم ويقذف الشر في قلبه"[2] وهدفه ان يخسر الإنسان في العالم العلوي ذلك الخسران الذي وقع في الشيطان منذ بداية الخلق.

من خلا هذا العنصر يمكن القول: بأن السلفية هي ذات نزعة انتشارية إذا ما حاولنا قراءتها أنثروبولوجيا، في تؤمن بفكرة التوحيد الأولاني وترفض فكرة التطور والانتخاب الطبعي ومبدأ الصدفة، بل تعتقد بوجود نموذج أولي نقي وصافي ولا بد للمسلمين اليوم من العودة إليه، بصفته سبيل المؤمنين، وهي أيضا تؤمن بالعالم الغربي سواء في بداية الخلق أو في نهايته وهنا تصبح الأساطير التي رفضها العقل والعلم تمثل الحقيقية المطلقة لدى الفرد السلفي، الباحث عن الخلاص عن طريق التصديق والتسليم لكل ما جاء في النصوص الدينية، إضافة إلى مدى حضور الشيطان في حياة الفرد السلفي فهو في صراع دائم مع هذا الكائن الذي يمكن أن يفسد كل شيء إذا لم يتحصن الإنسان منه ولم يحاربه بالعلم الشرعي، وبالتوحيد النقي الصافي، بسلسلة من التعاويذ والأذكار والطقوس التي يجب التقيد بها حرفيا، حتى يتدخل الله ويحمي الإنسان من مكائد الشيطان، وهنا نجد أن العقيدة السلفية مبنية بشكل كلي على عالم الماورائيات، وأن الميتافيزيقيا تكاد تكون حقائق مطلقة لدى الفدر السلفي، الذي لديه تفسير ديني وغيبي لكل ما يحدث في العالم الحسي الواقعي

المبحث الثاني: الصلاة كمنظومة طقسية دينية/دنيوية عند السلفيين:

"أنماط تكرار الطقوس تدخل عقول المؤدين في تماس منتظم مع خصائص رمزية مما يؤثر في مفاهيمهم ومداركهم"[3]، وهنا لا ينظر إلى الطقوس وتأدية الشعائر كممارسة دينية تعبدية إنما كفعل اجتماعي الهدف منه بناء لجماعة وتسيجها وفرضها كواقعة ثقافية، وبذلك تتحول الشعائر الدينية إلى وقائع اجتماعية الغرض منها اثبات الوجود ورسم الحدود مع الجماعات الأخرى، وأهم شيء هو خلق حالة من التلاحم والترابط بين أفراد الجماعة، فالطقس أو الشعيرة الدينية التي تؤديها جماعة ما تهدف إلى الحد من الفردانية وتعزيز روح الجماعة، واشعارها بالتميز والاختلاف، ولذلك نجد السلفين يحرصون على الأنشطة الشعائرية الجماعية سواء في أداء العبادات الرسمية أو حتى في خلق نوعا من التشارك في كل ما يقمون به، لا سيما أن النشاط الجماعي خاصية يدعو إليها الإسلام بصفة عامة، وهناك الكثير من النصوص القرآنية وحديثية التي تحث على التزام

[1] فراس سواح، الرحمن و الشيطان، مرجع سبق ذكر، ص 280.
[2] مصطفى محمد لطفي، مرجع سبق ذكره، ص 09.
[3] اسرائيل شيفريل، العوالم الرمزية، الفن والعلم واللغة و الطقوس، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى ، 2016، ص 161.

الجماعة وعدم الفرقة وهي دائما تعظم العبادات ذات الطابع الجماعي كصلاة الجماعة، صلاة الجمعة، الحج، الصوم، وكذلك كل ما يقوم به المسلمون وهم مجتمعون، وهي ممارسات شعائرية تهدف إلى تعزيز روح الجماعة.

لكن انتقالنا من الدين إلى التدين ينقلنا أيضا من الجماعة إلى الجماعات فتصبح الشعائر والطقوس التي يحث عليها الدين الواحد تمارس بأشكال مختلفة ومتعددة، وهذا راجع إلى الاختلاف وتمايز بين الجماعات على المستوى العقيدي، ما ينجم عنه اختلاف طقسي وشعائري في كيفية التواصل امع المعبود، "فالطقوس قواعد مشبعة بالرمزية وبقوة ونحن من خلال هذه الطقوس نصل إلى تواصل حميم مع سطوة المقدس"[1] وتطح مسألة التواصل على الطريقة الصحيحة التي تواصل بها الجدود المؤسسون للدين، فالعقيدة أمر روحي وباطني يقوم على الفكرة الجوهرية التي يفهم بها المؤمن الله أو الآلهة أو الكائنات المقدسة، أم إسقاطها على الواقع فيكون عن طريق الممارسة الطقسية، حتى يتم تحديد التمايز واختلاف العقدي بين أتباع الدين الواحد المتمنين إلى طوائف ومذاهب مختلفة، إذ يبدو هذا التحديد أكثر صعوبة ويحتاج إلى حوارات ونقاشات حتى نستطيع التفرقة بين الجماعات على أساس عقدي، وهنا تبرز الطقوس والشعائر للتدليل والتعريف بهذه العقائد، إذ يرى اميل دوركايم أن "الظاهرة الدينية تندرج تحت فئتين أساسيتين الأولى هي المعتقدات التي هي بالرأي وبالتصورات والثانية الشعائر وهي أنماط فعل محددة"[2] وهنا يبرز التصور السلفي للجماعات التي يحدد موقفه منها عن طريق الظاهر الذي يمكن معاينته وممارسته، ويترك الباطن ولا يخوض فيه، حيث لا يكفر السلفيون أي مسلم بطريقة معينة لكنه لا يترددون في الحكم على ممارساته التعبدية بالبطلان في حالة مخالفتها النص النموذج الأولي، "فالعبادة توثق الصلة بين الفرد والإله وبين الفرد والمجتمع الذي يعيش فيه"[3] ولذلك يشتط فيها أن تكون أصلية وأصيلة، وهنا يقو أحد المبحوثين: "صلاةالجماعة هي صلة مع الله وكذلك صلة بين المؤمنين وجمع لهم وتوحيد لهم، ولذلك لا نتكرها حتى مع من عرفت بدعته"[4] وهذا ما تجلى في مرلحة كورونا وصلاة التباعد التي لم يكن السلفيون يرون بها على مستوى العوام لكنهم استمروا في تأديتها جماعة مع غيرهم.

وهنا يمكن القول: بأن الشعائر الدينية وكيفية تأديتها هي التي ترسم الحدود والفواصل بين الجماعات كونها تعبر عن العقائد وترجمتها من الناحية النظرية إلى الناحية التطبيقية الممارستية وحاصل القول أن لكل جماعة دينية شعائرها الخاصة، التي في كثير من الأحيان لا تعبر عن الدين الأساس أو المشترك بين جميع أتباعه، بقدر ما تعبر عن نمط التدين الذي يأسس للجماعة الفرعية أو الهامشية ضمن الجماعة الأصلية أو الأم، فجماعة المسلمين بهذا المستوى من التبسط تتحول إلى مفهوم فضفاض وربما غير موجود على أرض الواقع، كون الجماعة المسلمة اليوم تتكون من جماعات فرعية لها نمطها التديني الخاص، ولها عقائدها التي ترتكز عليها، ولها شعائرها التي تتجلى وتتمظهر من خلالها، ولها أساطيرها التي تحكي قصة البداية وتنتظر على أساسها أحداث

[1] جميل حميداوي، انثروبولوجيا الطقوس والشعائر الدينية، مرجع سبق ذكره، ص 32.
[2] اميل دور كايم، الأشكال الأولى للحياة الدينية، المنظومة الطوطومية، استراليا، ترجمة رندة، بحث المركز العربي، للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى 2019، ص60.
[3] المرجع نفسه، ص 303.
[4] مقابلة رقم 54، يوم 2020/07/05 على الساعة 19:30.

النهاية، لنجد اميل دوركايم يرى أنه "لا يمكن تعريف الشعيرة إلا بعد تعريف العقيدة"[1] وغن كانت الشعيرة هي التي تحتم علينا البحث في العقيدة بصفته الأساس المتين الذي يبنى عليه الدين أو التدين، فالشعائر السلفية تجعلنا نبحث عن العقائد السلفية ونطرح سؤال لماذا هذه الخصوصية في الممارسة؟

فما يهمنا من خلال هذا العنصر هو ممارسة شعائرية، فالأنثروبولوجيا لا تهتم بالمكونات التي تعبر عنها العقائد لكنها تلاحظ وتراقب الممارسات التي تعبر عن ثقافة المجتمع، والأنثروبولوجي لا يعرف أو لا يعرف الشعائر والطقوس في جانبها اللاهوتي، لكنه ينظر إليها كثقافة سائدة لدى جماعة ما، فما يهمنا في الصلاة مثلا أنها شعيرة لا يخلوا منها أي دين، وهي أي "الصلاة كلمات الإنسان للآلهة أو الإله"[2] وكل مؤمن أو متدين يكلم الله حسب ما يعتقد فيه، فتصبح الطقوس والشعائر التعبدية نوعا من الترجمة للعقائد ولطريقة فهم المؤمن للمعبود، ولذلك تعرف الطقوس الدينية أنثروبولوجيا على أنها "التقاليد المرعية والممارسات التي تنظمها قواعد نظامية من طبيعة مقدسة ذات سلطة قهرية، ملزمة، ضابطة، بتتابع بعض الحركات الموجهة لتحقيق غايات معينة"[3] إن هذه الغايات ذات بعدين، فهنالك بعد معتقدي يهدف إلى توطيد العلاقة بين المؤمن والكائنات العليا(الله، الآلهة، الكائنات العلوية...إلخ) وتحقيق الخلاص الأخروي، وهناك أيضا هنالك غايات دنيوية الهدف منها توطيد العلاقة مع بقية أفراد الجماعة، الذين يحملون نفس العقائد، وينخرطون في نفس الطقوس، ويقيمون نفس الشعائر، وبنفس الطريقة حتى تصبح شعائرهم تعبيرا عن عقائدهم، وإنجازا لثقافتهم، فالثقافة هي ما ينتجه المجتمع بغض النظر عن مرجعتيه، بهدف تنظيم حياته بما يلبي رغباته، ويشبع ميولاته، ويحقق مفهوم الرضا، وهذا ما يعتبر موضوعا للأنثروبولوجيا الثقافية التي يعتبر موضوعها الأساسي هو دراسة طريقة عيش مجتمع ما[4] وكل ما ينتجه ذلك المجتمع ينظر إليه على انه ثقافة سواء كان معقدا أو بسيطا، واسع الانتشار أو محدود إلى درجة الفج والغريب والغامض.

فطريقة العيش تلك لابد لها من مرجعية تقوم عليها، وتستمد منها خواصها، وإذا عدنا إلى السلفيين كجماعة دينية لها ملامح طائفية، من خلال ما تتبناه من عقائد، وما تتمظهر به من ممارسات تكاد لا تضع حاجز بين الديني والدنيوي، اذا فيمكن القول بأن هدف السلفيين هو مباركة الحياة اليومية من خلال ضبطها دينيا، عن طريق آلية التذكر والعودة إلى النموذج الأصلي عن طريق ممارسة الطقوس و الشعائر الدينية كما مورست لأول مرة، "فالطقوس تعتمد على حركات الأسلاف وعلى تقديرهم والانسياق وراء الخشوع والاطمئنان الروحي"[5] فحياة السلفي تستمد شرعيتها من الماضي ولذلك كل ما يمارسونه اليوم حتى على مستوى العبادات نجده يرمز ويحيل إلى الجيل الأول من المسلمين، إذ يقول احد المبحوثين: "الصلاة نصليها كما صلها رسول الله صلى الله عليه وسلم ونتحرى أصح الأقوال التي جاءت فيه، فهي عبادة والعبادة توقفية ولا اجتهاد فيها"[6] وهذا ما تعكسه عبارة كيفية صلاة النبي صلى الله عليه وسلم، صلاة السلف، لباس السلف، صيام السلف،

[1] اميل دور كايم ، مرجع سبق ذكره، ص 60.
[2] رباحي مصطفى وجلباوي ابراهيم، قراءة انثروبولوجية لظاهرة الصلاة في الاديان(769 - 785) مجلة انثروبولوجيا الاديان، المجلد 17، العدد الاول، جامعة تلمسان، الجزائر، 15 جانفي 2021، ص 371.
[3] جميل حميداوي، اتيرويولوجيا الطقوس، مرجع سبق ذكره، ص22.
[4] جميل حميداوي، الأنثروبولوجيا الثقافية بين النظرية و التطبيق، دار الريف .
[5] جميل حمداوي، أنثروبولوجيا الطقوس، رجع سبق ذكره، صفحة 23.
[6] مقابلة رقم : 61، يوم 2020/08/04 على الساعة 23:00.

حج السلف، فكل شيء يفعله السلفيون اليوم إلا وقد فعل في الماضي المقدس، وهذا ما جاء على لسان كل المبحوثين، اي عملية إعادة بعث النماذج القديمة بكل ما تحمله من رمزية مفرطة في التقليد، "فالطقوس الدينية تشتمل على الرموز"[1] والرموز تحيل إلى الصور والأيقونات، والأيقونات تفيد العمل على التشبه بها والتماهي معها.

إن هذا التماهي مع السلف والذوبان فيه من خلال استدعاء نمطيه الثقافي وإعادة تفعيله في الحياة اليومية هو مجازفة يقوم بها السلفيون كل يوم، عن طريق التصادم والتصارع مع المجتمع، عن طريق تبني أساليب عيش تبدو غريبة ومختلفة، لكنها من وجهة نظر السلفين هي أسلوب العيش الوحيد الذي يضمن مفهوم إحياء السنة، تلك العملية التي تنافح عنها النصوص الحديثة، وفي نفس الوقت تقر بخطورتها، فالقابض على دينه في آخر الزمان كالقابض على الجمر، والقبض على الدين في أخر الزمان يعني احياء الدين في صورته الأولية، وهنا نجد مارسيل موس يقول: "أن هناك طرق محفوفة بالمخاطر نعمل من خلالها على اظهار كيفية الوعي بذواتنا سعيا منا نحو كمالها وهي تعبر عن ذلك الكمال بأفضل وجه"[2] والسلفي الذي نجده منكسرا امام الرموز الأولى أو الرموز من الدرجة العليا وهو يقر بعد إمكانية بلوغها، نجده أيضا لا يكف عن محاولة تقليدها في كل شيء، فأن يصلي السلفي مثل ما صلى الصحابة فهو إذا يعتقد كما اعتقدوا وهو بذلك يحقق التوافق على السائد والمنشر "فالصلاة تتكون من طقوس ومن نمط اعتقاد"[3] فالاعتقاد السليم يودي إلى الطقس السليم، والطقس السليم هو تعبير عن العقيدة الصحيحة، وهما يجعل السلفي يشعر بدنوها من الكمال، لأنه الأقرب من الأكمل.

إن الكمال من وجهة نظر السلفية هو الالتزام الحرفي بالنص الديني أو بالنموذج الأصلي على حد تعبير كل من ميرسيا إلياد وروجي كيوا، ذلك النموذج الذي لا تزال تحتفظ به الذاكرة، وتصوره الرموز كأيقونات مفعمة بالحياة، وتقدمه في أنماط جاهزة، إنها أشبه بالكتالوغ أو بالوصفة الجاهزة التي ترافق علب الدواء أو أي جاهز تقوم بشرائه، فضمان مفعوله، واشتغاله على الوجه الصحيح يقتضي الالتزام بالتعليمات والارشادات التي رافقته من البلد المنشأ، والإسلام كنصوص ثابتة نقلت إلينا عن طريق كتب الفقه، والمعاملات، والتراجم، والسير، التي نقلت إلينا سلوك وممارسات الجيل الأول من المسلمين وطقوسهم وشعائرهم التي أقيمت لأول مرة وهي بذلك هي أصح النماذج، وهي تقدم سلفيا اليوم في صورة الثقافة المباركة، فصلاة الجيل الاول غير صلاتنا من حيث التقيد الحرفي بتعاليمها، وكذلك احالة الخشوع التي كان يدخل فيها المصلون وهم يؤدون أهم شعيرة في الإسلام، من حيث البعد العقائدي، والبعد السلوكي، وحتى البعد الأسطوري المؤسس للدين، "فالصلاة عند موس تجمع بين بعدين أساسيين الفعل والعقيدة، وهي طقس وأسطورة يظهران في نفس الوقت دون أي انفصام بينهما"[4] فالسلفي يصلي ليثبت صحة عقيدته، وليظهر خصوصيته في الصلاة، وليشير إلى الزمن الأول كزمن أسطوري مؤسس للدين، حيث كان الدين يضبط الحياة وأدى إلى نشوء ثقافة دينية تطغى على مختلف نواحي الحياة، حيث يعرض أفراد

[1] اسرئيل شيفرل، مرجع سبق ذكره، ص 13.

[2] مارسيل موس، تقنيات الجسد ومقالات أخرى، ترجمة محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، 2019، ص 242.

[3] عبد الهادي الحلحولي، المقدس بنيته ووظائفه قراءة في كتاب الوظائف الاجتماعية للمقدس(47 – 59)مرجع سبق ذكره، ص 55.

[4] محمد الحاج سالم، سوسيلوجيا الصلاة تقديم كتاب الصلاة لمرسال موس(71 – 75) برونو كارسنتي واخرون، مرجع سبق ذكره، ص 72.

المجتمع حركاتهم وسكناتهم على النصوص، وهذا ما يعمل السلفيون اليوم على إعادة تفعيله لضرب ثقافة المجتمع باعتبارها ثقافة مادية منفلتة من سلطة النص، وذلك عن طريق المزج الديني بالثقافي والمزج الثقافي بالديني، بتوظيف آليتين أساسيتين لا توجدان خارج الثقافة بل داخلها، وهما "آلية التنميط من خلال مجموع الرموز التي تتحول إلى مجالات مفاعيل للمعنى، والفهم، والتواصل، والتبادل، يتقاسمها الأفراد من أجل تنظيم حياتهم المشتركة، وتشكيل نظرتهم للكون، بالإضافة إلى آلية الضبط التي بدونها تتحول سلوكات الأفراد إلى ما يسميه غريت الفوضى العارمة التي لا طائل منها"[1] وهنا يحرص السلفيون على الصلاة في المسجد رغم الاختلاف الواقع بينهم وبين الإئمة، حيث أن حضورهم هو للمزاحمة وللتعريف بنموذجهم والترويج له، إذ يقول أحدهم: "أغلب المساجد اليوم ولله المشتكى لا تقيد بالنموذج الأصلي للصلاة لكن رغم ذلك وجب علينا مزاحمة أهل الباطل والتوضح للناس الطريقة الصحيحة"[2] خاصة الشباب الملتزم حديثا فهو غالب ما يلجأ للإخوة لستزيد من المعرفة الدينية.

إن هاتين الآليتين: التنميط من خلال تقديم النماذج واضفاء هالة من القداسة عليها، بصفتها النموذج الأصلي والنموذج الأصح، ومن خلال آلية الضبط الاجتماعي التي تمارسها الطقوس على أفراد الجماعة، فالسلفية هي جماعة صارمة وتمارس الرقابة على أفرادها، وليس من السهل الانتقال إليها، دون تلبية جملة من الشروط، ومنها تأدية الصلاة جماعة، يجعل الفرد ينتقل من مسلم عام إلى مسلم خاص، وتربطه علاقة اجتماعية بجماعته الجديدة تمكنه من الاستفادة من كل امتيازات الجماعة، "فالصلاة حسب موس ذات شكل اجتماعي"[3] وهذا صرح به المبحوثين حيث أن انتقالهم للجماعة كان عن طريق الالتزام بالصلاة ووفق النموذج المحدد، كما أن الخروج من الجماعة له أيضا تبعياته فالدخول إلى السلفية كجماعة واكتساب صفة الأخ والتحول إلى عضو فاعل داخل الجماعة، تخضع مرتبته ورتبته الاجتماعية، إلى مدى تحصيله للعلم الشرعي، كما أنه يصبح مؤهل إلى رفع الأذان، إقامة الصلاة، التقدم للإمامة، تقديم شروح لبعض المتون، ومحاضرات بسيطة، إن هذا يقتضي نوعا من التدريب والتأهيل التي عبر عنها إميل دوركايم بالعبادة السلبية وهي عبادة مملوءة بالحواجز تجعل الفرد غير قادر على مباشرة علاقة حميمية مع المقدس إلا بعد أن تخلص نفسه من كل ما هو دنيوي فيه[4] فالسلفي المقبول داخل الجماعة هو الذي يكون مستعد لخسارة مجتمعه العام، عن طريق الجهر الثقافي والطقوسي والشعائري، حتى يتم تكريسه كسلفي داخل الجماعة.

فالحصول على لقب الاخ يفرض على الفرد إدخال تغيرات على حياته، على المستوى العقائدي خاصة مسألة التوحيد التي يمكن اعتبارها طوطم الجماعة، الذي يفرق بينها وبين الجماعات الأخرى، فمعرفة التوحيد كما يعرفه السلفيون، يعني الانسحاب من الكثير من الممارسات الثقافية للمجتمع العام، التي تصبح انحرافات شركية، إضافة إلى تغير الهندام والمظهر، وإعادة هندسة العلاقات القرابية، ورفاقية، حيث تشابه هذه العملية عملية التلقيم التي تمارسها قبائل استراليا البدائية "فأثناء التلقيم يخضع المعتنق الجديد لتشكيلة واسعة من الشعائر السلبية وينبغي له

[1] زكريا ابراهيم، مرجع سبق ذكره، صفحة 08.
[2] مقابلة رقم: يوم 2020/08/02 على الساعة 09:00.
[3] عبد الهادي الحلحولي، المقدس بنيته ووظائفه قراءة في كتاب الوظائف الاجتماعية للمقدس(47 – 59) برونو كارسنتي واخرون، مرجع سبق ذكره، ص 55.
[4] اميل دور كايم، مرجع سبق ذكره، ص405.

الانسحاب من المجتمع الذي انقضى فيه وجوده إلى ذلك الحين، وتقريبا من المجتمعات البشرية كلها"[1] فالانسحاب السلفي وإن لم يكن ماديا فهو انسحاب ثقافي قد يكون فجا وعنيفا أحيانا فالسلفي قد فتحت له الأبواب وأزيلت الغشاوة عن بصره، ويصبح يعرف الله كما عرف الله بنفسه، ولذلك قد يكون انسحابه فضا وغليظا من مجتمعه الأصلي، خاصة الأسرة حيث تظهر تحريمات جديدة وتقيدات تبدو مبتكرة، فينسحب من احياء العديد من المناسبات، إضافة إلى الاستهزاء والاستهتار بمعتقدات الآباء، وتجنب مشاركتهم الكثير من الأشياء، حيث يصبح الفرد السلفي خبيرا بالمقدس، وهذه الخبرة بالمقدس لا يمكن "اكتسابها بنشوة صوفية يخلقها الطقس، ولا من خلال رأي ميثولوجي تقدمه الاسطورة، بل من خلال الوعي القيمي بالوجود وبعالم المثل"[2] فالسلفي قد أصبح يأخذ من المنابع الأصلية وبذلك ينقطع عن المجتمع ويعزز علاقاتها داخل الجماعة التي كرس فيها كعضو، وهنا تصبح الممارسات الطقسية والشعائرية ذات بعد جماعي الهدف منها هو تكثير الجماعة والترويج لها، فصلاة السلفيين بشكل جماعي لا سيما داخل المساجد التي يديرونها تجعلهم يشعرون بالقوة والنصر والتفوق "فالصلاة لا تمارس في بعض المجتمعات إلا جماعيا"[3] وصلاة الجماعة عند السلفيين مقدمة على كل الشعائر الأخرى ولا يمكن التهاون في تأديتها، فهي تحيل إلى ذلك العالم الأيقوني المشبع بالقيم والمثل، وهذا ما أجمع عليه المبحثون حد التطابق في تصريحاتهم.

إن عالم المثل هو عالم السلف الصالح، ذلك الجيل الأول من المسلمين الذين تبقى عقائدهم رمزية بمعنى استحالة بلوغها، وتبقى شعائرهم قوية يستحيل إعادة إقامتها بنفس دقتها وخشوعها، لاكن لا ضير أن يعمد السلفيون إلى محاولة التقليد خاصة وأن كتب التراث نقلت حياة السلف في أدق تفاصيلها، ولذلك يحي السلفيون أو يمارسون الشعائر الدينية عن طريق الاقتفاء والاقتداء، واتباع الأثر، ومحاولة التماهي مع المقدس "فالإنسان مدعو للانسحاب من الدنيوي ليعيش حياة دينية حصرا"[4] والانسحاب يعني المحاولة حتى وإن لم يحدث التوفيق او الوصول إلى تلك الحياة الدينة الطهورية، لكن هناك سعي سلفي مستمر لإعادة إنتاج تدين الجيل الأول من المسلمين، وإذا كان السلفيون يشاركون غيرهم من المسلمين في كل الشعائر: من صلاة، وصوم، وحج، وزكاة، هذه الشعائر التي تتميز بخاصية التكرار الدوري وهي خاصية موجودة في كل الأديان، إلا أن ما يميز التكرار السلفي هو عملية التمثل للطقوس والشعائر واقامتها كما كان يقيمها السلف الصالح، عن طريق الاستعانة بآلية التذكر والتخيل، "فالطقس الدوري يتكرر بشكل رمزي مسموع لحدث ماضي جرى في الأزمنة الميثيولوجية الأولى، فيجعله حاضر مرة أخرى في بضعة أيام إذ يخرج خلالها المحتفلون بالعبد من زمنهم الدنيوي ويعيشون تلك الأزمنة المقدسة الأولى"[5] ولذلك نجد عبارات من قبيل كيفية صلاة السلف، كان أحد السلف إذا صام فعل كذا وكذا، حج رجل مع أحد السلف فكان يفعل كذا وكذا، كان السلف إذا حل العيد فعلوا كذا أو امتنعوا عن كذا، فكل ما فعل في

[1] المرجع نفسه، ص 405

[2] فراس سواح، الاسطورة و المعنى دراسات في ميثولوجيا الديانات الشرقية، دار علاء الدين للنشر التوزيع، سوريا الطبعة الثانية، 2001، ص 129.

[3] محمد الحاج سالم، سوسيلوجيا الصلاة تقديم كتاب الصلاة لمرسال موس(71 – 75) برونو كارسنتي واخرون، مرجع سبق ذكره، ص 74.

[4] اميل دوركايم، الاشكال الاولية للحياة الدينية المنظومة الطوطمية في استراليا، مرجع سبق ذكره، ص 64.

[5] فراس سواح، الاسطورة و المعنى دراسات في ميثولوجيا الديانات الشرقية، ص 143.

الماضي أو منع هو ما يجب أن يفعل أو يمنع اليوم وهذا ما صرح به كل المبحوثين أي أن هناك اتفاق على عدالة السلف وعلى حتمية التقيد بكل ما تقيدوا دون مراعاة للزمان أو المكان.

ان هذا الخطاب السائد داخل الجماعة الهدف منه تشجيع أفرادها على التقيد بطقوس وشعائر الجماعة، التي ما هي إلا طقوس السلف الصالح وشعائرهم، تلك الشخصيات التي تحتل مكانة مرموقة في المنظومة السلفية، وإعادة إنتاجها يهدف بالأساس إلى إعادة إنتاج الجماعة الحالية والحفاظ عليها، "أين توجد حياة دينية توجد مجموعة محددة"[1] ويوجد نظام اجتماعي وتوجد أيضا حالة من التخيل والبحث عن شيء مفقود قادم من ماضي سحيق، يبدو في أعين الأخرين مستحيل الحدث مرة أخرى ويبدو في عين تلك الجماعة الممكن الوحيد، حيث تعتبر حياة السلف أو النموذج الثقافي الذي انتجه السلف الصالح، مدخلا وحيدا لفهم النص الديني حيث يرفع السلفيون شعار الكتاب والسنة على فهم سلف الأمة، وهنا يتحول السلف وشخوصه إلى "شخصيات أسطورية لها مانا أعلى من مانا البشر العادين وهي مكلفة بمهمات محدودة"[2] وربما أهم مهمة كلف بها السلف الصالح هي نقل الدين والحفاظ على أمانته العلمية، فالجيل الأول من المسلمين يعتبرون شهود الله عند الجماعة السلفية، عن طريق نقلهم للنص القرآني والنص الحديثي، ومادام النص القرآني نقل بواسطتهم دون زيادة أو نقصان، فإنهم أيضا مؤتمنون على النص الحديثي، وهنا تكبر صورة السلف أحيانا إلى درجة "التفكير بصورة الإله بالمعنى الصحيح للكلمة"[3] فالسلفي يرفض أي تشكيك في عدالة الجيل الأول وفي كل ما نقلوه من مرويات، بل إن كل ما فعلوه في حياتهم هو المرجع الأعلى الذي يجب التقيد به وتعميمه اليوم، فهم الجيل الذي مارس الإسلام كما سمعه من المصدر الأصلي دون زيادة أو نقصان.

وهنا نجد العقل السلفي لا يذهب إلى اعتبار السلف الصالح، مخلوقات أو كائنات روحية تقدس لذاتها أو لقدرتها على الإتيان بالخوارق والتحكم في الماورائيات، لكنه يعتقد أن السلف هم أعرف الناس بالمقدس، وهم أصحاب العقيدة الصحيحة، وهم أيضا أفضل من أقام الشعائر وانخرط في الطقوس، فالمرويات السلفية لا تكف عن وصف صلاة السلف، وصومهم، وخشوعهم، إنها تذكرهم بتلك الممارسات النقية من جهة، ومن جهة أخرى تحفزهم على محاولة الارتقاء إلى مستوى السلف ومن جهة أخرى تجعلهم ينظرون إلى المجمع العام نظرة دونية وكأنه يعيش خروجا عن النص في كل ممارساته الشعائرية، إذ يقول أحد المبحوثين: "تمسكنا بهدي السلف ليس لذوات السلف أنفسهم بل لأنهم أعرف بدين الله وأفهم له ولذلك نقتدي بهم عكس يا فعل الناس اليوم الذين يتقيدون بأقوال وأفعال ليس لها دليل ولا مصدر"[4] وهنا يتحول فهم السلفيين للمقدس واقتباسهم له من مصدره الأصلي، واعتبار أنفسهم أصح الجماعات في فهمه وممارسته، إلى عامل لتوحيد الجماعة، وزيادة تماسكها، حيث يكون للمقدس أهمية بالغة في تقدير الحياة الاجتماعية لأعضاء الجماعة عبر جملة من التمثيلات، والممارسات، والعلاقات الاجتماعية التي تتخذ في الغالب الأعم طابعا دينيا"[5] فالسلفيون من بين الجماعات التي تصنع من الدين المحض حياة اجتماعية، فالممارسات الشعائرية من صلاة وصوم وغيرها تتحول إلى ممارسة اجتماعية من

[1] اميل دوركايم، الاشكال الاولية للحياة الدينية المنظومة الطوطمية في استراليا، مرجعه سبق ذكره، ص 69.
[2] اميل دور كايم، مرجع سبق ذكره، صفحة 363.
[3] مرجع سبق ذكره، صفحة 365.
[4] مقابلة رقم: 38، 2020/06/03 على الساعة 20:00.
[5] عبد الهادي الحلحولي، مرجع سبق ذكره، ص 47.

خلال تضمينها بالثقافة السلفية، التي تعبر عن العقيدة السلفية، تلك العقيدة التي تتم ترجمتها من خلال ممارسات سلوكية، الهدف منها هو إبراز هوية الجماعة وتأكيد اختلافها عن السائد، ولذلك يرى مارسيل موس: "أن الصلاة ظاهرة اجتماعية وليست بالفعل الفردي المعزول"[1] هنا نجد السلفيين يعلون من شأن الصلاة الجماعية ويمقتون الصلاة الفردية ويحذرون منها، وهناك فتاوى من بعض العلماء ترى بعدم قبول الصلاة الفردية في حالة عدم توفر عذر شرعي.

وهنا يهتم السلفيون بالصلاة كممارسة دينية محورية في الإسلام إلا أن السلفيين أكثر عناية بها من خلال مجموعة من المؤلفات، التي ينتجها علماء ومشايخ الجماعة، ومن أهمها رسالة كيفية صلاة النبي عليه الصلاة و السلام، والتي تعتبر تحفيزا للسلفين على مفارقة النمط التقليدي من الصلاة والاقتداء بالنموذج الأصلي فإذا كان المجتمع يصلي بناء على المذهب الذي ينتمي إليه فإن السلفيين يصلون كما كان يصلي النبي عليه الصلاة والسلام، وكما صلى الجيل الأول من المسلمين قراءة، وركوعا، وسجودا، وتسليما، وتشهدا، وكذلك نجد اهتماما سلفيا بما يرفق الصلاة من عبادات وتحضيرات قبلها وكذلك ما يرفقها بعد الخروج منها من أذكار وقد ألف أحد مشايخ السلفية كتابا بعنوان: "أحاديث وأثار أذكار الصلاة وأدعيتها، وقد حاول مع كل ما يتعلق بالصلاة حتى تكون على أكل وجه"[2] فالسلفي يعترض على الصلاة العادية ويسجل الكثير من الأخطاء في كل حركات الصلاة وهو يسعى إلى تصحيحها، فالصلاة حسب السلفي تفقد مفعولها إذا لم نلتزم فيه حرفيا بنموذجها الأصلي، حيث يرى مارسيل موس: "أن الصلاة في المقام الأول تنطوي على جهد وعلى صرف طاقة جسدية ومعنوية في سبيل إحداث مفاعيل معينة، أضف إلى ذلك أنها فعل تقليدي بوصفها أنها جهد، كما أنها تتسم بفعالية كامنة فيها، لأنها هي التي تحث الإله على التدخل في اتجاه معين، وأخيرا فإن فعاليتها هي نفس فعالية الطقوس الدينية لأنها تتوجه إلى قوى دينية"[3] أي أنها محددة سلفا ومنذ زمن ظهورها ولا يمكن المساس بها او إدخال أي تعديل عليها وإلا فقدت فعاليتها.

إن تفكيك هذا التعريف الذي وضعه مارسيل موس، الذي تعتبر دراسته رائدة في تطرقها إلى الصلاة يشير إلى أن الهدف من الصلاة هو جعل الإله يستجيب لرغبات المصلين من خلال طقس الصلاة الذي حدده الإله نفسه، وحدد حركاته، والكلمات التي تستعمل فيه، ولذلك يجب التقيد الصارم بهذا الطقس، الذي يعتبر محوريا في أي معتقد ديني، حيث تعرف كل الديانات عددا من العبادات لكن هناك دائما عبادة محورية، حيث يتفق الباحثون على أنها شعيرة الصلاة، وهذا ما تثبته النصوص الدينية الإسلامية: فالصلاة عماد الدين من أقامها أقام الدين ومن تركها ترك الدين، وفي نص آخر ما بين العبد والكفر ترك الصلاة، وهي "أيضا العبادة التي يخضع فيها الفرد للإله ويظهر فيها نوعا من التذلل والانكسار، فالصلاة هي ذلك الطريق الروحاني الموصل إلى الله"[4] ولذلك نجد أن هناك اهتماما كبيرا لدى السلفيين بشعيرة الصلاة والتقيد بشعائرها والتقيد أيضا بأدائها في وقتها خاصة صلاة الصبح وصلاة العشاء، حيث توجد نصوص دينية تجعل من

[1] عبد الهادي الحلحولي، مرجع سبق ذكره، ص 55.

[2] للمزيد أنظر أبي عبد الرحمن أحمد بن عبد الرحمن الزومان، أحاديث وأثار الصلاة وأدعيتها، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى، 1441.

[3] محمد الحاج سالم، سوسيلوجيا الصلاة تقديم كتاب الصلاة لمرسال موس(71 – 75).برونوكارسانتي وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص72.

[4] جميل حميداوي، انتروبولوجيا الطقوس، مرجع سبق ذكره ص 37.

المتخلف عن هاتين الصلاتين منافقا وفي نفس الوقت فإن تأدية صلاة الصبح في وقتها جماعة، تجعل الفرد السلفي في ذمة الله وحفظه، وهو أيضا يختم يومه بصلاة العشاء، كنوع من اضفاء القداسة على الحياة اليومية التي تبدآ بالصلاة وتنتهي بالصلاة كنوع من مباركة الحياة، وهذا راجع إلى التقيد الصارم بمواقيت الصلاة التي يمكن أن تفقد مفعولها إذا أديت خارج وقتها دون مبرر شرعي حيث "حدد النص القرآني والحديثي مواقيت الصلاة بدقة"[1] هذا التحديد الذي يتقيد به السلفيون فهم يحاولون ربط حياتهم بالمقدس وتحويله إلى المحرك الأساسي للحياة، حيث يبدأ يوم السلفي بالصلاة وينتهي بالصلاة وكل مواعيدهم تكون قبل الصلاة او بعدها، وبذلك تحول هذا الطقس إلى ساعة دينية تنظم كل تفاصيل الحياة، "فالمقدس هو ذلك الغليان العجيب للحياة التي كي تستمر يكبلها نظام الأشياء ويحولها التكبيل إلى انفلات وبعابرة أخرى إلى عنف"[2] فالسلفي يكبل حياته بالنموذج الأول لظهور المقدس مما يجعل حياته صعبة في مجتمع ابتكر الكثير من الممارسات الجديدة على مستوى المقدس.

ولذلك يظهر الاهتمام الكبير لدى السلفين بشعيرة الصلاة والحرص على اللباس الشرعي، سواء للرجل أو للمرأة، التبكير أو دخول المسجد قبل دخول وقت الصلاة، العناية بالوضوء وما يرافقه من أذكار، تغطية الرأس وضع اليد اليمنى على اليد اليسرى، استعمال السواك أثناء الوضوء وقبل تكبيرة الإحرام، الحرص على أذكار ما بعد الصلاة، كما أن أهم ما يميز السلفيين في مسألة الصلاة هو تأديتها بشكل جماعي وفي المسجد حتى في ظل وجود إمام من خارج الجماعة، أو حتى وإن كانت تسجل عليه عدد من الملاحظات و الإخفاقات، إلا أن فضل الصلاة الجماعية وعدم وجود نص واضح ينهى بشكل قطعي عن الصلاة خلف شخص لديه انحرافات، يجعل السلفيين يحافظون على الصلاة الجماعية، ومن جهة أخرى هي أيضا تجعلهم يقدمون للمجتمع صورة عن نموذج الصلاة الصحيحة، وقد نجحوا في التأثير على الكثير من الشباب في مسألة الصلاة، كما أن تأدية الصلاة الجماعية لها انعكاسات اجتماعية، حيث يرى اميل دوركايم "أن إقامة الصلاة الجماعية يجعل العلاقة أقوى وامتن بين أعضاء تلك الجماعة"[3] وذلك من خلال طقوس الاستعداد للصلاة، القدوم في وقت واحد، التجمع والدخول مع بعض، القيام بنفس الحركات داخل المسجد، وهنا تظهر خصوصية الجماعة، ومدى اندماجها مع بعضها البعض في وجه المجتمع العام، فالسلفيون عددهم محدود مقارنة بالمجتمع العام، وهم يشكلون أقلية ثقافية لكن كما أشارت الدراسة سابقا تتمتع هذه الجماعة بخاصية الإزعاج عن طريق تقديم أنماط تعبدية جديدة بل تقديمها على أنها الأصح دون غيرها، "فالطقوس الدينية نمط من التكرار ويجب أن تتكرر في فصول السنة أو مع وحدات زمنية أخرى أو مع مراحل مهمة في الحياة"[4] وهذا ما تكتسيه الصلاة في الإسلام فهي دورية ومنظمة وبذلك منظمة للحياة ككل، ومميزة بين المسلم والمنافق أو الكافر بصريح العبارة، وهنا تقتضي المنظومة السلفية هجر تارك الصلاة، وعدم تزويجه أو مشاركته الطعام (لا يأكل طعامك فاسق) فهو ليس مجرد عامي بل هو خارج من الملة، إذ تحتل الصلاة مكانة تلك العبادة التي تفصل كل ما هو مقدس عن كل ما هو دنيوي، وهي مستمدة مباشرة من مفهوم المقدس نفسه، بل هي عبارة عن

[1] رباحي مصطفى دحلباوي ابراهيم، قراءة انتروبولوجية لظاهرة الصلاة في الأديان (769-785) مجلة أنثروبولوجيا الاديان، المجلد 17، العدد01، جامعة تلمسان، الجزائر 15 جانفي 2021، ص 780

[2] فرنسوا غوتي، موس والدين ارث موس عند ليفي شتراوس وباتاي لوتجاوز مولهاما(15 – 24)ترجمة هدى كريملي، برونو كارسنتي واخرون، مرجع سبق ذكره، ص 19.

[3] اميل دور كايم، مرجع سبق ذكره، ص 285.

[4] اسرئيل شيفرل، مرجع سبق ذكره، ص 74.

أساس العبادات الأخرى كلها، لأنها السلوك الذي تطلب بـه، هـو سـلوك ينبغـي علـى المـؤمن أن لا يحيد عنه في جميع علاقاته مع الكائنات المقدسة"[1] والعقل السلفي لا يتصـور مسـلما لا يصـلي، أي مسلم لا يخضع ولا ينكسر أمام الله بصفته خالقا، ورازقا، ومحيا، ومميتا، وهنا يعتبر هـذا الشـخص سلفيا خارج عن الإسلام ككل وليس عن الإسلام السلفي فقط، الذي يعتبر أنقى صورة عـن الإسـلام الأصـلي.

من أهم ما يميز الاحترام والتبجيل السلفي للصلاة أنهم يحرصون علـى الأداء الجمـاعي لهـا، حتـى مع غيرهم من المسلمين أما في حالة حضور الصلاة واشراف سلفي عليها فإنها تعتبـر فتحـا إلاهيـا في نظرهم خاصة إذا كانت الإمامة لأحد المشايخ أو العلماء، فهي صلاة مباركة وتقـام علـى أقـرب الأنماط التي أقامها السلف عليها، ولذلك عندما يكون هناك تجمع سلفي فإن السلفين يحرصون علـى الحضور من أجل نيل بركة الصلاة الجماعية في حضور أحد الرمـوز، حيـث يكـون الـدعاء أكثـر قابلية للاستجابة بسبب حضور شخصيات دينية وعلمية جد محترمة في المنظومـة السـلفية، وأيضـا تجمع أكبر عدد من الموحدين الحقيقين، الذين يمكن اعتبار توحيدهم صـافيا ومـن عيـار 24 قـراط، حيث يمكن "للأفراد المستغرقين في الأداء الطقسي الجمعي الانتقـال إلـى مسـتويات غيـر اعتياديـة للوعي، يشـعرون معهـا بتلاشـي الحـدود بـين العـوالم الدنيويـة والعـوالم المقدسـة"[2] وبـذلك تصـبح الصلاة عند السلفين كشعيرة دينية وكطقس يقام بشكل دوري منتظم حالهم حال جميـع المسـلمين إلا أنه يتميز عن طريق محاولة محاكاة النموذج الأول للصلاة، وبـذلك هـو طقـس ممارسـاتي سـلوكي يعبر عن عقيدة الجماعة وما تؤمن به من أفكار أساسية تشـتغل بمثابـة الحـاجز بينهـا وبـين الطـرق التي يبدوا أنها لا تعرف جوهر الدين، "فليس كل شـيء حـي يمتلـك المكانـة بـل فقـط الشـيء الـذي يوهب لسبب أو لآخـر قـوى فاعلـة واسـتثنائية وجامحـة"[3] والسـلفيين يمتلكـون ويعرفـون الطريقـة الصحيحة التي صلى بها النبي صلى الله عليه وسلم بصفته المعلم الأول، وصلى بها السلف الصـالح بصفته الشارح الأول للمعلـم الأول، والسـلفية اليـوم مـن خـلال تصـريحات المبحـوثين تقـوم بـدور المعلم الاول في زمن تراجع فيه الديني ولصالح الثقافي، وهي أيضا الشارح الاول لهذا المعلـم عـن طريق عملية المحاكاة التي تقوم بها وكذلك التربية التـي تنقـل مـن خلالـه النمـاذج الاوليـة للأجيـال الجديدة، "فالعادات لا تختلف باختلاف الأفراد وبتعدد الأشياء التي يقلدونها بـل هـي تختلـف بشـكل أساسـي بـاختلاف المجتمعـات وأسـاليب التربيـة وآداب السـلوك والسـنن وطـرق التعبيـر عـن الوجاهة"[4] فالسلفيون يحاربون كل أشكال التقليد بكل ما يمتلكونـه مـن تجليـات الأصـالة التـي تعـود إلى الزمن المقدس وهو يتشكل في مرحلته الجنينة.

وهنا تتجلى الأهمية التي تكتسيها الصلاة كممارسة شعائرية تجمع بين ما هـو دينـي ودنيـوي داخـل الجماعة السلفية، حيث أن الصلاة على الطريقة السلفية هي انعكاس للمعتقدات السلفية وكيفية فهمها للمتعالي والمتسامي، وهي بجهة أخرى تعبير عن التضامن الاجتماعي وتعزيز روح الجماعـة مـن خلال الانخراط فـي ممارسـة طقسـية تسـاهم فـي التراجـع الفـردي وتعزيـز روح الجمعيـة وتجعـل الجماعة أكثر تماسكا من جهة ومن جهة أخرى تشعرها بـالتفوق الـذي يعتبـر شـعورا مهمـا يسـاعد السلفيين على تجاوز محنة الحجم والعدد التي تجعلهم كأقلية وهنـا يجـري التعـويض بشـكل رمـزي

[1] اميل دور كايم، مرجع سبق ذكره، ص 396.
[2] فراس سواح، مرجع سبق ذكره، ص 130.
[3] أرنيست كاسير، مرجع سبق ذكره، ص 121-122.
[4] مارسيل موس تقنيات الجسد ومقالات اخرى، مرجع سبق ذكره، ص 12.

ومعنوي عن حالة النقص عن طريق الانتشاء بامتلاك الحقيقة المطلقة وبسير الجماعة على خطى الجدود المؤسسين وبذلك صفاء المنبع ورصانة المرجع الذي يعتمدون عليها، فالصلاة ومختلف الممارسات الطقسية السلفية تكتسي طابعا يقينيا فهي مزودة بمعرفة مطلقة لا يمكن التشكيك فيها، وهذا ما يعمل السلفيون على الترويج له، على انهم جماعة قد تمت هندستها وفق المشيئة الإلهية.

المبحث الثالث: السلفية والتفسيرات الماورائية للكون وفكرة الشامان الشرعي:

لاحظ سروكين" أن كل مجتمع لا يندمج كليا في نموذج ما، وأنه توجد عناصر تعذر عليه اختزالها وبقايا جزر صغيرة متعارضة يسميها ركامات الثلج كونتها الرياح في مجتمع متحضر"[1] إن هذه الركامات التي تحدث عنها سوركين تمثل تلك التجمعات البشرية العصية عن التحديث، وهي رغم تواجدها في قلب الحضارة إلا أنها لا تزال وفية لتقاليد الماضي ورتابته، وهي تفهم وتفسر كل شيء كما تم تفسيره في الزمن الغابر، فهي تعيش على إرث الأجداد والآباء المؤسسين لا سيما في فهم المقدس وكيف يشتغل، وقواه الخارقة، وان كل ما يصيب البشر من خير أو شر هو إما بتوفيق لآلهة، أو الله، أو بغضب منه بسبب خرق البشر لنواميس المقدس، لا سيما إذا كان المقدس يأخذ معنى المحرم أو الطابو ولديه قائمة من الأفعال المحرمة التي قد تجلب غضبه أو تدفع به إلى الانتقام، ولديه أيضا قائمة من الأفعال التي تجعله يكشف عن قدراته الخيرة، وهذا عن طريق مفهوم المانا(البركة) والتي تحل في شكل لعنة أو وباء، أو تنسحب مسببة أمراضا ومصائب بدافع الانتقام، وهي أيضا تحل في الأشياء في شكل شفاء، ومحصول وفير، وصيد موفق، وهذا ما كانت تعبر عنه الظواهر الطبيعية لدى المجتمعات البسيطة أو الطوطمية، وهي ظواهر تجعل الإنسان عاجزا أمامها وغير قادر على التحكم فيها، مما أدى به إلى محاولة استرضائها، حيث يرى جيمس فريزر: "أن الإنسان قد عجز عن تطويع الظواهر الطبيعية"[2] ، ولذلك انتقل من محاولة التحكم فيها إلى محاولة استعطافها والتقرب منها، وكل ذلك بسبب العجز عن الفهم.

إن هذا العجز المصحوب بالخوف، والرهبة، والبحث عن الأمان، واحتفاظ الإنسان بفكرة الصلاة وتقديم الأضاحي التي بقيت مترسبة في ذاكرته الصلبة، منذ مرحلة التوحيد الأولاني التي تحدث عنها شميديت، إضافة إلى غياب أو تراجع مفهوم التوحيد الأولاني، أدى إلى ظهور تفسيرات بسيطة الهدف منها تقديم أجوبة لهواجس الإنسان، إضافة الى وجود مخلوقات وكائنات غيبية مثل الشياطين، والجن، والعالم الأرواح، التي تشير النصوص الدينية الى أنها وجدت قبل البشر وهي تمتلك أيضا قدرات تفوق قدرة البشر، ساهم في ترسيخ تلك المعتقدات البسيطة، التي حلت محل المعتقدات الدينية الأولانية، فمثلا "طقس هبوب الرياح وهطول المطر أو موت العدو دائما ما كان يعقبه ذلك الحدث المرجو منه عاجلا أم آجلا"[3] وهذا ما رسخ تلك التفسيرات البسيطة، التي تربط بين الرعد وإله الرعد، المطر واله المطر، المرض وإله المرض، وفرة المحصول وإله الزراعة، وفرة الطرائد وإله الصيد، كما أن التواصل مع هذه الموجودات العلوية يكون عن طريق الطقوس والشعائر التي تجد ما يبررها في مفهوم التوحيد الأولاني، إذ لا يخلو أي دين من مفهوم الإيمان بالقوى الغيبية وبالطقوس، التي تؤدى طلبا لمساعدتها أو اتقاء لغضبها، حيث "يتكون الدين من

[1] جلبيرت دوران، الخيال الرمزي، مرجع سبق ذكره، ص 103.
[2] - جيمس فريزر، مرجع سبق ذكره، ص 87.
[3] المرجع نفسه، صفحة 89.

عنصرين أساسيين الإيمان بالقوى العليا والعنصر الثاني تأدية الطقوس الاسترضائية"[1] إن هذا التفسير لا يزال حاضرا في المعتقد السلفي، فكل ما يصيب البشر من كوارث هي من تدبير الله نتيجة الإخلال بالطقوس والشعائر، وهذا ما أجمع عليه المبحوثون إذ صرح أحدهم: "كل هذه الكوارث هي جند من جنود الله يسلطها على من يشاء من عباده وليست على الإطلاق من فعل الطبيعة"[2] ولذلك يعمل السلفيون على رد تلك المصائب عن الطريق الاجتهاد في الطقوس والشعائر وتصحيح العلاقة مع الله.

وهي نفس المعتقدات التي كانت تؤمن بها المجتمعات البدائية، على تعدد معبوداتها، هي تؤمن بوجود قوى تتحكم في الطبيعة، ولديها القدرة على نفخ الروح في مختلف الكائنات، وتوجيهها إما لصالح الإنسان أو ضده، وهذا ما عرفته الديانات الارواحية، التي ينظر إليها على أنها شكل أولاني للدين، بينما يفسرها البعض بأنها نسخة محورة أنتجها الإنسان العاجز أمام الطبيعة، من جهة والباحث عن ما يهدئ روعها وتخفف من قلقه وخوفه من جهة أخرى، إذ لا يستطيع الإنسان العيش دون معتقد ديني، يفسر بطريقة اسطورية ما يحدث حوله، خاصة أن هناك عددا غفيرا من الكائنات الروحية التي تضمر نية النفع أو نية الأذى حيال البشر، الذين يعزون إلى تلك الأرواح تلك الكائنات الغيبية على كل ما يحدث في الطبيعة، ويعتقدون أن هذه "الكائنات لا تبعث الحياة في الحيوانات والنباتات فحسب، بل كذلك في الأشياء الجامدة الهامدة في الظاهر"[3] إن هذا التفسير البسيط الذي يتكئ عليه الإنسان البدائي لتقديم تفسيرات لما يحيط به، نجده منعكسا بنفس البساطة لدى الجماعة السلفية في تفسيرها للظواهر الطبيعة، من حيث الأسباب والمسببات، فنجد مثلا أحد علماء السلفية قد كتبة رسالة حول "أسباب الزلازل وأنها تكون بأمر من الله، الذي يخاطب الأرض ويحركها غضبا على عباده، ونجد الشيخ السلفي يعتبر التفسير العلمي للزلزال تفسيرا ضالا وملحدا في الله وأسمائه"[4] إننا لا نعني بذلك أن السلفيون يربطون بين الظواهر الطبيعية والقوى الغيبية الغامضة، لكنهم يعتمدون نفس البساطة في الربط بين تلك الظواهر وبين الله مباشرة، وهنا يتساءل كلود ريفيري: "هل يفسر البسيط الأفكار الأكثر تعقيدا؟"[5] فكل ما يحدث من ظواهر طبيعية هي ببساطة عند السلفيين إما تعبير عن رضا الله أو عن غضبه، فبهذه البساطة منقطعة النظير كان جواب السلفيين على مختلف مستوياتهم العلمية الشرعية والمعرفية.

إن المقصود بالبسيط هو الفهم البدائي للدين، القائم على فكرة الخوف والتوسل، حيث تصبح الظاهرة الطبيعية أو الطوطم حدثا مركزيا في حياة الإنسان البدائي، الذي يسارع إلى الصلاة وتقديم القرابين والأضاحي، للاستفادة من منح وعطايا المقدس، واسترضاءه والحد من غضبه، الذي يتجلى في شكل كوارث تنسب مباشرة إلى الطوطم، وقد انتهكت حرمته أو لم يتم استرضاءه بالطقوس التي حددت بشكل نهائي من خلال النموذج الأولي، الذي خلفه الأسلاف وقد تلقوه بدورهم بطريقة مباشرة من القوى الغيبية أو المقدس نفسه، إن هذه الفكرة نجدها معكوسة لدى المعتقدات السلفية، التي تعبر عن التوحيد السماوي الصارم، وغير القابل لأي تنازل أو تشارك بين

---

[1] جيمس فريزر، مرجع سبق ذكره، ص 70.

[2] مقابلة رقم: 01، 219/0/03 على الساعة 15:30.

[3] سيقمون فرايد، مرجع سبق ذكره، ص 101.

[4] للمزيد أنظر: أبي عبد الرحمن حبقل بن هادي الوادعي، إيضاح المقال في أسباب الزلزال والرد على الملاحدة الضلال، دار الأثار، اليمن، بدون طبعة، وبدون سنة.

[5] كلود ريفيري، مرجع سبق ذكره، ص 33.

الله كقوة مطلقة، متحكمة في كل ما يحدث في الكون، ولديها علم أزلي بما هو واقع، حيث لا يمكن لأحد "أن يخرج عن علم الله تعالى ولا عن قدرته، اذ كل شيء صادر عن علمه وحكمه وفعله تبارك و تعالى"[1] فإذا كانت الظواهر الطبيعية تتحرك من تلقاء نفسها في ميثولوجيا البدائية لتنتقم وتبطش وتعاقب، فإن الظواهر الطبيعية من زلازل، فيضانات، جفاف، أعاصير، ورياح تأخذ شكل الجنود أو المخلوقات التي يتحكم فيها الله، ويسلطها على العباد في حالة الغضب أو الامتحان، ويمنعها عنهم في حالة الرضا، هكذا يفهم العقل السلفي حدوث الظواهر الطبيعية، ويرفض تماما التفسيرات العلمية التي ترجع تلك الظواهر الى تفاعل عناصر الطبيعة، بل إن العقل السلفي يعتبر أن الله هو مصدر تلك الكوارث والحوادث، وهو الذي يحركها ويتحكم فيها، حيث اجمع المبحوثين على أن ما يقع من فيضانات وزلازل لا علاقة له بالاحتباس الحراري، أو تغير المناخ، إنه عقاب إلهي، وهم يجدون في النصوص الدينية القرآنية و الحديثية ما يدعم أطروحاتهم، فكل الأمم التي رفضت دعوة الأنبياء عوقبت بظاهرة من ظواهر الطبيعة، كالرياح، الطوفان، الخسف وغيرها، وقد أخبر النص المقدس أنها سلطت من طرف الله عليهم، إن هذه الحوادث التي تعود إلى أزمنة غابرة قد حدث بمشيئة الله وليس نتيجة التغير المناخي، وارتفاع حرارة الأرض، فالعقل السلفي يربط بنفس منهجية الإنسان البدائي بين مخالفة الطابو وحدوث الكوارث وبين إحترام الطابو وحدوث الأشياء التي يحبها الإنسان كالصحة، وفرة المحصول، وفرة الطرائد، غير أن ما يميز بين المعتقد الطوطمي والسلفي عن بعضهما البعض، أن المعتقدات الطوطمية تجعل من الطوطم مصدرا لتلك الخوارق بينما المعتقدات السلفية كتعبير عن التوحيد الأولاني، تربط بين تلك الظواهر والخوارق وبين الإله الواحد الذي يمكن أن يعاقب أو يكافئ، حسب مدى احترام الإنسان للمقدس وعدم انتهاكه للطابو أو المحرم، وفي حالة الإخلال يمكنه أن يؤذي ويدمر عن طريق جنوده الذين لا يعلمهم إلا هو، وهذا ما أجمع عليه المبوحوثون في تصريحاتهم دون أدى اختلاف بينهم.

فاحترام المقدس وتجنب الطابو، ونيل المانا(البركة) لا يكون إلا من خلال الطقوس والشعائر التي يجب أن تحترم وتكون وفق النموذج الأصلي الذي سطرته الآلة أو الله أو الطوطم وهذا ما يقر به الإسلام كدين توحيدي، فلا يمكن التواصل مع الله بالعقائد فقط، بل هناك جملة من الطقوس والشعائر التي تعتبر وسيلة للتواصل ورفع الطلبات الى الله وانتظار الرد منه، فإذا كان المجتمع البدائي يقوم ببعض الطقوس لجلب المطر، فإن كل الديانات السماوية تعرف هذه الممارسة الطقسية فمثلا في "المجتمع النيوزلندي البدائي يصب رئيس القبيلة البيرا في وعاء ثم يدفعه في الأرض ويقول يا أيها السيد غاوتا لقد قسى قلبك علينا فماذا تريدينا أن نفعل؟ لا بد أننا هالكون، أعطي أولادك المطر وتقبل منا هذه البيرا"[2] إن هذا الطقس الذي فيه نوع من الانكسار أمام السيد غاوتا إله المطر إضافة إلى تقديم القربان نجده في المعتقد الإسلامي من خلال شعيرة صلاة الاستسقاء والتي تكون بالدعاء والتضرع، وطلب المطر، وقلب الثوب، وهنا تسجل اعتراضا سلفيا على كيفية أدائها حيث يشترط السلفيون أن تقام خارج المدينة وأن يصحب الناس أطفالهم ونسائهم وحيواناتهم، وأن يظهروا المهانة والتذلل والانكسار مع الإلحاح في الدعاء و البكاء، وقلب الثياب والدعاء برفع ظاهر الكف وليس باطنه، ولذلك نسجل عدم مشاركة السلفيين في صلاة الاستسقاء

[1] ـ أبو عبد الرحمان، علي بن علي الوصفي، القضاء و القدر عند السلفين، دار الايمان للطبع و النشر و التوزيع، مصر، بدون طبعة، 2002، ص 31.

[2] ـ جيمس جورج فريزر، مرجع سبق ذكره، ص 95.

التي تقام بطريقة غير صحيحة حسب فهمهم، فالسلفي يؤمن أن الاخلال بالشعائر يفقد الشعيرة أو الطقس مصداقيته، "فالطقس ما هو الا مشاركة تأخذ شكل الهوس بالمعبود الذي يجرى توسله"[1] كما أن عملية التوسل لا بد أن تكون وفق النموذج الأصلي حتى تأتي بمفعولها لا سيما أن المجتمع اليوم يعرف تفشي المعاصي والذنوب، التي تستوجب التوبة والاستغفار، حتى لا تقع تلك الكوارث الطبيعية، التي تعتبر بمثابة رسائل تحذير من طرف الله إلى البشر الذين بالغوا في المعصية، وهنا تكون طقوس الاستغفار والتوبة من أهم ما ترد به هذه الكوارث التي تعتبر ذات مصدر ديني متعلق بمخالفة الشرائع، وليس من لدن الطبيعة، و"لذلك وجب على المؤمن أن يعد لكل ذنب استغفارا"[2]، فليس هناك حل لظاهرة الجفاف عند السلفيين سوى الإكثار من الاستغفار والتوبة النصوح.

فالاستغفار هو طلب الصفح من الله والتقرب إليه بالصدقات والطاعات وهذا ما يعتبر أمرا مشترك بين جميع الأديان، الهدف منه هو اصلاح العلاقة بين الإنسان وخالقه، بعدما عكرتها الذنوب والمعاصي، وهو يدل على أن غضب الإله ليس غضبا أبديا، بل يمكن أن يحدث نتيجة انتهاك الطابو ويزول بالتكفير عن ذلك الانتهاك، إنها نفس العلاقة التي تحكم الإنسان البدائي بالطوطم الذي يثور ويغضب ويرضى، حيث يرى سيغموند فرويد أن: "الطوطم يحمي الإنسان والانسان يحترم الطوطم بشتى الصور"[3] ومن مظاهر الاحترام التي يكنها الإنسان البدائي للطوطم أو الظواهر الطبيعية هو خضوعه وتسليمه لقدرتها، إنه يعجز أمامها ولا يستطيع صدها أو تحديها ولذلك يستسلم لتلك الكوارث، التي تحل به وليس عليه إلا تكثيف الطقوس والشعائر سواء سلبية كالصوم واجتناب الملذات والتعبير عن الانكسار والضعف أمام الإله أو الطقوس الإيجابية كالصلاة والإكثار من الأعمال التي تحبها الآلهة، وطلب المساعدة منها وتعظيم قدرتها، وهذا ما يعتبره كلود رفيري: "نوعا من التوجس من الآلهة وقدرتها التي تصور على أنها أصلا نظام في العالم من خلال الطقوس وعلى الخصوص طقس التضحية كإشارة على التبعية والخضوع"[4] إن هذا الخضوع والتبعية المطلقة في نفس الوقت طلب للصفح ولرفع الكوارث هي يشير إلى مفهوم القضاء والقدر في ميثولوجيا الإسلامية، لا سيما السلفية منها في فهمها للقضاء والقدر، واعتبارهما من خصوصيات الله والربط بينهما وبين مسألة الإيمان، فلا يتحقق إيمان الفرد دون إيمانه بالقضاء والقدر، إذ "يعتبر الإيمان بهما من أصول الإيمان بالله تعالى فلا يقبل الإيمان بالله تعالى إلا بالإيمان بالقدر"[5] وهو إيمان بخير القدر وشره، مع نسب الخير لله ونفي الشر عنه، كما أن خير الله يطلب بالطاعات والشر تتم النجاة منه بترك المعاصي وبالإكثار من الاستغفار والتوبة، وهذا "ما يسميه اميل دوركايم طقوس الاستغفار لطرد الآثام والتحرر منها"[6] هو ما يعكف عليه السلفيون وهم يتصدون للجفاف والأوبئة والكوارث، عن طريق الاعتكاف والإكثار من الطاعات وطلب النجاة من قدر الله إلى قدر الله، خاصة في مرحلة كورونا حيث بدأ السلفيون في حث الناس على التوبة والرجوع إلى الله، إذ يقول أحد المبحوثين: "ما اضعف الإنسان امام الله فقد سلط

[1] ـ شارز تيلور، مرجع سبق ذكره، ص 72.
[2] ـ أبو عبد الرحمان، علي بن سيد وصفي، مرجع سبق ذكره، ص 167.
[3] ـ سيموفريد، مرجع سبق ذكره، ص 135.
[4] ـ كلود رفيري، مرجع سبق ذكره، ص 31.
[5] ـ أبو عبد الرحمان علي بن سيد الوصفي، ص 43.
[6] ـ كلور رفيري، مرجع سبق ذكره، ص 51.

علينا جندا من جنوده لا يراه أحد ولكنه غير حياتنا كلها، وهذا انذار من الله لنا حتى نتوب إليه"[1] فكل التفسيرات العلمية لا يقبلها العقل السلفي ولا يتعامل معها.

ومن بين المعتقدات التي يتقاطع فيها التصور السلفي والتصور البدائي أيضا، وجود حيوانات وجمادات تأخذ معنى الطوطم، فمثلا العقل السلفي يعتقد بوجود حيوانات شريرة يجب قتلها في كل وقت مثل الحية، العقرب، الغراب، الحدأة الوزغ والقائمة طويلة، فمثلا الوزغ تشير الميثولوجيا الإسلامية التي يتبناها العقل السلفي بكل صرامة، إلى مشاركة هذا الحيوان في حرق نبي الله ابراهيم عليه السلام، ولذلك ينتشي السلفي بقتله تقربا إلى الله وهناك نص حديثي يشير إلى ثواب قتل الوزغ، وهناك حيوانات أخرى يحرم قتلها مثل النمل، الضفدع، الهدهد، وأنواع أخرى، إضافة إلى مخاطبة بعض الحيوانات قبل قتلها ويطلب منها الخروج من البيت، خاصة الأفاعي التي يعتقد أنها تجليات للأرواح الشريرة، والعقل السلفي أيضا يعتبر الكلب نجس ويحرم وجوده في البيت، خاصة الكلب الأسود، القط الأسود، ونجاسة الحمار إضافة إلى الاعتقاد بأن كل الحيوانات لديها صلاة وتسبيح خاص به، وكذلك شجرة اليهود التي ستتحالف معهم في معركة نهاية التاريخ، وكل الحيوانات الموجودة يمكن أن تؤذي الإنسان سواء بطريقة مادية أو إيذاءه روحيا، إن هذه الفكرة أيضا موجودة في المعتقدات البدائية، التي ينقسم الطوطم فيها إلى "إما حيوانات تأكل وهي غير مؤذية أو بالعكس خطرة ومهاب الجانب ونادرا ما يكون نباتا أو قوة طبيعية"[2] فالإنسان البدائي اتخذ الطوطم بسبب العجز أمام هذه الحيوانات أو المظاهر الطبيعية، ولذلك يصبح الحل الوحيد هو محاولة استرضائها لتجنب غضبها، والإنسان السلفي يعتبر أيضا الظواهر الطبيعية هي مخلوقات سلطها الله كعقاب لانتهاك مقدس، وأفضل الحلول لتصدي لها يكون بالتوبة وتجنب المعاصي وهذا ما أجمع عليه المبحوثين فمثلا تلبد السماء إشارة إلى نزول المطر، ولذلك يسارع السلفيون إلى الدعاء المأثور بأن يكون صيب نافع وبأن يكون في الشعاب والأودية، كما أن اشتعال النار في الغابة أو الحقول يمكن ايقافه بالتكبير، وهنا نجد الإنسان السلفي كإنسان ديني، حاله حال الإنسان البدائي الذي يعتقد أن الطبيعة ليست مجرد جمادات وإنما هي تعج بالأرواح الخيرة والشريرة التي يمكن أن تأثر في مجرى حياة الإنسان، وإن الفرق يكمن فقط في أن الإنسان البدائي يعتقد أن تلك الظواهر تتحكم في نفسها بينما الإنسان السلفي يعتبرها جنودا يسلطها الله إم بنفع أو بضرر على الإنسان، بناء على أفعاله، أو في شكل امتحان لإيمان هذا الانسان وصبره، أو حتى استدراجا لها، مثل ما النعيم الذي يعيش فيه الكفار، ورغد الحياة فيه مجرد نعيم دنيوي زائل، "مع بقاء فكرة الاحيائية التي تعتقد بحيوية الحياة التي نراها نحن هامدة لا حياة فيها وبروحية الحيوان وقوة المانا"[3] وهي نفس فكرة الهوام التي يؤمن بها السلفيين ولذلك لا يرون بنوم الإنسان وحده أو سفره وحده، أو أن يأكل اللحم مثلا وينام دون أن يغسل يديه، فقد يتعرض للأذى الروحي بسبب ذلك الفعل، وهي محظورات نصت الأحاديث عليها حيث يقول أحد المبحوثين: "ما نتقيد به ليس خرفات من صنع البشر بل جاءات فيها أحاديث صحيحة قطعية ويقينية ولذلك وجب التقيد بها"[4] ففي التقيد نجاة واجر وفي عدمه هلاك وإثم.

[1] مقابلة رقم: 17، يوم 2020/01/05 على الساعة 17:55.
[2] ـ سيقمون فرويد، مرجع سبق ذكره، ص 10.
[3] ـ سيقمون فرويد، مرجع سبق ذكره، ص 101.
[4] مقابلة رقم: 17، يوم 2020/01/05 على الساعة 17:55.

إن هذه المعتقدات سواء في المجتمع البدائي أو جماعة سلفية تعبر عن فكرة جوهرية في كل دين وهي الاعتقاد بالمخلوقات العلوية، التي تدخل في الحياة وتجلب ضرر أو نفع، وهي تؤدي بضرورة إلى جملة من الطقوس والشعائر التي تترجم العقيدة، فرغم التشابه بين جميع الأديان في الاعتقاد بالكائنات الخارقة أو الآلهة، لكن ما يفرق بين هذه التجليات هو طبيعة الطقوس، وإلى من تتم تأديتها فكل "الديانات تقر لا يمكن الفوز في الحرب دون مساعدة الآلهة"[1] فالبدائي لا يقدم الطقوس المتعلقة بالحرب سوى لإله الحرب أو الطوطم المسؤول عن الحرب، بينما الفرد السلفي لديه إله واحد يقدم له كل الشعائر مع تحديد الهدف، وطلب الحصول على البركة، وحلول البركة في أي شيء يمكن أن تحوله إلى شيء نافع كما أن غيابها عنه يمكن أن تحوله إلى شيء ضار ومؤذي، وهنا نجد لفظ البركة في "الميثولوجيا الإسلامية عامة والسلفية خاصة يعادل مفهوم المانا لدى البدائيين"[2] حيث أن العقل السلفي كغيره من العقول الإسلامية يؤمن بمفهوم البركة وبقدراته الخارقة، وأيضا يؤمن بطريقة احلال البركة من خلال تحقيق التوحيد في أنقى صوره، فالسلفيين يعتبرون أنفسهم أنقى تجليات التوحيد وأعرف الجماعات الإسلامية باستحضار البركة في شكلها الشرعي، فكل الجماعات الأخرى إما أنها تتقي تلك القوى الروحية أو تسعى إلى إرضائها بدلا من إرضاء الله، وهذا ما يحرص عليه علماء السلفية ومشايخها الذين يمارسون الوساطة الشرعية بين الإنسان وبين الله إنها نفس الوساطة التي يقوم بها الشامان في المجتمع البدائي، حيث "يعتبر الشامان مسؤولا عن اخماد غضب الآلهة والحماية من الأرواح الشريرة"[3] عن طريق جملة من الطقوس التي تحترم بعناية فائقة سواء عند السلفيين أو عند المجتمعات البدائية.

وإذا كان لكل مقدس مجموعة من الأدوات التي تحل فيها المانا أو البركة وتكون قناة لنقل البركة من المقدس إلى العادي، خاصة أن الإنسان يقع في حيز العادي وهو يسعى إلى الاقتراب من المقدس ومخالطته، لكن هذا الأمر لا يكون بسهولة بما كان، أنه يتطلب وجود شخصيات دينية تلعب دور الوساطة ولديها القدرة على التواصل مع المقدس، فهي تعرف عن المقدس أكثر مما يعرف الإنسان العادي، وهم علماء الدين، والكهنة، والسحرة، وشمانات، الذين لا يخلو منهم أي دين فهم يقودون الصلوات ولديهم القدرة على فهم وتفسير الشرائع، كما أن معرفتهم بالكتب المقدسة تتيح لهم حماية الإنسان من الأرواح الشريرة (قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد اليك طرفه) إنها آية تشير إلى تفوق الإنسان الديني الذي لديه علم من الكتاب على العفريت الذي ينتمي إلى عالم الأرواح وهو بالضرورة يمتلك قدرات خارقة، لكن العلماء العارفون بالأحكام الشرعية تصبح لديهم قدرات خارقة، هذه الفكرة يؤمن بها الإنسان السلفي، حيث يحظى العلماء السلفيون بمكانة مرموقة داخل الجماعة، "فهم يقدمون أنفسهم على أنهم متعلمون منضبطون مدربون مشكلون، وغيرهم ليسوا كذلك، إنهم اللحم النيء في مواجهة اللحم المطهو"[4] لا سيما أن علماء السلفية سواء على المستوى المحلي أو الكوني يشتغلون أساسا على موضوع التوحيد بالدرجة الأولى وعلم الحديث بالدرجة ثانية، ولذلك هم يعرفون النموذج الأصلي (ما أنا عليه وأصحابي) ولذلك يتفوقون في نظر عامة السلفيين أو حتى لدى عامة المجتمع، في مسألة التطبيب وعلاج الأمراض الروحية، وبضرورة تقبل دعائهم، فهم بمختصر القول "رجال مجدون

---

[1] مارفين هارس، مقدسات ومحرمات، مرجع سبق ذكره، ص 154.
[2] كلود رودفيري، مرجع سبق ذكره، ص 61.
[3] زينب ثواب ورياض خميس، مرجع سبق ذكره، ص 244.
[4] شارلز تايلور، مرجع سبق ذكره، ص 53.

ومنضبطون ويلتزمون العمل المفيد"[1] إن هذه الفكرة نجدها ايضا متجذرة في المجتمع البدائي، حيث تدور الحياة حول الكهنة والسحرة و العرافين الذين ينقطعون لخدمة الطوطم، ولديهم وحدهم القدرة على التواصل مع الأسلاف وممارسة العلاجات الروحية، والتدخل إما لجلب المطر أو للحد من العاصفة، إضافة إلى مهنة العلاج حيث كانت كل الأمراض تعتبر روحية، نتيجة الأذى الذي تسبب فيه الأرواح الشريرة، أو نتيجة مخالفة المقدس وانتهاك الطابو، حيث يقوم "الشامان المطبب بجلب الأدوية الأزلية للبشر"[2] إن مهنة الشامان لاتزال موجودة حتى في الديانات المحورية أو التوحيدية، فأمام الطب الحديث أو حتى السحر يقف رجل الدين الذي يستطيع علاج الناس عن طريق الرقية الشرعية، وتعويذات وطلب المساعدة من الآلهة لإجبار الأرواح الشريرة على الإذعان وترك الجسد بسلام، إن هذا المفهوم موجود أيضا لدى الجماعة السلفية التي تعتبر الرقية الشرعية والعلاج الروحي من أهم خصائصها، فأغلب السلفيين يمارسون الرقية الشرعية، التي ازدهرت من جديد في أوساط المجتمع حيث يرى الباحث يونس لوكيلي: "أن الإسلام السلفي حامل أيديولوجي وشرعي للرقية الشرعية"[3] وهي تزدهر كتصدي للعلاج الشعبي الذي يمتهنه المتدينون الشعبيون أو المتصفة مثل(كتابة الحروز، القطيع، النشرة، قراءة الكف، ضرب الرصاص، وغيرها من الأساليب العلاجية الشعبية) التي تعتبر مخالفة للرقية الشعرية المتقيدة بالكتاب والسنة، إذ يقول أحد المبحوثين: "الرقية الشرعية فعل نبينا صلى الله وسلم وهي سنة نلتزم بها حتى يحيد الناس عن السحرة والكهان والمشعوذين"[4] فالسلفي حتى وغن كان عاميا يمكنه من خلال القدرات الشمانية التي يتمتلكها أن يتصدى لأقوى السحرة و وأن يبطل أذى الأرواح الشريرة لما له من معرفة دينة صحيحة.

فالرقية الشرعية تهدف إلى علاج الأمراض الروحية: كالمس، وتلبس بالسحر، والعين، والحسد وهي أمراض تصيب الإنسان نتيجة ضعف الايمان وغياب التحصينات، ولذلك فالرقية الشرعية هي علاج روحي يقتضي أولا سلامة العقيدة من طرف المطبب، الذي يدعو المصاب أولا إلى إعادة النظر في عقيدته، فالراقي دائما يسأل المريض إذا كان محافظ على الصلاة، والأذكار وعلاقته بالمعاصي و الذنوب، بينما يسأل الطالب أو المطبب الشعبي المريض عن أسم أمه وعن برجه وغيرها من الامور التي يعتبرها السلفيون سحرا وشعوذة، فالرقية الشرعية تهدف إلى علاج المصاب أولا، وإلى توجيهه دينيا، حيث أن "الرقية تعيد إدماج المريض دينيا ولذلك أصبحت مجالا للصراع بين أنماط التدين العديدة"[5] فالراقي السلفي ومن خلال طقوس العلاج يمارس الدعوة إلى الله، حيث أجمع كل المبحوثين على أن أسباب الإصابات الروحية ترجع بالضرورة إلى خلل في العقيدة، وضعف الإنسان أمام الأرواح الشريرة، أو الهوام وعمار الأرض كتعبير سلفي عن المخلوقات الغيبية التي تقاسم الإنسان كل شيء في حياته، وهنا يعمل الراقي السلفي على تقوية إيمان المصاب لمساعدته على التخلص من تأثير تلك المخلوقات، ومن جهة يتواصل مع تلك الأرواح ويحاول هدايتها، إنه دور الشمان في المجتمعات البدائية حيث "يمكنه مطاردة الروح الشريرة على مستوى طبيعة الأرضية لترتفع بطريقة خارقة إلى ملكوت النور"[6]

---

[1] شارلز تايلور، مرجع سبق ذكره، ص56.

[2] مرسيا الياد، المقدس و العادي، مرجع سبق ذكره، ص 116.

[3] يونس لوكيلي، الرقية الشرعية موضوعا أنثروبولوجيا، التطبيب الديني انماط التدين في المغرب (131-157)، ص 135.

[4] مقابلة رقم: 17، يوم 2020/01/05 على الساعة 17:55.

[5] نفس المرجع، صفحة 148.

[6] كلود ريفيري، مرجع سبق ذكره، ص 247.

وكثيرا ما يتحدث السلفيون عن توبة الجن على أيديهم ودخولهم في الإسلام ويروون الكثير من القصص حول علاقة السلف بالجن وبتوبتهم.

والرقية اليوم في مفهومها الشرعي تعمل على تقوية عقيدة المصاب وفي نفس الوقت التواصل مع الأرواح أو العارض، ومحاولة معرفة أسباب التلبس، وفي نفس الوقت إخبار تلك الأرواح الشريرة بأنها تقوم بفعل يغضب الله وهو الإعتداء على الناس وتتسبب في أذيتهم، - وهذا ما تمت معاينته حيث "حضرنا العديد من جلسات الرقية الشرعية تحت إشراف سلفي- وغالبا ما يدخل الراقي في حوار مع العارض أو الروح الشريرة، وهذا ما يعرف بطقس الاستهلال في الرقية الشرعية"[1] وهنا يبدو نوع من التقارب بين المعتقد السلفي والمعتقد البدائي، حيث يأخذ المرض شكل العقاب الإلهي (سلط عليكم أوجاعا لم تكن في أسلافكم)، وإذا كان المجتمع البدائي يتجه إلى التطبيب الروحي لغياب الطب الحديث، فإن الجماعة السلفية لا تنكر الطب الحديث لكنها لا تتخلى عن الطب النبوي والرقية الشرعية، وفكرة عالم الأرواح والأذى، وربما جل ما ألف في الرقية والعلاج الروحي هو من إنتاج سلفي، حيث يرى يونس الوكيلي أن: "الكتب التي اعتنت في عصرنا هذا بالرقية الشرعية تعتمد على أعمال ابن تيمية وابن القيم وهيئة كبار علماء السعودية"[2] حيث أن كل أشكال الرقى والعلاجات الاخرى تعتبر مخالفة للرقية الشرعية، إما باعتمادها على ممارسات وطقوس لم تنص عليها كتب الحديث، أو لوجود تقصير للمطبب نفسه فعدم تحقيق التوحيد والتقيد بالسنة ظاهرا وباطنا يفقد العلاج مفعوله، ويمكن الأرواح من خداع المداوي الذي ينتقل من اخضاع الأرواح وإكراهها إلى توسلها وإرضائها وهذا ما عرفته الديانة الطوطمية التي تؤمن بوجود أرواح تسيطر على الطبيعة ويجب ارضائها[3] وهنا يظهر الفرق بين أشكال التطبيب التي يمارسها المجتمع كنشرة وكتابة الحروز وقراءة التعويذات الغامضة واشتراطات كعدم الاغتسال، وترك الوصفة أو الخلطة لمدة سبعة ليالي تحت النجوم وغيرها من الممارسات، التي يعتبرها السلفيون غير شرعية، وبين الرقية الشرعية التي تعتمد أساسا على القرآن الكريم والادعية المأثورة، إذ يعرف ابن القيم الرقية الشرعية فيقول: "الرقية الإلهية والتي هي الرقية الشرعية هي تقوية العلاقة بين نفسين بإذن الله وهذه العلاقة الرابط بين النفوس، تجعل من الممكن نقل العلاج حينما تكون نفس المعالج قوية وتقية لتتصل بالنفس الضعيفة المبتلات فتقوم منتصبة كمساعد وقناة ضد الكائنات المؤذية"[4] فالرقية سلفيا هي تواصل وتعاضد بين روح المطبب النقية وبين روح المريض المتعبة شريطة تقبل النقاء من أجل تقويتها على الروح الشريرة والانتصار عليها.

فالراقي الشرعي يجب أن يكون عارفا للتوحيد ومحققا له، وهذا ما يعتقده السلفيون في أنفسهم ولذلك يمارسون مهنة مطاردة الأرواح الشريرة، إما بقهرها أو اجبارها على الرحيل، أو مساعدتها على الهداية والتوبة، فالسلفيون يؤمنون بوجود عالم الأرواح والغيبيات لكن التعامل معه يكون من خلال النصوص الشرعية، بهدف اخضاعه وليس عن طريق الاسترضاء والتقرب، وهنا نجد السلفية تشترك مع الشامنية في "اعتقاد وجود عالم الغيبيات وهو عالم الآلهة والشياطين وأرواح الأسلاف"[5] إن هذا التقاطع يشير إلى المنبع الأصلي والواحد لكل المعتقدات الدينية، التي طالها

[1] يونس الوكيلي، مرجع سبق ذكره، ص 152.
[2] - نفس المرجع، ص 139.
[3] - زينب عبد التواب ورياض خميس، مرجع سبق ذكره، ص 245.
[4] - يونس الوكيلي، مرجع سبق ذكره، ص 135.
[5] - زينب عبد التواب ورياض خميس، مرجع سبق ذكره، ص 247.

التحريف، فرجل الدين أو الشامان وهو المشرف على الطقوس الدينية، لكنه عندما غاب التوحيد الأولاني، الذي تحدث عنه فولهالم شميدت، قد أصبح الشمان في منتصف الطريق بين رجل الدين العارف بالمقدس، و بين الساحر الذي يعتبر مصدر الدناسة، وهذا حتى يتمكن من التصدي للسحرة عن طريق الطقوس الدينة التي لا يزال يتذكر جزءا منها، والراقي السلفي اليوم هو أحد أدوات المقدس، وهو في نفس الوقت لديه معرفة بالسحر حتى يقوم بفكه والتخلص منه، وبذلك هو يقوم بنفس دور الشمان البدائي من حيث معرفته بالمقدس وفي نفس الوقت معرفته بالمدنس أي السحر حتى يتمكن من علاجه، حيث يرى تشارز تايلور أن: "الدين المحوري لم يتخلص من الحياة الدينية الباكرة"[1] أو العكس حسب شميديت ان الحياة الدينة الباكرة هي التي لم تتخلص من الدين المحوري الأولاني الذي عرفه الإنسان.

ومن بين ملاح التشابه أو التقاطع بين الشمان وبين الراقي الشرعي أن تكون طقوس العلاج واضحة ويعرفها المصاب، فالرقية الشرعية أدعية وآيات اعتمد عليها النبي صلى الله عليه وسلم، وتناقلتها الاجيال بعده، كما أن الشفاء يكون بقبول الله تلك الأدعية، وليس الراقي هو مصدر الشفا، إنها نفس الفكرة لدى الشمان حيث "يعتقد شعب ناكي ناغا أنه يجب رواية أصل الدواء حتى ينتفع به وأن أي دواء من الأدوية لا يصبح ناجحا في أساليب المعالجة البدائية إلا إذا ذكر أصله أمام المريض"[2] فالرقية لا تهدف إلى حصر الشفاء في الراقي الشرعي بقدر ما تهدف إلى اثبات قدرة الله وتأثير كلامه على مختلف الكائنات والرقية لا تعتبر شرعية إلا إذا تقيدت بطقوس الرقية الشرعية التي مورست في صدر الإسلام، وعناية السلفين اليوم بكتب الحديث الهدف منه الحفاظ على النماذج الأصلية لمختلف الطقوس والشعائر، ومن بينها الرقية التي تقوم على مبدأ الدعاء، كما أن الدعاء هو مخ العبادة ويجب أن لا ينصرف إلا لله، إن هذه الفكرة نجد جيمس فريزر يشير إليها وهو يصف طقوس العلاج البدائي حيث يرى: "أن أداء الطقس بالشكل المناسب والمصحوب بالرقية المناسبة سيعطي حتما النتيجة المناسبة"[3] ومن أساليب العلاج البدائية التي يعتمد عليها الشامنات نجد الأعشاب الطبية أو التي ترمز إلى الطوطم وتحتوي على المانا وتستخدم في العلاج الروحي، سلفيا نجد نفس الفكرة في الميثولوجيا الإسلامية عموما والسلفية خاصة، الكثير من الأعشاب المباركة التي تطرد الأرواح وتبعد العين، وتبطل السحر، وقد نصت عليها السنة النبوية مثل الحبة السوداء، السنا والسنوت، وورق السدر، العسل، القسط الهندي، القسط البحري، اضافة إلى عملية النفث واستعمال الريق وبعض الزيوت، الضرب الخفيف وهي ممارسة عرفتها المجتمعات البدائية أيضا حيث يشير فريزر إلى طقوس إخراج الأرواح الشريرة كالضرب والدهن بالزيت أو المواد الحارة واعتبرها طرق للتخلص من الغرباء و الأرواح الشريرة[4] وهنا نجد أن الراقي داخل المنظومة السلفية ما هو الا رجل لديه علم شرعي ويحظى بالكثير من التقدير بين الناس، ولذلك يحظى الرقاة الذين هم إما طلبة علم أو علماء بتقدير من طرف أفراد الجماعة، ملتزمين بذلك سيرة السلف حيث كان "أنس بن مالك يضع طيبا في يده لأن ثابتا رحمه الله كان

[1] ـ تشارل تيلور، مرجع سبق، ذكره، ص 78.
[2] ـ مرسيا إلياد، المقدس و العادي، مرجع سبق ذكره ص 116-117.
[3] ـ جيمس جورج فريزر، مرجع سبق ذكره، ص 77.
[4] ـ جيمس جورج فريز، مرجع سبق ذكره، ص 267.

يأبى دائما أن يقبلها"[1] وذلك تقديرا لأنس وتقديرا لخدمة النبي صلى الله عليه وسلم وبذلك هو مبارك ويمكن نيل البكرة منه.

وهي نفس الفكرة أو التصور حول الشامان في المجتمع البدائي، حيث يرى كلود ريفيري أن الشامان محل احترام من طرف الناس، وهو يتلقى مكافئات نظير خدماته، وهو ايضا يعيش حياة عادية مع المجتمع ويشارك جماعته الفقر، فهو صياد، ومربي متجول، ومزارع، ويكون في غالب الاحيان من بين المتميزين[2] والراقي السلفي أيضا هو تاجر، أو عامل في مجال البناء، أو تربية المواشي، لكن لديه "قدرات علاجية، ويمكن الاعتماد عليه في حالة المرض والأزمات"[3] كما أن الراقي هو بالدرجة الأولى طالب علم أو عالم وهي مراتب سلفية لا يتم بلوغها إلا من خلال التزكية التي ينالها الفرد بعد تدريب وتكوين وهو نفس التقليد لدى الشامان، حيث يرى كلود ريفيري أن: الفرد لا يصبح شامانا إلا بتزكية من محكم اكبر منه معرفة وسنا"[4] وبذلك تأخذ الرقية الشرعية نفس مسار العلاج البدائي لدى الشامنات الذي يتم تصويرهم دائما في حالة صراع مع السحرة والمشعوذين، وهو نفس الدور الذي يضطلع به الراقي السلفي فهو في حرب وصراع دائم مع مختلف أشكال العلاج غير الشرعية التي تلبس على الناس.

من خلال هذا العنصر يمكن القول بأن هناك بساطة سلفية في تفسير كل ما يحدث في الكون من ظواهر طبيعة ، فهي لا تختلف في فهمها وتبريرها عن فهم وتبرير الإنسان البدائي، الذي كان يرجع كل شيء إلى عالم الأرواح والكائنات العلوية التي تتحكم في الظواهر الطبيعة وتسلطها الإنسان في حالة الغضب وتحميه منها في حالة الاسترضاء، وهنا نجد السلفيين يسقطون هذه النظرة في تفسيرهم لكل الظواهر الكونية التي هي جند من جنود الله يسلطها على من يشاء وهم أيضا يؤمنون بعالم الأرواح الشريرة من الجن والشياطين والغيلان وغيرها من المخلوقات التي يعبر عنها سلفيا بالهوام وعمار الأرض والتي يمكن ان تصيب الإنسان بأذى روحي أو جسدي والتعامل معها لا يكون بالطب الحديث مثل العلاج النفسي وغيرها بل عن طريق الرقية الشرعية التي تقابل وتضاد السحر والشعوذة، ويشرف عليها طلبة علم وعلماء سلفيين متمكنين في العلم الشرعي، هذا الدور الذي يتناسب تماما مع دور الشامان في المجتمعات البدائية حيث يمكن القول بأن الراقي السلفي الشرعي ما هو إلا شامان مهمته حماية المجتمع من أذية الأرواح الشريرة عن طريق الاستعانة بالله، فالفرق بين الشامان البدائي والشمان السلفي هو أن الشامان البدائي يمتلك القدرة على طرد الأرواح والتخلص منها، بينما الشامان السلفي يستطيع طرد تلك الأرواح عن طريق الاستعانة بالله وبتوفيق منه وحده.

المبحث الرابع: الأذكار الشرعية عند السلفيين واللقاءات الدورية المقدسة:

"التدين أفرز جمعات تعمل على إعادة بناء الهوية عبر أصوليات والحركات الاصولية رافقتها ظاهرة التزام غير مسبوقة تجلت في الجماعات والرموز والشعائر"[5] فأهم ما يميز الجمعات الدينية

---

[1] ـ أحمد بن ناصر الطيار، حياة السلف بين القول و العمل، دار ابن جوزي للنشو التوزيع السعودية، الطبعة الاولى، 1433، ص 59.

[2] ـ كلود ريفيري، مرجع سبق ذكره، ص 254-255.

[3] ـ كلود ريفيري، مرجع سبق ذكره، ص 255.

[4] ـ نفس المرجع، ص 249.

[5] مأمون طربيه، علم الاجتماع الحياة اليومية قراءة سوسيلوجية معاصرة للواقع المعاش، مرجع سبق ذكرهن ص 05.

هو نظمها الشعائرية والطقوسية، والتي تعتبر ترجمة للجانب العقدي وحتى ذلك الجانب المرتبط بما هو أسطوري ويتحدث عن العالم العلوي، فالطقوس والشعائر سواء الصلاة او الالحاح والصوم او حتى تلك الملفوظات التي يتقيد بها المتدينون مثل التعاويذ والأذكار التي تهدف إلى تكملة العبادات الرئيسية وتصحيح ما فيها من خلل، وأهم شيء المساعدة على جمع أكبر قدر من الحسنات ومحو أكبر قدر من السيئات عن طريق منظومة لفظية سهلة وبسيطة وهي معروفة في كل الديانات وفي كل المذاهب والطوائف، حيث نجدها تأخذ شكل ممارسات أخرى ذات بعد طقوسي، وهي ليست حكرا على التدين السلفي بل نجدها مرتبطة بفكرة الدين في مختلف أشكاله، وهي ممارسة تهدف إلى استدعاء القوى الغيبية ودفعها إلى التدخل في الحياة العادية، إما لجلب منفعة أو التصدي لضرر ما، أو تسليط اللعنة أو العقوبة على جماعة أخرى، حيث تعتبر التعويذات والتمائم والأذكار والأوراد ممارسات طقوسية شديدة الحضور والبروز في الثقافة السلفية، المستمدة من المقدس ولذلك يحرص السلفيون على الالتزام والتقيد بما يعرف بالأذكار الشرعية والأدعية المأثورة والطلاسم التي تكاد لا تفارق الفرد السلفي، وهي تعتبر من أهم التقنيات الدينية لجلب البركة في حياة الفرد السلفي، ويدفع بها الطالع السيئ، وترد بها مختلف الكائنات الأرواح الشريرة، حيث تشير النصوص إلى أن الشيطان ذلك العوذ الأبرز للإنسان قد قال: "أهلكت بني آدم بالمعاصي وأهلكوني بالاستغفار" مقولة يستدل بها السلفيون على أهمية الأذكار التي ما هي إلا تعاويذ في أنثروبولوجيا الطقوس والشعائر الدينة، وهي ممارسة لا تفارق أي معتقد ديني، وهي أيضا من أهم ما يميز التدين السلفي، الذي يعتبر من وجهة نظر سلفية، أنه الدين الإسلامي الحق، كما أن ما يميز الدين هو "الطابع الطقوسي الجماعي واستعمال الوسائط السلوكية والشعورية واللاشعورية"[1] والأذكار التي ترافق مختلف نواحي الحياة أمر بها السلفيون جماعة ولكنها تؤدى بشكل فردي حتى يكون لها مفعول أكبر، فهي الطريقة التي أدبها بها الجيل الأول من المسلمين.

فالأذكار والأدعية ومختلف أشكال التسبيح والحمد والتهليل، التي يستفتح بها السلفي يومه ويختتمه بها، تعتبر طقسا جماعيا وإن كان يشترط في المنظومة السلفية تأديتها بشكل فردي وسرا دون الجهر بمن القول، فالذكر الجماعي يعتبر من خصائص التدين الشعبي ذو الخلفية الصوفية، وهنا يحرص السلفيون على أن يكون وردهم من الأذكار بطريقة تخالف أهل البدع والأهواء كما عبر عن ذلك المبحوثون، إذ يقول أحدهم: "نحن لا ننكر ذكر الله عز وجل ولكن ننكر الطريقة التي ابتدعها الناس ولا أصل لها ولا دليل عليها"[2] ولذلك نجد الكثير من الرسائل والكتيبات التي تجمع وتختصر هذه الادعية والأذكار الشرعية، مثل حصن المسلم الذي لا يفارق جيب أي سلفي، وكتاب صحيح الأذكار، إضافة إلى رسائل ومطويات في مختلف مجالات الحياة، مثل أذكار السفر أذكار النوم، أذكار الدخول على الحاكم، أذكار الصباح، أذكار المساء، أذكار ما قبل الصلاة، أذكار ما بعد الصلاة والقائمة طويلة، وهي تستغرق كل نواحي الحياة، كما أن المنشورات السلفية على مواقع التواصل الاجتماعي تخصص حيزا هاما للأذكار والأوراد، التي تكتسي أهمية لا تقل عن العبادات الرسمية بل هي مكملة لها في كثير من الأحيان، حسب انطونيو غيدنز "هناك تنوع في الممارسة الطقوسية المرتبطة بالدين وقد تتضمن انماطا سلوكية شعائرية كالصلاة قراءة التراتيل الغناء، الرقص الحركات الجسمانية أو تناول أطعمة معينة والامتناع عنها في أوقات محددة"[3]

[1] جميل حميداوي، أنثروبولوجيا الطقوس، مرجع سبق ذكره، ص 12.
[2] مقابلة رقم: 29، 2020/03/15 على الساعة 14:30.
[3] جميل حميداوي، انثروبولوجيا الطقوس والشعائر الدينية، مرجع سبق ذكره، ص 12.

حيث تتحول كل هذه التعاويذ إلى رموز من خلالها يفهم الفرد السلفي الحياة ويحاول التعامل معها، خاصة أن هذه الأذكار تضمن مجموعة من الخدمات، وهي:

- الاستكثار من الحسنات وجمع أكبر عدد منها بأقل جهد.
- تكفير السيئات وجعلها تنمحي بطريقة عجيبة.
- تحصين النفس من الأرواح الشريرة جن، شياطين وحتى من الإنس والأمراض الحسية.
- الحماية من الأمراض الروحية والبدنية، والعلاج منها في نفس الوقت.
- طلب الرزق و الاستكثار منه، وحمايته من كل الشرور.
- حماية الممتلكات وصيانتها وصرف العين والحسد عنها وحتى لعنة الأرواح الشريرة.
- دفع الخوف وجلب الأمان، في الأماكن الموحشة وفي السر وغيرها من مواطن الخوف.

إضافة إلى الكثير من الخدمات التي توفرها الأذكار التي تجعل الفرد يتصل مباشرة بالمقدس ويطلب منه العون، "فالطقوس قواعد مشبعة بالرمزية وبقوة، ونحن من خلال هذه الطقوس نصل إلى تواصل حميم مع سطوة المقدس"[1] وهذا نفس ما صرح به المبحوثين حيث أن الأذكار الشرعية التي يلتزمون بها تجعل الحياة أكثر سهول فهي تغدو حياة مباركة من طرف الله الذي نطلب حميته ومعونته في كل أمورنا، وبذلك يمكن اعتبار الأذكار في المنظومة السلفية بمثابة تأمين على الحياة خاصة أن السلفيين يرفضون كل أشكال التأمينات الاجتماعية، إلا تلك التي تفرض عليهم بقوة القانون بسبب وظائفهم الحكومية، وهنا تصبح الأذكار بديلا للفرد السلفي، فمثلا دعاء السفر يحفظ الفرد من كل الشرور التي قد تصادفه في سفره، أو هو على ظهر راحلته أو سيارته او طائرته، ما عادا الموت، وأذكار الصباح تجعل السلفي آمنا من كل الشرور الروحية والمادية حتى يمسي وكذلك أذكار المساء حتى يصبح، وهنا تتحول الأذكار إلى "رموز دينية تقدم صورة عن الواقع وهي تشكل نظرة الإنسان إلى العالم، وهي تتحول في الوقت نفسه إلى مصدر وأصل ينتج الواقع ويمثل روح الجماعة"[2] فالأذكار تكون بلغة بسيطة ولكنها دينة ومشبعة بالرموز وكل كلمة تقوم بدور محدد فهي ليست مجرد كلام عادي بل هو كلام مشفر ومرمز ويهدف إلى التواصل مع عوالم غيبة، والإيمان به يجعل من المؤمن يستشعر تلك الخوارق التي كان يطلبها او يريد النجاة منها، "فاللغة الرمزية لها قواعدها وعلم نحوها الخاص بها إذ جاز التعبير، وهي لغة ينبغي للمرء أن يفهمها إذا كان يود أن يفهم معنى الأساطير والحكايات العجيبة والأحلام"[3] فالذكر او تعويذة هي لغة مفعمة بالأسرار ولها قدرات عجائبية إذ تربط الديني بالدنيوي، والسفلي بالعلوي.

وبذلك فإن أنثروبولوجيا الأذكار والتقيد السلفي الصارم بها، يشير إلى فكرة محورية تعرفها كل الأديان وهي الارتباط بالقوى الخارقة التي لديها القدرة على التدخل وحماية الإنسان مما يحيط به من كائنات روحية، وحيوانات، أو شرور يكيدها إنسان لإنسان آخر، مثل الأمراض والسحر الحسد أو تسليط الكائنات الروحية كالشياطين والجن، حيث تعد الكثير من الأذكار والتعاويذ

[1] المرجع نفسه، ص 32.

[2] زكريا ابراهيم، مرجع سبق ذكره، صفحة 18.

[3] إيريش فروم، اللغة لمنسية دراسة ممهدة لفهم الأحلام والحكايات العجيبة والأسطورة، مرجع سبق ذكره، ص 20.

محصنة للفرد وطاردة للشيطان ومكرها، فليس هناك غواية يخشاها السلفيون مثل غواية الشيطان، وليس هناك حل للتصدي لها سوى عن طريق الأذكار وتحصين النفس عن طريق التقيد بتلك الأذكار، خاصة مسألة الوقت ومسألة الوضعية، كأن ينفث على يمينه أو عن يساره، إضافة إلى عدد المرات، فهناك أذكار تقال لمرة واحدة، وهناك ما تقتضي إعادتها لمائة (100) مرة حتى يكون لها مفعول، إن هذه الممارسات ترافق الحياة الدينية منذ نشأتها الطوطومية، حيث أن تأدية الطقوس و الالتزام بحرفيتها يضمن مفعولها السحري، وفي نفس الوقت يحافظ على هوية الجماعة ويضمن نوعا من الراحة النفسية لها، ومهما كانت الطقوس تبدو غير معقولة وغير واقعية فإنها بالنسبة للجماعة التي تؤديها بنوع من التوقير والاحترام، نجدها أهم سبب للوجود والبقاء، وهذا ما اشار إليه مارفن هارس في مؤلفه التحريم والتقديس نشوء الثقافات والدول عندما يتعرض إلى طقوس التضحية البشرية عند شعب المايا في أمريكا اللاتينية، وكيف "يتم اقتياد الأسرى من ساحات الحرب، وعدم قتلهم والاحتفاظ بهم، حتى يتم تقديمهم كأضاحي بشرية للتقرب من الآلهة وضمان أن يكون كل شيء على ما يرام"[1] فالسلفي يتقدي بالأذكار والأوراد الشرعية وليست البدعية حتى يغنم من كل خير وينجو م كل شر، إذ يقول أحدهم: "في الذكر الشرعي منافع دنيوية واخروية لا يعلمها إلا من تقيد بهذه السنة التي جاء بها الأثر"[2] وهنا كل ما يهم السلفي أنها أوراد شرعية وهناك دليل عليها ولذلك لا يهتم لموقف الناس منها مثل طقس أو ذكر علاج الألم بأن يضع إصبعه في فمه ثم يضعه في التراب ثم يضعه على موضع الألم ويقول: "تربة أرضنا بريقة بعضنا يشفى سقيمنا" وهو يعتقد جازما بحصول الشفاء لأن الذها الذكر فيه نص حديثي لا مراء فيها، وهنا نعود إلى طقس التضحية عند شعب المايا فرغم همجية الطقس وقسوته لكنه ضروري لإرضاء الآلهة كما أن رضاها يعني أن يكون الجميع بخير، وكذلك ينظر الفرد السلفي إلى إن كل مجريات الحياة يمكنها أن تتغير بشكل إيجابي اذا ما أضاف اليها الأذكار الشرعية، التي تنص عليها التعاليم والوصايا الدينية، وهذا ما نجده لدى كل الجماعات الدينية الأخرى، غير أن ما يميز منظومة التعويذات السلفية أنها صحيحة وأصلية، وهذا يحيلنا من جهة أخرى إلى النظرية الانتشارية داخل الدراسات الأنتروبولوجية وهي نظرية تعتمد على فكرة الأصل المركزي لكل شيء، وأن "الحضارة مصدرها واحد، ومنه انتشرت إلى المجتمعات الإنسانية الأخرى"[3] وهذا يدفعنا للإشارة إلى أن الأديان ذات مصدر واحد، وهو مصدر توحيدي ثم تعرض إلى التعدد والانشطار، لكنه حافظ على الأساسيات التي لا يمكن أن تكون ذات أصل متعدد ثم توحدت بقدر ماهي ذات أصل واحد ثم تعددت.

إن الأذكار وإن كانت موجهة لعموم المسلمين نجد أن السلفيين أكثر عناية بها، فهي التي ترسم الحد بين المقدس والمدنس اللذان يرافقان حياة الناس، فكلما تقيد الفرد بما شرع من ذكر كلما انحصر المدنس في حياته، واتسعت رقعة المقدس بالتوفيق والسداد، إذ يرى مرسيا إلياد أن: "المقدس والمدنس يمثلان ثنائية أبسط من ثنائية دوركايم فهما على التوالي مضمار الأسطورة الكوني وعالم الحياة المعتاد وبصفة أخرى هما مضمار الأنماط الأصلية للقوى الخارقة والطبيعية"[4] وبذلك تعتبر الأذكار والتعاويذ في المنظومة السلفية حدا فاصلا بين هذا التداخل في مختلف أشكال الحياة، التي

[1] للمزيد أنظر مارفين هارس التحريم و التقديس، نشوء الثقافات والدول.

[2] مقابلة رقم: 38، 2020/06/03 على الساعة 20:00.

[3] عيسى الشماس، مدخل الى علم الانسان، (الأنتروبولوجيا)، منشورات الاتحاد الكتاب العرب، سوريا، بدون طبعة 2004، ص 64.

[4] بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، المجلد الأول، مرجع سبق ذكره، ص 70.

يريدها الله لنا كما يرضاها ويريدها الشيطان كما يرضا هو، والأذكار تحد من التدخل الشيطاني في الحياة المسلم حسب تصريحات المبحوثين، ولذلك نجد العناية السلفية بما جاء في الأذكار منقطع النظير بالمقارنة مع الجمعات الأخرى، من خلال ما كتب حولها، ومن خلال التقيد الصارم بها والانصياع الحرفي لممارسات السلف الصالح المتعلقة بالذكر وتحصين النفس، بما يجعلها مباركة، وموفقة إلى أبعد الحدود، والسلف الصالح هو بمثابة الموجه في الحياة، والسلفي يعتقد أن التقيد بما تقيد به السلف هو ما يضمن تطهير النفس وصيانتها وحمايتها، ومن بين ما تقيد به السلف وحث عليه هي الأذكار الشرعية وما يرافقها من معتقدات تبدو أسطورية،، فمثلا في السفر ليلا تطوى الأرض للمسافرين، حسب ما جاء في النصوص الدينية، وهنا لا يتعامل السلفي مع هذا النص كتعبير مجازي، بل يتعامل معه كحقيقة مثبتة ومطلقة ويقينية، والسلفي لا يزال يصعد إلى مئذنة المسجد ليترصد ليلة القدر ويستشعرها، من خلال ظواهر طبيعية، كصفاء السماء، ونسيم العليل، وحرارة الشمس المنخفضة، إنها ممارسات طقوسية تعزز المعتقد السلفي، حيث يرى ماكس مولر أن: :الدين جهد لتصور ما لا يمكن تصوره وللتعبير على ما لا يمكن التعبير عنه، توقا إلى السرمدي"[1] فالهدف من الدين هو الالتحام مع المقدس هذا الالتحام الذي يقتضي التطهير والنقاوة، والأذكار الشرعية قد تصب في حساب السلفي أرقاما خيالية من الحسنات وتسقط عنه نفس القدر من السيئات، وبذلك تجعله في طهارة روحية دائمة، وفي توفق دائم على الشيطان ومكائده، إذ "يقوم الدين بوظائف تطهيرية ونفسية"[2] فالذكر الشرعي فيه تطير مادي وروحي ولذلك يتقيد به السلفي بشكل حرفي.

فالفرد السلفي المنخرط في شعيرة الأذكار التي تتحول إلى مقدمة لكل ما يريد القيام به، وهي أيضا خاتمة لكل ما ينتهي من فعله، والغرض منها تحقيق التوفيق والسداد في كل تصرفاته، حتى الدنيوية منها، فهي بحاجة إلى المساعدة عن طرف الله، فإذا كان الله غير قادرا على مساعدتنا أو منحنا بركته فهنا يصبح موضوع للشك، إذ يقول إميل دور كايم: "لو كان الدنيوي عاجز عن التواصل مع المقدس لما أفاد المقدس في شيء"[3] وبدون أدنى شك الله لم يطلب منه شيء وفق ما حدد هو فإنه يستجيب ويتفاعل وهذا ما يوقن به السلفيون وهم يتقيدون بالأذكار الشرعية، والأدعية المأثورة التي هي مستجابة وبدون أدى شك، لكن يمكن أن تكون الاستجابة آنية، وممكن أن تكون مؤجلة، وممكن أن تكون تتجلى في جانب أخر، لكن هناك قطعية ويقين لدى السلفيين أن للأذكار والأدعية أثر على حياتهم، حسب اختلافها، فلكل شيء ذكر خاصة، وهي تعبير عن مختلف ما يمر به الفرد في حياته، فهناك ما هو موجه للحمد وهناك الخاص بالفرح، بعضها له تأثير على الحزن، والكثير منها لشكر النعم، وبعضها الآخر لصد النقم، وهذا ما تعرفه كل الديانات حتى البدائية منها، "فالطقوس الدينية قد تعبر عن البهجة، الأسى، التواضع، أو الحنين، أو الندم، أو الانتصار، أو الحزن، أو الثقة، أو الثبات، الانتشار، أو التسامي، أو التضرع، أو العرفان بالجميل"[4] فالطقوس لا تؤدى عبثا لا سيما إن كانت تعبيرا عن النموذج الأصلي الذي نقل بعناية فائقة عن المنبع الصافي، حيث أن للمجتمع العام أيضا أذكاره وأوراده لكنها في الغالب مرتبطة بالتدين الشعبي والطرق الصوفية والتي يرفضها السلفي بل يعتبر أن تأثيرها سلبي ولن تجدي نفعا لا على المستوى

[1] إميل دور كايم، مرجع سبق ذكره، ص 45.
[2] جميل حميداوي، الانثروبولوجيا الثقافية بين النظرية والتطبيق، مرجع سبق ذكره، ص 169.
[3] اميل دور كايم، مرجع سبق ذكره، ص 64.
[4] اسرئيل شيفرل، مرجع سبق ذكره، ص 173.

الـدنيوي أو الـديني، فهكـذا قـد حكـم المبحـوثين علـى منظومـة الأذكـار ذات الطـابع الملـي فـي تصريحاتهم.

فالسلفيون يتقيدون بالأذكار الشرعية، وكلمة شرعية جد مهمـة لـدى الفـرد السـلفي فهـي تعنـي تلـك الأذكار التـي كـان يقولهـا النبـي صـلى الله عليـه وسـلم والجيـل الأول مـن المسـلمين دون زيـادة أو نقصان، وهو أيضا لفظ يعري مختلف الأذكار الأخرى من صفة الشرعية والمشـروعية معـا، فـلا يدخلون المسجد أو يخرجون منه، أو السوق، أو حتى بيت الخلاء، دون تحصـين أنفسـهم وحمايتهـا من الهوام كالحيوانـات والأرواح الشـريرة، حيـث يـؤمن السـلفيون إيمانـا مطلقـا وحسـب مـا تمليـه النصوص بأن هذا الكون مليء بمخلوقات ماورائية، التـي يمكـن أن تتسـبب فـي أذى كبيـر ولـذلك تنهى النصوص الحديثية مثلا على أن ينـام الأنسـان وحـده، وأن يسـافر وحـده، أو أن يـدخل بيـت الخلاء دون أن يحصن نفسه من الأذى الذي قد تتسـبب فيـه تلـك الكائنـات الروحيـة، وهـي كائنـات يعجز الإنسان على التصدي لها دون مسألة الأذكار الشرعية، والتي هي طقوس شفوية وعبارة عن كلمات محددة يتلفظ بها الفرد، بنية الحماية أو التوفيق وهي تمنحه الشجاعة والقوة لمباشرة أعمالـه، وهي مجربة وذات مفعول، فلكل ذكر قصة من قصص السلف وكيـف نفعـه فـي مسـألة مـا، أو رد عنه خطرا ما، وبذل الأذكار الشرعية هي طقس ديني دوري وتذكاري، وهذ ما ذهب إليه إسـرائيل شيفرل إذ يرى: "تتمحور الكثير من الطقـوس الدينيـة علـى أحـداث معينـة فـي قصـة مقدسـة وهـي الطقوس التذكارية"[1] تـدفع إلـى الشـعور بـالأمن والأمـان مـن جهـة أن العنايـة الإلهيـة سـتكون مـع الملتزم بالذكر، ومن جهة أخرى ستجعله يشعر بأنه يعيش حياته مثل ما عاشها الجـدود المؤسسـين، وهي أهم ما يسعى السلفيون إلى تحقيقه أي التماهي مع الجيل الأول، الذي استفادة مـن كـل المزايـا والخدمات الإلاهية بسبب تمسكه الحرفي بمـا جـاءت بـه النصـوص، "فالإنسـان الـذي أطـاع الإلـه يشعر بداخله أنه قادر على مواجهة الحياة بثقة ويشعر بطاقة متزايدة"[2] فهو محصن من الطرف الله ضد كل مخلوقات الله مهما كانت قوتها.

ولذلك يشعر السلفيون أنهـم لا يخـافون مـن الكائنـات الروحيـة، فهـم يمتلكـون الطريقـة الصـحيحة للتعامل معها بهدف اخضاعها، وذلك عن طريق الأذكار الشرعية، التـي شـرعت للحـد مـن التـأثير السـلبي لتلـك المخلوقـات، ولـذلك تعتبـر الاذكـار فرعـا مـن الطقـوس الحمائيـة، إذي يقـول أحـد المبحوثين: "من حصن نفسه بالأذكار الشرعية فـلا يخـاف مـن الجـن أو الشـياطين بـل هـي تخـاف منه"[3] حيث أن الطقس هو "مجموعة من الإجراءات والحركات التي تأتي استجابة للتجربـة الدينيـة الداخلية وتهدف إلى عقد صلة مع العوالم المقدسة"[4] إن هذه الحماية التي يشعر بها السـلفيون تجعـل منهم جماعة متماسكة وكذلك تؤهلهم للقيام بالعديد مـن المهـام التـي تتطلـب تحصـينا ضـد الكائنـات الروحية، مثل التنقيب عن الدفائن والكنوز، فبدل تقديم القرابين والطقوس السحرية، يكتفـي السـلفي بالأذكار الشرعية ليخضع تلك الكائنات ويتجاوز عقـدة الخـوف منهـا، حيـث يتحـدث المجتمـع عـن اشتغال السلفيين بالبحث عن الكنوز واستخراجها، وهو ما يفسـر بـه المجتمـع طفـرات الثـراء التـي تحدث فجأت عند بعض السلفيين، فالتقيد بالأذكار والذي يعتبر من ضمن العبادات يؤهـل الجماعـة لتكون متماسكة ومتعاونة فيما بينها بما يرضـي الله، "فالعبادة توثـق الصـلة بـين الفـرد والإلـه وبـين

[1] اسرئيل شيفرل، مجع سبق ذكره، ص 179.
[2] اميل دور كايم، مرجع سبق ذكره، ص 284.
[3] مقابلة رقم: 38، 2020/06/03 على الساعة 20:00.
[4] فراس سواح، مرجع سبق ذكره، صفحة 129.

الفرد والمجتمع الذي يعيش فيه"[1] فالاتصال بالعالم المقدس يهدف إلى ضمان التوفيق، والشفاء، والحماية، حيث يقع الإنسان بين عالمين يفوقانه قوة عالم مقدس والذي يعتبر أقوى العوالم، وبين عالم الأرواح الشريرة الذي يمتلك قوة تفوق قوة الإنسان ولذلك يستعين هذا الإنسان بعالم المقدس، الذي يستطيع ردع عالم الأرواح، فمثلا في شهر رمضان لولا تدخل المقدس وتحكمه في عالم الشياطين، لما كان للإنسان القدرة على الصوم، أو لما كان صيامه صحيحا وموفقا، "فالطقس الذي يمارس بانتظام وتكرار دائم اتجاه الأشياء الأولى والأخيرة ليس مجرد تعبير حر عن موقف، بل تكرار منضبط لمواقف صحيحة"[2] وقد تم تشريعها من طرف الله بالمفهوم السلفي للمساعدة على الحياة وعلى التوفيق في هذه الحياة، فكل المبحوثين يقرون بأن حياتهم قد تغيرت بعد التزامهم بالأذكار الشرعية لا سيما أذكار الصباح والمساء والتي تعتبرها بعض النصوص الحديثية مثل السلاح في المعركة، ولذلك لا ينصرف السلفيون من المسجد بعد صلاة الصبح حتى يقرؤون وردهم من الأذكار ثم يخرجون لمواجهة الحياة وهم على يقين أنهم في حماية الله، فالأذكار أشبه "بقرار البحث عن الحقيقة في المكان نفسه الذي لم يدر بخلد أحد، البحث عنها فيه، إذ لم يتخيل إمكان العثور عليها هناك"[3] فكل أسباب الوقاية والسلامة في التقيد بالأذكار الشرعية رغم انها مرجد كلمات لكنها كلامات رتبتها الله وعلمه نبيه وطلب منه ان يعلمها للناس حتى يردوا ويتصدوا لتلك القوى التي يعجزون عن ردها بشكل مادي.

ولذلك نجد السلفيون يشكلون جماعة طقوسية بامتياز، فهم يربطون بين التوفيق في الكثير من مشاريعهم، واعمالهم، وتأملاتهم، على مجموعة الأذكار الشرعية التي يحفظونها ويتقيدون بها شريطة أن تكون مستمدة من كتب الحديث المتفق عليها، فتلك الأذكار يمكن أن تغير حياة الفرد السلفي تماما، فالإنسان الذي "يخضع نفسه لتحريمات مفروضة لا يمكن أن يكون فيما بعد كحاله من قبل"[4] فهو سيتحول إلى إنسان ديني وعلى علاقة وطيدة بالمقدس، الذي يمكن أن يهدأ من نزواته ورغباته، ليصبح أكثر اقبالا على فعل الخير، ويحمي نفسه من الكائنات الشريرة، ويكون موفقا في سائر عمله، ويزيد من ماله، وهي نفس عقلية الإنسان البدائي في فهم تأثير المانا التي "بفضلها يفلح الإنسان في الصيد، والحرب، وتطرح البساتين غلة طيبة، وتتوالد القطعان وتتكاثر"[5] فكل ما يقوم به البدائي أو السلفي هو التلفظ بمجموعة من الكلمات، لكنه ينتظر منها تغيرات جذرية في حياته ومستقبله، وعمله وماله، كونها كلمات غير عادية إنها على صلة بالمقدس وهي عبارات وضعتها الآلهة/الله حتى تتدخل وتجعل حياة الإنسان أسهل، إذ يرى برايس أن: "معنى الملفوظات الدينية لا يحتكم إلى المكان بأن تكون صادقة أو كاذبة بل إلى واقع أنها تقدم وصايا ذات طبيعة ميتافيزيقية وأخلاقية وتستحق منا أن نضعها على محك الاختبار"[6] وهي بدون أدنى شك تثبت نجاعتها في كل مرة لا سيما لدى الإنسان الديني الذي يعتقد بطريقة جازمة في كل ما جاءت به الوصايا الدينية، وهنا تتضح مدى بساطة المعتقدات سواء السلفية أو البدائية في الربط

[1] اميل دور كايم، مرجع سبق ذكره، ص 303.
[2] اسرائيل شفبرل، مرجع سبق ذكره، ص 163.
[3] جان غريرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل إبتكار فلسفة الدين المقاربات الظاهراتية، المجلد الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 38.
[4] اميل دور كايم، مرجع سبق ذكره، ص 405.
[5] نفس المرجع، ص 177.
[6] جان غريرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين المقاربات الظاهراتية، المجلد الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 551.

بين العلاقة مع المقدس، وحصول التوفيق في الحياة العادية، فالسلفي يعتبر نفسه كائنا ضعيفا ولذلك يخضع بصفة مطلقة للمقدس من أجل حماية نفسه من العالم المدنس، الذي تتحكم فيه الأرواح الشريرة، ولذلك يرى اميل دوركايم أنه: "كلما كانت المجتمعات التي نلاحظها أقل تعقيدا كلما كان فيها الدين أسهل ولذلك نعود للأصول"[1] والسلفية مبنية على فكرة العودة والرجوع إلى الأصول التي نبع منها الدين، ولذلك كل ما مورس في الماضي لا بد أن يمارس اليوم هو لا يزال يمتلك نفس الفعالية ونفس القدرة، وهذا ما أجمع عليه المبحوثين.

فأي جماعة سواء كانت دينية أو دنيوية لابد لها من أن تعبر عن هويتها، وأن تثبت وجودها عن طريق جملة من الممارسات السلوكية والطقوسية، ومن أهمها النشاطات الجماعية ذات الطابع الدوري، والمنظم، والتي تكون خالصة لأعضاء الجماعة، فحتى الأحزاب السياسية والجمعيات والتنظيمات الحديثة، نجدها تعقد تلك الاجتماعات الخاصة، التي لا يحضرها إلا المنتمون فعليا للحزب، أو الجمعية، أو المنظمة، حالهم حال الجماعات الدينية، فكل جماعة هي تعبير عن ثقافة وكل ثقافة هي عبارة عن رموز وعلامات تشد المنتمين وتزيد من وحدتهم، "فأي ثقافة أو دين يمكن التعامل معه بوصفه نظاما من العلامات والرموز...فالعلامات عند غيرتز تؤدي بالناس إلى أن يتبنوا المعتقدات ولا سيما المعتقدات الدينة"[2] فلا يمكن أن يؤثر الدين وهو بدون أسرار وبدون ممارسات وملفوظات تنبع بالحياة وتشير إلى الأبدي وعلى قدرتها في التصدي والحد من قوة الكائنات الشريرة التي تترصد الإنسان، فحتى الجمعات الحديثة تمتلك من القوانين والأليات لحماية المنتسبين إليها، فبقاء أي الجماعة سواء دينة أو ثقافية أو حداثية، مرهون بمدى قدرتها على الحشد وحماية الحشود في نفس الوقت وإشعارهم بالقوة والتفوق، وهذا ما تهتم به الأنثروبولوجيا التي تعتبر ذلك "العلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو كائن عضوي حي يعيش في مجتمع تسوده نظم وانساق اجتماعية في ظل ثقافة معينة"[3] فثقافة العيش لا بد لها من مرجعية تكون مستمدة منها وتعطيها الشرعية من خلال مدى جدوى تلك الثقافة في حياة الفرد، والسلفية تعبر عن ثقافة دينة وتمزج كل تفاصيل الحياة بكل ما هو ديني، وتجعل أفرادها يعتقدون انهم يتحركون في كنف رعاية لله وحفظه، فكل ما يقمون به هو على صلة غير مشكوك فيها بالديني وهو في أنقى وأطهر صوره، إذ "ينبثق منبع الدين حسب دلتاي من اتصاله بغير المرئي"[4] والسلفية كجماعة أو كطائفة تشكل ثقافة دينة تبني كل رهاناتها عل الاتصال بغير المرئي ومدى تفوقها في هذا الاتصال.

فالثقافة تتجلى من خلال نمط عيش الجماعة عن طريق التفاعل بين أعضائها، حيث يتضح نوع الثقافة التي تنتجها الجماعة وتعيد إنتاجها في شكل تفاعلات جماعية، خاصة لدى الجماعات الدينية الهامشية، إذ تصبح الاجتماعات السرية، واللقاءات، أحد اهم خصائص تلك الجماعة، كما أن لكل جماعة طوطم أو ما يمكن توصيفه برأس الجماعة وأساس تلاحمها، وتماسكها فمثلا الطرق الصوفية تعقد جلسات دورية للذكر والسماع الصوفي، وجماعة الاخوان المسلمين أو أنصار الإسلام السياسي يعقدون لقاءات للتعبئة والحشد السياسي، بينما السلفيون يعقدون لقاءات دورية ومتكررة، حيث يكون العلم الشرعي موضوعها الأساسي، "فجميع الأديان تنطوي على

[1] ـ اميل دور كايم، مرجع سبق ذكره ص 27.
[2] آريا نكيسا، أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي التعليم والاخلاق والاجتهاد الفقهي في الازهر، مرجع سبق ذكره، ص 61.
[3] ـ عيسى الشماس، مرجع سبق ذكره، ص 13.
[4] جان غيرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، المجلد الثالث، مرجع سبق ذكره، ص 178.

منظومة من الرموز التي تستوجب الاحترام، والاجلال، وتترابط بسلسلة من الشعائر الطقوسية، التي تشترك فيها جماعة المؤمنين"[1] ومن بين مواضيع حلقات العلم الشرعي نجد موضوع الأذكار الشرعية والتعاويذ، وكيفية تدريب الفرد السلفي على النجاة من الشيطان ومن المس والسحر والعين وكل الإصابات الروحية، حيث يشترط التوحيد عالي الجودة والنقاوة، ويشترط أيضا التقيد بالعبادات المفروضة، قراءة القرآن الكريم، إضافة إلى التقيد بالأذكار الشرعية فهي من بين أسباب التوفيق في الحياة والنجاة في الآخرة، "حسب جاي آل ماكي الذي يرى أننا بقدر كبير من أصداء الحياة اليومية نعني بالسبب شرطا غير كافي، ولكنه جزء ضروري من مجموعة شروط تصبح مجتمعة غير ضرورية ولكن كافية لإعطاء النتيجة"[2] فالسلفي يتخذ كل الأسباب الشرعية لحدوث التوفيق في الدنيا وتحقيق الخلاص في الآخرة لكن يبقى القرار النهائي بيد الله، فهو من يمكنه وحده قبول الاعمال أو ردها، لكن رغم ذلك لا بد من التقيد الصارم بكل ما أمر به، فالتقيد الحرفي هو من بين أسباب القبول عند الله.

فجماعة السلفين تشترك في مفهوم التوحيد كما أن الإيمان ليس بثابت، بل هو في زيادة ونقصان بشكل دائم، ولذلك فإن اللقاءات السلفية التي تعقد بشكل دوري، تهدف إلى صيانة العقيدة وإعادة بعثها، عن طريق الحضور الفائق للترميز والعلامات والأيقونات الحسية والمعنوية، إذ يرى غيرتز أنه: "يحدث في الثقافة المعينة عملية ربط بين مجموعة معينة من العلامات بطريقة ما، عن طريق الدلالة وبين مجموعة معينة من المعتقدات أو الأفكار الثقافية"[3] فكل ما يحدث من توفيق في حياة السلفي هو دليل على تقيده الصارم بكل التعاليم والوصايا، وبأن تلك الأذكار الشرعية التي يرتلها قبل وأثناء وبعد القيام بأي شيء قد تجلى مفعولها وثبت تأثيرها، وبمعنى آخر قد حدث تفاعل بين الفرد وبين الله بشكل إيجابي، حيث أن اللقاءات السلفية والتي تعقد في كل مدينة، وبشكل دوري ومنتظم، ووفق برنامج مقسم بين دراسة التوحيد، علم الحديث، التفسير، الفقه، القرآن وعلومه، إضافة إلى بعض الجلسات العامة التي تعقد بمناسبة حفلات الزواج أو دعوة أحد المشايخ، حيث تتم دعوة جميع السلفين لحضور تلك المناسبات والاجتماعات، التي تهدف إلى تكوين الفرد السلفي وربطه بالعقيدة الصحيحة من جهة، ومن جهة أخرى ربطه بالجماعة، حيث أن بناء الفرد السلفي يشمل على عناصر اجتماعية وأخرى فردية من تاريخه البيولوجي والاجتماعي[4] كما أن هذه اللقاءات هدفها الأساسي هو تعزيز وحدة الجماعة، وكسر الحواجز بين مختلف طبقاتها من علماء وطلبة علم، ومبتدئون، وعامة، وأيضا كسر الحواجز الاجتماعية بين أغنياء الجماعة ومعدميها فكما تعقد تلك اللقاءات في بيت أحد الأثرياء والذي يقدم وجبات طعام فاخرة، ويعكس صورة الانفاق والكرم، فإنها أيضا تعقد في بيت أحد الفقراء، الذي ربما لن يقدم أكثر من بعض القهوة وقطع الخبز كنوع من الإيثار وكذلك التعاون والتكافل، فما يهم الجماعة بكثرة هو ذكر الله وبركة مجالس الذكر التي تحفها الملائكة، وكما يستمتع السلفيون بالوجبات الفاخرة، نجدهم يتلذذون بذلك الطعام البسيط، وهنا تعكس الجماعة روح التعاضد والتعاون وعدم حرمان الطبقة الهشة داخل الجماعة من نيل الثواب والأجر، هي سلوكات تهدف إلى تعزيز روح الجماعة حيث أن "التدين و الأنشطة الدينية تظهر في شكل ميول قدرات، نزعات، مهرات،

[1] ـ جميل حمیداوي، أنثروبولوجيا الطقوس، مرجع سبق ذكره، ص 17.
[2] بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، المجلد الأول، مرجع سبق ذكره، ص 86.
[3] آريا نكيسا، أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي التعليم والاخلاق والاجتهاد الفقهي في الازهر، مرجع سبق ذكره، ص 60.
[4] ـ مارسيل موس، مرجع سبق ذكره، ص 313.

عبادات قابليات واستعدادات"[1] فالتدين ليس مجرد حياة نسكية منقطعة عن الدنيا بل هو كيف نرتب الدنيا وفق الدين وهذا ما يعمل عليه السلفيون من خلال طريقتهم في العيش، والتكافل الديني بنشر العلم الشرعي والتكافل الدنيوي بمساعدة بعضهم البعض.

إن هذا التكافل والتعاون بين مختلف الطبقات داخل الجماعة/الطائفة له علاقة بالجماعة الأولى من المسلمين، فأغنياء الجماعة وهم ينظمون تلك اللقاءات والاجتماعات، يمثلون أغنياء الصحابة وإنفاقهم على الدعوة، بينما فقراء الجماعة يمثلون مجتمع المدينة بعد الهجرة وكيف آثر هذا المجتمع على نفسه وتقاسم ما هو بحاجة إليه مع غيره من المسلمين وهنا تجمع الجماعة بين كل من عملية التذكر والتخيل والتمثل، إذ يرى إسرائيل شيفريل أن "هناك طقوس يندمج فيها التشابه والهوية إنه يشبهه إنه يكونه"[2] أي أن تلك اللقاءات والحرص على حضورها وفق مواعيد مضبوطة ومحددة تذكر السلفين بالجيل الأول من المسلمين، والمعاناة في سبيل نشر الدعوة، فتلك البيوت التي تعقد فيها مجالس الذكر، يتمثلها السلفيون كدار الأرقم ابن أبي الارقم، حيث يلجؤون إليها لتعلم صحيح الدين الذي يبدوا مزعجا للمجتمع العام ومرفوضا، وهنا يصر السلفيون على عقد تلك اللقاءات، التي تزيدهم قوة وتشعرهم بنوع من التماسك الديني، حيث يرى إيميل دوركايم أن: "القوة الدينية ليست سوى الشعور الديني الذي تخلقه الجماعة عند أعضائها لكنه منعكس وموضوع خارج وعيهم"[3] فهم يلبسون لباسا واحدا، ويصلون بطريقة واحدة ويؤدون ما يجب من أذكار بطريقة واحدة، حيث يتميز الذكر السلفي بأن الجميع مكلف به، لكنه يؤدى بشكل فردي، فحتى الأطفال الصغار يتم تحصينهم بمجموع من الأذكار، ومنعم من الخروج في بداية الليل فهو وقت تتنزل فيه الشياطين، وبذلك تكون الأذكار هي جدار الصد الوحيد في وجه هوام الأرض ومخلوقاتها التي لا يعلمها إلا الله.

إن هذا الشعور لا يأتي من خلال السلوكات الفردية، بل هو يقتضي روح الجماعة، وقوتها في الضبط، والتوجيه، والارشاد، كما أن اقامة تلك اللقاءات بشكل دوري ومشاركة مختلف مكونات الجماعة فيها تجعل من الفرد السلفي أكثر تقبلا لآراء الجماعة وافكارها، التي تسعى الى وضع حدود واضحة بينها وبين المجتمع العام، ولذلك فعندما تكون في محفل يسود فيه هوى مشترك تصبح مستعد لتقبل المشاعر وافعال يكونون عاجزين عن القيام بها لو اقتصر الأمر على قوات فردية"[4] فالمسلم قوي بأخيه ضيف بنفسه، كما أن طبيعة الدروس و المواعظ التي تقدم، وهي تعتمد على مسألة التخيل واستحضار السلف الصالح، الذي يشغل حيزا كبيرا من حياة الجماعة، من خلال التطرق إلى سيرته، التي تعتبر مسلكا الذي يجتازه السلفيون للتواصل مع المتسامي والمتعالي، فكل جماعة دينية بحاجة إلى رمزية تكون بمثابة الوسيط بينها وبين القوى الماورائية، فمثلا جماعة المؤمنين المسيحيين "تتواصل مع المصدر الأعلى للحياة الروحية عبر المسيح الذي لا يزال حيا وهو على صورة المضحى به كل يوم"[5] فإن السلفيين يتواصلون مع الأعلى عن طريق تدارس ما كان يتدارسه المسلمون الأوائل، الذين يتمتعون بنوع من الخلود المعنوي، بسبب انتاجهم العقدي النقي والذي يسعى السلفيون إلى تحصيله ومعرفة الله كما عرفه ذلك السلف

[1] زكريا ابراهيم، مرجع سبق ذكره، ص 18.
[2] اسرائيل شيفريل، مرجع سبق ذكره، ص 175.
[3] ايميل دوركايم، مرجع ذكر سابقا، ص 306.
[4] ـ ايميل دوركايم، مرجع سبق ذكره، ص 284.
[5] ـ المرجع نفسه، ص 55.

الصالح، حيث أن "المقدس هو مجموعة من الظواهر الاجتماعية والثقافية وكذلك مجموعة من الممارسات والتعبيرات الاجتماعية والتمثيلات الجمعية حول شيء معين تقدم على أنها مقدسة"[1] ولذلك فإن حلقات العلم الشرعي التي تعقد بشكل دوري ومنتظم وهي ترافق الجماعة حتى اثناء الرحلات الاستجمامية التي تقام صيفا في شكل مخيمات، حيث يضبط فيها كل شيء وفق ساعة دينية، فكل شيء يحدث قبل الصلاة أو بعد الصلاة، وتعقد حلقات العلم الشرعي في بداية اليوم وآخره، الهدف منها تعزيز روح الجماعة ووحدتها، عن طريق تلك اللقاءات التي تحمل بعدا دينيا وفي نفس الوقت بعدا اجتماعيا حيث يرى إميل دوركايم أن: "الاجتماعات الدورية تحي الايمان المشترك"[2] والسلفية تجدد إيمان أتباعها في كل يوم عن طريق تذكيرهم وشحنهم بجرعات من التقوى مستقدمه من الماضي النقي لمساعدتهم على تنقية حاضرهم الملوث بالبدع والخرفات والأباطيل.

من خلال هذا العنصر يمكن القول بأن السلفية كجماعة دينة تعطي أهمية كبير للطقوس الدينية ذات البعد اللفظي، فبالإضافة إلى تقيدها الحرفي والصارم بالعبادات الرئيسية في الإسلام كغيرها من الجمعات الإسلامية الأخرى، نجدها تولي أهمية كبيرة لمسألة الأذكار الشرعية، وهي مجموع التعاويذ والعبارات الدينة التي تتم قراءتها قبل القيام بأي شيء أو بعد الانتهاء منه، سواء كان أمرا دينيا أو دنيويا والهدف منها هو المساعدة على تحقق ذلك الامر أو نيل بركته أو الوقاية من شره، فالكون يعج بالمخلوقات الروحية التي لا يعلمها إلا الله ومن بينها الشيطان الذي لا يكف عن الكيد للإنسان ولذلك جاء الإسلام بجملة من الأذكار التي تساعد الإنسان على وقاية نفسه من تلك الشرور، ومن جهة أخرى تساعده على أن تكون أعماله مباركة، ومحاصيله وفيرة، وتجارته رابحة، ودراسة جيدة، فكل أمر يرافقه الذكر الشرعي إلا وتغيرت خواصه بما ينفع الإنسان وبما يرد الشر والأذى عنه، ولذلك يسمي السلفيون لقاءاتهم الدورية التي هي أشبه بالمحافل، حيث تتم عملية تكوين ورسكلة الأعضاء وتزويدهم بهذه التحصينات التي يمكن اعتبارها كبديل لفكرة التأمين على الحياة التي يرفضها السلفيون، وهم يأمنون على حياتهم وممتلكاتهم عن طريق الأذكار الشرعية التي تحمي وتقي وتبارك كل شيء، فهي مستقات ومنتقاة وقادمة من الجيل الاول من المسلمين، وهنا نجد السلفي يعقدون الدورات التكونية واللقاءات التعليمية من أجل نشر هذه الثقافة وتعزيزها، وفي نفس الوقت التشبه ومحاولة محاكاة الجيل الأول من المسلمين ، وأهم شيء هو التحضير للحياة الأخروية أو العالم العلوي الذي يحكمه الغربي وكل ما هو أسطوري وغرائبي وعجائبي في الميثولوجيا السلفية.

المبحث الخامس: الميثولوجيا السلفية: الموت والعالم العلوي:

"الخلق يكون دائما بطريقة غامضة حيث ينبثق من فراغ"[3] كما أن نهاية الخلق ونهاية الكون لا تقل غرابة عن بدايته، إنها أحداث تحتاج إلى قلوب المؤمنين ولا تحتاج إلى عقول النقاد والمفكرين، فكل ما يحدث هو أشبه بالخيال، وربما حتى موت الإنسان حسب اتباع للديانات مهما كانت تلك الديانات بسيطة نجده لا يعني الفناء الأبدي، بل على النقيض تماما فهو بداية حياة جديدة، يرتقي فيها الإنسان من العالم الحسي المادي إلى عالم الأرواح، حيث تتحرر الروح من الجسد

1. عبو الهادي الملحولي، مرجع ذكر سابقا، ص 50.
2. ايميل دوركايم، مرجع سبق ذكره، ص 285.
3. فراس سواح، الاسطورة والمعنى، مرجع سبق ذكره، ص 10.

وتبدأ رحلة العالم العلوي، وهي إما أن تكون رحلة موفقة وبداية حياة سعيدة يحكمها كل ما هو غرائبي وعجائبي وفيه الكثير من المتعة واللذة وكل ما يشتهي الإنسان، وإما ان تكون رحلة غير موفقة على الإطلاق نحو عالم من العذاب والألم، إنه عالم الجحيم الذي يخشاه كل الذين يؤمنون بحياة ما بعد الموت وهي حياة أبدية يكون الموت فيها لحظة انتقالية ربما لا تستغرق بضع ثواني فقط، لتكون نهاية الإنسان هي بدايته الحقيقة خاصة في المعتقد الإسلامي وهي بداية لعالم الخلود حيث يكون ذلك الخلود مرتبطا بما قدمه الإنسان في حياته الدنيوية.

فأي معتقد ديني يعترف بالموت كنهاية حتمية للإنسان ولكل المخلوقات، وهي نهاية تشير إلى فناء الجسد وانعدام الكائن وانتقاله من العالم الدنيوي المادي إلى عالم آخر هو عالم غيبي تحكمه الأساطير ،وتتحكم فيه الكائنات الماورائية، وهو عالم أيضا يخضع لمنطق الثواب والعقاب، فكل الديانات سواء الوضعية البسيطة أو السماوية المعقدة تقر بوجود عالم سفلي يفعل فيه البشر ما يشاؤون لكنه ينتهي بمفارقة الروح للجسد، واذا كان الجسد كتعبير عن المادي في الإنسان ويكون مصيره الفناء و التلاشي، فإن الروح ذلك المخلوق الماورائي، نجد اجماعا على عدم فنائه في كل العقائد الدينية، ومن بينها الإسلام حيث تنتقل الروح إلى العالم العلوي وإلى عالم الخلود لكن بعد تحديد مصيرها، بناء على ما قدمته من أعمال في العالم السفلي، فالموت ليس بعد محض ولا فناء محض، بل هو "انقطاع تعلق الروح بالبدن، ومفارقته، والحيلولة بينهما، وتبدل الحال والانتقال من دار إلى دار، من دار التكليف و العمل إلى دار البرزخ و السؤال"[1] وهذا مما تنص عليه المعتقدات الإسلامية في تفسيرها للموت.

ولذلك نجد المعتقدات الدينية تتعامل مع الموت بكثير من الحزن، بسبب الفراق المادي والنهائي وتتعامل معه أيضا بكثير من الهيبة و الوقار، خاصة موت الإنسان بصفته مخلوقا مكلفا ولديه اعمال تقع بين السيء و الحسن، وقد تعرض في حياته إلى الكثير من المواقف: كالإيمان بالكائنات الماورائية، أو الكفر بها، وهو ايضا إما ظالم أو مظلوم، غني أو فقير ، إن هذه الاحداث تجعل الإنسان يقتنع أن الموت هو بداية البداية لعالم الجزاء، وهذا ما ينص عليه الإسلام وما تعتقد به مختلف الفرق الإسلامية، ومن بينها السلفيون كطائفة دينية أخروية، تسخر الحياة الدنيوية لتحقيق الخلاص في الحياة الاخروية، إن هذا لا يعني حب السلفين للموت أو عدم خوفهم منه لكن نجده يعي إيمانا جازما بذلك العالم غير المعقول، وغير الخاضع لمنطق الزمان والمكان بالمفهوم الأرضي، حيث تفقد الأرض ومنطقها الزماني و المكاني فعاليتهم وتخضع إلى منطق زماني ومكاني أسطوري، إذ تتبدل فيه الأشكال و الأجسام، وتأخذ الصورة النهائية التي أعدها الله لعباده وهي الصورة التي سيحاسبهم على أساسها، وهي نهائية وسرمدية، فإما الخلود في نعيم دائم و إما الخلود في عذاب دائم، فالله وحده هو الذي يقرر مصير جميع المخلوقات بناء على سيرتهم الذاتية، التي ترافقهم من العالم السفلي، ولذلك "يعتبر الموت اظهارا لقدرة الله تعالى وبرهانا على البعث ودليلا متيقنا على الوقوف أمام الله رب العالمين"[2] وهذا ما يعتقده السلفيون بكل صرامة وحزم وجزم، إذ يقول أحدهم: "لا راد لقضاء الله والموت حق علينا جميعا فلم يسلم منه حتى الأنبياء

[1] ـ محمد عبد الظاهر خليفة، الحياة البرزخية من الموت الى البعث، دار الاعتصام، السعودية، بدون طبعة، بدون سنة، ص 37 .
[2] عبد اللطيف عاشور، عذاب القبر ونعيمه، مكتبة الساعي، السعودية، بدون طبعة، بدون سنة، ص 08.

والمرسلون، والمؤمن لا يرد الموت بل يعمل على رد ما بعده بالعمل الصلاح"[1] وهنا نجد السلفي مستسلما للموت لكن في نفس الوقت ساعيا للنجاة في ما بعده.

فالموت حسب المعتقد السلفي، وهو نفسه المعتقد الإسلامي مع بعض الخصوصية التي تقر بها السلفية، في التعامل مع النصوص، التي قد تنظر إليها بعض الفرق الإسلامية على أنها نوع من التحريف الذي لا طائل منه، إلا أن العقل السلفي يستسلم إلى النصوص، خاصة الحديثية باعتبارها مدخلا تفصيليا لفهم القرآن الكريم، الذي تحدث عن الموت وعن ما يحدث بعدها فمثل ما أن هناك "بدايات في الماضي السحيق هناك أيضا بدايات في المستقبل البعيد، بعد خراب هذا العالم ودماره"[2] إنها بداية عالم الخلود، الذي لا سبيل اليه الا عن طريق الموت ولذلك يهتم السلفيون بموضوع الموت و التحضير له، فهو هادم اللذات، كما تشير النصوص، كما أن موت المؤمن ليس كموت المنافق و الكافر، وهنا يحرص العقل السلفي على أن يموت على السنة و أن يتم تجهيزه وتحضيره إلى المحطات الأولى للعالم العلوي على السنة أيضا، من خلال الطقوس الجنائزية التي تبدأ من لحظة الاحتضار إلى غاية دفن الميت و الانصراف عنه، إن هذه الطقوس والشعائر ليست محل اجتهاد بل هي مضبوطة سلفا، ويجري التقيد بها سلفيا بطريقة حرفية، فالسلفيون حسب تصريحات المبحوثين التي تكاد تكون متطابقة وكأنهم ينقلون من وصفة جاهزة، إذ "يعتبرون الطقوس الجنائزية طقوسا تعبدية، حالها حال العبادات الأخرى"[3] فيقول احد المبحوثين: "كما نتعبد الله بحياتنا نعبده ونحن نفارق هذه الحياة بأن تكون مفارقة على السنة"[4] وبما أن العبادة توقفية ووقفية، فإن السلفين يشتركون مع بقية المجتمع في الطقوس المرافقة للموت، إلا أنهم يسعون إلى ضبطها بالنصوص، وثنائية الجائز والغير جائز، أو بمعنا آخر اسقاط نموذج أول جنازة في الإسلام على كل جنازة من لحظة الاحتضار إلى غاية الدفن حيث أشار كلود ريفيري إلى الطقوس الجنائزية: "مختصرا اياها في مراسيم الحداد، والصلاة على الميت، إلقاء الخطب واستئناف الحياة"[5] وهي ما يحدث في كل الديانات لكن وفق ما تحدده العقائد والوصايا الدينية.

فوحدة الطقوس وتشابهها يحيلون إلى تصور فولهالم شميدت حول الأصل الواحد للدين و أن الأشكال التي نشأت فيما بعد التوحيد الأولاني، هي محض انحرافات جعلت الثقافي الدنيوي يخالط المقدس الديني ويتفوق عليه، وهذا ما نجده حاصل اليوم في الطقوس الجنائزية التي يمارسها المجتمع وفق السائد و المحلي، بينما يسعى السلفيون إلى ضبطها وفق النص، إذ يعتبر كتاب أحكام الجنائز للشيخ ناصر الدين الالباني بمثابة دستور الجنائز السلفية، حيث يضبطها من لحظة الاحتضار والمرض و الموت، إلى غاية الفراغ من الدفن واستئناف الحياة، كما أن ما يميز هذا المؤلف الذي يقع في حدود 300صفحة، أن كلام الشيخ ربما لا يتجاوز ثمن أو أقل من ذلك، من حجم الكتاب، بينما البقية فكلها عبارة عن نصوص قرآنية وحديثية، يستدل بها على الاحكام التي جاء بها في كتابه، في الاشراف على الجنائز، وتحضير الميت لدخول القبر ، الذي يعتبر أول منازل الآخرة، أو منازل العالم العلوي، ولذلك يحرص السلفيون على التقيد بما جاء فيه من أحكام،

[1] مقابلة رقم: 57، يوم 2020/07/15، على الساعة 21:20.
[2] ميرسيا إلياد، مظاهر الاسطورة، مرجع سبق ذكره، ص 73.
[3] الجيلالي رقاد، الطقوس الجنائزية بين السلفية التقاليد المحلية وجبروت النص عند السلفين، دراسة ميدانية (128-147) مجلة أنتروبولوجيا، الجزائر، المجلد الراب، العدد السابع، 2018، ص130.
[4] مقابلة رقم : 57، يوم 2020/07/15، على الساعة 21:20.
[5] كلود ريفيري مرجع سبق ذكره، ص 188.

ومحاربة ما أشار إليه من بدع قد تفسد على الميت رحلته الأخروية، حيث يقول الألباني في مقدمة كتابه، هدي النبي صلى الله عليه وسلم في الجنائز مخالف لهدي سائر الأمم ومشتملا على الإحسان للميت وعلى ما ينفعه في قبره"[1] والسلفيون يريدون جنائز مثل جنازة النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته، حتى يكون انتقالهم إلى العالم العلوي موفقا.

فهذا الهدي يتجلى في جملة من الطقوس و الشعائر لتحضير الجنازة وترتيبها، فإن عملية الدفن و البكاء و الحزن هي امور تعبدية تهدف إلى مساعدة الميت داخل قبره من جهة، ومن جهة أخرى حتى ينال المشيعون الأجر في إحياء السنة و التمسك بالتعاليم الصحيحة، إن السلفيين يوفرون لأنفسهم ولمن يتولون جنازته، جنازة على السنة، أي وكأنه دفن كما دفن أي صحابي، وهذا ما يعتبرونه شرفا في حد ذاته، فالنصوص المقدسة تشير إلى من حضر جنازته أربعين موحدا دخل الجنة، و السلفيون يعتبرون أنفسهم أوصياء التوحيد والامناء عليه، ولذلك يعتبرون مشاركتهم في الجنازة قيمة مضافة يستفيد منها الميت أيما استفادة، من خلال الشعائر التي يتقيدون بها، إنها تنقلهم إلى مسافات خرافية وتعود بهم إلى الزمن الأصلي، حيث فعل كل شيء كما يجب أن يفعل، "فالطقس أو الشعيرة هو خبرة دينية، حالة تولد مباشرة من حالة انفعالية، قد تصل في شدتها حدا يستدعي القيام بسلوك ما، من أجل إعادة التوازن النفسي و الجسدي، الذي غيرت التجربة من حالته الاعتيادية"[2] إن إصلاح السلوك الذي افسدته التجربة، هو إعادة إحياء النموذج الأصلي الذي كان متبعا في الزمن الأول، وذلك لمساعدة الميت أو المحتضر على الخلاص وهنا يحرص السلفيون على زيارة المرضى وكأنهم يتصيدون فرصة للإشراف على احتضار شخص ما، حيث "يرون بوجوب مرافقة المحتضر وتلقينه الشهادة وتبشيره بالجنة"[3] إن هذا الحضور يهدف أيضا إلى محاربة و التصدي إلى كل البدع التي أحدثها الناس، وهي تشتمل على مراحل ما قبل الوفاة، إلى ما بعدها و لذلك يرى الشيخ الألباني ضرورة معرفة بدع الجنائز لأنها شر، ومن أجل تجنب الوقوع فيها[4] والجنازة التي يشرف عليها السلفيون هي جنازة وفق السنة وخالية من كل بدعة.

فالجنازة التي ترافقها البدع تؤثر على خلاص المؤمن، وتزيد من عذابه خاصة في القبر ولذلك يحرص السلفيون على النصح في الجنائز والاحالة إلى السنة، و الاشارة الى البدع، حيث "جمع الشيخ الألباني أكثر من عشرين بدعة في حالة الاحتضار، منها قدوم الشيطان في صورة الأبوين، خروج الجنب والنفساء و الحائض من عند المحتضر، والتزام البكاء عند الغداء والعشاء، اعفاء اللحية وغيرها من الممارسات"[5] وقد أجمع المبحوثين على أن تلك البدع تعود في مجملها إلى ديانات أخرى، فبعضها وثني و البعض الآخر موروث عن النصرانية و اليهودية، وبعضها الآخر موروث من طوائف إسلامية أخرى، كبدعة "الاربعين حيث يعتبر السلفيون أنه طقس كرسه الشيعة، معتقدين أن رأس الحسين رضي الله عنه دفنت بعد أربعين يوما من استشهاده"[6] وهي بدع في مجملها تؤثر على المحتضر وقد توقعه في الشرك، فالمحتضر بأمس الحاجة إلى التمسك بالسنة، خاصة أنه في إدبار من الدنيا واقبال على الآخرة، فهو بحاجة إلى من يتعامل معه وفق

[1] محمد ناصر الدين الالباني، أحكام الجنائز وبدعها مكتبة المعارف السعودية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1992، ص 06.

[2] فيراس سواح، بحث في ماهية الدين، مرجع سبق ذكره، ص 53.

[3] محمد عبد الظاهر خليفة، مرجع سبق ذكره، ص 18.

[4] محمد ناصر الدين الالباني، مرجع سبق ذكره، ص 303.

[5] نفس المرجع، ص 308-312.

[6] الجيلالي رقاد، مرجع سبق ذكره، ص 145.

السنة، كتلقينه الشهادة، ودعوته إلى التوبة، وتبشيره بالجنة، إنها ممارسات نصت عليها الأحاديث النبوية، التي يحرص السلفيون على التقيد بها، وهي ما يميزهم عن المجتمع العام الذي يفعل ما فعل الآباء و الأجداد، بينما يفعل السلفيون ما فعل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، إن هذا اليقين زاد من ثقة السلفيين في أنفسهم، فهم المتبعون وغيرهم المبتدعون، وهم يسعون إلى حصر البدع في الجنائز كنوع من المساعدة للميت إذ يقول أحدهم: "كل ما يرافق الجنازة من بعد سيزيد من عذاب الميتخاصة إذا كان راضيا بها أو لم يوصي بتجنبها، ولذلك نعمل على تذكير الناس بما يجب من سنن في الموت وما يرافقه"[1] وهي ممارسات موثوقة سلفيا ونصت عليها السنة وبذلك ستضمن الخلاص أو على الأقل تساعد عليه، إنها ثقة "تشبه تلك الثقة التي أعطاها موسى من خلال الديانة اليهودية لليهود إلى درجة عدو فيها ذواتهم متفوقين على الشعوب الأخرى قاطبة"[2] فكل ما يجري في حياة السلفيين هو موثق في الكتاب والسنة بداية من لحظة الولادة إلى غاية دخول القبر وهذا ما أجمع عليه كل المبحوثين.

ومن خلال كل هذا يتبين أن الموت حدث مهم عند السلفيين، وهو حدث تعبدي لذلك يجب التقيد فيه بالنصوص الدينية، وبما أن السلفيين هم حراس بوابة الرقابة، فإنهم يخضعون الجنازة لنوع من التمحيص و التدقيق، لتفادي الوقوع في أي محضور ، فهنالك دائما "أحكام تقابلها بدع، كأحكام التغسيل و التكفين وبدعهما"[3] إن الهدف من هذا التقليد السلفي الصارم هو مساعدة الميت على الخلاص، سواء كان بارا أو فاجرا حيث يجيز السلفيين حتى حضور احتضار الكافر وعرض الإسلام عليه، فالميثولوجيا السلفية و اساطيرها لما بعد الموت تصور عالما مهولا منذ لحظة دخول الإنسان إلى قبره، حيث ينقلب كل شيء ولذلك فإن العناية بأحكام الجنائز، تهدف إلى ضمان انتقال موفق إلى العالم الأخروي، الذي يبدأ مع القبر وعالم البرزخ ولذلك يحرص السلفيون على أن يكون كل شيء وفق النص، وثنائية ما يفعل وما لا يفعل، وهو ما أشار إليه الالباني في كتابه أحكام الجنائز، "كبدع الخروج بالجنازة، بدع الصلاة عليها، بدع الدفن و بدع التعزية"[4] فالانتهاء من الطقوس الجنائزية ينقلنا إل الأساطير الجنائزية، التي تبدأ من لحظة القبر و الانتهاء من عملية الدفن، التي يحرص السلفيون على تذكير المشيعين فها بالأدعية الصحيحة وهي طلب الثبات عند السؤال، فالقبر وإن كان في العالم الحسي مجرد حفرة توضع فيها الجثة لتتحلل وتتلاشى، إلا أنه بالمنظور الديني يعني عالما يدب بالحياة، فهو همزة الوصل بين العالم السلفي و العالم العلوي، وهو عالم الأرواح والماورائيات، فالسلفيون يؤمنون بحياة البرزخ كما أشار المبحوثين هو أحد مراحل عالم الجزاء، ولذلك يكون الإنسان فيه بحاجة الى الدعاء و التثبت في القبر سيحدد مصير الإنسان، "فالقبر إما حفرة من حفر النار و إما روضة من رياض الجنة وإما دار كرامة وسعادة، وإما دار إهانة وشقاوة[5] ولذلك يعتني السلفيون بشعائر الدفن ويحرصون على ان تكون مقيدة بأصح الأقوال والمأثورات.

إن هذا المعتقد السلفي يحيلنا إلى المعتقدات في جميع الديانات التي تؤمن بحياة ما بعد الموت والبعث، وهي حياة لا يمكن إدراكها بالعقل إنها تحتاج إلى إيمان قوي واعتقاد مطلق بقدرة الله

[1] مقابلة رقم: 38، 2020/06/03 على الساعة 20:00
[2] سيغموند فرويد، موسى و التوحيد، مرجع سبق ذكره، ص 171.
[3] للمزيد انظر محمد ناصر الدين الالباني كتاب الجنائز، ص 64-100.
[4] للمزيد أنظر محمد ناصر الدين الألباني، كتاب الجنائز، ص 312-323.
[5] محمد عبد الظاهر خليفة، مرجع سبق ذكره، ص 105.

حيث أن القبر في الميثولوجيا السلفية، والمستمدة من الميثولوجيا الإسلامية، لكن بنوع من الحرفية الصارمة، في النقل من النصوص والركون إليها، فهناك بعض الفرق الإسلامية مثل القرآنيين الذين ينكرون عذاب القبر، ويشككون في تلك التحولات المذهلة وعالم الارواح، لكن العقل السلفي الخاضع للنص و المستسلم لجبروته، يسلم بكل ما جاء في النصوص القرآنية و الحديثية، التي تتطرق إلى عالم ما وراء الدفن، الذي ينتمي إلى "عالم ما وراء الطبيعة، وهو يتجاوز حدود المعارف الإنسانية ويقع في نطاق السر المجهول"[1] إنه سر الله في خلقه وسر القدرة الإلهية، حيث يستعيد الميت في قبره حياة من نوع خاص، وهي إما سعادة مطلقة للمؤمن حتى وإن تخللها بعض العذاب نتيجة الاعمال غير صالحة، وإما عذاب مطلق لغير المؤمنين الذين تهمل أعمالهم الصالحة بسبب كفرهم، أما المؤمن في قبره أو البرزخ فهو يعيش حياة خاصة ويمكنه الانتفاع بالأعمال الصالحة التي يقدمها الأحياء عنه"[2]

فالقبر كما في الميثولوجيا و الأساطير السلفية ينتمي إلى عالم الأرواح، حيث يظهر دور الملائكة ويتيقن الإنسان من وجود عالم الجن و الشياطين، فالإنسان يفنى على مستوى الجسد ويبقى على مستوى الروح التي تنفخ فيه من جديد داخل القبر، ليجتاز بشبه امتحان متوقف على مدى صحة عقيدته في العالم الدنيوي، ومدى عنايته بالطقوس و الشعائر، "فالقبر محكمة القول، و المناقشة، و الاختبار ، والمراجعة، والاضطراب، و الأهوال، و التوفيق، و الثبات"[3] حيث يسأل المؤمن عن دينه وربه و النبي الذي بعث فيهم، إنها أسئلة تبدو بسيطة لكنها في عالم البرزخ تبدو أشبه بالطلاسم، خاصة لمن فسد عمله في الدنيا ولم يقم التوحيد كما يجب أن يكون ولذلك نجد السلفيين يشتغلون على تعليم الناس التوحيد، لأنه سبيل النجاة الوحيد، هذه النجاة التي يحددها سؤال القبر، حيث أشار المبحوثين إلى أن كل من نجى من عذاب القبر فقد نجى من عذاب الآخرة، إن هذه الفكرة نجدها مبثوثة في مختلف الديانات، التي تؤمن بحياة ما بعد الموت، "فالزرادشتية ومثلها الاوزرية المصرية نجدها تؤمن بأن الأرواح بعد الموت تذهب إلى مكان الحساب حيث توزن حسناتها وسيئاتها فإما إلى النعيم وإما إلى الجحيم"[4] والجحيم أو النعيم سيكون المصير الأبدي في يوم الحساب أو يوم القيامة، الذي يعتبر ركنا من أركان الإيمان، وإنكاره كفر بالإسلام وخروج منه، ولذلك يعتني السلفيون بحياة ما بعد الموت، ويكثرون من الطاعات التي يعتقدون أنها ستساعدهم في القبر، وتساعدهم في اليوم الآخر، فكل إنسان يبعث على ما مات عليه، خاصة أن "الرسالة المحمدية تأخذ طابعا أخرويا، فلا تكاد تخلو سورة من سور القرآن الكريم من آية أو عدد من الآيات، التي تذكر باليوم الآخر وقيام الساعة"[5] وهذا لأهمية العالم العلوي وديمومته مقارنة بالعلم السفلي الذي يعتبره السلفيون مجرد تجربة قصيرة المدى الهدف منها التحضير لرحلة الانتقال، هم يستندون إلى الكثير من النصوص والمأثورات التي تدعم هذا الرأي، كما يؤمن السلفيون بكل من ضمت القبر، التي لا ينجو منها مؤمن ولا كافر إلا "الأنبياء و المرسلون، ومن قرأ سورة الإخلاص في مرضه الذي مات فيه، مثل فاطمة بنت أسد وهي صحابية"[6] وهذا ما يحرص السلفيون على نقله للمحتضر حتى يكون موته مثل موت هذه الشخصيات الأيقونية التي

[1] فراس سواح، دين الانسان، مرجع سبق ذكره، ص 23.
[2] محمد ناصر الدين الألباني، مرجع سبق ذكره، ص 213-221.
[3] محمد عبد الظاهر خليفة، مرجع سبق ذكره، ص 104.
[4] فراس سواح، الحمان والشيطان، مرجع سبق ذكره، ص 100.
[5] المرجع نفسه، ص 296.
[6] محمد عبد الظاهر خليفة، مرجع سبق ذكره، ص 137.

تعادلت من حيث ضمت القبر مع الأنبياء والرسل، إن هذه الضمة تفسرها الميثولوجيا السلفية بأنها أشبه بضمة الأم لولدها، فالأرض تكون متشوقة إلى أبنائها الذين خلقوا منها ولذلك تضمهم كما يرى الشيخ عبد اللطيف عاشور "إما بلطف إن كان مؤمنا أو بعنف إن كان من العصاة سخطا وغضبا لربه"[1] وهنا تصبح الأرض كأي مخلوق له روح وعواطف وأهم شيء أنه ينفذ أوامر الله، فضمة القبر تكون بأمر إلهي.

كما أن انقضاء ضمة القبر و الانتهاء من السؤال ينقلنا إلى عالم الأرواح، وهو عالم أسطوري يقع ما بين الدنيا والآخرة، حيث يعتقد السلفيون أنه يخضع لثنائي النعيم والجحيم، التي تمس الجسد والروح معا، لكن بطرية لا يعلمها إلا الله، حثي يظهر دور الكائنات العلوية خاصة الملائكة المكلفون إما بتوفير اسباب النعيم للمؤمنين، أو تسليط مختلف أنواع العذاب على الكافرين، من خلال "حديث الرؤي التي رآها النبي صلى الله عليه وسلم في صحيح البخاري عن سمرة ابن جندب و التي رأى فيها النبي أشكالا و أصنافا من عذاب القبر"[2] إنها أشكال من العذاب الأسطوري الذي يؤدي إلى الموت، ولكن ليس هناك موت، وهو عذاب أولي تمهيدا للعذاب النهائي وهو يطال الكفار بصفة قطعية، ويكون دائما وغير منقطع، وينال عصاة المؤمنين والموحدين لكن حسب الكبائر والمعاصي التي يقعون فيها، وهذا ما يحدده سؤال القبر الذي يشرف عليه كائنات ماورائية، وهما "منكر ونكير ملكان يسألان الناس في القبر ولهم صفات قبيحة ومخيفة"[3]

كما أن مرحلة البرزخ هي مرحلة ذات بعد تقابلي بين الخير و الشر، العقاب و الثواب، المؤمنين والكافرين، الملائكة والشياطين، حيث يبقى الإنسان على مستوى الروح التي لا تنعدم بعد الموت وإنما تستقر في مكان ما، خاصة أرواح المؤمنين التي تتزاور فيما بينها، وتنتقل من مكان إلى آخر وتتذاكر وتعقد المجالس، وتزور أرواح الموتى أرواح الاحياء في المنام، فيتسألون، وكذلك تزور منازل الأحياء وتفرح بطاعتهم وتحزن لمعاصيهم، فالروح بعد الموت تتحرر من أسر البدن وتصبح أكثر قدرة على التنقل و التحرك وهذا ما يثبته السلفيون من خلال النصوص الحديثية التي تعتمد عليها في "اثبات عالم الأرواح، التي تحيى وتعيش بعد الموت بطريقة خاصة"[4] إن هذه العقيدة تقترب من العقيدة الارواحية التي تأمن بأرواح السلف، خاصة في مسألة أنها تفرح بطاعات الأحياء وتحزن لمعاصيهم، وهذا ما يفسره الأرواحيون على أنه غضب الأرواح التي يجب استرضائها، الا أن الاختلاف بين العقيدة الأرواحية والسلفية أن الأرواحيين يستحضرون الأرواح ويستشرونها، بينما السلفيون يقرون بزيارة أرواح الموتى للأحياء، دون حق استحضارها أو التعامل معها. إضافة إلى رفض عقيدة التناسخ التي يؤمن بها الأرواحيون "بحلول أرواح الموتى في كائنات أخرى بعد الموت"[5] إن هذا التشابه بين العقائد البدائية والعقيدة السلفية فيما يتعلق بالموت وحياة ما بعد الموت، يزيد من مصداقية ما ذهب إليه شميدت وما ذهب إليه الانتشاريون عموما حول وجود أصل مشترك قد انبثق عنه كل شيء.

ومن خلال هذا نجد أن المعتقد السلفي يربط بين الحياة الدنيوية و المصير في الحياة الأزلية وهو يقر بوجود حياة خاصة بعد الموت، تكون تمهيدا وتحضيرا لليوم الآخر الذي يبدأ فيه عالم الخلود،

[1] عبد اللطيف عاشور، مرجع سبق ذكره، ص 95.
[2] المرجع نفسه، ص 08.
[3] عبد اللطيف عاشور، مرجع سبق ذكره، ص102.
[4] محمد عبد الظاهر خليفة، مرجع سبق ذكره، ص 178-180.
[5] المرجع نفسه، ص 185-193.

من خلال ثنائية الجنة و النار ،هذا العالم الذي يبدأ "بنفختين في بوق من نور، يقوم بهما جميع الأموات كفار ا ومؤمنين، مقبورين وغيرهم"[1] حيث تتحد الروح و الجسد مرة أخرى لتحديد المصير النهائي فإما جنة أو نار، وهما عالمان أسطوريان من خلال وصفهما وما يحدث فيهما، حيث يجمع السلفيون من خلال تصريحاتهم على وصف حال الجنة ونعيمها وحال النار وعذابها، إنه وصف يعتليه إيمان قطعي ويقيني ومطلق، إذ يؤمن السلفيون كغيرهم من الطوائف والديانات التي تؤمن بحياة ما بعد الموت وثنائية الثواب والعقاب بوجود ذلك العالم الأسطوري الجنة و النار، إنهما مخلقين عظيمين يقعان خارج الزمان و المكان، احداهما تحتوي على اللذة المطلقة و الأخرى عبارة على ألم مطلق ولا نهائي، كما أن المصير إليهما يتحدد في العالم الدنيوي، فالإيمان بالإسلام و الالتزام بشعائره وشرائعه، هو السبيل الوحيد إلى الجنة والسلفيون يعتقدون اعتقادا جازما أن الجنة محصورة للمسلمين وحدهم، وهي محرمة على الكافرين، و الكفر هنا يعني عدم الإيمان بالله كما نص عليه الإسلام وبذلك تصبح كل العقائد الأخرى باطلة، وتؤدي بأصحابها إلى النار و الخلود فيها، وحتى عصاة المسلمين وأصحاب الكبائر سواء كانوا على المنهج السلفي أو خارجه فسينالهم العذاب، وهنا نجد السلفي دائما يوظف حديث الافتراق ومصير ثلاثة وسبعون فرقة إسلامية، إذ كتب النجاة لفرقة واحدة وهي في الجنة وقدر الهلاك لاثنتين وسبعين فرقة وهي في النار، لكن رغم ذلك لا يحكم السلفيون بالنار على أي شخص بعينه ولا يحكمون حتى لأنفسهم بالجنة فكل هذا من علم الغيب ومن علم الله الذي لا يشاركه فيه أحد، وهنا يستخدم السلفيون أسلوب الإطلاق مثل أن يقولوا من فعل كذلك وجبت له النار، ومن مات على كذا وجبت له الجنة، ورغم أن الميثولوجيا السلفية تعتقد بلا منازع أنها الفرقة الناجية و التي تمتلك حصريا حقوق دخول الجنة، التي تنتمي إلى العالم الروحاني الذي لا يمكن إدراكه سوى من خلال الإيمان والاستسلام، لكناها تتحفظ في مسألة قطعية دخول الأشخاص بعينهم إلى الجنة أو النار ومن عدمه، رغم جزمها بمعرفة الأساب القطعية التي تؤدي إلى ذلك، وهنا يتساءل سيغموند فرويد: "لماذا يؤدي كل تقدم في الروحانية وكل تراجع في الحواس الى تعزيز ثقة الافراد بأنفسهم وثقة الأمم بنفسها على حد السواء"[2] فالمعرفة الروحانية تجعل الإنسان على علاقة وطيدة بالعالم العلوي، فالسلفي يجزم بنجاة الفرقة لكن لا يجزم بنجاة الأفراد بعينهم، وهو يجزم بهلاك الفرق الأخرى لكنه لا يجزم بهلاك أرادها بعينهم، وهنا يقول أحد المبحوثين: "الله وحده عليم بذات الصدور ولكن المؤمن يتقيد بالنصوص يوتجنب النواهي حتى يكون مع السالكين ولا يكون مع اهل الهلاك"[3] فالسلفية لديها علاما على هلاك وعلامات على النجاة تتعامل بها مع مختلف المواقف.

وهي اجابة ذات بعد غيبي قد تنبع من كون الروحانية والتعلق بالكائنات العلوية يجعل الإنسان يطمئن إلى مصيره النهائي، خاصة أن مسألة الجنة والنار ومن خلال التعمق في وصفهما وما يحدث فيهما من صنوف النعيم و اللذة، أو صنوف العذاب و الألم يجعلان المؤمن يدرك أنهما حتما من صنع الكائنات العلوية التي لا يعجزها شيء، وهما ينتميان أيضا إلى "عالم الأسطورة التي تجري أحداثها في زمن مقدس غير الزمن الحالي"[4] وهو زمن الخلود أيضا، وحتى الخلود في حد ذاته يتنافى مع العقل و لا يمكن إدراكه، خاصة أنه خلود بعد الفناء إذ يمكن القول: إن كل ما يتعلق

[1] عبد اللطيف عاشور، مرجع سبق ذكره، ص 113- 118.
[2] سيغموند فرويد، موسى و التوحيد، مرجع سبق ذكره، ص 160.
[3] مقابلة رقم : 35، 2020/05/26 على الساعة 19:30.
[4] فيراس سواح، الأسطورة و المعنى، مرجع سبق ذكره، ص 11.

بالبعث وحياة ما بعد الموت، هو واقع أسطوري تحكمه الخوارق والكائنات العلوية، ويفقد الإنسان فيه أي تأثير، فهو في دار الجزاء مستسلم لما قدمه في الحياة الدنيا، مستعدا أو غير مستعد، فهناك خلود إما ممزوج باللذة أو ممزوج بالألم، حيث يؤمن السلفيين أنه يؤتى بالموت بعد الانتهاء من الحساب "كهيئة كبش أملح يوم القيامة يعرفه أهل الجنة وأهل النار ثم يذبح وبذلك يكون الخلود إما في النار وإما الجنة"[1] الموت في حد ذاته يشير إلى عالم لا بد من أن يوضع فيه العقل جانبا ليتولى الإيمان والقلب التعامل مع مجرياته، والعقل السلفي مستعد لتقبل هذه الأشياء أكثر من تقبله للحقائق العلمية، فمثلا يرفض السلفي بشكل قطعي دوران الأرض حول الشمس، لكنه مستعد أن يصف الجنة والنار وما يحتويانه من عجائب وغرائب تخطف العقول، فوصف الجنة و النار في ميثولوجيا السلفية الملتزمة حرفيا بالنص نجد نوعا من التقابل و التضاد و التعاكس، فكل "نعيم الجنة اللانهائي يقابله عذاب وألم لا نهائي في النار فالجنة لا حر فيها ولا برد وهي تزداد طيبا لأهلها إلى يوم القيامة"[2] وهو نفس ما يحدث للنار التي تزداد ألما وعذاب إلى يوم القيامة، فكل ما يستفيد منه المؤمنون بشكل غير نهائي من النعيم يستفيد منه الكفار بشكل غير نهائي أيضا من العذاب.

وفي هذا إشارة إلى أن الجنة مخلوقة منذ الأزل ولها مكان محدد، وهي من صنع الرحمن أعدها للمؤمنين المتقين، ولذلك يحرص السلفيون على الاعتناء بمسائل العقيدة وضمان دخول الجنة إضافة إلى اتقاء المعاصي والشبهات، التي تكون سببا في دخول النار، حيث أن كل من "الجنة والنار خاطبتا الله وسألتاه لمن خلقهما؟ فكان جوابه بأن خلق الجنة لمن يطيعونه و النار لمن يعصونه، فجزمتا أن لا أحدا يسمع بالجنة إلا دخلها و لا أحدا يسمع بالنار إلا نجى منها لكن بسبب المكاره التي حفت بها الجنة و الشهوات التي حفت بها النار فإن القليل سيدخل الجنة والقليل سينجو من النار"[3] إن حديث الجنة والنار هذا في حد ذاته أمر أسطوري يستدعي نوعا من الإيمان المطلق بقدرات الله، ويتجاوز العقل البشري المحدود في فهم كيف تجري الاحداث في العالم العلوي، لأن أي محاولة لتوظيف العقل في فهم ذلك العالم قد يؤدي إلى الانحراف العقدي ولذلك يرى السلفيون بدل البحث في حقيقة العالم العلوي، يركز المؤمن على الاشتغال في التحضير له، و الفوز بنعيمه و النجاة من جحيمه، ذلك "الجحيم الذي تزداد حرارة ناره على الدوام فلا يتمتع أهله براحة ولا تخفيف"[4] فالعالم الأخروي ما يفهمه السلفيون فيه صنوف من النعيم لا يدركها العقل وفيه صنوف من العذاب لا يتحمله العقل أيضا ولذلك بدل البحث فيها بالإثبات او النفي، لا بد على المؤمن أن يعمل على تجنب عذابها والاستفادة من نعيمها.

وهذا ما دفع بالسلفيين الى الاهتمام بأساطير ما بعد الموت، وتأليف الكثير من الكتب و الرسائل في وصف نعيم الجنة، و في وصف عذاب و أهوال النار، ومستندين على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، إنه أحد اساليب الدعوة و التشجيع على الالتزام الديني من أجل الظفر بذلك الخلود الأبدي في الجنة التي نجد وصفا دقيقا لها في كتاب وصف الفردوس للقرطبي من خلال "أبوابها الثمانية، حيث يرتبط كل باب بطاعة من الطاعات، أو حتى في وصف مكان وجودها اذا

[1] محمد عبد الظاهر خليفة، مرجع سبق ذكره، ص 50.

[2] عبد المالك بن حبيب السلمي القرطبي، وصف الفردوس، تحقيق سعيد كريم الدرغامي، دار ابن خلدون، مصر، بدون سنة، ص 08.

[3] مرجع نفسه، ص 06.

[4] ماهر أحمد الصوفي، النار أهوالها وعذابها، المكتبة العصرية، لبنان، بدون طبعة، 2010، ص112-114.

تقع الجنة وراء السموات و الأرض محيطة بهما و النار تحت البحر المحيط الذي هو قعره إلى الأرض السابعة وصولا إلى وصف المسافة التي بين كل سماء وسماء حيث تقدر بخمسة مئة سنة وغلظ كل سماء خمسة مئة سنة، وبين الكرسي و العرش خمسة مئة سنة، و السموات والارض وكل الخلق في جوف الكرسي، و الكرسي في جوف العرش، و العرش محيط بذلك كله، لا يصفه أحد، ثم ينتقل الكتاب إلى وصف نعيم الجنة من ثمار وقصور مبنية من ذهب وفضة، وخيام من لؤلؤ ومرجان، و الجنة أيضا درجات وهي سبعة جنان لكل منها اسم وتجري من تحتها الأنهار"[1] إن هذا النعيم حسب العقل السلفي خاص بالمسلمين الموحدين وحدهم ، حيث يحرم منه عصاة المسلمين لفترة، بل يدخلون النار ويعذبون فيها، ويخضعون فيها إلى عدة مراحل من الشفاعة "كشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم وآخر شفاعة تكون لله ويدخلون إلى الجنة بدون عمل عمله وقد كتب على جباههم الجهناميون عتقاء الرحمان من النار"[2] أما أهل الجنة التي تختلف درجاتهم فيستمتعون بملذات لا تنتهي ولا تنقطع، خاصة لذة الاستمتاع بحور العين والتي تحتل موقعا مهما في الملذات التي يعد بها السلفيون بعضهم البعض، "فأهل الجنة يجامعون النساء و يطؤوهن بلا فتور ولا ملل ولا انقطاع شهوة وهي لا تزول إلى الأبد"[3] إن هذا النعيم الغير منقطع في الجنة، لا سيما في الامور المحرمة في الإسلام في الدنيا، مثل الخمور والزواج الغير المحدود من النساء وغيرها من الملذات تشير إلى أن العالم العلوي على مستوى الجنة يبدوا كتعويض للمؤمنين على حسن سيرهم وصبرهم في الدنيا، وهناك الكثير من النصوص التي استشهد بها المبحوثين حول ضرورة الصبر والمصابرة في الدنيا حتى يكون الجزاء نعيما غير محدود ولا مشروط، بينما يكون مصير العصاة والكفار عذابا غير مشروط ولا محدود.

فنعيم الجنة يقابله عذاب غير منقطع بالنسبة للكفار والعصاة في النار ، التي "وقودها الناس والحجارة و ضرس الكافر فيها و أنيابه مثل جبل أحد وغلظ جلده مسيرة ثلاثة أيام"[4] كما أن فيها صنوفا من العذاب لا يتصورها عقل، و لا يمكن أن يتحملها أهل النار، فهم "يمشون على وجوههم يوم القيامة، وتكلمهم النار، وتسمعهم وتزيد من خزيهم، إضافة إلى عظم أجساده وأحجامهم، وحتى عصاة المسلمين منهم، ويسقى أهل النار من الحميم والغساق والصديد والمهل والقيح، وتقطع لهم ثياب من النار وسرابيل من قطران، ودروع من جرب وفراشهم المهد وغطاءهم الغواش وهو كله من نار ودخان"[5] بينما يزداد نعيم أهل الجنة فلديهم طيور يأكلون منها ثم تعود سليمة كما كانت، وثمار أهل الجنة كالقلال وفيها خيول من ذهب وللجنة سوق يلتقي فيه أصحاب الدرجات المختلفة أقل أهل الجنة ملكا ينظر في ملكه 1000 سنة و أكثرهم "وأرفعهم درجة يرى الله في اليوم مرتين، هي أعظم من نعيم حور العين التي تلبس سبعين حلة فيبدو مخ ساقها من وراء لحمها وعظمها كما يبدو الشراب الاحمر في الزجاج لا ...."[6] بينما يمكث أهل النار في عذاب مستمر، وهم متفاوتون كفار ومسلمين حسب أعمالهم، وكفرهم، ومن عذاب جهنم السحب على الوجوه، و المشي على الوجوه صما بكما عميا، و الصهر، وضيق المكان والتردي من الجبال، و الجر من الأمعاء، كما ان أهل النار يتخاصمون فيما بينهم ومن زيادة العذاب تبرأ

[1] عبد الملك بن حبيب السلمي القرطبي، مرجع سبق ذكره، ص 09-26.
[2] ماهر احمد الصوفي، مرجع سبق ذكره، ص 218.
[3] عبد المالك بن حبيب السلمي القرطبي، مرجع سبق ذكره، ص 75.
[4] ـ ماهر أحمد الصوفي، مرجع سبق ذكره، ص 89-91.
[5] ـ ما هر أحمد الصوفي، مرجع سبق ذكره، صفحة 211- 374.
[6] ـ عبد المالك بن حبيب، صفحة 36-80.

الشيطان منهم، ويصب من فوقهم الحميم، كما أن أعظم عذاب هو حرمانهم من رؤية الله، و يدخلون النار وهم عطش، وقد حشروا وهم كذلك، وشاهدو حساب كذلك، كما يعذبون بالصراخ و العواء، ويطلبون الموت وتتوفر اسبابه لكنهم لا يمتون. إن كل هذه المرويات المستمدة من النص القرآني ومن كتب الحديث تهيمن على العقل السلفي وتجعله دائم البحث عن الفوز بالجنة والنجاة من النار.

من خلال هذا يمن القول بأن العقل السلفي يؤمن بكل ما هو غيبي وهو يعتبر الموت بداية لحياة أخرى تكون متوقفة ومرهونة بسيرة الإنسان في الدنيا، ولذلك يعتبر الموت حدثا عظيما في الميثولوجيا السلفية وذلك من خلال ما يرافقه من طقوس جنائزية تبدو كعملية تحضير وتأهيل للميت حتى ينتقل بسلام إلى العالم العلوي، وهي تتقيد حرفيا بكل ما جاء في النصوص الحديثية التي تتطرق إلى الموت وترتيبات الجنازة، وطريقة الحزن على الميت وكيفية دفنه، وهي تربط بين كل ما يرافق الطقوس الجنائزية وما سيكون عليه حال الميت في قبره خاصة إذ لم يوصي في حياته ويتبرأ من الممارسات المخالفة للسنة وللنموذج الأصلي، كما أن القبر يعتبر من أهم المراحل التي يمر بها الميت وهو ينتقل من العالم الدنيوي إلى العالم العلوي، حيث يتعرف على مصيره هناك، ويتم امتحانه واختباره وتحضيره لليوم الكبير، أي يوم القيامة التي تعتبر عالما نهائيا وسرمديا أما بعذاب غير منقط إما بنعيم غير منقطع وهذا ما يعمل السلفيون على الترتيب والتحضير له بعناية، لأنه يتعلق بالمصير النهائي للإنسان سواء كان مؤمننا أو كافرا.

من خلال هذا الفصل يمكن القول بأن السلفية كجماعة دينية نجد حياتها العامة مفعمة بكل ما هو عقدي وطقوسي وأسطوري، فهي تبني حياته على جملة من العقائد الدينية التي تتعامل معها بشكل حرفي وصارم وأرثوذكسي غير قابل لأي تفاوض فيما يخص الكل ما أثبتته النصوص، وهو يعتقد انه النموذج الوحيد الذي يجب تعميمه وهو نموذج موغل في القدم، ولذلك يستعمل السلفيون دائما مفهوم العودة او الرجوع أي أن كل الحقائق كتبت لأول مرة ولأخر مرة في الزمن الأولاني وهو زمن قطعي ويقيني وسرمدي غير منقطع من حيث الحقائق التي سطرها، خاصة على مستوى العقدية إذ يؤمن السلفيون بأن هناك عقيدة واحدة توحيدية هي التي عرفها الإنسان منذ خلقه، لكن في كل مرة كانت تلحق بها جملة من التشوهات والتحريفات ولذلك يعمل السلفيون في كل مرة على تنقية ذلك التوحيد الصافي الذي جاء الإسلام ليرسخه للمرة الأخيرة، وهي أيضا تؤمن بنوع من البساطة تكاد تتطابق مع إيمان الإنسان البدائي بكل ما يتعلق بالعالم الماورائي، حيث تنسب السلفية كل الظواهر الكونية والطبيعة إلى مصدر واحد هو الله، وتعتبر تلك الظواهر مجرد جنود ومخلوقات يتحكم بها الله ويسلطها على من يشاء، ولذلك فإن النجاة منها تكون بطلب العون من الله، كما يهتم السلفيون بمسألة الطقوس لا سيما الصلاة التي يمكن اعتبارها طقس الطقوس وشعيرة الشعائر التي يولي لها السلفيون عناية خاصة، من حيث الوقت والشكل وما يرافقها من أذكار وطقوس استفتاحية وطقوس تكميلية، حيث تعتبر الصلاة السلفية علامة مسجلة لهم من حيث خصوصيتها ومن حيث تحويلها إلى علامة مميزة للجماعة، إضافة الى مسألة الأذكار الشرعية والتعاويذ التي يولي لها السلفيون أهمية بالغة، فهي بمثابة طقوس مكملة للعبادات الرئيسية وهي أيضا ذات مفعول علاجي وحمائي ضد الكائنات الروحية والعلوية، وهي تستعمل أيضا كعلاج من خلال الرقية الشرعية التي يحترفها السلفيون ويحترفون كل لواحقها مثل الحجامة والطب الشعبي، والهدف منها هو محاربة مظاهر السحر والشعوذ وإحياء سنة الرقية الشرعية، التي تعتبر من أهم ما يميز طبقة طلبة العلم داخل الجماعة، وما يتمتعون به من قدرات على علاج الأمراض

والإصابات الروحية، إضافة إلى اهتمام الجماعة تصديقها المطلق بقصص بداية الخلق ونهاية الكون التي تحمل نفس خصائص الأسطورة في المجتمعات البدائية من حيث تلك العجائبية والغرائبية التي تحملها، خاصة ما يتعلق بعالم الأرواح وعالم ما بعد الموت، وبذلك فإن السلفية هي جماعة دينة لها منظومتها العقدية والأسطورية والطقوسية التي تربطها بعالم الماورائيات حيث تصبح الحياة الطبيعة مجرد بروفا أو مرحلة تحضيرية للعالم الغيبي السرمدي.

الفصل الثالث

الرابط الاجتماعي عند السلفيين والحياة الاقتصادية

يقول كلود ليفي شتراوس: "تتميز أعراف مجتمع ما دائما بأسلوب معين وتشكل منظومات، وأنا على قناعة بأن عدد هذه المنظومات محدود، وأن المجتمعات البشرية كالأفراد -في لعبهم وأحلامهم وذهنياتهم- لا تبدع أبدا بصفة مطلقة، بل تكتفي باختيار بعض التوافيق من فهرس مثالي يكون من الممكن إعادة تكوينه؛ فمن خلال جرد لكل الأعراف الملاحظة، والأعراف المتخيلة في الأساطير... لن يبقى أمامنا سوى التعرف على تلك التي تبنها المجتمع بالفعل"[1]؛ أي أن المجتمع لديه مجموعة من الخيارات المتاحة لينظم حياته وفقها، بنفس الطريق التي يختار بها الفرد تنظيم حياته بناءً على ما يتناسب مع رغباته وميولاته؛ فالمجتمع كائن حي يفكر ويخطط، ويبحث عن الأنماط المعيشية التي تخدم أهدافه وغاياته السامية، ولذلك يبحث عن النموذج الأسمى من بين عدد من النماذج الصالحة للعيش والمتاحة، والتي يمكن أن تعني له شيئا؛ خاصة لمّا يكون مجتمعا دينيا، بل يعتقد أنه مكلّف بالنقل من الوصايا الدينية والقيام بعملية تجسيد تلك الوصايا في الواقع، على شكل بنى اجتماعية، وعمليات اجتماعية وأنساق اجتماعية بهدف إحداث التغيير المنشود، والانتقال من نموذج الإنسان اللا ديني إلى نموذج الإنسان الديني عن طريق تعميم ثقافة دينية تعيد النظر في كل شيء، وتبعث حياة تحكمها الفضيلة، وهذا ما تعرفه الجماعة/الطائفة السلفية؛ فهي تتبنى نموذج ديني متخيّل سبق له أن كان، وهي تهدف من خلاله إلى التربية والتهذيب؛ "فحسب كوليريدج الثقافة تعني التهذيب"[2]، والسلفية كثقافة دينية ناقمة على كل ما هو سائد وساعية إلى خلق عوالم خاصة بها، والانسحاب من كل ما هو محيط بها، فهي جماعة تتخذ من الاغتراب الثقافي طريقة ونمطا للعيش، مما يجعله في حالة من الصراع والتنافي مع المجتمع عن طريق رفض قيمه والدعوة إلى قيم جديدة تبدو غربية، وتسبب حالة من القلق الاجتماعي؛ "فالاغتراب يشير إلى حالة يكون فيها الأفراد منعزلين اجتماعيا ومرتبكين ثقافيا"[3]؛ فحالة الانعزال وحالة الارتباك التي يفرضها السلفيون على أنفسهم وعلى غيرهم داخل المجتمع تجعلهم يشعرون بنوع من التوفق والتعالي عن المجتمع العام، وبذلك يجدون لأنفسهم بدائل اجتماعية واقتصادية وثقافية يعيشون وفقها، وهي نماذج مباركة ومنقولة بشكل حرفي عن النموذج الأصلي؛ فالسلفي يحيى على طريقة العود الأبدي إلى الماضي والحنين الأزلي لكل ما هو سابق بصفته يمثل الحقيقة المطلقة، وبذلك تصبح الثقافة السلفية أو نمط حياة السلفيين كتعبير عن ثقافة نخبوية تنتقي وتصطفي من ينتمون إليها وفق شروط ومحددات تجعل كل منتقل إلى السلفية يختار ويفاضل بين حياته العادية وحياته الجديدة التي تحكمها مرجعية دينية وهوياتيّة مرتهنة بالماضي بصفته الثقافة الأعلى؛ "فقد تعني الثقافة القيم العليا للفرد أو المجموعة"[4]، والسلفية ترى أن كل ما تتقوم به هو خير مطلق؛ فهي لا تقوم إلا بما أمر به الله ولا تترك إلا كل ما نهى عنه، وهي تجتهد في ذلك عن طريق إخضاع الحياة العادية للنص وللرقابة الدائمة، وبذلك تصبح الثقافة السلفية أو ثقافة عيش السلفيين تعبيرا عن كل ما هو خير وعن كل ما هو نافع، وبعبارة أخرى عن كل ما هو جزء من المقدس أو متماهٍ معه؛ "فالثقافة لما ترجمت إلى لغتنا العربية نجدها تشير إلى سياقات ثلاثة المقدس، إعمار الأرض،

[1] كلود ليفي شتراوس، مداريات حزينة، ترجمة محمد صبح، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، سوريا، الطبعة الأولى، 2000، ص 247.
[2] دفيد إنغلز جون هيوستن، مرجع سبق ذكره، ص 135
[3] المرجع نفسه، ص 313.
[4] دفيد إنغلز جون هيوستن، مرجع سبق ذكره، ص 16.

الحرث والزراعة"[1]، والسلفية تربط بين المقدس وكيفية إعمار الأرض وبين المقدس وكيفية الكسب في مختلف ميادينه.

وبذلك تصبح الحياة عبارة عن نسق منظم ومرتب وفق نموذج أعلى متخيل وسابق في الوجود ومنفصل عن المجتمع، وهو يقدم إضاءات للحياة حتى تكون الحياة ذات معنى ولها أهداف سامية؛ فالسلفية لا تريد أن تعيش من أجل العيش فقط، بل هي تريد أن تختلف عن سائر الكائنات التي لها غايات وأهداف بيولوجية وغرائزية من العيش، وتريد أيضا أن تختلف عن غيرها من الجماعات عن طريق العيش من أجل هدف أسمى، وهو التحضير بكل ما تعنيه هذه الكلمة، للمجتمع الموعود الذي ستتطور إليه حياة المسلمين في نهاية التاريخ، حياة راجت من قبل وتعمل السلفية على إعادة إنتاجها في الحاضر عن طريق التقيد الصارم بكل جزئيات الماضي وإعادة تفعيلها كبدائل لكل ما هو سائد الآن، إذ يقول مرويس جودلير: "إن البشر نقيظ الحيوانات الاجتماعية الأخرى، فحياته ليس مجرد حياة مجتمع وإنما هم ينتجون المجتمع للعيش فيه"[2]، والسلفية تعيد إنتاج مجتمع التقوى والطهارة والنقاوة، حتى يتسنى لها العيش وفق كل ما يحقق هذه المعايير، وهنا تتحول السلفية كجماعة دينية إلى ما يشبه المحفل الذي يعمل قدر الإمكان على أن يكون مستقلا بذاته وله منظومته القيمية والمعيارية والأخلاقية خاصة، وهو مكتف بذاته ومنغلق على ذاته، له موارده الخاصة التي يعيد تدويرها بشكل خاص ومحصور على أفراد الجماعة، وهو يزيد من عدد أفراده عن طريق الاعتماد على الجماعة نفسها، وذلك ليضمن نقاوة الصفات التي يبحث عنها تكريسا لسلالة أو عرق جديد قائم على الانتماء الديني بدلا من الانتماء الدموي، "فالصفات التي تتميز بها المحافل: طباع محلي، واجتماعي، وديني، تعني أنها تمثل شكلا أساسيا من التفاعل وجها لوجه ونقطة مهمة في تحيد الهوية والانتماء"[3] فالمحفل هو تجمع خاصة لأبناء طائفة خاصة لممارسة طقوس خاصة.

وهنا نجد السلفية تربط بين العقيدة ومسألة الانتماء، فكل المنتقلين إليها يختبرون عقديا، فصفاء العقيدة هو المعيار الأكثر أهمية داخل الجماعة سواء لقبول عضو جديد أو لطرد عضو قد أخل بمفهوم العقيدة، ومسألة العقيدة لا تقف عند الأعضاء الجدد، بل هي المحك الذي يعرض عليه حتى كبار العلماء والمشايخ، فإسقاط أي رمز من رموز السلفية يكون عن طريق الطعن في عقيدته، وذلك نظير أهمية العقيدة التي يمكن من خلالها تسويق باقي مكونات الدين من طقوس وأساطير تميز أي جماعة عن غيرها من الجماعات، "فالتعقيد يجعل الناس يعتقدون بما لا يحلمون، بما لا يرون، بما لا يشعرون، ولا يسمعون"[4] ولذلك تبني الجماعة كل خياراتها على ركيزة معتقدية تجعل من جميع المنتمين إليها يفعلون ما يطلب منهم لأنه يعبر عن العقيدة، ويتركون كل ما ينهون عنه لأنه أيضا يخالف العقيدة، هذه الاستراتيجية نجدها أيضا معتمدة لدى الشعوب البدائية والقديمة؛ حيث يُحكم المجتمع بمجموعة من التحريمات والتقييدات التي سطرتها القوى الغيبية كتعبير عن المقدس، فمثلا: "المحرمات في المجتمع البولينيزي هي مسألة عادات اجتماعية ثابتة

[1] عبد الرزاق الداوي، مرجع سبق ذكره، ص 17.
[2] مايكل كلاذيرس، مرجع سبق ذكره، ص 25.
[3] بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، ترجمة ربيع وهبة، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 857.
[4] خليل أحمد خليل، علم الاجتماع وفلسفة الخيال مقاربة المعقول واللامعقول في منطق اللعب والكذب، مرجع سبق ذكره، ص 270.

تنطوي على مجموعة من النواهي الإلزامية التي تستمد سلطانها من قداسة مصدرها"[1]، وهذا ما سنجده واضحا من خلال كيفية فهم السلفيين للرابط الاجتماعي والنشاط الاقتصادي من خلال إخضاعهما للمرجية الدينية العقدية.

المبحث الاول: الدين كرابط اجتماعي بديل عند السلفيين:

"إن العيش حقا يعني أن نرفض الآخرين، فالقبول بهم يتطلب التخلي عن الأشياء، كبح جماح الذات، التصرف ضد الفطرة، إضعاف النفس"[2]، إن هذه المقولة تعكس نفسية أي جماعة لديها نمط ثقافي وسلوكي خاص بها، وفي نفس الوقت يعبر عن عقيدة معينة ويصنع عالمه الأسطوري المتميز؛ لا سيما إذا كانت هذه الجماعة دينية، بل تعتقد أنها الفهم الصحيح للدين، وبذلك فإن أي اختلاط بينها وبين الفرق الأخرى يعني مبدئيا القبول بانحدار المقدس نحو المدنس، وفقدان الهيبة ونشوء نوع من اللا معيارية، فالسلفيّون يريدون العيش وفق المتخيل الديني الذي يؤمنون به، وهو يوفر لهم حياة طاهرة ونقية، ويجعلهم يشعرون بأنهم رغم وجودهم في هذا العصر لكنهم يتبعون النموذج الأصلي للإسلام ويحتذون به القذة بالقذة؛ وإن كان المجتمع العام يتبع اليهود والنصارى ويقلدهم، ولو دخلوا جحر ضب لدخل المجتمع معهم، فإن السلفيين ومن خلال منظومتهم العقدية والسلوكية وحتى الأسطورية الما وراء الطبيعية فإنهم يتبعون السلف الصالح، حتى وإن دخل جحر ضب دخلوا معه، فليس هناك أحكم وأعقل من السلف ومن النموذج الذي أسسوا له، وهو نموذج قائم على التضحية وتقديم الكثير من التنازلات، وبناء الكثير من التحصينات الهوياتية ووضع العديد من المتاريس في وجه أي اختلاط أو تخالط مع الهويات والثقافات الأخرى؛ فالسلفية كجماعة / طائفة ربما هي الوحيدة داخل المجتمع التي تجعل من الانعزال الثقافي والانسحاب الهوياتي خيارا استراتيجيا تنمو وتزدهر من خلاله الجماعة، إذ "يلاحظ في حياتنا اليومية نزوعا إلى تفضيلات وانحيازيات اختيارية"[3] قد تبدو غريبة لكنها توفر نوعا من الحماية وكذلك تجعل المنتمين إليها يشعرون بأنهم متضامنون وفق نموذج يعبر عمّا يعرف بالثقافة العليا وهي ثقافة نخبوية ولها صلة وثيقة بنموذج يحظى بالتبجيل والاحترام.

فمسلمو الجيل الأول تنازلوا عن مكانتهم الاجتماعية، وتخلو عن قبائلهم وعشائرهم، وتساوى فيهم العبيد بالسادة، وتخلوا عن أموالهم، فتقاسم الأنصار والمهاجرون رغيف الخبز الواحد، وافترقوا طواعية عن أزواجهم وأبناءهم، ففي معركة بدر قاتل الابن أباه، وهي سابقة لم يعرفها المجتمع العربي القبلي، لكن الانتساب إلى الدين الجديد يقتضي التضحية بكل ما هو مادي ودنيوي، والسلفيون اليوم يريدون إحياء ذلك النموذج من خلال إعادة النظر في العلاقات الاجتماعية، وإعادة تكوين جماعة مسلمة مثل تلك الجماعة التي قامت في الزمن الأول والمكان الأصلي لنشوء الإسلام، وهي جماعة لا يزال السلفيون يذكرونها بكثير من التقدير والاحترام؛ فهم ويسعون جاهدين إلى تمثّلها والعيش على طريقتها، إذ يقول أحد المبحوثين: "سلفنا الصالح رضوان الله عليهم تركوا كل شيء نصرة لله ولرسوله، ونحن اليوم على نهجهم نحب في الله ونعادي فيه ولله الحمد والمنة"[4]، إنه خطاب مفعم بالحماسة ومفعم بالصور والأيقونات والعلامات التي أصبحت

[1] عبد الله الخير يحي، مرجع سبق ذكره، ص 190.
[2] سيروان، تاريخ ويتوبيا، مرجع سبق ذكره، ص 13.
[3] فليب كابان جان فرونسوا دورتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، مرجع سبق ذكره، ص 261.
[4] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/06 على الساعة 20:30.

تحدد ملامح كل شيء داخل الجماعة، فالفرد حينما يصبح سلفيا عليه أن يعيد النظر في الأولويات؛ فكل شيء يوضع في جهة ويوضع المنهج في جهة أخرى، وهو مخير بين أن يرضي الله بالعيش على طريقة سلفه الصالح أو أن يرضي مجتمعه ويعيش على طريق من بدلوا وغيروا في النموذج الأول الذي يعبر عن الجماعة الأولى التي رتبت كل شيء لأول وآخرة مرة وفق مشيئة الله وبتوفيق منه، "فالمجموعة السالفة المعينة قد وضعت مقاصدهم المشتركة، أي إرادتهم وكانت تستند إلى رغباتهم ومعتقداتهم المشتركة"[1]، وهنا يعيش السلفي بنوع من اللذة والألم، لذة مشابهة السلف وألم ترك كل ما تعود عليه قبل أن يتحول إلى السلفية،فالقابض على دينه في آخر الزمان كما جاء في النص الحديثي كالقابض على الجمر، والسلفية تعني أن يكون الولاء والبراء في الجماعة وللجماعة، بينما تصبح العلاقة مع الأسرة العامية أو المبتدعة مجرد صحبة بالمعروف، "فالهجر من السنن التي يحفظ بها المرء دينه وكل ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، يسعى السلفيون إلى تطبيقه سعيا حثيثا، إضافة إلى تعليمه للناس لعل الله يعطيهم به أجر إحياء السنن"[2] فأن تكون سلفيا يعني أن تكون مفارقا لكل ما لا يرمز للسلف الصالح.

كما أن إحياء السنن يعني التشبه بمن سنّها ومحاولة الارتقاء إلى مستواه، خاصة في مجتمع يعتبره السلفيون منهارا أخلاقيا؛ فهم غرباء هذا العصر الذي فقد البوصلة وفقد توازنه ولم يعد يهتم كثيرا لمسألة الحلال والحرام، الجائز وغير الجائز، وهي ثنائيات يحصر بينها السلفي حياته ويبني من خلالها كل خياراته ومواقفه، وهي ثنائيات أيضا تجعله يشعر بالتفوق والاعتزاز بالنفس، لا سيما وهو يواجه الفرق الأخرى التي يحكم عليها بأنها ضالة ومبتدعة ومخالفة للهدي النبوي، هذا الشعور يحمله السلفيون ويعبرون عنه بكل صراحة، لا سيما أن مشايخ السلفية يخبرونهم بأن السلفية هي بقية السلف وهي الفرقة الناجية، وهي ما كان عليه النبي وأصحابه؛ لذلك يعيد السلفي فرض إنتاج هذا الخطاب وهو يتعامل مع غيره، وهو يخفف من حدة هذه النبرة بأن يضيف في أخر كلامه: "لا نزكي أنفسنا ولا نزكي على الله أحدا" وكأنها كفارة لذلك التعالي الذي يحرص السلفيون على إبرازه وهذا ما لاحظناه في خطابهم أثناء القيام بالعمل الميداني؛ خاصة وهم يتحدثون عن الفرق الأخرى بصفتها فاقدة للمرجعية السلفية التي تحيل إلى زمن خير أمة أخرجت للناس، وهو خطاب يمنح السلفي نوعا من الارتياح ويجعله يقترب من النموذج الأخلاقي الأول عن طريق عملية التخيل، "فالمتخيل سيعيد للمجتمع التوازن المفقود، وذلك بتوظيف بنيات عتيقة قد تم تخيلها بأنه قد تم تجاوزها وبإعادة خلق أسطوريات ريمينيولوجية ستصبح كرابط اجتماعي"[3] قائم على أساس الانتماء إلى عقيدة واحدة، فالسلفيون هم من آمنوا حين ضل غيرهم، وهم من ثبتوا حينما تذبذب الناس؛ فالثبات هو التمسك بالنموذج الأصلي، والسعي إلى تكييف الواقع حسب ذلك النموذج، فالسنة ثابتة والواقع متغير، وإحياء السنة يكون من خلال تفعيل الذاكرة الدينية، وتخيل كيف عاش مجتمع السلف الصالح، والعمل على إسقاط تلك الصور التي تحتفظ بها الذاكرة على الواقع من أجل الشعور بلذة الاقتداء والاقتفاء؛ إذ يرى ميرسيا إلياد أن: "التخيلات الخفية تفتح الغبطة الكاملة للكائن"[4]، والسلفيون يزعمون بأنهم يعيشون حلاوة الإيمان التي حرم منها غيرهم.

[1] آريا نكيسا، أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي التعليم والاخلاق والاجتهاد الفقهي في الازهر، مرجع سبق ذكره، ص 79.
[2] ـ عبد السلام بن برجس آل عبد الكريم، مرجع سبق ذكره، ص 52.
[3] ميشال مافيزولي، تأمل العالم الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 53.
[4] ميرسيا الياد، المقدس والمدنس، مرجع سبق ذكره، ص 15.

وهذا ما أشارت إليه تصريحات المبحوثين الذين أعادوا النظر في علاقاتهم الاجتماعية بعد انتقالهم إلى السلفية على المستوى الأسري وجماعة الرفاق وزملاء العمل، وحتى على مستوى المساجد؛ فالانتقال إلى السلفية يعني الانتقال من رابطة اجتماعية إلى رابطة اجتماعية أخرى الهدف منها الانتصار للدين وإعلاء كلمة الله؛ فأن تصبح سلفيا هو أشبه بإقامة جبرية يختارها الفرد بنفسه، وهي رقعة ضيقة من الناحية الثقافية، لكن حسب تصريحات المبحوثين قد وسع فيها على مد البصر، فكل ما هو موجود فيها موافق للشرع حيث تنمو الحسنات بشكل غير معقول، وتنمحي السيئات بطريقة خرافية، بينما يتحول ذلك العالم الفسيح من حيث الخلفيات الثقافية والهوياتية إلى ما يشبه المناطق المحرمة التي لا يمكن للإنسان السلفي أن يتواجد فيها، فهي إما تتعارض مع معتقداته، أو تؤدي به إلى انحراف في سلوكاته، وكل هذا سيؤثر حتما على عالم ما بعد الموت؛ ذلك العالم الذي تهندسه النصوص المقدسة لا سيما الحديثية منها، وهي تعد المسلم المستقيم بأنهار من خمر وعسل وكثير من المتعة الجنسية وغيرها من المتع التي يتخلى عنها السلفي طواعية واستجابة للنصوص التي يتعامل معها بقطيعة ويقينية، وهو يستهجن كل تلك التفسيرات التي تحاول النيل من النص المقدس؛ خاصة الأحاديث الشريفة التي أصبحت تعاني نوعا من الهشاشة لدى مدارس التأويل الحديثة، "فالنص المقدس يكون هشا فقط إذ كان في مجتمع يفتقر قراؤه إلى الإرادة لإثبات حقيقته"[1]، وهذا ما يتهم به السلفيون خصومهم بأنهم يتعمّدون التشكيك في النص الحديثي لأنه يردع شهواتهم ونزواتهم، إجابة ما انفك المبحوثين يكررونها وكأنه قد تم تلقينهم إياها للرد على كل من يطعن في النصوص المقدسة وعلى وجه الخصوص التي تتحدث عن الجزاء والثواب في العالم الأخروي.

وهو عالم يشغل حيزا كبيرا من التفكير السلفي، ويجعله مضطرا للتضحية بأشياء دنيوية لينال مكافئات أخروية، فمن ترك شيئا لله عوضه الله خيرا منه، والسلفيون تركوا كل شيء فعوضهم الله بجماعة تعينهم على ذكر الله وطاعته وعبادته، وبذلك أصبحت هي مجتمعهم البديل؛ "فالرابطة الدينية يمكن أن تنتشر في شكل تطور طائفي"[2]، وهنا نشير إلى مسألة الرابط الاجتماعي وكيف يعيد السلفيون هندسة علاقاتهم الاجتماعية والقرابية على أساس ديني محض؛ فالمؤمنون إخوة، وهي أخوة نابعة من الإيمان بنفس المعتقد الديني، وهذا ما حدث في صدر الإسلام، لكن اليوم لا يمكن المجازفة والتصريح بأخوة المسلمين على العموم والإطلاق بعد أن تحول الإسلام إلى جماعات ومذاهب وفرق وطوائف، ولذلك فإن أصحاب النمط التديني الواحد هم الأخوة لا أكثر ولا أقل خاصة لدى السلفيين الذين ينعتون أنفسهم بالأخوة ويتقبلون اسم الإخوة الذي ينعتهم به المجتمع وكأنّه يثبت لهم صفة الجماعة الأولى من المسلمين في صدر الإسلام، فالسلفية تقوم على التخيل و"المتخيلات الاجتماعية لها وظيفة تكوينية أيضا، ووظيفة جعل الممارسات التي تمكنها وتخلق معنى لها أمرا ممكنا"[3]؛ أي إحياء ما كان موجودا واستدعاؤه ليكون ذلك الخيط الناظم بين السلفيين كجماعة يحكمها الدين وبين باقي الجماعات الأخرى، فالسلفيون داخل الجماعة يشكلون تركيبة غير متجانسة من حيث السن والعرق والمستويات التعليمة والاجتماعية، لكن تربيتهم وتنشئتهم الدينية داخل الجماعة تجعلهم يتغلبون على كل تلك الفروقات لصالح الرابط الأقوى وهو رابط

[1] جوناثان براون، النزاع على السنة الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته، ترجمة عمرو بسيوني وهبة حداد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الاولى، 2020، ص 187.
[2] ميشال مافيزولي، تأمل العالم الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 125.
[3] تشارلز تايلر، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص 208.

العقيدة، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين: "الحمد لله أنا لست من تيسمسيلت وقد سكنت حديثا فيها، لكن الإخوة ما شاء الله قدموا لي كل الدعم والمساعدة وأنا الآن واحد منهم ولله الحمد"[1]، وبذلك يتحول التدين السلفي إلى رابط اجتماعي، والذي جاء تعريفه في موسوعة ويكيبيديا بأنه: "مجموع العلاقات التي تجمع أفرادا ينتمون إلى مجموعة اجتماعية نفسها أو ترسي قواعد اجتماعية بين الأفراد والمجتمعات المختلفة"[2]، والسلفية تتجاوز كل ما هو محلي وتقدم بديلا عنه يحتكم إلى المعاني الدينية، وهي الحب في الله والبغض فيه.

فالسلفي هو المنتمي إلى جماعته بالدرجة الأولى تلك الجماعة التي تعيد تنشئته من جديد وفق ثنائية الجائز والمحظور؛ فالعلاقات القرابية سواء الدموية أو بالنسب والمصاهرة، تصبح محل تدقيق ونظر، فحفظ الدين أولى من حفظ القرابة التي قد تدفع الملتزم إلى الوقوع في المحظورات كالاختلاط والبدع والمعاصي، ولذلك يعيد السلفي ترتيب علاقاته حيث تكون الأنشطة كالتزاور والاحتفالات الطقسية الحزينة منها والسعيدة موجهة للجماعة أكثر منها للمجتمع؛ خاصة أفراد المجتمع الذين يحكم عليهم سلفيا بأنهم منتمون إلى جماعات منحرفة أو بدعية، حيث تحدث القطيعة بشكل فج وغليظ وفيه نوع من التحذير والتذكير للسلفي نفسه وللمبتدع الذي تم هجره بناء على فرقته وجماعته؛ إذ يرى جونثان براون بأن "المجتمعات الدينية ليست متجانسة، ونادرا ما يكون التحول إلى عصور إبستيمولوجية جديدة سريعا أو حاسما"[3]، وهذا ما عاشته الجماعة السلفية نفسها من خلال فتنة الصعافقة والمصعفقة؛ حيث أعيد ترتيب الجماعة نفسها وبروز جماعات صغيرة متصارعة ومتناحرة فيما بينها بسبب التأويل والفهم الديني الجديد الذي شقّ صفوف الجماعة؛ فكل فريق قد انحاز لأحد المشايخ باعتباره رمزا أيقونيا، وهذا بهدف شرعنة الخلاف الذي أصبح خلافا لحماية الجماعة ممن ضل بهم السبيل، فكل شيء تم تقديمه على أنه ومن خلاله فقط "يمكن بناء مجتمع آمن وحسن التنظيم ما دام هؤلاء الرجال موجودين"[4]، وهذا دليل على أهمية المعرفة الدينية في تحديد ملامح الجماعة ومرجعيتها؛ فأي خلاف في الفهم والتفسير يؤدي إلى تصدعات عميقة ولا يمكن جبرها أو تجاوزها بسهولة، فالجماعة تبني كل رهاناتها على أساس الرابط الديني الذي يعوض ويتجاوز كل الروابط الأخرى.

وهنا يمكن النظر إلى التدين السلفي على أنه قد تحول إلى ثقافة للعيش حيث كل شيء يحدث، وهو يحرص على أن تكون له علاقة وثيقة بالنص الديني وفي تأويله السلفي، وهنا حتى الأنشطة الاجتماعية العادية تصبح محكومة بخلفية دينية؛ ففي المنظومة الدينية السلفية مهما كان الشيء بسيطا يمكنه أن يخل بعقيدة المسلم ويهوي بها، "فالثقافة أو الدين يمكن التعامل معه بوصفه نظاما من العلامات والرموز... والعلامات عند غيرتز تؤدي بالناس إلى أن يتبنوا المعتقدات ولا سيما المعتقدات الدينية"[5]؛ إذ تصبح هي المهندس الاجتماعي لكل ما يحدث في حياة الفرد السلفي، حيث أجمع المبحوثون على حرصهم في إقامة مختلف المناسبات الاجتماعية مثل الزيارات العائلية التي تكون بين أفراد الجماعة أكثر من أسرهم أو رفاقهم ما قبل الالتزام والتسلف، فكل ما يحدث دخل

[1] مقابلة رقم: 07، 2019/11/01 على الساعة 10:15.
[2] ـ خواجة عبد العزيز، بن محمد سوسيولوجيا، الرابط الاجتماعي بناءات مفاهمية ومسارات نظرية، نور للنشر، ألمانيا الطبعة الأولى، 2018، ص 13.
[3] جوناثان براون، مرجع سبق ذكره، ص 190.
[4] تشارلز تايلر، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص 56.
[5] آريا نكيسا، أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي التعليم والاخلاق والاجتهاد الفقهي في الازهر، مرجع سبق ذكره، ص 61.

الجماعة موافق للسنة، وهو اجتماعي وتعبدي في نفس الوقت، بينما العلاقات القرابية القائمة على الدم أو بالمصاهرة يمكن أن تؤدي إلى انتهاك المقدس والوقوع في المعاصي والمخالفات الشرعية، والجماعة هنا لا تقوم سوى بعملية تمثل ما تم تذكره وتخيله عن مجتمع صدر الإسلام عن طريق عملية تجسيد ما جاء في النص، "فتجسيد الخيال الاجتماعي في أبسط معانيه هو انتقال التصورات المعرفية والرمزية من مجال المعنى النظري إلى مجال الفعل والممارسة، بعبارة أخرى فإن تجسيد الصور المتخيلة عن مجتمع متخيل يعني تطبيقها في الواقع العملي ووضعها موضع التنفيذ؛ حيث تصبح جزءًا من حياة الناس"[1] وهنا أصبحت الجماعة بديلا عن المجتمع بمختلف مؤسساته؛ فالسلفي يزور سلفيا آخرا ويصلي في مسجد يؤمه سلفي ما أستطاع إلى ذلك سبيلا، ويتردد عليه سلفيون، والسلفي يشارك في الاحتفالات التي يشرف عليها سلفيون، وحتى في البيع والشراء يفضل التعامل مع سلفي مثله، وهنا يختلط الديني بالاجتماعي حيث يرى كلود ريفري أن "الممارسات الدينية ليست بالضرورة منفصلة عن المؤسسات الاجتماعية"[2] بل هي ممتزجة معها ويمكن أن يكون الديني هو الخيط الناظم للاجتماعي داخل الجماعات الدينية الإحيائية.

بل إن ما هو اجتماعي وثقافي مدموغ سلفيا بدمغة دينية، فالسلفيون كجماعة يعرضون كل مستجدات الحياة العادية على المتغير الديني، من خلال النموذج الأصلي الذي لا يزال راسخا في البيئة السلفية، وقد يأخذ شكل الرابط الاجتماعي بين أعضاء الجماعة وينظم حياتهم ويتدخل في كل شيء، حيث كتب أحد رموز السلفية في الجزائر وهو الشيخ محمد علي فركوس - قبل انقسام الجماعة على نفسها- رسالة مطولة بعنوان "شرف الانتساب إلى مذهب السلف"، وقد تطرق إلى الإحاطة بهذا المفهوم، وأصوله، وحتمية الانتساب إليه، وتعريف النفس به، إضافة إلى تفريقه بين السلفية الحقة والسلفية الجهادية والسلفية الحزبية[3]، وهنا نجد الشيخ السلفي قد جعل من المذهب أو التوجه الديني مرجعية هوياتية ينتسب إليها وتصبح بمثابة تعريف بالفرد في وجه الجماعات الأخرى، ووضع حواجز وفواصل بين السلفية الصحيحة والسلفية المقلدة التي توظف خطابا سلفيا لكن لتمرير توجهات تكفيرية أو سياسية، وهذا ما يرفضه السلفيون الذين يشتركون مع التكفيريين والحزبيين في حتمية التغيير، لكن التغيير السلفي يعتمد على أدوات سلمية تسعى إلى التأثير في سلوكات الناس وأخلاقهم بدل الإرغام والاكراه: "فباللباقة والسلوك الإنساني تصان وتحفظ أشكال الاجتماع كلها بين البشر"[4]؛ فالسلفية حركة دينية تغييرية لكن ناعمة ومسالمة ورافضة لكل أسلوب قائم على الإكراه، فهي تختصر نشاطها الدعوي في تذكر لكل ما كان سائدا في عصر النوبة وتذكير الناس به، وتحبيبهم فيه عن طريق هندسة حياة الجماعة وفق هذا النموذج ومحاولة محاكاته في كل شيء، وتحويله إلى أهم رابط اجتماعي ينظم الجماعة ويرشدها إلى ما يجب القيام به؛ حيث يجب على "العباد أن يعلموا أن هناك أفعالا يرضى بها رب العالمين وأفعالا يسخط عليها وأفعالا لا تقتضي الرضى أو السخط... وصولا إلى كيفية فهم الله وفهم الأفعال التي ترضيه، وكيف

[1] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 168.
[2] كلود ريفيري، مرجع سبق ذكره، صفحة32.
[3] للمزيد أنظر: أبي عبد المعز محمد علي فركوس، شرف الإنتساب إلى مذهب السلف وجوانب الإفتراق مع ما يسمى بالسلفية الجهادية والحزبية ويليه التلازم الحقيقي بين الطائفة المنصورة وعملها الجهادي وفي التفريق بين الجهاد ورد الصائل، دار العواصم للنشر والتوزيع الجزائر، الطبعة الثانية، 2014.
[4] تشارلز تايلر، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص 54.

ينبغي أن ينظم المجتمع البشري ليتوافق مع مشيئة الله"[1] وهذا التنظيم أو النظام هو مستدعى من الماضي الإسلامي السعيد.

وهو أيضا نظام يحتكم إلى الزمن الأصلي الذي نشأت فيه الشرائع وتكونت فيه الجماعة الإسلامية الأولى كطائفة أو نمط ثقافي يختلف عن السائد، والسلفيون اليوم ومن خلال الملاحظة يريدون تكوين جماعة يحكمها الدين داخليا وخارجيا؛ فحسب تصريحات المبحوثين الجماعة قد فوضت أمرها إلى الله وتركت كل شيء في سبيله حتى يعوضها بما هو خير منه، وهي من جهة أخرى تعوض تلك الأشياء التي تخلت عنها طواعية عن طريق تكوين جماعة جد متماسكة ومتعاونة ومتعاضدة فيما بينها؛ "فالطائفة وهي الملة أو الجماعة الدينية التي تتوافق على غايات ووظائف دينية ودنيوية محددة، والغاية من وجودها أن تخدم الأتباع وتصهرهم ضمن بوتقة روحية واحدة، مثلا في المسيحية الجميع أبناء الكنسية، وعند المسلمين هناك أخوة الإيمان، إنما المؤمنون إخوة"[2] وبذلك هم مستغنون عن غيرهم حتى وإن كانوا أسرهم أو قبائلهم أو عشائرهم، وهنا لا يعني الاستغناء الصراع والتصادم والقطيعة في طابعها العنيف، بل ما حدده النص القرآني بمفهوم الصحبة بالمعروف لا أكثر ولا أقل، مثل ما صنع مجتمع صدر الإسلام مع كل مظاهر الجاهلية؛ حيث أحدثت مجموعة من القطائع النهائية مع القبيلة والأسرة لما رفضت الانتقال إلى جماعة المسلمين الجديدة، تلك الجماعة التي استبدلت علاقات القرابة القائمة على الدم والمصاهرة وهي قرابة حقيقية، بقرابة مخترعة في مرحلة صدر الإسلام، كون الرابط الأساسي فيها هو الدين، وهي اليوم قرابة متخيلة حيث أنها تقوم عل محاكات الماضي وتبجيله والانخراط في عملية إعادة إنشاء الأمة عن طريق بناء جماعة دينية متماسكة ومنحازة لما هو قرابة دينية أكثر منها قرابة دموية أو بالنسب؛ فالسلفيون اليوم متماسكون كجماعة من خلال اعتماد الدين كرابط اجتماعي حيث يرى خواجة عبد العزيز أن "التبعية الدينية من أهم مصادر ربط الأفراد، وتماسكهم حتى وإن كان يؤدي إلى العنف الديني، والطائفي، المعبد، الحركة، المذهب الديني، والاعتقاد"[3]؛ لكنه البديل الوحيد المتاح أمام السلفيين لتعزيز ودعم هويتهم الجديدة.

إن التماسك السلفي النابع عن علاقة دينية لا يهدف إلى العنف المادي، إذ يعتبر السلفيون الدعويون أو العلميون حسب الأدبيات السوسيولوجية من أكثر الجماعات ميلا إلى المهادنة والاشتغال على الإنتاج العلمي والإصلاح السلوكي؛ أي تطعيم الحياة العامة بكل ما هو رمزي ويحيل إلى نموذج الجيل الأول؛ "فالرموز هي شكل من أشكال التمايز وتحقيق التماثل داخل إطار الجماعة، وتوثيق الروابط فيه"[4]، وهي في نفس الوقت تفكيك الروابط مع كل الجماعات التي لا تؤمن بنفس المنظومة الرمزية ولا تخضع لها، فما يمارسه السلفيون من عنف يمكن تصنيفه في خانة العنف الرمزي من خلال الانغلاق على الذات والاعتماد على الحد الأدنى من العلاقات خارج الجماعة، وتكثيف الأنشطة الداخلية، والحرص على المشاركة فيها بهدف إظهار المفهوم الشرعي من خلال الجنائز الشرعية، الأعراس الشرعية، الألعاب الشرعية، الرحلات الشرعية، الزيارات العائلية الشرعية، وهي ممارسات رمزية بين أفراد الجماعة يتحصنون بها في وجه الجماعات الأخرى، ويقوون بها ما يربطهم ببعضهم البعض على المستوى القيمي والاعتقادي والسلوكي؛ "فالرابط

[1] جوناثان براون، مرجع سبق ذكره، ص 50.
[2] مأمون طربيه، علم الاجتماع الحياة اليومية قراءة سوسيلوجية معاصرة للواقع المعاش، مرجع سبق ذكره، ص 140.
[3] خواجة عبد العزيز بن محمد، مرجع سبق ذكره، ص 28.
[4] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 169/168.

الاجتماعي له أنواع، منها الرابط القوي دون مصلحة وينبني وفق قيم المجتمع ومعاييره العامة وهو قائم على الاحتكاك"[1]؛ فالمبحوثون مثلا يعتقدون أن تبادل الزيارات العائلية بين الأسر السلفية هو نوع من التنشئة الاجتماعية، وضمان نشأة أطفالهم خاصة الإناث منهم في بيئة سلفية أو بالأحرى بيئة إسلامية؛ إذ يقول أحد المبحوثين: "تبادل الزيارات فيما بيننا كإخوة له أثر طيب على الأطفال وعلى الأهل بصفة عامة، بدل أن يزوروا أقاربهم وقد يقعون في المحظور، ولذلك نسعى إلى التقليل من زيارة الأقارب من العامة ونعوض ذلك بزيارة إخواننا في المنهج حفظهم الله"[2]؛ فتلك الزيارات تشكل نوعا من التعويض عن تلك القطيعة التي تحدث بيهم وبين مجتمعهم العام حفاظا على دينهم، لكن رغم ذلك هم بشر وهم بحاجة إلى نوع من التعويض النفسي والعاطفي عن طريق خلق رابطة جديدة بينهم قائمة على الدين؛ "فالمجموعات مترابطة حيث يرى الفارابي أن ظهور المجموعات الإنسانية المترابطة راجع إلى اضطرار الإنسان إلى العيش ضمن مجموعة إن كان يريد الوصول إلى الكمال"[3]، ولذلك هم يتخذون من العلاقات القرابية الدينية بديلا عن العلاقات القرابية الدموية بسب اختلاف الثقافة، وإمكانية تلوث العقائد؛ فالمجتمع العام رابطته دموية بينما رابطة السلفية هي رابطة دينية، ولذلك ثقافتها تختلف عن ثقافة المجتمع العام، حيث يرى فرديناند تونيز أن "إرادة الانتقال تسمح للفرد بالانتقال من حالة تجمع إنساني معين إلى حالة أخرى وباختلاف نوع هذه الإرادة يختلف التجمع الناتج بعد ذلك"[4] فأي تجمع بشري تكون له أهداف يحدده الأفراد قبل تأسيس التجمع أو قبل الإنتقال إليه.

فالإرادة تجعل من الالتزام الديني نصب عينيها، وهي تنتج حالة من التجانس والتضامن بين أفرادها الذين يتحولون إلى أسرة مكونة من الإخوة والأخوات، وهي أخوة دينية الهدف منها تعزيز ثقافة الجماعة والحفاظ على تماسكها خاصة أنها جماعة محدودة العدد، رغم البروز الديني والثقافي الذي تشكله عقديا ومظهريا، وهي أيضا إرادة تنظم العلاقة مع المقدس بطريقة صحيحة؛ فالسلفية كل ما يهمها هو تربية أفرادها وفق تربية إسلامية تعتبرها يقينية وقطعية وغير قابلة للتشكيك، "ففي المجتمعات الدينية المعلومات الدينية هي وحدها الصالحة بتكون أساس التربية وتضع نصب أعينها قبل كل شيء تعليم الإنسان ما يجب عليه نحو الكائنات المقدسة"[5]؛ فالرابط الاجتماعي داخل الجماعة يشتغل بشكل عمودي وبشكل أفقي وكل ما هو عمودي له أولوية في تسيير ما هو أفقي؛ فالله هو من يحدد جماعة الأقران وشكل الأسرة الصالحة والعمل المبارك، وهذا ما تتحكم فيه النصوص التي تعتبر المرجعية الوحيدة بالنسبة للسلفي، إنها ثقافة التعويض التي ينتشي بها الفرد السلفي الذي كلما ترك شيئا لله عوضه خيرا منه، فهو يهجر كل أشكال الحياة غير الدينية ويعوضه الله دائما بحياة دينية أرقى وأنقى من تلك الحياة التي فارقها بحثا عن طريق الله، إنها إجابات رددها كل المبحوثين بثقة كبيرة، وتشير إلى وجود نموذج تربوي واحد يسود الجماعة ويرتب شؤونها ويقنعها بأن لكل شيء بديل حتى الأسرة؛ فالتضحية في سبيل الله تعني تقبل أوامره وتجنب نواهيه، وبأن تكون جماعة المؤمنين هي الجماعة المركزية في حياة الفرد، هم كغيرهم من الجماعات الدينية حسب إميل دوركايم "يعتبرون أنفسهم عائلة لأنهم يؤدون اتجاه بعضهم ما يؤديه

[1] خواجة عبد العزيز بن محمد، مرجع سبق ذكره، ص 21.
[2] مقابلة رقم: 07، 2019/11/01 على الساعة 10:15.
[3] عبد السلام الشدادي، ابن خلدون الانسان ومنظر الحضارة، ترجمة حنان قصاب حسن، المكتبة الشرقية، لبنان، الطبعة الاولى، 2016، ص 322.
[4] المرجع نفسه، ص 34.
[5] اميل دوركايم، التربية الاخلاقية، ترجمة السيد محمد بدوي، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الاولى، 2015، ص 08

أفراد العائلة"[1]، بينما تصبح علاقتهم بالمجتمع العام قائمة على حالة من الانسحاب والانتقادات اللاذعة التي تواجهها الجماعة لكل ما يقع حارج محيطها الثقافي؛ فالمجتمع عند السلفيين يتكون منهم بصفتهم نخبة دينية عارفة وعاملة، وجزء كبير من العامة والعصاة، وجزء آخر من المبتدعة والمنحرفين، ولذلك تنسحب من المجتمع مؤسسة جماعة هامشية إلا أنها شديدة الاندماج والتعاون فيما بينها؛ "فالدين يسمح بالتعاون، والتعاضد، والتجمع حول رؤية واضحة وأهداف مشتركة، ويكون المنتسبون إليه أكثر استعدادا لتحقيق تلك الأهداف بل هم مستعدون أن يضحوا بحياتهم لأجلها"[2]

إن هذه التضحية متخيلة، وتجعل السلفي يشعر كأنه يؤدي نفس الدور الذي أداه مسلمو الجيل الأول من خلال تقديم تضحية شاملة بالدنيوي من أجل المقدس؛ فهي تجارة مع الله وقرض يقرضونه لله، فالإسلام اليوم يعيش نوعا من الخفوت والتراجع على المستوى العقدي والسلوكي، وأن عملية إحيائه تقتضي تقديم نماذج غاية في التقوى من أجل صدم المجتمع وإشعاره بمدى الهوة التي بينه وبين الإسلام الحق؛ فالحياة السلفية الملتزمة بترسيمات وتقييدات وتحريمات تضعها الجماعة وتنسبها إلى النص الديني، وهي أشبه بقرابين يقدمها السلفيون على مذبح الدعوة والبحث عن الخلاص والبحث عن تعميم كلمة الله والعيش وفقها، وهنا يصبح المتخيل والرمزي في قمة حضوره، فشعار السلفيين هو "لا عيش إلا عيش الآخرة"، وهو شعار يعود لمرحلة صدر الإسلام حيث تم مقايضة كل أشكال الحياة بالحياة الأخروية، فالمتخيل حسب فالنتيا غراسي "يرتبط بشكل صارم بالرغبة في العيش"[3]؛ لكن لكل جماعة طريقتها في العيش أو لها طريقتها في المفاضلة بين أشكال العيش التي تريد أن تحيا وفقها، والسلفية تريد جماعة دينية يتحكم فيها النص ويترتب كل شؤون حياتها مهما كانت صغيرة أو كبيرة؛ فالدين يحدث تغييرا جذريا حسب ابن خلدون لدى البشر حين يجعلهم يستبدلون تركيزهم على الأهداف بالتوجه نحو الله أو نحو الحق ونحو قيم تتجاوز البشر ومصالحهم الضيقة"[4]. إن هذه القيم التي تدفع بالفرد إلى التضحية نجدها مستمدة من النص الديني الخام، فالسلفيون لا يستدلون إلا بالنصوص القرآنية وبالنصوص الحديثية في إقناع المنتسبين إلى جماعتهم، بل بثقافة الهجر والانسحاب من الحياة العامة؛ فالكثير من السلفيين قد يقطع علاقته نهائيا بأسرته الممتدة ويحتفظ بالحد الأدنى مع أسرته الضيقة؛ كزيارة الأب والأم والسؤال عن الإخوة والأخوات لكن دون المشاركة في الحياة الاجتماعية والثقافية. لقد تكرست هذه العقلية مع المحنة التي تعيشها الجماعة والانشقاقات التي حدثت داخلها حيث أصبح السلفيون يقاطعون بعضهم البعض حتى على مستوى الإخوة والأبناء؛ فالمصعفق هو ضال، بل أخطر ضلالا في نظر الصعفوق، من ضلال الفرق الأخرى والجماعات الأخرى، والعكس صحصح، فكل طرف يتهم الأخر ويتبرأ منه ويخرجه من دائرة السلفية، وقد وصل الأمر إلى مقاطعة السلفيين لمساجد يديرها سلفيون بسبب الخلاف الواقع بينهم، وهنا تتجلى الصرامة السلفية في مسألة وضع الحدود والفواصل، إنها أشبه بتقسيمات المجتمعات البدائية حيث يعتبر الطوطم هو هوية ومرجع الفرد، ولا يمكن لفرد يتبع طوطما معينا أن ينتسب إلى جماعة لها طوطم آخر،

[1] إميل دوركايم، الاشكال اولية للحياة الدينية، مرجع سيق دكره، ص 140.
[2] عبد السلام الشداذي، ابن خلدون، الانسان ومنظر الحضارة، تحنان قصاب حسن، المكتبة الشرقية، لبنان، الطبعة الأولى.، 2016، ص895.
[3] فالنتيا غراسي، مرجع سيق ذكره، ص 34.
[4] عبد السلام الشدادي، مرجع سبق ذكره، ص 395.

"فطوطم العشيرة هو طوطم كل فرد منها"[1]، والشيخ السلفي أو الشّامان السلفي يأخذ صفة الطوطم الذي يحدد حدود الجماعة التي يجب الانتساب إليها ومقاطعة كل الجماعات الأخرى نصرة لجماعته ودفاعا عن شيخه.

فالفرد السلفي مستعد لترك جماعته الأصلية لكونها مخالفة للنص، وبما أن الفرد بحاجة إلى الجماعة فعند انقطاعه عن جماعته الطبيعية لابد له من الانتقال إلى جماعة اصطناعية أو مخترعة لتقوم بعملية التعويض المادي والمعنوي، ولذلك يستعمل السلفيون كلمة أخ أو أخت لتوصيف بعضهم البعض وهي لتعويض تلك القطائع التي يحدثونها في حياتهم، وهو نفس ما كان سائدا في المجتمعات البدائية؛ حيث إن كل أفراد العشيرة إخوة وأخوات، وهذا ما أشار إليه سيغموند فرويد الذي يرى أن: "لفظ الأخ والأخت يطلق ليس على الإخوة البيولوجيين بل على كل المنتمين إلى نفس الطوطم"[2]، وكذلك السلفيون إخوة لأنهم يتبنون نفس الفهم الديني ويحيون به في حياتهم ويعوّضون به مختلف الممارسات اليومية؛ فالتدين السلفي وفتوى المشايخ الذين يديرون شؤون الجماعة تصبح هي المصدر الأعلى للتربية والتثقيف، فالجماعة تعمل على إعادة إنتاج نفسها عن طريق زرع قيمها الثقافية في الأجيال الجديدة من السلفيين عن طريق ربطهم بتدين الجماعة إذ "ثمة إجماع على أن الدين جزء من التنشئة الأخلاقية؛ بل إن الدين هو روح التربية الخلقية وقوتها المحركة"[3]، فهو المرجع الذي يزود أفراد الجماعة بما يحتاجون إليه من قيم ومعايير تهون عليهم حالة الانفصال؛ خاصة الأفراد حديثي الانتقال إلى السلفية، فهم بحاجة إلى جماعة تحتويهم وتعوضهم عن كل ما تخلوا عنه؛ إذ "يستطيع المجتمع أو الجماعة لعب دور الأخلاق بينما الفرد لا يستطيع لعب هذا الدور وحده"[4]؛ أي أن الفرد سواء كان سلفيا أو منتسبا لجماعة أخرى هو بحاجة إلى جماعة ولا يمكن أن يخرج من جماعة ولا ينتسب إلى أخرى، وهنا تصبح الجماعة الجديدة ملزمة بتقديم تعويض مرضي للمنتقل الحديث، وهنا نجد السلفية كجماعة دينية تقنع المنتسبين إليها بأنهم قد استبدلوا الذي هو خير بالذي هو أدنى"، فالجماعة قد أعطتهم خيرا مما ضاع منهم، وأنهم انسحبوا من حياة دنيوية غارقة في الطيش والانحراف إلى حياة دينية تحكمها التعاليم والوصايا المقدسة، ويتم من خلالها التقرب من الله والعودة إلى صحيح الدين كما كان في عهد النبي غضا طريا؛ "فالأصولية الإسلامية تدعو إلى العودة لأصول الدين الإسلامي والسير على خطى السلف الصالح الذي طبق العقيدة بتمامها في السلوك والحياة"[5] وهي حياة يحلم بها أي منتسب لأى دين ما؛ أي العيش وفق ما عاش عليه الرسل والأنبياء والقديسين، المتمسكين بالتقوى في معنها الحرفي والتقيد الكلي بصرامة الشرائع والأحكام الدينية، وبذلك يصبح أخا لكل مؤمن ومفارقا في نفس الوقت لكل منحرف، خاصة أن الجماعة تعتبر نفسها في حالة دعوة مستمرة مادام المجتمع في حالة انحراف مستمر؛ "فالمجتمعات الدينية تكون فيها تأدية الواجبات اتجاه الآلهة أهم من تأديتها اتجاه الأخرين" [6] لأنها تعيش وفق ما يرضي الله وفي نفس الوقت هي تذكر مجتمعها المنحرف بضرورة التشبه بها حتى يرضى عنه الله.

[1] إميل دوركايم، الاشكال اولية للحياة الدينية، مرجع سيق دكره، ص 141.
[2] سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، مرجع سبق ذكره ص 15.
[3] مأمون طربيه، علم الاجتماع الحياة اليومية قراءة سوسيلوجية معاصرة للواقع المعاش، مرجع سبق ذكره، ص 57.
[4] ـ ايميل دور كايهم، التربية الأخلاقية، مرجع سبق ذكره، ص65.
[5] مأمون طربيه، علم الاجتماع الحياة اليومية قراءة سوسيلوجية معاصرة للواقع المعاش، مرجع سبق ذكره، ص 97.
[6] ـ ايميل دور كايهم، التربية الأخلاقية، مرجع سبق ذكره،، ص 08.

من خلال هذا يمكن القول بأن السلفية تجعل من الدين رابطا اجتماعيا وحيدا في حياتها، أو لنقل هو الرابط الأقوى؛ حيث تتراجع العلاقات القرابية والعلاقات القائمة على الرفقة والعمل أو الجهة والمنطقة، أو حتى العرق والقومية؛ فالسلفيون يتبنون نمط حياة مستمد من التوجه الديني الذي ينتمون إليه إذ يصبح هو الحد الفاصل والواصل بينهم وبين غيرهم، وهو توجه يتحكم فيه المشايخ والعلماء الذين يمكن لأي تصادم بينهم أن يؤدي إلى تصدعات عميقة وانشقاقات كبيرة تطال الجماعة التي تبني كل رهاناتها على الفهم الديني وتتخذ منه المرجعية الوحيدة، وبذلك تحولت إلى جماعة بشرية مرتهنة بالنص الديني والممارسات الدينية التي قد تتحول إلى علاقة ورابطة أقوى من رابطة القرابة؛ إذ تصبح الجماعة متوجهة إلى الداخل أكثر منها إلى الخارج، وهي لا تنفتح على أي كان إلا اذا كان ينظر إليه كمشروع سلفي جديد يترك ثقافته وينخرط في ثقافة الجماعة ويصبح قريبا إلى كل الإخوة والأخوات، بينما تصبح علاقته بمجتمعه السابق علاقة قائمة على الصحبة بالمعروف لا أكثر ولا أقل.

المبحث الثاني: القرابة الدينية عند السلفيين وفكرة الزواج الداخلي:

"إن العاطفة بما هي كذلك، ليست فعلا(action) إنما هي الطاقة الجوانية التي تحثنا نحو فعل ما، وهي ما تمنح مزاجا أو تلوينا لفعل ما"[1]؛ أي هي التي تمنح الشرعية لما نقوم به ولما نعتقد فيه، فنحن لا نفعل الأشياء إلا تلك التي لها معنى وتجعلنا نشعر أن حياتنا تسير في الطريق الصحيح؛ فالبحث عن الخلاص يدفعنا إلى حب المقدس والديني، وفي نفس الوقت النفور من المدنس واللا ديني حتى وإن كان يتعلق بمسألة القرابة التي يمكن أن نتخلى عنها لصالح قرابة من نوع جديد يحكمها الدين ويدفع بها إلى تنظيم الحياة وصيانة النفس والجسد وجعلهما خاضعين لإرادة المقدس؛ "فمن يهتم بتاريخ الجسد والنفس لا يمكن إلا أن يلتقي بالدين والمقدس والحرام. فقد عاد الدين منذ أمد قصير وأصبح غرضا مهددا للاستقرار"[2]، وفي نفس الوقت باعثا للاستقرار لدى الجماعات التي تتخذ منه مرجعا لسلوكاتها، وخيطا ناظما وموجها لغايتها؛ فالسلفية كجماعة/طائفة تجعل من التدين على النط السلفي هو ما يضبط العلاقات داخلها كجماعة مغلقة وفي نفس الوقت مع ما يحيط بها من جماعات؛ حيث يكون التعامل معهم وفق المرجعية الدينية التي لا تعترف سوى بسلطة الدين وانسحابه على مختلف نواحي الحياة، تلك الحياة التي تتآكل شيئا فشيئا وتتراجع مساحتها لصالح الديني والمقدس الذي يجعلنا ننخرط في نمط معين، وفي نفس الوقت ننسحب من نمط أخر مقدمين أولوية المقدس على أولوياتنا الدنيوية؛ حيث يرى رودولف أوتو بأن: "العلاقة مع المقدس هي علاقة ذات مفارقات، فالمقدس رائع ومرعب للإحساس"[3]؛ فهو رائع عندما يرشدنا إلى طريق الخلاص ويجمعنا بالرفقة الحسنة التي يجب أن نجتمع معها، ومرعب عندما يجبرنا على أن تصبح علاقاتنا في ما قبل التدين في حدها الأدنى ويمكن أن تنهار بشكل كامل؛ فنحن بعد التدين نصبح في خدمة المقدس وبخدمته المطلقة سنخدم مجتمعنا عن طريق إرشاده إلى الطريق المستقيم.

فإن تأدية الواجبات اتجاه المقدس يضمن بالضرورة تأديتها اتجاه أفراد المجتمع لا سيما أبناء الطائفة الواحدة الذين يحضون بمعاملة خاصة؛ فكل السلوكات الاجتماعية كالتزاور والرابطة

[1] إيفا إيلوز، حميميات باردة تشكيل الرأسمالية العاطفية، ترجمة كريم محمد، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2021، ص 11.

[2] كرستوف فولف، علم الأناسة التاريخ ولثقافة والفلسفة، ترجمة أبو يعف المرزوقي، الدار المتوسطية للنشر، دولة الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2009، ص 177/176.

[3] المرجع نفسه، ص 178

القرابية تأخذ داخل الجماعة السلفية المعنى الشرعي وحده، وهو وحده الذي يحدد مخيلة الفرد السلفي من تجب مخالطتهم، ومن يجب أن نمتنع عن مخالطتهم؛ فالعلاقات الشرعية هي علاقات تخدم الديني والدنيوي معا، عكس العلاقات الاجتماعية العادية التي ينتجها المجتمع، فهي أحيانا تخدم الدنيوي فقط، بل وتطعن في المقدس وتحط من قيمته؛ "فالأعراف والقواعد والعادات والتوقعات والتقاليد وأصول التعامل تضمن أن يكون سلوك الأفراد لائقا ومناسبا حسب الأصول المقررة والمرعية"[1]، فمطاوعة الآباء مثلا وجماعة الأقران يمكن أن تؤدي إلى الخسران الأخروي بسبب انحرافاتهم التي قد تضر بعقيدة السلفي، وهنا نجد الكثير من الآيات والأحاديث التي تشير إلى تبرؤ الآباء والأبناء من بعضهم البعض يوم القيامة، وتبرؤ الرفاق من بعضهم البعض أيضا، وفي نفس الوقت نجد هناك آيات تشير إلى شفاعة المؤمنين في بعضهم البعض نتيجة الاجتماع على معتقد ديني واحد وليس رابطة دموية واحدة، وهنا يصبح الدين أو التدين بمثابة الهوية التي يجتمع عليها السلفيون ويفترقون عليها؛ إذ يرى روجي كايوا أنه: "بالدين يعرف المجتمع الإنساني نفسه ويتعرف على العالم"[2]، وهذا ما ردده المبحوثون الذين يريدون تكوين علاقات أشبه بالقرابة لكن يحكمها الدين ويجعل سلوك المنتسبين إليها موجها نحو الداخل ومفارقا لكل ما هو واقع خارج حيز الطائفة كجماعة يحدد الدين كل تفاصيل حياتها؛ "فالمقدس هو ما يبنى عليه السلوك الديني"[3]، فالمقدس السلفي هو من يرسم حدود الجماعة وحدود الجماعة دائما ما تكون مطابقة للتوقعات المقدس.

وهنا تصبح الجماعة السلفية كبناء طائفي يتحرك داخل حدود جماعته ويسعى إلى إعادة إنتاج مناخها الأخلاقي والسلوكي والعقدي؛ خاصة أن السلفيين يشكلون أقلية في مختلف المدن التي يتواجدون بها، وهنا لا سبيل للمقاومة إلا من خلال الانكفاء على الذات والانسحاب الثقافي؛ فأي تنازل حتى وإن كان لصالح العائلة ستكون له تبعات خطيرة على تماسك الجماعة، وعلى هويتها التي تتلقى هجمات وصدمات من طرف الجميع، وهنا يصبح الإنتاج وإعادة الإنتاج للهوية السلفية والتشدد لها أهم عوامل الحفاظ على بنية الجماعة؛ إذ يعتبر ميرسيا إلياد أن: "الثقافة دين في حد جوهرها[4]، والسلفية كجماعة هامشية يعتبر الدين فيها بصفته التعاليم المقدسة مصدر سلوكاتها والمنظم الطبيعي للعلاقات التي تحكم الجماعة في طابعها الواقعي؛ أي داخل كل فضاء مديني يتواجد فيه السلفيون أو بصفتها جماعة متخيلة وعابرة للقوميات وتعيش على نطاق جغرافي غير محدود، وربما لم يلتقي أفرادها في يوم من الأيام، لكنها حسب تصريحات المبحوثين جماعة قائمة والانتساب إليها أولى من الانتساب لأي كيان أخر، وهنا تقترب الجماعة من حيث فهمها للنسب والقرابة إلى المعتقد الطوطمي؛ "فحتى وإن كان أفراد الطوطم يعيشون في فضاءات جغرافية متباعدة فهذا لا يجعل العلاقة بينهم واهية"[5] بل قوية ومتينة ويجري في كل مرة تعزيزها عن طريق الدروس والمواعظ العابرة للقوميات عن طريق شبكات التواصل التي زادت من واقعية الجماعة السلفية المتخيلة، وسهلت عملية التواصل بينهم ومكنتهم من العيش بشكل جماعي حتى إن كانوا أفرادا مبعثرين فوق مساحات جغرافية شاسعة وواسعة؛ فالانتقال إلى السلفية أو تنشئة الأفراد

[1] بيتر فارب، بنو الإنسان، ترجمة زهير الكرمي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص 248.
[2] - روجي كايوا، مرجع سبق ذكره، ص 38.
[3] المرجع نفسه، ص 36.
[4] احمد زين الدين، مرجع سبق ذكره، ص 16.
[5] اميل دوركايم، الاشكال الأولية للحياة الدينية، مرجع سيق دكره، ص 141.

داخل الجماعة يعني تقديم الجماعة كبديل عن المجتمع العام؛ "فأين توجد حياة دينية توجد مجموعة محددة"[1]، أي وجود تقييدات وتحريمات تحدد مع من ينبغي أن نكون وضد من يجب أن نكون أيضا.

وهذا ما يحرص السلفيون على نقله لأطفالهم عن طريق تعريفهم على بعضهم البعض، واصطحابهم معهم في مختلف النشطات التي يقمون بها، مع تكليف النساء السلفيات بنفس المهمة في تنشئة الفتيات السلفيات؛ حيث يكون الحرص أكبر على نقل الثقافة السلفية للمرأة السلفية، فهم يريدون أن تكون تنشئة للأجيال الجديدة وفق نموذج جيل الصحابة وجيل المدينية المنورة، فهم يخافون من تنشئة المدن الحالية ومن تنشئة أي وافد ثقافي، إن هذا الهاجس لا يمكن اعتباره هاجسا سلفيا فحسب؛ بل هو هاجس كل أمة أو شعب يريد أن يحمي ثقافته المحلية ويتصدى لكل وافد ثقافي؛ إذ يقول مسؤول فرنسي إننا: "لا نبغي سوى المحافظة على منتجاتنا الثقافية الخاصة بنا، لا نريد أن تكون هوية أولادنا مصنوعة في هوليود"[2]. إنه الخوف من عصر سيولة الشر الذي أصبح يهدد كل ما هو صلب وواضح وذي هوية خاصة؛ فالجماعة محددة المعالم يصبح لديها التزامات اتجاه الجماعة واتجاه أفرادها أكثر من التزاماتها اتجاه المجتمع الأصلي الذي تحكمهم به علاقات قرابية دموية أو بالمصاهرة، وهنا يمكن مقاربة الجماعة السلفية في هندستها العلائقية بالمجتمعات الطوطمية؛ حيث يكون الطوطم والانتماء إليه أهم من العلاقات الدموية ومقدما عليها؛ إذ يرى سيغموند فرويد أن: "المجتمعات البدائية تفرض على نفسها التزامات طوطمية يترتب عليها اجتماعيا أن يتم النزول بالقرابة الدموية إلى المرتبة الثانية، وترفع العلاقات القبلية في المرتبة الأولى"[3]، فالقبيلة الطوطمية هي بناء ديني بالدرجة الأولى، حيث إن روح الطوطم هي التي توحدهم حتى وإن كانوا يعيشون على رقعة جغرافية متباعدة؛ فإن هويتهم الدينية تفرض عليهم التكتل والتوحد في وجه الهويات الدينية الأخرى، وهذا ما يمكن ملاحظته داخل المجتمع حيث ينتصر السلفيون لمعتقداتهم عل حساب معتقدات أقاربهم وأقرانهم، وهم دائما يتحركون في اتجاه الجماعة أكثر من تحركهم في اتجاه المجتمع العام، مشكلين طائفة لها حدودها ونقاط تماسها مع المجتمع وثغورها التي تقف عليها وترد من خلالها كل الهجمات عن طريق الحد من العلاقات وتقليصها خارج البناء الطائفي الذي تنتمي إليه؛ "فالطائفة تقوم بالحفاظ على المسافة بينها وبين الجماعات الأخرى"[4] حفاظا على بعدها الرمزي.

فالانتماء إلى الرمز الواحد يجمع بين أتباع الطوطم ويرتب عليهم جملة من الالتزامات، وكذلك السلفيون الذين يمكن اعتبار فهمهم للتوحيد (الألوهية، الربوبية، والأسماء الصفات) طوطما للجماعة ورمزا لها؛ فأهم ما يعيبه السلفيون على غيرهم هو الفهم الناقص للتوحيد، وأهم ما يقر به السلفيون لأنفسهم هو تحقيقهم للتوحيد الطهوري، أو النقي، وهو ما يجمعهم في قرابة واحدة، وكذلك الأفراد الذين تتشكل منهم العشيرة الطوطمية؛ "فهم يعدون أنفسهم متحدين بقرابة واحدة، لكنها قرابة بالغة الخصوصية، فهي لا تأتي من أن لهم صلات دموية موحدة مع بعضهم البعض، بل هم أقارب لمجرد أن لهم الاسم ذاته"[5]، وكل السلفيين الذين يفهمون الإسلام من خلال ثلاثية

[1] ايميل دور كايم، الأشكال الاولية للحياة الدينية، مرجع سبق ذكره، ص 69.
[2] مأمون طربيه، علم الاجتماع الحياة اليومية قراءة سوسيلوجية معاصرة للواقع المعاش، مرجع سبق ذكره، ص 52.
[3] سيجمون فرايد، الطوطم و الحرام، مرجع سبق ذكره، ص 10.
[4] مأمون طربيه، علم الاجتماع الحياة اليومية قراءة سوسيلوجية معاصرة للواقع المعاش، مرجع سبق ذكره، ص 353.
[5] ايميل دور كايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية، مرجع سبق ذكره، ص 140.

الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة يحملون اسما واحدا، إخوة سلفيون وأخوات سلفيات، وهو اسم يعزز العلاقات فيما بينهم حتى وإن كانوا بعيدين عن بعضهم البعض؛ فالسلفية فكرة عابرة للقوميات، والانتماء إليها يعني الانتماء للملايين ممن يحملون نفس المعتقد ويكرّسون لنفس الطقوس، ويعتبرون النموذج التديني هو المصدر الوحيد لبناء الهوية وتعزيزها، وقد أشارت الدارسة سابقا إلى أن السلفيين يعيشون جماعة متطيفة وتعمل على تحديد المسافات بينها وبين الجماعات الأخرى عن طريق تحيين الماضي وتوظيفه في عملية إنتاج العلاقات وتسييرها، مع العلم أن عملية "إعادة تحين الماضي في الحاضر لا يقتضي بالضرورة أن يعاد في المجتمع إنشاء الظروف التي ولدت فيها هذه المعتقدات والممارسات في الماضي"[1]

فالسلفيون اليوم وحسب تصريحاتهم لا يتبرؤون من مجتمع كافر أو نجس، بل هم ينسحبون من مجتمع ضال ومنحرف لا بد من هدايته عن طريق تعليمه وإرشاده بتكوين جماعة تعتبر نفسها نسخة طبق الأصل عن الجماعة الأولى من المسلمين، ثم الدعوة إليها والصبر على كل أذى نصرة لها، وهنا نجدهم يرفضون كل أشكال المخالطة لاسيما في ممارسة المقدس والتعاطي معه، إن هذا الهاجس نابع من كون الجماعة تعتقد نفسها تلك النخبة المستأمنة على النموذج الأول للإسلام، وهي بيضته التي إن كسرت كسر مشروع الأمة الذي يعتبر الهدف الأسمى للمشروع السلفي في منظوره البعيد، وكل الفرق الإسلامية تعاني قصورا عقديا أو سلوكيا؛ بينما السلفية تعتقد أنها إسلام لحظة الوحي مستمرا في نقائه وطهوريته، حيث يرى عبد السلام الشدادي أنه: "لما انقسمت الأمة وانشقت تشكلت نخبة عابرة للإثنيات، وللبلاد، كلفت بأن تسهر على استمرارية ونقاء هذه المعارف وهذه الممارسات"[2]، إنها تلك المعارف التي أنتجت في الزمن الأصيل، وفي اللحظة التي تواصل فيها المقدس بالعادي، ونشأت لأول مرة فكرة الأمة التي استبدلت الروابط الاجتماعية ذات البعد الدموي والبعد المصاهراتي برابط جديد منبعه الاعتقاد الديني الواحد الذي آخى بين المجتمعات البشرية متجاوزا فكرة العرق واللون، والطبقة والمكانة الاجتماعية؛ مؤسسا لنموذج تقوى تراتبيته تقوم على مدى تحقيق الإيمان واكتساب المعرفة الدينية، وهو نفس المجتمع الذي يبحث عنه السلفيون عن طريق التخيل ومواجهة الواقع الصعب بذلك المتخيل السعيد؛ "فمن خلال الخيال يقاوم الإنسان مشاعر الحرمان والألم والشقاء والانكسار التي يقاسيها في حياته"[3]، والسلفيون اليوم في رحلتهم لإعادة بعث الأمة يركزون على مسألة تجاوز الروابط الدنيوية وتأسيس لرابط ديني يحكم الجماعة وينظمها، ولذلك نجدهم اليوم يعيشون حالة من فتور العلاقات القرابية، وهناك شبه مقاطعة لأسرهم ولرفاقهم في ما قبل التسلف؛ حيث يصبح اهتمام الفرد السلفي موجها نحو تقوية الجماعة وحمايتها والاحتماء بها، فهي مشروع الأمة في مرحلته الجنينية؛ إذ يرى سيروان أن: "الأمة كي تتميز عن غيرها من الأمم أو كي تزيل الأمم الأخرى وتسحقها تحتاج ببساطة إلى سحنة فريدة وإلى فكرة غير معقولة تقودها، وتقترح عليها أهدافا أبعد بكثير من إمكانياتها الحقيقية"[4]، إنه المتخيل السلفي الذي يجعل بضع مئات من الأفراد يتحدثون بكل ثقة عن كيفية تغيير مجتمعهم ونقله من وضعية دول وأعراق وأجناس إلى أمة واحدة من حدود الصين شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا.

[1] دانيال هيرفيو لجيه، جان بول ويليام مرجع سبق ذكره، ص 303.
[2] ايميل دور كايم، الاشكال الاولية للحياة الدنية، مرجع سبق ذكره، ص 140.
[3] يوسف الادريسي، مرجع سبق ذكره، مرجع سبق ذكره، ص 07.
[4] ـ سيروان، مرجع سبق ذكره، ص 135.

والسلفيون من خلال جماعتهم المتخيلة التي تريد تنظيم الحاضر من خلال نقعه في الماضي فالحاضر بالنسبة إليهم ما هو إلا صورة مركزة من الانحلال والانحراف الذي طال النموذج الأصلي، إنها نفس الأفكار التي دافع عنها شميدت من خلال نموذج التوحيد الأولاني الذي اعتبره أصل الدين عكس ما ذهب إليه دوركايم وفكرة الطوطمية الأسترالية؛ فبناء الجماعة من خلال العلاقات القرابية المتخيلة والقائمة على معطى ديني يجعلنا نستشعر الكثير من التقاطعات بينها وبين تركيبة المجتمع الطوطمي الذي تحكمه قرابة دينية مستوحاة من الانتماء إلى الأصل الحيواني أو النباتي الواحد، وما يفرزه من التزامات وتحريمات في نفس الوقت، والجماعة السلفية أيضا تبني علاقتها من خلال التشارك في الفهم الديني الواحد الذي يملي جملة من الالتزامات على السلفيين اتجاه بعضهم البعض، وأهم شيء شعورهم باحتكار التوحيد واحتكار المعرفة الماضوية لا سيما أن كل الفرق تعترف لهم بتلك الحرفية والصرامة الأرثوذكسية، وتعتبرها نوعا من تحجر وتكلس الجماعة، بينما يعتبر السلفيون تلك الحرفية والصرامة نوعا من التفوق؛ إذ "تسعى بعض الجماعات إلى إحراز التفوق والحفاظ عليه، عند بلوغه ونيل الاعتراف به شرعا متى لم يعد موضوع نزاع فعلي"[1]، وهذا ما يتمتع به السلفيون في كل الوسوم التي يلصقها المجتمع بهم، هي في مخيلتهم نوعا من التفوق والانتصار وأهم شيء ترسيخ وتكريس للهوية التي يريدون العيش وفقها، وهي هوية تؤسس أيضا لجملة من التحريمات والمحظورات اتجاه المجتمع العام؛ فالسلفيون داخل أي مدينة هم ليسوا بالضرورة "آباء، وأمهات، وأبناء، وأعمام، وعمات بالمعنى الذي نعرفه، لكنهم يشكلون عائلة واحدة تكبر أو تصغر"[2]، فهم وبحكم الفهم الديني المشترك يعتبرون إخوة وأخوات في الله، وهم يحبون في الله ويبغضون فيه، والنصوص الدينية تثني على هذا النوع من الحب والبغض.

فكل السلفيين إخوة وكل السلفيات أخوات في الدين أو في نمط التدين السلفي، وفي نفس الوقت لهم إخوة وأخوات حقيقيون ومن رابطة دموية؛ لكنهم إما من العامة أو من المبتدعة، فالعامة يمكن مخالطتهم ونصحهم ومجالستهم في حدود الشرع، بينما المبتدعة فتكون التصرفات معهم وفي حقهم أكثر قسوة لأنهم يخالفون المقدس ويتبنون توجهات دينية إما غاية في الإفراط أو غاية في التفريط، وهذا مما لا يتوافق مع السمت السلفي الذي يسعى إلى الاقتراب من المقدس والامتزاج به؛ وهذا ما يدفعه للانسحاب والتراجع إلى داخل الجماعة والابتعاد قدر المستطاع عن كل ما يلوث صفاءه، حيث تتولد رابطة جديدة قائمة على الدين وتحاول تعويض مختلف أشكال القرابة عن طريق خلق جماعة ينظمها الدين وحده، "فالرابط له علاقة بالمسألة القرابية والقبلية"[3]، والسلفية تشكل طائفة أو قبيلة لها وسم وهو الفهم الخاص للدين وبناء حدودها مع كل ما يحيط بها بناء على هذا الفهم، وهذا ما صرح به المبحوثون؛ حيث يقول أحدهم: "الله عوضنا بأخوة الفهم الصحيح للدين، فلنا إخوة نعرفهم فقط عبر مواقع التواصل الاجتماعي وهم أعز علينا من إخواننا الحقيقيين لما عرفناه عنهم من علم ودين وورع"[4]؛ فهذه العقلية تشير إلى تشكل عاطفة جديدة قائمة على كل ما هو رزمي حيث تصبح العلاقة مع الله هي المعيار الوحيد لخلق العلاقات مع الأخرين أو إنهائها؛ "فالإنسان الديني يريد الاقتراب من المقدس والتجرد من الدنيوي وبذلك تصبح قواعد التطهير أكثر

[1] روجي كايوا، مرجع سيق ذكره، ص 129.
[2] ـ ايميل دوركايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية، مرجع سبق ذكره، ص 140.
[3] خواجة عبد العزيز بن محمد، مرجع سبق ذكره، ص 16.
[4] مقابلة رقم: 25، 2020/01/05 على الساعة 14:15.

تشددا"[1]؛ فالجماعة السلفية إذا هي جماعة دينية أولية حيث إن الرابط الديني يتضخم لدرجة أن يتحول إلى بلدوزر ضخم يسحق في طريقه كل العلاقات ويجعلها من درجة ثانية أو أدنى، وهنا نجد الجماعة جد صارمة في شروط الانتقال إليها، وهي تعتمد على قدراتها الذاتية في تنمية جماعتها من خلال الدعوة واستمالة أفراد جدد وتكريسهم كسلفيين من خلال المرور بعدة مراحل واختبارات تثبت القطيعة بين السلفي الجديد والحياة ما قبل التسلف؛ إذ يشير تونيز إلى "الجماعة الأولية وإلى الرابط الروحي الذي ينشأ عن الممارسة الدينية وهي جماعية وعاطفية"[2]؛ أي خلق انتماء جديدة وعاطفة جديدة اتجاه أشخاص جدد، الله هو الذي فرض محبتهم وتقديم محبتهم على باقي المحبات الأخرى، وهنا يصبح همم السلفي الجديد وهو كيفية تكثير أفراد جماعته؛ فهم في نظره أهل الخير الذين يجب تكثيرهم في وجه أهل الباطل عن طريق الدعوة وكذلك عن طريق الاعتماد على رافد جد مهم لتكثير الجماعة، وهو الزواج الداخلي بين أفراد الجماعة.

فالزواج الداخلي وتكوين الأسرة السلفية التي تنتج أفرادا سلفيين يصبح من بين أهم تطلعات الجماعة التي تعاني أصلا من محدودية في العدد؛ لا سيما على مستوى النساء، فالمرأة السلفية على حد تعبير المبحوثين هي كنز نادر في أيامنا هذه، ولذلك العثور عليها هو عثور على أحد طرق الجنة، وهنا دائما يستند السلفي إلى النص الديني وما جاء في فضل المرأة الصالحة؛ فصلاح المرأة يعين صلاح زوجها وأبنائها وخاصة بناتها؛ حيث سيكن في المستقبل سلفيات صالحات، ومن جهة أخرى الأسرة السلفية المتقيدة بالسلوك الديني هي نوع من الدعم والإسناد للفرد السلفي حتى يستطيع الثبات والنجاة ويكون أكثر تفرغا لطلب العلم والمعرفة الدينية؛ "فسلوك الإنسان الديني هو محاولة للتعالي على الزمن والاتصال بالحقيقة القصوى"[3]، وهنا تصبح مسألة الزواج مسألة بالغة التعقيد؛ فهي قائمة على فكرة أن السلفيين للسلفيات، والسلفيات للسلفيين، أو ما يعرف بالزواج الشرعي الذي يخلو من البدع، وفي نفس الوقت يهدف إلى تكوين أسر بالمقاييس السلفية خاصة في انتقاء الزوجة التي تشرف على عملية التربية وإنتاج جيل من السلفيين الجدد؛ ولذلك فإن "الزواج من خارج الجماعة يعتبر من أخطر المحظورات"[4]، فزواج أخ سلفي من مرأة غير سلفية وإن كان يتم تجويزه في كثير من الحالات قد يشكل خطرا على سلوكه وعقيدته، وأهم شيء على أبنائه، وكذلك تزويج أخت سلفية من عامي أو مبتدع فيهم محظور ومرفوض بشكل قطعي؛ لأن فيه ضررا على هذه الأخت وإفسادا لها، وكذلك هو لا يحقق الحلم السلفي في تكثير عدد أفراد الجماعة، ولذلك يتحول الزواج إلى زواج داخلي ومحصور بين أفراد الجماعة، حتى وإن كان من منطقة أخرى أو حتى من دولة أخرى، المهم أن يكون الزواج على أساس العقيدة وليس الدعم أو العرق، وهنا نجد أن "قرابة الدم تسد مسدها القرابة الطوطمية"[5]، وهي قرابة قائمة على المعتقد الديني دون غيره.

فمفهوم الزواج لدى السلفيين هو تأسيس الأسرة لكن بالمفهوم الإسلامي الصحيح، ووفق ترتيبات النموذج الأصلي عن طريق عقد قران بين زوج وزوجة لديهم نفس المعتقدات ونفس السلوك؛ فلا يمكن للعامي أن يتأقلم مع زوجة سلفية، ولا يمكن للعامية أن تتأقلم مع زوج سلفي؛ خاصة أن

[1] - روجي كايوا، مرجع سبق ذكره، ص 62.
[2] خواجة عبد العزيز بن محمد، مرجع سبق ذكره، ص 34.
[3] احمد زين الدين، مرجع سبق ذكره، مرجع سبق ذكره، ص 62.
[4] - روجي كايوا، مرجع سبق ذكره، ص 63.
[5] سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، مرجع سبق ذكره، ص 14.

الجماعة تبني شروطها على حاجيات معنوية وذات خلفية دينية محضة الهدف منها هو إقامة السنة، ولذلك يعتمد السلفيون على مفهوم الزواج الداخلي عكس المجتمع الطوطمي الذي لا يجيز لأعضاء الطوطم أن يقيموا فيما بينهم علاقات جنسية، ولا يجيز لهم بالتالي الزواج فيما بينهم[1]؛ فالمعتقد الطوطمي يرى أن كل أفراد القبيلة ينحدرون من نسل واحد ولذلك يحرم التواصل الجنسي بينهم، بينما الطوطم السلفي هو طوطم معنوي وروحي يتعلق بالاعتقاد، ولذلك يكون فهمه عكس فهم الطوطم البدائي الذي يعاقب أفراده في حل سفاح القربى، بينما يشجع الطوطم السلفي أفراده على الزواج الداخلي وربما قد يعاقبهم في حال الإخلال به مثل ما حدث في الفتنة الأخيرة داخل الجماعة؛ حيث أفتى أحد مشايخ الصعافقة بطلاق أخت سلفية من زوجها المصعفق حتى لا تفتتن في دينها؛ "فالجماعة تمارس العقوبة بهدف الضبط الاجتماعي"[2] والحفاظ على هويتها ودعم عدد أفرادها، فالزواج نوع من الانتشار والتفشي داخل المجتمع، ولذلك تزجر السلفية أفرادها بعقوبات دينية وأخروية حتى تضمن انصياعهم لمعتقدات الجماعة، وهي نفس استراتيجية المجتمع الطوطمي.

فالمجتمع الطوطمي ومن أجل حماية المقدس يحرم الزيجات الداخلية التي تأخذ شكل سفاح المحارم؛ فأعضاء الطوطم هم إخوة، لكن الفهم السلفي لمسألة الأخوة الدينية في مسألة الزواج يختلف عن الفهم الطوطمي وإن كان يشترك معه في نفس فكرة حماية المقدس وصيانته؛ فإذا كان الطوطم لا يقبل أي تواصل جنسي بين أفراده فإن الله يشجع على أن يكون الزواج بين المؤمنين والمؤمنات؛ فالزواج مؤسسة مقدسة ولها عدة أدوار، ومن بينها تكثير جماعة المسلمين كما يفه السلفيون النصوص الدينية بشكل حرفي (تناكحوا تناسلوا فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة)؛ فالرسول

صلى الله عليه وسلم لا يمكن أن يفاخر وأن يباهي إلا بمن هم على منهجه ويتقيدون به، وبما أن السلفيين يتصورون أنفسهم أنهم يحيون على الجادة وعلى المحجة البيضاء التي تركها النبي صلى الله عليه سلم ليلها كنهارها ولذلك فإن الزواج الداخلي -بين أفراد الجماعة نفسها- هو السبيل الوحيد لتحقيق التكاثر الشرعي، أو ما عبر عنه إيميل دوركايم بمبدأ "الشبيه ينتج الشبيه"[3]، وسلفيا زواج السلفيين من السلفيات سيؤدي حتما إلى مزيد من السلفيين الذين ينشأون في بيئة سلفية خالصة؛ إذ يقول أحد المبحوثين: "الزوجة السلفية نعمة، فهي تعرف ما لها وما عليه، وهي لا تعترض على شرع الله وتنصاع لزوجها، فبعض الأخوات حفظهن الله، قد هجرنا أسرهن هجرا جميلا، أي مقاطعتهن في المنسبات البدعية وذلك طاعة لله ولرسوله"[4] فالجماعة تعوض العلاقات الاجتماعية والقرابية العادية بعلاقات اجتماعية وقرابية شرعية ولذلك يحرصون على ان تكون الزوجة سلفية حتى لا يكون هناك أي تصادم؛ ولذلك الزواج السلفي هو حدث اجتماع داخل الجماعة تبرز فيه مدى تضامنها ومدى تميزها عن السائد، عن طريق مساعهدة أفرادها على الزواج وتقديم الدعم المادي للسلفيين حتى يتزوجوا الهدف منه هو حماية الجماعة وليس العناية بالفرد فقط، وهو نفس التفكير الطوطمي؛ حيث إن "الطوطم على دوام الحال تسمية لجماعة وليس تسمية لفرد"[5]،

[1] - روجي كايوا، سبق ذكره، صفحة 63.
[2] جمال محمد أبو شنب، مرجع سبق ذكره، ص 213.
[3] إيميل دور كايم، الأشكال الأولية للحيا المدنية، مرجع سبق ذكره، ص 460.
[4] مقبلة رقم: 61، يوم 2020/08/04 على الساعة 23:00.
[5] سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، مرجع سبق ذكره، ص 145.

والسلفية دائما تتحدث باسم الجماعة والطائفة، وهي تعني بها دون أدنى شك الأمة الإسلامية في عمومها وإن كانت في المرحلة الجنينية -النشوء والتكون-، ولذلك هي تسخّر كل ما لديهم لتعويض كل ما هو مادي بكل ما هو روحي عن طريق تعزيز الانتماء إلى الدين وجعله فوق كل الاعتبارات الأخرى، وهذا ما جاء على لسان المبحوثين؛ حيث إنهم لا يتزوجون فقط لتحصين أنفسهم وتكوين أسر، إنهم يتزوجون حتى يتفوق الخير على الشر وتعود الأمة للظهور من جديد؛ إذ يرى تشارلز تايلور: "أنه يمكننا القيام بالممارسات الجمعية التي تصنع حياتنا الاجتماعية"[1] ووفق اختيارات نحددها بعناية بالغة وهذا ما يفعله السلفيون، فكل ما يفتي به المشايخ أو ما ينقلونه من أخبار السلف يصبح حلما يوتوبيا يكرس له السلفي كل حياته من أجل نقله من عالم المثل إلى عالم التجسيد.

فالزواج السلفي القصد منه تعبدي بالدرجة الأولى، إضافة إلى إكثار أفراد الجماعة وإنتاج سلفيين من الجيلين الثاني والثالث؛ فأغلب السلفيين اليوم هم متحولون دينيا أي متسفلون ومنتقلون من بيئة غير سلفية إلى بيئة سلفية عن طريق التأثر بالخطاب الديني السلفي، خاصة ما أفرزته مواقع التواصل والاحتكاك بين الإسلام المشرقي والإسلام المغاربي، ولذلك فإن الزواج الداخلي يهدف إلى إنتاج سلفيين مولودين داخل البيئة السلفية الخالصة والانتقال من الأسرة السلفية النووية إلى الأسرة السلفية الممتدة؛ "فالرابطة الطوطمية (الدينية) تحل محل الرابطة الأسرية"[2]، وهذا ما يحدث الآن من خلال الزيجات بين سلفيين وسلفيات ووفق طقوس احتفالية سلفية؛ فالنصوص تشير إلى أن هناك صوتان ملعونان صوت نحيب عند نقمة وصوت مزمار عند نعمة؛ إذ يتميز العرس السلفي أو الوليمة التي تعد احتفالا وإعلانا وإشهارا للزواج بنوع من التقشف والزهد، وتجنب كل أشكال الاحتفالات الصاخبة والتخلي عن الكثير من العادات كالحنة للعريس والعروسة، الخاتم، التصديرة، مواكب السيارات الفاخرة؛ فبعضهم يدخلها في التشبه بغير المسلمين، والبعض يعبر عن الإسراف والبذخ، بينما ينشد السلفي من وراء الزواج تحقيق العفة ونيل البركة بداية من حفل الزواج الذي يختصر في عشاء تحضره غالبية سلفية وتتخلله دروس ومواعظ لطلبة العلم والمشايخ، ويتقيد فيه الجميع بمواقيت الصلاة؛ فالعرس السلفي هو بداية حياة وفق المشيئة الإلهية ووفق النموذج الأولي؛ فكل سلفي مثل ما يريد أن تكون جنازته على السنة فإن زواجه أيضا على السنة ووفق الوصايا الدينية، حيث "يمكن القول أن الله لديه رغبة (غرض) في تحقيق المصلحة للناس وأنه يشرع الأحكام لهذه الغاية"[3]؛ فكل شيء سلفي يسير وفق الأحكام التي تسبق العادات والتقاليد والأعراف، ولذلك لا يتساهل السلفيون في أي مظاهر يمكن أن تخلّ بالتعاليم الدينية أثناء حفل الزواج، إضافة إلى أن عملية الضبط هذه تكون أكثر صرامة لدى النساء اللواتي يخضعن لنوع من الرقابة حتى وإن كنّ أخوات ملتزمات؛ فإن هذه المبالغة في الضبط والرقابة تكون للحيلولة دون الوقوع في بعض المحظورات بسبب ضعف المرأة ونقص عقلها ودينها، وهذا ما يرجعه مافين هاريس: "إلى وجود فوقية ذكورية متجذرة في دروب الحياة"[4]، وهي فوقية تقر بها المرأة السلفية كونها فوقية شرعية وتتلاءم مع الفطرة.

ولذلك يعتبر الزواج الداخلي داخل الجماعة السلفية بصفتها أخوية إيمانية آخر مخارج النجدة للحفاظ على تماسك الجماعة وتكريس ثقافتها وإعادة إنتاج العقائد السلفية التي لا يمكن أن يحترمها

[1] تشارلز تايلر، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص 36.
[2] سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، مرجع سبق ذكره، ص 14.
[3] آريا نكيسا، أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي التعليم والاخلاق والاجتهاد الفقهي في الازهر،، مرجع سبق ذكره، ص 81.
[4] مارفين هاريس، مقدسات ومحرمات، مرجع سبق ذكره، ص 87.

إلا السلفيون أنفسهم؛ إنها نفس عقلية المجتمع الطوطمي فلا يمكن أن يحترم الطوطم ولا تنتهك طابوهاته التي سطرها منذ الأزل إلا من خلال أعضاء الطوطم الواحد الذي يؤمن بما يمكن فعله؛ سواء كعقوبات في حالة الانتهاك أو كمكافآت في حال الصيانة والتقدير، ومن جهة أخرى تكوين أسرة سلفية (أب، أم، جد، جدة... إلخ) يساهم في تعزيز المتخيل السلفي ويجعله قابلا للعيش، فهناك نوع من التناسب والتناغم بين مكونات الأسرة التي ستعين أفرادها على العيش ضد الجميع؛ حيث يجب "علينا تعلم السباحة ضد التيار بكل ما يحمله ذلك من مخاطر وذلك قصد اكتشاف المجال الرحب للمتخيل الجماعي الذي يتم عيشه بشكل أوسع في الحياة اليومية"[1]؛ فالمرأة الصالحة تعين زوجها، والزوج الصالح يضبط أسرته ويمنعهم من كل أشكال التسيب فيها عن طريق التربية الدينية التي تكون موجهة نحو قيم الجماعة بصفتها بديلا عن المجتمع؛ فالسلفية كجماعة تدرك مآلات الزواج الخارجي والتحاق أفراد غير مؤهلين وغير مكرسين بالجماعة، وهذا ما يدفعهم إلى الحرص على أن يكون الزواج داخليا، وكما أشار سيغموند فرويد بأن "الطوطومية والزواج الخارجي مؤسستان متمايزتان تماما"[2]؛ ففي المجتمع البدائي يكون الزواج الخارجي كترضية للطوطم، بينما في الجماعة السلفية يكون الزواج الخارجي مخالفا لإرادة الله؛ لكنهما يشتركان في مسألة صيانة المقدس وعدم السماح بانتهاكه، وهذا ما صرح به المبحوثون؛ حيث إن إحجامهم على الزيجات التي تكون خارج الجماعة هو بهدف صيانة الجماعة والحفاظ عليها وتكثير عددها، وفي نفس الوقت إعطاء صورة مختصرة عن نموذج الأسرة المسلمة؛ "فالوظيفة الأساسية للصورة هي تلك التي تقود إلى المقدس"[3]، أو تلك الأسرة التي بنيت وفق ما يرضي الله.

ولذلك نلاحظ أن الذهنية السلفية والزواج الخارجي مؤسستان متمايزتان تماما، وأن زواج السلفي أو السلفية من خارج الجماعة سيؤدي إلى نوع من العقاب المعنوي من خلال الهجر وعدم تبادل الزيارات مخافة تسرب ثقافة معادية إلى داخل الثقافة السلفية عن طريق عنصر غريب يتم إدخاله لجماعة هي في طور التكوين والنشوء[4]؛ خاصة على مستوى العنصر النسوي الذي يعتبر الخاصرة الرخوة داخل الجماعة التي يمكن أن تخترق من خلالها، وهذا راجع لطبيعة المرأة الضعيفة في كل الثقافات؛ حيث نجدها تحتل مكانة بعد الرجل، وهنا يحرص السلفيون على الحصول على زوجات سلفيات حتى يسهل ضبطهن وفق هوية الجماعة ومرجعيتها وبنهائها الهرمي؛ حيث إن "هناك سميان للدين؛ الرابطة الاجتماعية التي يوجدها، ونمط السلطة الذي ينشئه"[5]، وهي سلطة يخضع لها الجميع؛ فهي ليست مستمدة من سلطة كهنوتية أو بشرية، بل هي تعبير عن النص المقدس وما يضعه من حدود وأحكام يجب الخضوع لها والتسليم بها حتى تكون الحياة موفقة في الدنيا والآخرة، وهو أهم ما يسعى إليه السلفي طيلة حياته، ولذلك يتخلى عن رابطته الاجتماعية التقليدية ويؤسس ويكوّن رابطة جديدة قائمة على محدّدات شرعية ودينية؛ "فمن بين مقاييس الرابط الاجتماعية: الممارسات الدينية، استمرارية الطقوس القديمة، واحترام رجال الدين"[6] ما احترموا هم النصوص وعبّروا عنها وكرّسوا لها؛ لذلك دائما ما يتم إسقاط بعض

[1] ميشال مافيزولي، تأمل العالم الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 22/21.
[2] سيغموند فرويد، الطوطم و الحرام، مرجع سبق ذكره، ص 157.
[3] ميشال مافيزولي، تأمل العالم الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 115.
[4] للمزيد أنظر كرايس الجيلالي، الخصائص السوسيومهنية للجماعة السلفية في تيسمسيلت- جماعة مرجعية في طور النشوء(149-173)مجلة أنثروبولوجيا، مركز فاعلون، الجزائر، المجلد الرابع، العدد السابع، 2019/03/19.
[5] دانيال هيرفيو لجيه، جان بول ويليام مرجع سبق ذكره، ص 111.
[6] خواجة عبد العزيز بن محمد، سوسيولوجية الرابط الاجتماعي بناءات مفاهيمية ومسارات نظرية، مرجع سبق ذكره، ص

العلماء في حالة إخلالهم بالمنظومة السلفية التي تعتبر أعلى سلطة من سلطة رجل الدين في حد ذاته، وبذلك لا يمكن إعفاء أي مخالف من عقوبة الطرد من الجماعة في حالة مخالفة التعاليم؛ فأي سلفي لا يتقيّد على المستوى الأسري بالضوابط الشرعية يتم هجره لأنه يصبح في خانة الديوث وهو أشد وأقسى وسم يمكن أن يوصف به سواء شخص عادي أو سلفي.

إنها نفس ذهنية الإنسان الطوطمي؛ حيث "تجري معاقبة المخالفين للتحريمات الطوطمية فيما يخص الزواج بالقتل أو التعذيب"[1] رغم أن العقاب السلفي لا يصل إلى حد القتل والتعذيب بقدر ما هو نوع من الزجر المعنوي الهدف منه تنبيه الأفراد إلى خطورة التمازج الثقافي على هوية الجماعة ومرجعيتها وعلى المشروع الذي تبشر به؛ وهي بحاجة إلى من يرفع من معنوياتها خاصة من أتباعها الذين عليهم الإيمان بذلك المشروع التقوي المتخيل، والذي يربطها بالنموذج الأصلي للإسلام الأصلي؛ إذ يقول كولي: "إن حياتنا لها ماضي ولا يوجد شيء يحدث دون اتصال، فكل شيء يحدث أو نفعله جزء من عام يأتي إلينا من الماضي إلا أنه كان تطوريا من نوع خاص على الدوام في حياته"[2]؛ فكل ما تفعله الجماعة هو محض تخيل وتمثل وإعادة بعث تجسيد في الحياة، وهو ما يجبر السلفية على أن تستبدل كل شيء في حياتها الحاضرة بنسخ عتيقة ومحفوظة بعناية في ذاكرة الجماعة الصلبة.

ومن خلال هذا تتبين لنا أهمية الرابط الديني في بناء الجماعة السلفية وفي الحفاظ على كيانها؛ فهي جماعة قد ضحت بكل شيء من أجل سيادة معتقداتها الدينية على حساب الروابط الاجتماعية القرابية، والعشائرية بالمعنى التقليدي، أو حتى الوطنية بالمعنى الحديث؛ فالسلفية يمكن اعتبارها كجماعة ظاهرة ما فوق الدولة ومتجاوزة لها من خلال الانتماء إلى عصبة دينية تعترف فقط بحدود الأمة وتقسم العالم إلى دار كفر ودار إيمان؛ فالسلفيون إخوة أينما وجدوا زمانا ومكانا. إن هذه المهام التي تلقيها الجماعة على نفسها تجعلها تضبط كل نواحي الحياة من خلال النصوص؛ فجماعة المؤمنين حددها النص، وبما أننا نتحدث عن الجماعة وعن العلاقات الاجتماعية فلا بد من التطرق إلى المرأة ومكانتها داخل الجماعة وهذا من خلال العنصر اللاحق.

المبحث الثالث: المرأة سلفيا، وفكرة تقسيم العمل على أساس الجنس/الشرع:

ربما كان "ميشال فوكو" أبلغ محلل للطرائق التي يمثل الجسد عبرها موقعا للتحكمات الثقافية والسياسية، فهو يكتب في الضبط والعقاب قائلا: "ينخرط الجسد أيضا بشكل مباشر في المجال السياسي فعلاقات القوة لها هيمنتها المباشرة عليه فهي تستثمره، وتضع علاماتها عليه، تدربه، تعذبه، تجبره على تنفيذ المهام، على أداء المراسيم، على بث الإشارات"[3]، فالثقافة والسياسة لا يختلفان من حيث التحكم والرغبة في التحكم، وفي السيطرة على كل ما من شأنه أن يحدث فوضى ما في نظام الأشياء، أو أن يخل بالسائد والمنتشر، وكما أن لكل سياسة سلطة ثقافية ومرجعية هوياتية تعتمد عليها وتستمد منها أفكارها، فإن لكل ثقافة أهدافا وأغراضا سياسية قائمة على فكرة التحكم والسيطرة، والدين أو التدين كثقافة لديه هو الأخر أهدافه السياسية وهي السعي إلى الهيمنة والسيطرة وتعبيد كل طرق حتى يصل أتباع الدين أو التدين إلى فرض وبسط سلطتهم على

[1] سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، مرجع سبق ذكره، ص 13.
[2] ـ جمال محمد أبو شنب، السلوك الاجتماعي الاتجاه السلوكي في النظرية علم الاجتماع، مرجع سبق ذكره، ص 141.
[3] هلين توماس وجميلة احمد، الاجساد الثقافية الإثنوغرافيا والنظرية، ترجمة أسامة الغزولي، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الاولى، 2010، ص 61/60.

المجتمع، والحد من كل ما يمكن أن يهدد هذه السلطة، والجسد سواء كان أنثويا أو ذكوريا هو مصدر سلطة ومصدر إزعاج للسلطة القائمة، لا سيما لد لجماعات الدينة التي لا يريد أفرادها الوقوع في المحظور، مثل السلفية التي تعتبر جل الشرور تأتي من الاختلاط غير الشرعي بين ما هو ذكوري وما هو أنثوي، فالنصوص تشير إلى أن فتنة النساء من أشر الفتن التي يمكن أن توقع بالرجال، وشر النساء مختصر في أجسادهن، "فالجسد يسبب الاضطراب للنفس كل ما اتصلت به"[1] ونفس الرجل تواقة لأجساد النساء مهما بلغ هؤلاء الرجال من عفة والطهارة، ولذلك يرفض السلفيون أي تواصل أو اتصال مع ما هو أنثوي، إلا من خلال ما رتبته النصوص الشرعية، فلا يمكن الإشارة إلى ماهية المرأة عند السلفيين ودورها، حقوقها، واجباتها، علاقتها بالرجل سواء أبا أو ابنا أو زوجا أو أخا دون العودة إلى النصوص الدينية "فالكتب المقدسة فهي المصدر الوحيد لمعرفة كيف تعاملت الأديان مع المرأة وماذا قال الأنبياء عنها"[2] فقلوهم هو الحق الذي يعلى ولا يعلى عليه، فالأديان لا تتحدث إلا بالواقع، فهي من مصدر متعالي وسابق المعرفة والحكمة.

وواقع المرأة اليوم سواء في الغرب بتقدميته، أو في الشرق برجعيته هو واقع متملص مما جاءت به الكتب المقدسة، ومما حددته الإرادة الإلهية من حقوق وواجبات، سواء للرجل أو المرأة، ولذلك ما يطبع الثقافات اليوم هو أنها ثقافات ذكورية، وأبوية، إما بالتسلط ومصادرة الحقوق، وإما بمنح الحقوق للمرأة دفعة واحدة، والانتقال بها من التعبية المفروضة إلى التبعية الاختيارية، بسبب إما رجعية تنفي عن المرأة إنسانيتها وتجعلها مجرد لعبة لدى الرجل بصفته طفلا كبيرا، أو بسبب تقدمية تجعل المرأة تقتنع بأنها لعبة الرجل ذلك الطفل الذي لا يكبر، حيث أن "هناك مبدأ يقوم على تبعية أحد الجنسين للآخر(النساء) الآخر(الرجال)"[3] فالمرأة خاسرة إذا ما تم الإفراط في الدين، وأشد خسارة إذا ما تم أيضا التفريط في الدين، وهذا ما يعتقده السلفيون في تحديد موقع المرأة داخل المجتمع، إذ يرجعون انحرافاها كنتيجة للانحراف عن التعاليم السماوية ومعاملة المرأة معاملة دونية، فهي مصدر للمتعة والخدمة في الحضارات والثقافات الذكورية الرجعية، التي تعتبر المرأة كائن مشوه أو شيطانا أو مخلوقا تافها خلق لخدمة الرجال وامتاعهم، أو حتى في المجتمع الغربي الذكوري التقدمي، الذي حرر المرأة وحاصرها بحريتها، حتى لم يعد لها خيار سوى أن تعيش من خلال امتاع الرجل وخدمته عن طريق الحرية التي مكنتها من كل شيء، إلا من كرامتها، "فالمرأة في الغرب تحقق كل أمانيها دون الحصول على السعادة"[4] فأمانيها تحقق دائما بما يخدم رغبات الرجل الذي لا يريد أن يتساوى مع المرأة بل كل ما يريده هو أن يستغلها، ولذلك يرى السلفيون أن الغرب كيف حرية المرأة بما يخدم نزوات الرجال لا أكثر ولا أقل، حيث تظل المرأة في نظر الجميع كائنا مشوها، إذ أن "هناك اشمئزاز وتقزز للرجال من النساء حتى وإن قدمنا لهن متعة جنسية بل كل ما كانت الفتاة سهلة ومتاحة كل ما زاد القرف"[5]

إن هذه النظرة راجعة إلى الانحراف عن تقسيم العمل على الأساس الاجتماعي بدلا من الأساس الاجتماعي أو القانوني، فتربية الرجل والمرأة تختلفان من حيث القدرات العقلية، والجسمانية

---

[1] مرزوقي قوررية حليمة، الجسد والسلطة في فلسفة ميشال فوكو، مذكرة ماجستير في الفلسفة، جامعة وهران 2، 2013/2012، ص 13.

[2] ـ صادق النيهوم، الحديث عن المرأة و الديانات، دار الانتشار العربي، لبنان، بدون طبعة، 2002، ص 07.

[3] جون ستوات مليل، استعباد النساء، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 1998، ص 11.

[4] وحيد الدين خان، المرأة بين الشريعة الاسلامية و الحضارة الغربية، ترجمة سيد الرئيس لوندي، دار الصحوة، السعودية، الطبعة الاولى، 1994، ص 102.

[5] جرمين غرير، المرأة المخصية، ترجمة عبد الله بديع فاضل، الرحبة للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الاولى، 2014، ص 359.

ولذلك ركزت الشرائع السماوية بما فيها النص القرآني على تحديد مجالين لنشاط كل من الذكر والأنثى، بما يضمن حالة من التناغم والتكامل، وهذا ما دفعت عنه الشريعة الإسلامية التي يتبنها السلفيون بحرفية صارمة، ولذلك يغيبون المرأة تماما عن المجال الذي يعتقدون أنه لا يعينها ولا يمكن أن تقدم فيه أي إضافة، بل على العكس يمكن أن تدمر ذاتها وتدمر حياة غيرها، فأغلب العادات والتقاليد المستمدة من ثقافات ما قبل الإسلام أدت إلى تشوه صورة المرأة المسلمة، وتقديمها في صورة المضطهدة، وهذا ما يعتبره السلفيون منافيا للصواب بل يعتقدون أن "الانحراف عن القرآن حمل المرأة من جديد إلى مقصلة القديمة في أورشليم"[1] حيث أصبحت تعاني أشهد أنواع الهيمنة الذكورية، والممارسات الأبوية غير الشرعية، فالسلفيون لا يعارضون فكرة الوصايا على المرأة لكنهم يجعلون منها وصاية شرعية، وهذا ما صرح به المبحوثين إذ يقول أحدهم: "الولاية على المرأة ليس القصد منها ظلمها أو بخسها حقوقها، بل هي ولاية شرعية قائمة على الكتاب السنة، تعي للرجل ما له وتعطي المرأة ما له أيضا"[2] بينما الهيمنة الذكورية التقليدية والعقلية الأبوية غير الشرعية، فإنها تصادر حقوق المرأة بغير حق متكئة على النص الديني، الذي تستقوي به في كثير من الأحيان، وهو نص أفرغ من محتواه لم وتبقى منه سوى المسميات فقط، بينما روحه استبدلت بشرائع أخرى، حيث يرى الباحث الصادق النبهوم أن: "الكثير من عادات الزواج فيما يتعلق بالمرأة مشتقة من ألواح حمورابي القانونية: بالمبالغة في المهور، تزويج المرأة دون إذنها، تقبل الزنى من الرجل ومعاقبة المرأة، وغيرها من العادات والتقاليد التي امتزجت بالنص الديني أو وتفوقت عليه من حيث الالزام وحجيته"[3] وهذا ما يتصدى له السلفيون عن طريق العمل على ضبط حقوق المرأة وواجباتها، وعلاقتها بالرجل من خلال النص الديني وحده، والعودة بها إلى نموذج نسا السلف الصالح، بصفته النموذج الأكمل.

إن هذه العقلية كرست للثقافة الذكورية غير الشرعية بالمعنى الديني، وأدت إلى هيمنة أبوية في المجتمع الإسلامي من خلال التوظيف الاعتباطي والانتقائي للنصوص الدينية، وتفسيرها بما يخدم الثقافة المهيمنة، إلا أن بروز جماعات دينية إصلاحية تسعى إلى إعادة ترتيب كل شيء وفق النموذج الأصلي، وإعادة تقسيم المجتمع وتوزيع الحقوق وفق الإرادة الإلهية، ساهم في تشكل نوع من الوعي الديني لدى السلفيين من فئة الشباب وهو وعي يمقت كل من العقلية الرجعية في التعامل مع المرأة والعقلية التقديمة على حد السواء، فالثقافة الحلية جردت المرأة من الكثير من حقوقها، بحجة العادات والتقاليد وهو نفس ما قامت به الحرية المفرطة للمرأة والتي يريد الغرب تعميمها وتحويلها إلى مشترك إنساني، حث يمكن القول بأن: "المرأة قد فقدت أنوثتها لكنها لم تصل إلى الغاية التي فقدت من أجلها تلك الأنوثة"[4] والسلفيون اليوم ضد الحداثة الغربية وضد كل ما فرضته على المرأة من حرية مبتذلة، الهدف منها هو السيطرة عليها بإرادتها، ورغبتها، عن طريق فكرة المساواة من خلال قوانين شرعها الرجال، لإضفاء الشرعية على الهيمنة الذكورية الجديدة، التي أفقدت العالم قيمه ومعايره، فكل المخلوقات تقوم على ثنائية ذكر وأنثى، ماعدا الغرب كنطاق ثقافي، فنجده قد فتح مجال التعدد من حيث الجنس، وأصبحت الذكورة والأنوثة بالمعنى البيولوجي الفطري، تعبيرا عن الرجعية والتخلف في عالم يحصي اليوم جنسه الخامس، وهذا ما دفع بتوتر

[1] صادق النيهوم، مرجع سبق ذكره، ص 81.
[2] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/06 على الساعة 20:30.
[3] ـ صادق النيهوم، مرجع سبق ذكرة، ص 85/82.
[4] وحيد الدين خان، مرجع سبق ذكره، 1994، ص 13.

هيكن مان الناشطة النسوية إلى التصريح قائلة " لقد فقد العالم روحه وأنا فقدت جنسي"[1] حيث خرجت فكرة الحقوق عن كل الأعراف والقيم وأصبحت تسعى إلى فرض واقع جديد لم يجد من يتصدى له سوى الجمعات الدينة، ومن بينها السلفية التي ترفض فكرة الاختلاط الذي تعتبر أساس كل شر، وهي ترفض أيضا كل دعوى المساوات ومن بينها فكرة النوع الاجتماعي، "فالجندر يطمس الفروق بين الرجل والمرأة على مختلف المستويات"[2] ومن الناحية الدينية الجندر ما هو إلا استجابة لدعوة الشيطان(**وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ** ۚ) والسلفية لا تكف عن صد هجمات الشيطان على الإنسان.

والسلفية أيضا ومن جهة أخرى هي ضد الأبوية والذكورية الرجعية التي تستقوي بالنصوص الدينية لشرعنة القهر ومصادرة الحقوق من المرأة، حيث يصبح الدين في خدمة العار والعار يصادر الدين ليضرب بيد من حديد حقوق المرأة التي منحتها إياها النصوص الدينية كالإرث، والذمة المالية، والقانونية، بينما ثقافة المجتمع الذكورية تصادر كل شيء من المرأة، مرة باسم المجتمع وما يفرضه من سلطة اجتماعية، ومرة باسم الدين مع التصرف في أحكامه، "فالهاجس الأساسي لقمع حرية المرأة يكمن في خوف أساسي لدى الرجل، فالمواضيع التي تدخل في ملكيته لا يمكن الحفاظ عليها إلا في قمع الرغبة لديها"[3] بينما يغرب السلفيون في ترتيب كل شيء وفق النص، فلا يمكن المساواة بين المرأة والرجل ولا يمكن أيضا مصادرة حقوق المرأة بحجة الدين، وهذا ما صرح به المبحوثين الذين يرفضون ما تعيشه النساء في المجتمع المحلي سواء من حيث التفريط أو الإفراط إذ يقول أحد المبحوثين: "الله المستعان المرأة اليوم في مجتمعنا إما هي متروكة دون رقابة لتعيش حياتها بما لا يرضي الله، وإما هي مضطهدة بحجة الإسلام، وهذا ما يجب تغييره بإذن الله"[4] فالسلفيون اليوم فيما يتعلق بالمرآة يريدون التأسي بمفهوم الأبوية الشرعية، والذكورية الشرعية من خلال مواجهة كل من الهيمنة الذكورية التقليدية والهيمنة الذكورية المستحدثة، غذ يقول صادق النبهوم: "دعونا نبدأ اليوم ونحدد مرة أخرى ما فعل الرجل بكلمات الله"[5] أي ان الرجل اخرج النص الديني وفسره وأوله بما يخدمه هو كذكر، وبذلك عطل أحكام الله وأساء إليه، وهمة السلفية اليوم هي ربط المجتمع من جديد بالنص وحذف كل الوسطاء والمؤولين الذين أفسدوا على النسا بساطة ووضوح دينهم، إما بالترويج للحرية المطلقة أو التبيعة المطلقة، خاصة لدى التيارات الحداثية داخل المجتمع الإسلامي، التي تريد أن تكون المرأة حرة كما هي في الغرب رغم أن: "المساواة بين المرأة والرجل هي عقيدة بلا أساس في الغرب"[6] والسلفيون لا يريدون لهذه الفكرة ان تتسرب إلى المجتمع النسائي داخل الجماعة، ولذلك يتم عزل النساء السلفيات عن محيطهن ومحاولة خلق بيئة نسائية سلفية خالصة، والغريب أن المرأة السلفية منخرطة في تجسيد هذه الاستراتيجية، إذ يمكن القول أن المرة السلفية لا تريد سوى تلك الحقوق التي سطرتها الشريعة لها.

ان هذه الفكرة التي تؤمن بها المرأة السلفية تتقاطع مع النهج السلفي على المستوى الذكوري، الذي لا يريد المساواة بين الرجل و المرأة ولا يريد أيضا أن تعامل المرأة كأثاث البيت، فالمنطق الذكوري الشرعي لا ينطلق من فكرة المفاضلة بين الرجل و المرأة، بل هو ينطلق فقط من فكرة

[1] ـ جيرمن غرير، مرجع سبق ذكره، ص 19.
[2] مصطفى شغيدل، مرجع سبق ذكره، ص 06
[3] عدنان حب الله، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان، دار الفرابي، لبنان، الطبة الاولى، 2014، ص 220.
[4] مقابلة رقم: 404، يوم 2019/10/06 على الساعة 20:30
[5] ـ صادق النيهوم، مرجع سبق ذكره، ص 87.
[6] وحيد الدين خان، مرجع سبق ذكره، ص 56.

الاختلاف الفطري، وهو اختلاف يأسس لكيان الرجل ووظائفه، ومهامه، وهي بالضرورة مهام ووظائف تختلف عن تلك التي أسندتها الفطرة للنساء، والتركيبة الجسدية للمرأة، وهذا من خلال إقامة المجتمع الديني، حيث أن الشريعة وحدها هي التي تمنح الحقوق والواجبات، والنص الديني هو مصدر التشريع الوحيد، الذي تنكسر أمامه القوانين الوضعية، والعادات، والتقاليد، فهو يمثل توجيهات الرب بما يضمن استقرار وعدم تداخل المهام والوظائف بين الجنسين، إذ "يقر المجتمع الإسلامي بالدور الموكل إلى النساء بخصوص تربية الولدان في مرحلة الطفولة المبكرة"[1] وهي أقدس مهمة ووظيفة تعنى بها المرأة حسب المعتقد السلفي، وهي وظيفة منزلية تعفيها من أي نشاط أخر، حيث أن تربية الأطفال تعتبر بمثابة تزويد المجتمع بأفراد صالحين، إذ يعتبر المبحوثين أن كل النصوص الدينة قد حثت المرأة على المكوث في البيت، وفي نفس الوقت حثت الرجل على العمل، الضرب في الأرض، التجارة، السعي، واهم شيء قوامة نساء بيته وإعالتهن، وعلى هذا الأساس يرتب السلفيون الحقوق والواجبات بين الذكر والأنثى، إذ "أقر المجتمع بالاختلاف بين الجنسين بيولوجيا على أنه عامل ومؤشر لإبراز اختلافهما في المستويين الاجتماعي والقانوني"[2] فتغيب المرأة سلفيا لا يعني هضم حقوقها بقدر ما يعني العناية والحفاظ عليها، وفق ما نصت عليه الشريعة التي جعلت الولاية والقوامة في يد الرجل، ففي المجتمعات الدينية تعتبر المعلومات الدينية هي وحدها الصالحة لتكون أساس التربية وتضع نصب أعينها قبل كل شيء تعليم الإنسان ما يجب عليه نحو الكائنات المقدسة[3] تلك الكائنات والتي تعني الله في المعتقد الإسلامي شاءت بأن يكون الرجل مقدما على المرأة لكن دون ظلم أو جور أو سلب للحقوق، فالإنسان خلق ليعبد الله، وهناك عبادات طقسية شعائرية كالصلاة، والصوم، التنسك، لكن توجد عبادات أخرى ومن بينها القبول والتسليم باختصاصات الوظيفية التي وضعها الله على أساس جنسي، فعيش الرجل كرجل هو تعبد لله وكذلك عيش المرأة كمرأة هو الأخر تعبد، ومن جهة أخرى هو ضامن للهدوء الاجتماعي، "فالدين نظام اجتماعي وهو كائن أساسي للحياة الاجتماعية كلها في عدد كبير من الأمم"[4] والسلفيون يؤمنون بأن الله نظم العلاقة بين الذكر والأنثى خارج أطار الزمان والمكان أي وفق نصوص صالحة لكل مجتمع، ولكل زمن.

فالشريعة بالنسبة للسلفين ذكورا وإناثا هي التي تقسم الأدوار والوظائف على أساس الجنس، السن، المكانة، العلم، وبذلك فإن المشروع السلفي فيما يتعلق بالمرأة يسعى إلى إرساء قواعد الهيمنة الذكورية الشرعية، وممارسة نوع من الابوية في حق المرأة والطفل الصغير بما يضمن حمايتهما، فالمرأة تابعة للرجل بما قررته النصوص، وبما أقامته من ملامح الاختصاص الوظيفي، والمهام التي تتلاءم مع الطبيعة الفيزيولوجية، والمهام الكونية التي قامت عليها الخليقة، ولذلك نجد المرأة السلفية منسحبة من فضاء ما خارج البيت طواعية، وامتثالا للنصوص، فالمرأة السلفية مقتنعة بما سطرته الشريعة من حقوق وواجبات لها، وهي تقر بأن "عمل المرأة غير بينة الأسرة العمل وضاعف من الضغوط النفسية والجسدية التي تعاني منها المرأة "[5] ولذلك هي داخل البيئة السلفية تفضل المكوث في البيت والتبعية الشرعية للرجل على أن تخسر أنوثتها عن طريق العمل والتفريط في أسرتها، وهناك الكثر من النصوص الدينة التي ترفع من قيمة المرأة الصالحة التي

[1] آمال قرامي، مرجع سبق ذكره، ص 143.
[2] آمال قرامي، مرجع سبق ذكره، ص 575.
[3] ـ اميل دور كايم، التربية الأخلاقية، مرجع سبق ذكره، ص 69.
[4] ـ المرجع نفسه، ص 69.
[5] امنة بختيار، عمل المراة واثره على الاطفال نموذجا(211 – 266) ليلى سادات زعفرنتشي واخرون، عمل المراة مقاربات دينية واجتماعية، دفتر مطالعات وتحقيقات زنان، لبنان، الطبعة الاولى، 2013، ص 212.

تقر في بيتها وتؤدي دورها البيولوجي والشرعي في نفس الوقت، بما فيها التبعية للرجل وعدم المطالبة بأكثر مما منحتها التعاليم الدينية، "فالقوانين الإسلامية فيما يخص المرأة والرجل تنبع من حقيقة مبدئية هي أنهما جنسان منفصلان وبينهما فروق معينة من الناحية التكوينية"[1] إن هذه القوانين تقر بضعف المرأة وعاطفتها، وبضرورة مرافقة الرجل لها والقيام بشؤونها، والانفاق عليها مقابل قيامها بشؤون البيت وتربية الأطفال وهذا ما تقتنع به المرأة السلفية التي تكاد تكون مختفية تماما من الحياة، فالرجل السلفي أكثر حرية في مخالطة المجتمع العام، بينما المرأة السلفة يتم النأي بها عن مخالطة المجتمع العام، لسهولة تأثرها وإمكانية انحرافها، فأثناء العمل الميداني لم نتمكن من مقابلة أي مرأة سلفية حتى عن طريق باحثات متعاونات، وهو مؤشر على أن الجماعة تسعى إلى عزل المرأة السلفية مخافة تأثرها بالخطابات والممارسات الحداثية، وهذا الخوف ليس حكرا على الذكور السلفية وانما هو هاجس ذكوري أزلي حيث أن "خوف الرجل من استقلال المرأة جعله يسقط عليها كل خيباته فهي المسؤولة عن خروجه من الجنة بالمفهوم الديني، وهي سبب الأمراض في الأساطير اليونانية وهي المسؤولة عن شرف العائلة في التقاليد الشرقية"[2] والرجل السلفي يقاسم غيرها من الرجال هذه المخاوف لكنه يضبطها بضابط الشرع، فمثلا نجده يمنع المرأة من العمل لكنه لا يلغي ذمتها المالية، حيث يمكنها ممارسة أنشطة اقتصادية بالوكالة ودون مخالطة الناس، "فليس هناك مانع شرعي لقيام المرأة بنشاط اقتصادي"[3] حيث صرح الكثير من المبحوثين بأنه يديرون عروضا تجارية لأمهاتهم، أو أخواتهم، أو زوجاتهم.

فتصور الرجل السلفي للمرأة هو تصور مركز على ما يفهمه من الدروس والمواعظ والنشريات التي يوزعها السلفيون وهي تعتبر جل مشاكل العالم نابعة من ترك المرأة تفعل ما تشاء، إذ يقول أحد المبحوثين: "المرأة فتنة لا سيما إذا كرت لها الحرية كان تخرج وحدها وتسافر وحدها فمن هنا تبدا كل مظاهر الانحلال والعياذ بالله"[4] وهنا يتدخل السلفي ليحمي نفسه من تبيعات هذا الطيش النسائي وفي نفس الوقت حماية المرأة من نفسها، إذ تشير النصوص إلى أن غالبية من يدخلون النار هم من النساء، ولذلك يجب ضبط المرأة وتقيدها بكل ما جاءت به الشريعة، وهنا نجد التصورات للمرأة نابعة من النص ومعبرة عنه، وهي لا تنحدر إلى ما ذهبت إليه الديانان السابقة والثقافات الشعبية التي تتطير من المرأة وتجعلها مصدر شؤم، بل التصورات السلفية تعالج قضية المرأة مثل ما تعالج قضية الرجل عن طريق الحقوق الشرعية والواجبات الشرعية التي تحتم الخضوع والانصياع لكلا الطرفين، فالمرأة في الإسلام لا تقدم على الرجل في مسائل معينة، والجرل لا يقدم على المرأة في مسائل معينة أيضا فالفروق باختصار تشري إلى ما ذهب إليه إلدبرغ حيث أن "تبعية المرأة للرجل لا تعني أن الرجل أفضل من المرأة بل هو يعني شيء واحد أن الرجل يختلف عن المرأة"[5] إذ نجد أن النصوص قد لعنت على حد السواء النساء المتشبهات بالرجال، والرجال المتشبهين بالنساء، وهذا دليل على أن التمايز والاختلاف بين الجنسين يقتضي التمايز والاختلاف بينهما على المستوى الاجتماعي والقانوني وحت من خلال المكانة، والهدف من هذا هو خدمة الصالح العام وتحقيق الراحة النفسية لكل من الرجل والمرأة، "فالعيش بسلام لكل من

[1] ـ وحيد الدين خان، مرجع سبق ذكره، ص 11.
[2] ـ عدنان حب الله، التحليل النفسي للرجولة والانوثة، من فرايد الى لكان، دار الفراوي، لبنان، الطبعة الاولى، 2014، ص 244.
[3] مريم احمدية، عمل المرأة في الفقه الإسلامي والمصادر الدينية(446 – 478) ليلى سادات زعفرنتشي واخرون، مرجع سبق ذكره، ص 447/446.
[4] مقابلة رقم: 32، يوم 2020/04/08على الساعة 09:45.
[5] وحيد الدين خان، مرجع سبق ذكره، ص 36.

الرجل والمرأة يكون بالتمسك بالفطرة التي فطرهما الله عليها"[1] فهي أذا ليس مسألة أفضلية بقد ما هي مسألة تقسيم للعمل بين الجنسين على أساس جنسي، وهي اعمال تتلاءم مع هذه التركيبة، أما من ناحية التكليف الشرعي فنج الإسلام قد ساوى بين الرجل والمرأة وهذا ما تسعى السلفية إلى تحقيقه عن طريق تجاوز العقلية الشعبية المحافظة وكذلك العقلية الحداثية المتحررة، فحسب السلفيين من المبحوثين كلا العقليتين لا تخدمان المرأة.

ومن جهة أخرى نجد أن كل الحضارات والديانات بما فيها اليهودية والنصرانية تحملنا المرأة مسؤولية كل ما لحق بالبشر من معاصي وذنوب، من خلال عقيدة الخطيئة الأصلية وأن حواء هي التي أغرت وأغوت آدم ليأكل من شجرة الخلد، وهذا ما تشير إليه التوراة اليهودية إذ تحمل حواء ذنب الخروج من الجنة، وهو نفس ما تذهب إليه الديان النصرانية، بينما "القرآن الكريم نجده هو الذي صحح تلك الافتراءات وحمل مسؤولية الأكل من الشجرة لكل من آدم وحواء ووضعهما في نفس المرتبة"[2] وهذا دليل على تساوي المرأة والرجل من حيث التكاليف الشرعية، وكل ما يتعلق بالعبادات كالإيمان، العفة، التقرب إلى الله، لكن وفق شرط مراعاة تركيبة كل منهما، الفيزيولوجية والسيكولوجية منها والتي تعتبر المسؤولة عن تقسيم العمل الاجتماعي، مثل ما كان في صدر الإسلام حيث كان مجتمع الصحابة قائما على ثانية ذكر وأنثى ولكل منها اختصاصاته الوظيفية والشرعية، لكن المجتمع اليوم يعتبر تلك التقسيمات قديمة وغير صالحة اليوم، حيث "يقال عن الشيء حدث منذ زمن طويل إنه بعيد جدا بحيث أنه لم يعد حقيقيا البتة"[3] بينما تصر السلفية على أن كل ما حدث في الماضي تحت طائلة النص الديني هو يتمتع بحيوي تتجاوز الزمان والمكان، فالنصوص التشريعية غير قابلة للتقادم والفناء بل هي مصدر للتشريع في كل زمن، فالمرأة قد حدد دورها ووظائفها التي تحسنها وفق الشريعة الإسلامية وهي تتوافق معها نفسيا وجسمانيا، مثل هي الحمل والولادة والتنشئة الأسرية، بينما يتولى الرجل مسألة العمل المجهد، القوامة، الانفاق، حيث ترى الباحثة أمينة بختيار أن: "تقسيم العمل داخل الأسرة قائم على أساس جنسي"[4] وهو التقسيم الوحيد الذي يعترف به العقل السلفي ويلغي من خلاله مختلف أشكال التقسيم الأخرى، ويعتبر أن الهدف منها هو الوصول إلى المرأة مثل ما حدث في الغرب، ولذلك تقوم الأسرة السلفية على تربية إسلامية أرثوذكسية شديدة الصرامة والحرفية، وترفض كل أشكال التفاوض أو التساهل في ما يتعلق بالمرأة وحقوقها، هذا الطرح الذي بدأ يزدهر حتى داخل الغرب نفسه، من خلال حركات اليمين الدينة والتي أصبحت تعمل على أحياء النماذج الدينية التي عرفت نوعا من التراجع والأفول، إذ "رفض مارسيل غوشيه أطروحة الموت الثقافي والاجتماعي وشيك للدين إذ كان يرى أن ما ينبغي تفسيره هو بالأحرى الحيوية الاستثنائية للدين في المجتمعات التي أنتجتها الأنوار"[5] أي ان هناك توجها عاما نحو العمل على استعادة ذلك المجتمع القائم على ذكر وأنثى وفق ما تحدده الشرائع الدينة.

إن هذا التقسيم والذي ينطلق منه السلفيون في تحديد الأدوار والوظائف بين الجنسين، يهدف إلى حماية الطبيعة التكوينية لكل من الرجل والمرأة ويحافظ على الخصوصيات، ويحافظ على مبدأ

---

[1] المرجع نفسه، ص 99.

[2] ـ وحيد خان، مرجع سبق ذكره، ص 23-25.

[3] جان غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين لإرث القرن التاسع عشر، المجلد الاول، مرجع سبق ذكره، ص 166.

[4] ـ أمينة بختيار، عمل المرأة وأثره على الأطفال نموذجا(211-0266)، ليلى سادات زعفرنتشي وآخرون، عمل المرأة مقاربات دينية واجتماعية، دفتر مطالعات وتحقيقات، زنان لبنان، الطبعة الأولى 2013، ص 216.

[5] جان غريش، مرجع سبق ذكره، ص 166.

التكامل بين الجنسين، وهذا ما أجمع عليه كل المبحوثين، إذ يرون بأن عمل المرأة وخروجها يؤثر على أنوثتها، وطابعها الجمالي، وهنا يصرح أحد المبحوثين: "خروج المرأة للعمل ومخالطة الرجال يؤثر على طبيعتها ويعلمها الخشونة فتخسر أنوثتها وتصبح تعامل القوامين عليها من الرجال من محارمها وحتى زوجها معاملة فيها جفاء وهذا سبب الطلاق وانهيار الأسرة"[1] ومن جهة أخرى يربك المجتمع الذكوري الذي تعتبر المرأة أبرز و أخطر نقاط ضعفه، وهنا يجرع السلفيون إلى النص الديني وإلى التقاليد الدينة حتى يكون التواصل بين الجنسين شرعيا وبدون أي أثار جانبية على المجتمع، الذي فقد خاصة الكفاءة في التواصل بسبب فقدانه المرجعية الدينة التي تحدد كل شيء بقدة وصرامة ووضوح غاية في التناهي، "فحسب هابرماس التقاليد والقيم والدين تشكل جزء من عالم الحياة الذي تقوم عليه كفاءة التواصل"[2] وهنا وحتى يستعيد المجتمع الإسلامي عافيته في التواصل لا بد من إعادة النظر في الأدوار والوظائف والمكانات الاجتماعية التي حددها النص ويجري اليوم تخيلها وتمثلها من جديد داخل الحدود الجماعة السلفية، حيث تتفي المرأة وكأنها غير موجودة أصلا، إذ يتم تغيبها حفاظا عليها وصيانة لها ومن جهة أخرى حماية للذكور والحيلولة بينهم وبين الوقوع في المحظورات، "فالجسد الأنثوي مصدر فوضى وباب للشيطان"[3] إذا ما ترك حرا طليقا في فضاء ما خارج البيت الذي يعتبر فضاء ذكوريا خالصا، لا يمكن أن تتواجد فيه المرأة إلا نادرا وبرفقة محرم، ولوقت جد قصير، فالنصوص الدينة التي يتداولها السلفيون ترى أن المرأة تقبل في صورة شيطان وتدبر في صورة شيطان، أي أنها أشبه بقنبلة عنقودية يمكن أن يقترب منها أي ذكر فتنفجر في وهجه وبطيعة الحال فالقنبلة ومن وضعها في طريق الرجل هما من يتحملان مسؤولية تلك الواقعة، والسلفيون يميلون إلى هذا الرأي في تفسير ذلك الكبح العنيف لجماح المرأة ومنعها بأن تتواجد خارج بيتها دون شروط جد صارمة، وهنا يتسأل الباحث صائب وضاح قائلا: "لماذا نلزم الأنثى بتحمل تبيعة شهوة الرجل؟"[4] وهنا يجيب المنطق السلفي بأن الرجل ضعيف نفسيا ومفطور على حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة، وهي إجابة مستمدة من النص القرآني وهي ما يحتمي به السلفي لتبرير قمع تواجد المرأة في الفضاء العام، بسبب ضعف الرجل نفسيا لكنه من جهة هو يجنب المرأة أيضا المشقة والعمل خارج البيت، ويطلب منها تجنبيه معاناة التواصل معها بدون ضوابط شرعية، فعلم المرأة الشاق يؤثر على وظائفها الأنثوية، ووظيفة الأمومة بالضبط، وتواجدها خارج البيت يؤثر أيضا على سلامة الرجل الأخلاقية، ولذلك أخضعتها الشريعة لسلطة الرجل داخل البيت وجلعت وأخضعت الرجل لها خارج البيت من حيث العمل والكد، حيث يرى الباحث صادق النيهوم أن: "المرأة أخضعت نفسها للرجل بعد أن تأكد لديها أنها تحتاج إلى رعاية كي تؤدي وظيفتها فهي لا تستطيع أن تقاتل وتنجب الأطفال في نفس الوقت"[5]

فالمرأة لا تطيق الأعمال الشاقة والعمل خارج البيت يحرم المرأة من تأدية الوظيفة الأساسية المنوطة بها، وهي تربية الأطفال ورعايتهم، وحتى رعاية الزوج وتعويضه عما يعانيه من ضغوطات الشارع، والعمل، بينما خروج المرأة وتعرضها لنفس الضغوطات ساهم في تفكك الروابط الأسرية وطغيان الماديات، ناهيك عن ما تتعرض له من مضايقات وتحرش في العمل،

[1] مقابلة رقم: 48، يوم2020/06/22 على الساعة 17:45.
[2] بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، المجلد الأول ، مجع سبق ذكره، ص 157.
[3] صوفية السحيري بن حيترة، مرجع سبق ذكره، ص 41.
[4] وضاح صائب، وأد الأنثى بين النصوص المقدسة والعقيدة الذكورية، دار الإنتشار العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 2014، ص 96.
[5] ـ صادق النيهوم، مرجع سبق ذكره، ص 53.

وفي الشارع، وهي مسألة لا يختلف فيها الشرق عن الغرب، "فالمرأة في الغرب الذي يعرف المساواة تعيش نفس المضايقات ومحاولات الاغتصاب والتحرش الذي تعيشه المرأة في المجتمع الشرقي مثل الهند"[1] وهنا يسعى السلفي كتعبير عن الإنسان الديني إلى إسقاط كل معارفه الدينة على كيفية تنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة، متجاوزا القانون وكل العادات والتقاليد، فالإنسان الديني يضبط وينظم حياته وفق التعليم الدينية الوصايا التي يشرف عليها الفقهاء، حيث أن علماء السفلية من خلال مواعظهم والمواقع الإلكترونية لتي يشرفون عليها لا يكفون عن التحذير من التبرج وخروج المرأة للعلم وتبيعات هذه الممارسات على واقع المسلمين وما يمكن ان تجلبه من غضب ومقت من الله "فالفقيه لا يرى الدنيوي إلا بعين القدسي وأن يحاكمه به"[2] وبذلك فإن هناك نظرة دونية للمرأة سواء في الغرب أو الشرق، وهي نظرة تعتبرها أقل شئنا من الرجل إما من خلال تحريف النصوص الدينية واخراجها في نسخة تتلاءم و تتناسب مع العقلية الذكورية، أو من خلال المبالغة في تحرير المرأة تحت شعار المساواة، الذي يهدف في الحقيقة إلى إخراج المرأة عن فطرتها السوية، وهنا تتدخل النزعة السلفية لعقلنة النزعة الذكورية سواء التقليدية أو الحداثية عن طريق الزام المرأة بدورها المنصوص عليه شرعا، واعادة تنشئة المرأة السلفية وفق ثنائية الجائز والغير جائز، وثنائية الثواب والعقاب، الجنة والنار، كما أن الجماعة السلفية لا تلزم المرأة فقط بواجباتها، فمثل ما أن للمرأة لباس شرعي فإن للرجل لباس شرعي أيضا، وكما تمنع المرأة من مخالطة الفضاء الرجولي، فالجل أيضا ممنوع من التواجد في الفضاء الأنثوي، إنه مبدأ تقسيم العمل والضبط الاجتماعي والتخصص الوظيفي فكل من المرأة والرجل يمكنهما لعب دور ايجابي من خلال الالتزام الحرفي والصارم بالوظائف والأدوار التي سطرتها الشريعة، بينما انحرافهما عن هذا التقسيم سيؤدي إلى تبيعات أخلاقية، فتواجد النساء بين الرجال يؤدي إلى المعصية وتواجد الرجال بين النساء يؤدي أيضا إلى المعصية، ولذلك نجد حتى المجتمع العام يقبل هذه الثقافة الصارمة من طرف السلفيين، فهي ثقافة تصون الشرف وتحمي العرض، "فكثيرا ما تثار المخاوف من تهديدات أو تجاوزات قد ترتكبها نساء العائلة وخاصة الأخوات أو البنات"[3] وهنا نجيد الكثير من أفراد المجتمع قد تبنوا العقلية السلفية فيما يخص الحد من الاختلاط بين الجنسين وتشجيع الجلباب الشرعي، وهي كلها مكاسب يحسبها السلفيون لهم ولتوجههم بصفة عامة.

فالشريعة ليست ترفا فكريا أو توجهات اعتباطية بل هي تعبر عن الرغبة الإلهية بما تعكسه من حكمة وصلاح ورشاد، خاصة أن المرأة قد اصبحت ضحية تقاليد مختلفة وأيضا ضحية حداثة متوحشة، والهدف من كلا النموذجين هو مصادرة حقوق المرأة الشرعية، واستغلالها خاصة من الناحية الجنسية، "فكل من المجتمع الغربي والإسلامي يعانيان من الانحلال والانحلال الغربي هو نتاج التمسك بالحداثة والانحلال الاسلامي هو نتاج التفريط في مبادئ الإسلام"[4] كما أن العودة بالمرأة إلى روح الإسلام يقتضي الزامها طواعيتا عن طريق التنشئة والتربية على المبادئ الإسلامية وعلى الحقوق الشرعية، التي خصتها بها الشريعة وهذا ما نجده منعكسا في أخلاق المرأة السلفية التي انسحبت طواعيتا من فضاء ما خارج البيت، وتقيدت بالتوجهات المكللة بالنصوص، فلا يمكن أن نقول بأن السلفية لا تعكس ثقافة ذكورية، حيث تعتبر المرأة عورة وناقصة عقل ودين وأنه لا يتسنى لها التصرف دون العودة إلى من له حق الوصايا عليها، وهذا ما

[1] ـ وحيد الدين خان، مرجع سبق ذكره، ص 40-43.
[2] خليل أحمد خليل، علم الاجتماع وفلسفة الخيال مقاربة المعقول واللامعقول في منطق اللعب والكذب، مرجع سبق ذكره، ص 98.
[3] ماثيو أنجيلكه، مرجع سبق ذكره، مرجع سبق ذكره، ص 90.
[4] ـ نفس المرجع، ص 111.

تشير إليه النصوص الدينية، التي تعتبر مصدر التشريع الوحيد لدى السلفيين، الذين يقرون باختلاف التركيبة العقلية بين الرجل والمرأة، وهذا ما توصل إليه الدكتور إيزي كلود مخترع امتحان الذكاء البشري بأن التكوين البيولوجي الذي يحدث في الرحم هو المسؤول عن ذكاء المرأة والرجل وليس التقاليد الاجتماعية هي التي تدفع الطفلة إلى اختيار دمية العروسة والطفل إلى اختيار دمية الجندي[1] أي أن هناك جانب خلقي هو الذي يتحكم في مسألة الأدوار والوظائف المنوطة بكل طرف وساء الذكر أو الانثى ولذلك أي تقسيم للعمل بينمهما يجيب أن يكون على أساس بيولوجي وليس اجتماعي كما تزعم التيارات الحداثية والتي يعتبرها السلفيون ماسونية وعلى علاقة بعبادة الشيطان وهي تهدف إلى تدمير المجتمع من الداخل عن طريق نشر المعتقدات المنحرفة، وهذا ما أجمع ‘ليه المبحوثين في تصريحاتهم، وه يصرون على ما يدعوا إلى أن تكون "العلاقة بين الرجل والمرأة تقوم على توزيع ميادين العمل بين الجنسين ليس اجتماعيا بل بيولوجيا واحيائيا"[2] وهي فكرة ينادي بها لكثر من الناقمين عل الحداثة والدعوات والغربية.

وهي نفس الفكرة التي ينطلق منها السلفيون في ممارسة الوصايا الشرعية على المرأة، دون مصادرة حقوقها وواجباتها التعبدية، فكل ما تلتزم به المرأة السلفية هو تعبير عن روح الشريعة، التي قسمت الأدوار والوظائف على أساس جنسي، وعلى أساس الطبيعة الجسدية، والفكرية، والعاطفية، ولذلك يحرص السلفيون على عدم اختلاط الجنسين، فالرجل ضعيف أمام المرأة والمرأة ضعيفة وعاطفية في كل الأحوال، ولذلك هناك تفريق صارم بينهما لا يزال السلفيون يلتزمون به حتى وإن كان يكلفهم مقاطعة أسرهم البيولوجية واستبدالها بأسرهم الدينية، التي تخلقها الجماعة سعيا منها إلى الزام الرجل بمهامه ووظائفه وكذلك الزام المرأة، كما أن الجماعة السلفية لا تقدم الذكور إلا في المواقع التي قدمهم فيها الشرع لا تأخر المرأة إلا في المواقع التي أخرها الشرع فيها أيضا، فمثلا حتى في صلاة الجنازة فإن جنازة المرأة لا تتقدم على جنازة الرجل، حتى وإن كان طفلا وهذا ما أشار إليه الشيخ الألباني في كتابه أحكام الجنائز وبدعه[3] إنها أحكام الشريعة التي تقتضي التصديق والاتباع كما أنها لا تعني أفضلية الرجل بقدر ما تعبر عن أحكام المقدس، فمثلا الصف الأخير في الصلاة يشير إلى ضعف إيمان الرجل، لكنه خير الصفوف بالنسبة للمرأة، وحيث ما هنالك تقديم وتأخير بين الرجل و المرأة فإن مسألة الأجر والثواب ثابتة لكليهما، ومن جه أخرى نجد مثلا دور الأم يختلف عن سائر أدوار المرأة فهي الأنثى الوحيدة التي ينصاع إليها الرجل ويصلون إلى حد التقديس"[4] خاصة في الإسلام الذي أمر بتقديم بر الام على الأب واعتبر أن الجنة تحت أقدام الأمهات وبذلك فإن المرأة داخل الجماعة السلفية تعامل المعاملة الشرعية من حيث الحقوق و الواجبات خاصة في مسألة التقديم و التأخير التي لا تخضع لمحددات اجتماعية ثقافية بل لتوجيهات دينية على اساس جنسي وبيولوجي.

من خلال هذا يمكن أن نقول: إن المرأة في المنظومة السلفية ينظر إليها مثل ما ينظر إلى الرجل من حيث التكليف الشرعي، وحتى من الناحية الاجتماعية، والثقافية او ما يتعلق بمسالة الحقوق والواجبات والفضاء الذي يجب ان تتواجد فيه وتحتكره، وطبيعة من يجب ان تخالط ومن يجب أن تمتنع عن مخالطته، نجدها أيضا خاضعة لمعيار الشرع والذي يراعي الجانب الخلقي، أي التركيبة الفيزيولوجية وما يترتب عليها من فوارق يعتبرها السلفيون هي المسؤولة عن تحديد المكانة،

[1] وحيد خان، مرجع سبق ذكره، ص 39.
[2] وحيد خان، مرجع سبق ذكره، ص 35.
[3] ـ ناصر الدين الألباني، مرجع سبق ذكره، ص
[4] عدنان حب الله، مرجع سبق ذكره، ص 220.

والدور، والوظيفة الي تسند للمرأة وللرجل، ولذلك المرأة سلفيا لا تعتبر نفسها مظلومة او منتهكة الحقوق، بل تعتبر نفييها تعيش وفق ما حدده الشرع، وبذلك تصبح كل الممارسات الذكورية والأبوية ممارسات شرعية ومقبولة ونجد المرأة السلفية تخضع لتلك الممارسات وبطريقة تعبدية، فمكوثها في بيتها هو توجيه ديني وليس توجيه ذكوري يعبر عن عقلية المجتمع ورغباته، ولذلك يمن القول أن السلفية ترفض كل ما هو ذكوري وأبوي كتبيع عن الرجعية المجتمع المحافظ، أو تقدمية المجتمع الحديث وتعوضها بهيمنة ذكورية وأبوية مستمدة من الشرع وتخضع لتقسيمات أقرتها النصوص الدينة، تلك النصوص التي نجدها ترتب وتنظم حياة السلفي في كل شيء وفي أدق التفاصيل في كل شيء.

المبحث الرابع: السلفية كحركة بروتستانتية اقتصاديا:

"عندما نسأل فردا: ما دينك؟ فنحن نسأله ما هي طريقة عيشك؟"[1]، إن هذه المقولة تحيلنا إلى أن الدين ليس مجرد عقائد نضمرها في أنفسنا ولا هو طقوس وشعائر وعبادات لها مكان وزمان محددان؛ فننخطف من خلالها للتواصل مع المقدس، ولا هو أساطير تتعلق بأزمنة إما موغلة في القدم أو موغلة في المستقبل الذي يقع ما وراء الحياة؛ فالدين ثقافة وأسلوب عيش، خاصة لما ننتقل من الدين كنصوص إلى التدين كممارسات وسلوكات، ونحن دائما نوضح بأن التدين بالمفهوم الاجتماعي لا يعني الالتزام بالممارسات الدينية؛ بل إنه يشير إلى فلسفة الحياة وكيف نعجن الحياة العادية بالدين عجنا، وهو أيضا يشير إلى كيفية وضع الحدود والفواصل وكيف يتم التأسيس للفروق والتمايز؛ فالمجتمع الجزائري اليوم يعكس مجتمعا إسلاميا على العموم لكن بمنتهى التعميم والتبسيط والاختزال؛ ففي الواقع لا وجود لإسلام (الستوندار) أي ذلك الإسلام الذي يتفق عليه الجميع فهما وممارسة كما كان في بداية الدعوة وظهور المجتمع المسلم الأول، ولا وجود للمسلمين دون إضافات ونكهات؛ فالإسلام كدين ونصوص مقدسة هو المرجعية التي تنطلق منها مختلف التجليات والممارسات الدينية والمذهبية والطائفية في شكل أودية وأنهار وجداول تمر بالحقول وأنواع من مختلفة الأتربة، وتصادف في طريقها صخورا والكثير من المواد الصلبة والسائلة؛ ولذلك عندما تنتهي إلى الإسلام مرة أخرى لكن كممارسة وتطبيق وبصفته المصب فإنها تصل إليه وقد تغير طعمها ولونها وريحها بتنوع تلك الأشياء التي وجدتها في طريقها؛ إذ تصبح جزءًا من خصوصيتها، فهناك نهر حلو المذاق، والآخر مالح، وهناك المر أيضا، وهناك آخر يجرف صخورا في طريقه، وهناك من يجرف طميا وأخشابا وأعشابا، وهذا لا ينفي عن تلك الأنهار أن أصلها ماء لكن لا أحد أيضا يستطيع أن ينفي عنها تلك النكهات التي علقت بها وأصبحت جزءا منها أثناء عملية الانسياق من المنبع الى المصب.

إن هذه العملية يتعرض لها الدين وهو ينتقل إلى حالة التدين؛ أي وهو ينتقل من حالة الصلابة إلى الحالة السائلة، فالتدين يعني أن تحمل التعاليم الدينية والتوجيهات والوصايا من طابعها النصي الثابت لتمتزج بها حياتنا ونمارسها كسلوك ومواقف، وهنا نحتفظ بأصلها الديني؛ لكن لا مفر من أن تتشبع بجزء من ثقافتنا وعاداتنا ونصبح من خلال الممارسة التدينية مميزين عن غيرنا من الممارسين، وهنا يحدث الافتراق والتمايز بين الدين والتدين، وبين النص والممارسة؛ فالدين له رسالة واحدة، لكن الممارسة التدينية تحولها إلى عدد من الرسائل قد تكون مختلفة ومتضاربة

[1] محمد ادريس، سوسيلوجيا الدينية أو سوسيلوجيا المعتقدات الدينية في دراسة الظاهرة الدينية المعاصرة(85 – 97) مجلة المحور، دون عدد، دون سنة، المغرب الاقصى، ص 87.

وتصل إلى حد التناقض والتصادم والتصارع، وبذلك تتأسس الطوائف وتنشأ الفرق والمذاهب وتتمايز السلوكات والممارسات من التعبدية الطقوسية الخالصة إلى الدنيوية اليومية التي مهما بالغت في كونها عادية إلا أنها تبقى تشير إلى معتقدات الجماعة التي تنتمي إليها؛ فلذلك نحن نخطئ كما تخطئ الجماعة ونتوب من أخطائنا كما تتوب الجماعة، إذ إنّ هناك "اتفاق جماعي بين الأفراد حول ما هو مناسب لاعتباره حقيقة"[1]، إن هذه الحقيقة التي يتفق حولها الأفراد هي حقيقة من ضمن حقائق أخرى قد اتفق عليها أفراد آخرون داخل جماعات أخرى، وبذلك هي مخرج من مخارج عدة وتعبر عن جماعة من بين جماعات عديدة، وهذا حال الطوائف والفرق الدينية؛ حيث يصنعون حقائقهم ويؤسسون لها على قاعدة دينية صلبة، فهم يحمون الدين بمنظورهم وهو يحميهم بقوته وجبروته؛ فكل حقيقة نابعة عن إيمان معين، وكل إيمان يستند إلى تأويل معين؛ فمثلا من الإيمان عند السلفيين أن تترك وتهجر زيارة الأضرحة والتعلق بها، ومن الإيمان أيضا عند الصوفية أن تتعلق بالأضرحة وترتبط بها، وهنا إيمان واحد ودين واحد لكن المعاني متضاربة ومتناقضة؛ فما يتمسك به الصوفيون لدخول الجنة هو نفسه ما ينفر منه السلفيون مخافة دخول النار، ولذلك يرى شارل هنري وين أن: "الأنثربولوجيون وحدهم هم من يفسرون لنا معنى الإيمان"[2] بناء على دراسات ميدانية فاحصة ومنطلقة من الميدان لتفسر ما يعيشه الناس دون زيادة أو نقصان.

فمسألة الإيمان هي مسألة دينية ولها معاني مرتبطة بعالم القداسة والطقوس والشعائر، ولها أيضا معاني ورموز وعلامات فارقة على المستويات الاجتماعي والسياسي والاقتصادي؛ خاصة لدى الطوائف الدينية التي تختار نمط العزلة والاغتراب الطوعي، وبذلك تصبح ثقافتها نابعة من النص الديني المؤول حسب مرجعية الجماعة وعقائدها؛ فهي تعيش وتمارس الحياة اليومية وفق النمط التديني الذي تتبناه وتجعل منه مسلكا للنجاة في الحياة الدنيا وفي الأخرة، لاسيما في الديانات السماوية كالإسلام؛ فالدين لا يعني العبادة والنسكية فحسب، بل هو مصدر للتشريع السياسي والمعاملات الاقتصادية، بل إن النمط التديني يكون أحيانا مصدرا للممارسات الاقتصادية إما بالتحفيز أو التثبيط والدعوة إلى الانسحاب، وهذا ما أشار إليه ماكس فيبر في أعماله حول البروتسنتية كفكرة إصلاحية دينية نسكية وأخلاقية، هدفها إعادة تقديم الدين في صورة مغايرة تماما عن الفهم الذي كان سائدا في أوروبا الكاثوليكية، إلا أن انعكاساتها على الفرد والمجتمع كانت اقتصادية بالدرجة الأولى، حيث تعتبر العقائد البروتستنتية أهم محفز لظهور الرأسمالية ونموها؛ فالأخلاق البروتستنتية التي تبناها أتباع هذا المذهب الديني الثوري غيرت فهم المسيحيين للحياة والإنتاج والثروة؛ فإضافة إلى الشحنة الإيمانية التي تميز بها البروتستانت فهم أيضا أصبحوا مستثمرين ومقاولين مهرة، وعمالا مواظبين، وأصحاب ثروة طائلة، واستطاعوا المزج بين الديني والدنيوي، وأصبح الإنتاج الوفير، أحد أهم أشكال التعبد لدى الفرد، والعلاقة الجديدة مع الله وفق نمط أخلاقي يختلف عن الأخلاق الكاثوليكية؛ حيث يرى مرسيل موس أن: "الأخلاق والاقتصاد يعملان بشكل ثابت في المجتمع"[3] وعلينا أن نضع في الحسبان أن كلمة أخلاق في مجتمعاتنا الإسلامية تحيل مباشرة إلى ما هو ديني، وهذا ما يؤمن به السلفيون اليوم كجماعة تنظم الحياة من

[1] ـ شارل هنري وين، سوسيولوجية المعتقدات الدينية على.....، ترجمة محمد الادريسي ورشيد المشهور، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب الأقصى، 2019، صفحة 06.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 09.

[3] مارسيل موس، بحث في الهبة شكل تبادل وغاياته في المجتمعات القديمة، ترجمة المولدي أحمر، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص 36.

ألفها إلى يائها انطلاقا من الدين، وقد لاحظ فيبر أن الدين يمكن أن يكون محفزا للإنتاج والعمل والسعي والكد.

إن هذه الملاحظات التي انطلق منها ماكس فيبر حول المعتقد الديني ودوره في إعادة تشكيل الحياة نجدها اليوم تنطبق على السلفية من الناحية الاقتصادية كجماعة دينية منفلتة من السائد ومتمردة على المحلي، ومنطلقة في نفس الوقت من نمطها التديني لإعادة هندسة الحياة الاجتماعية والاقتصادية؛ موظفة لتأويلاتها الدينية الخاصة في خلق نظام اقتصادي جديد قائم على الجماعة، فالسلفيون اليوم يشكلون ممارسة دينية جديدة وبناء اجتماعيا يرتكز على الأخلاق الدينية في تكوين جماعة متماسكة، وتعتبر أن الدين(الإسلام الأصلي) شامل لكل مجالات الحياة، وبذلك هم ينسلخون من كل ما هو سائد بصفته غير شرعي، ويتبنون نمطا مصادما له بحكم أنه شرعي ويعبر عن العقيدة الصحيحة، حتى على مستوى الممارسات الاقتصادية من خلال مفهوم الاقتصاد الشرعي، والتاجر المحتكم إلى ثنائية ما يجوز المتاجرة به وما لا يجوز، وهنا يقسم السلفيون الأعمال الاقتصادية إلى أعمال أخلاقية وأخرى غير أخلاقية؛ "فتقسيم العمل ليس خاصا بالمجال الاقتصادي بل يمكن ملاحظته في أكثر مناطق المجتمع اختلافا"[1]، إن تلك المناطق تشير إلى ما هو ثقافي وما هو اجتماعاتي، فالسلفية هي جماعة في طور النشوء، إلا أنها تسعى إلى إعادة تفعيل مفهوم الأمة الإسلامية؛ تلك الأمة التي قامت في فترة من الزمن وأسست نظامها الاقتصادي والسياسي والقانوني والاجتماعي بحيث يكون كل شيء معبرا عنه من خلال الشريعة؛ واليوم نجد الجماعة تحمل ذلك الهم الأممي الذي يعمل على إثبات أن استعادة الماضي وإعادة بعثه في الحاضر ليس بالأمر المستحيل، فما تحقق في الماضي وقام على أرض الواقع يمكن إعادة تمثّله في الحاضر عن طريق عملية التخيّل؛ فالتخيل يشير إلى استدعاء نماذج وجدت لكنها لم تعد موجودة بسبب انحرافات وتشوهات قد لحقت بذلك الأصل، لكنه رغم كل تلك التشوهات لا يزال يحافظ على جوهره وكنهه، وبذلك هو قابل لإعادة التدوير.

فالنظام الاقتصادي الإسلامي مثلا لم يتجاوزه الزمن، بل هناك تم الانحراف عنه من خلال مزجه بنظم أخرى أو التخلي عنه تماما؛ لكن عملية التخيل تجعل منه نموذجا قابلا للاستئناف مرة أخرى عن طريق تفعيل الذاكرة الدينية وتنشيطها، والانتقال من مرحلة تمجيد الماضي والانبهار به إلى مرحلة التجسيد والممارسة، وهذا ما يعمل عليه السلفيون كجماعة تعيش داخل المجتمع لكن وفق منظومة أخلاقية ومعيارية متصادمة مع المجتمع وتوظف كل ما لديها لإثبات وجودها، وهذا ما صرح به المبحوثون الذين يشتغل أغلبهم في ميدان التجارة؛ إذ يقول أحدهم: "الحمد لله عروضنا التجارية مضبوطة بالسنة فنحن لا نتعامل مع البنوك الربوية إلا في حالة الضرورة القصوى، ونحن لا نتاجر إلا فيما يرضي الله وأمورنا بخير ولله الحمد والمنة"[2]. إن هذا الخطاب السلفي يريد أن يثبت أنّ الكسب الحلال وفق الشريعة ممكن، وهو مربح ويغني صاحبه عن الممارسات المشبوهة؛ فالسلفيون يريدون إثبات أن إقامة الشريعة في العمل والكسب لا تحتاج في البداية إلى دولة إسلامية، بل تحتاج إلى جماعة متشبعة بالقيم الإسلامية ولديها ثقافة مستلهمة ونابعة من النصوص وقادرة على العيش وفق مراعاة مفهوم الحلال والحرام؛ حيث يفترض ماركس فيبر

[1] ـ اميل دور كايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة حافظ الجمالي، المكتبة الشرقية، لبنان، دون طبعة، 1982، ص 52.
[2] مقابلة رقم: 61، يوم 2020/08/04 على الساعة 23:00.

"وجود علاقة بين الاقتصاد والحقوق والمجموعات الاجتماعية والثقافية"[1]، فالاقتصاد والكسب ليسا مسألة نفعية خالصة، بل هما مسألة أخلاقية؛ خاصة في الإسلام الذي يحث على الكسب والتكافل، وهو لا يرفض الغنى والثراء، ولا يدعو أيضا إلى الفقر والتقشف والزهد، إنه فقط يصر على ضبط كل الممارسات من خلال النص الديني؛ فالإسلام ومن خلال مبدأ الشمولية لم يفصل بين الديني والدنيوي، فحتى العمل والكسب يمكن أن يكون عبادة إذا تم فيه التقيد بالأخلاق الإسلامية ومراعاة التعاليم والنصوص الدينية؛ "فالإسلام لم يوجد فصلا قاطعَ بين الوظائف الدينية والقانون الشرعي والقانون المدني"[2]، حيث رتبت الشريعة كل شيء، والسلفيون يعملون على استعادة تلك الترتيبات التي سبق لها أن وجدت لتعيد ترتيب الحياة اليوم.

وهذا ما يسعى السلفيون إلى تحقيقه على أرض الواقع؛ خاصة أن المجتمع يحكم عليهم بأنهم جماعة نسكية منقطعة عن الواقع ومنسحبة من مجالات الحياة، وهي غير قادرة على الإنتاج ومنشغلة بالجانب الطقوسي والشعائري؛ إلا أن الجماعة ومن خلال ما تمت ملاحظته ميدانيا تشكل في الواقع مفارقة دينية واجتماعية تسعى إلى إقامة نمط للعيش ينطلق من التعاليم الدينية باعتبارها الأساس المنظم للحياة، "فمجد الله يتجلى في إنجاز المهمات الوظيفية المطلوبة "[3]؛ أي إخضاع الحياة مرة أخرى للنص الديني كما كان في بداية ظهور الإسلام، والمتتبع للسلوك السلفي في الجانب الاقتصادي يلاحظ وجود جماعة مقبلة على مختلف الأنشطة الاقتصادية الحرة، وكل ما من شأنه تحقيق ذمة مالية مستقلة أساسها الكسب الحلال، هذا المتغير الذي يعتبرونه مفقودا في النموذج الاجتماعي المحلي، ولذلك يفضل السلفيون المهن الحرة والإقبال على الحياة والكسب؛ خاصة أن المهن الحرة تتلاءم مع الحياة اليومية للفرد السلفي الذي يضبط يومه وفق ساعة الصلوات الخمس، ولذلك يسعى إلى التحرر من كل ما يقيد مواعيده الدينية؛ فاليوم والعمل يبدآن بعد صلاة الفجر، ويمكن أن يستمر العمل إلى غاية صلاة العشاء مع احترام مواعيد الصلاة التي تؤدى جماعة وفي المسجد، وهنا يصبح الفهم السلفي للدين أساسا لتنظيم الحياة الاقتصادية ومفهوم الكسب والعمل؛ حيث يتم الجمع بين حياة ينظمها الدين وبين مضمون الأعمال والمشاريع شديدة الحدة"[4]، أي تحويل الكسب المادي إلى كسب روحي ومعنوي عن طريق إخضاعه للمشيئة الإلهية.

وهذا ما يتجلى في الأخلاق الاقتصادية السلفية التي تمجد الأعمال الحرة، وهذا ما أشارت إليه الدراسة سابقا؛ حيث إن نسبة قليلة من السلفيين هم موظفون حكوميون، أما أغلبهم فلديهم نشاط اقتصادي خاص، وحتى أولئك الموظفون نجدهم يختارون وظائفهم بناء على فتوى دينية، ولذلك نجد لديهم نشاطا اقتصاديا موازيا غالبا ما يتم الانتقال إليه والتخلي عن الوظيفة الرسمية، وهذا ما أشار إليه ماركس فيبر على أنه سلوك واضح وجلي لدى أتباع الطائفة البروتسنتية؛ حيث إنهم لا يجدون ميلا للعمل في الوظائف الحكومية، وهو نفس التفكير السلفي؛ فتلك الوظائف تحتوي على الكثير من المحاذير الشرعية، وتحيط بها جملة من التحريمات التي قد تنتهك المقدس الديني؛ فالكسب في حياة المؤمن لابد له من موافقة الشرع، وهناك الكثير من النصوص الشرعية التي

[1] ماكس فيبر، الاقتصاد و المجتمع، الاقتصاد و الانظمة الاجتماعية و القوى مخلفات السيادة، ترجمة محمد تركي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى2014، ص 102.

[2] ماكس فيبر، الاقتصاد و المجتمع، مرجع سبق ذكره، ص 115.

[3] ماكس فيبر، الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد على مقلد، مركز النماء القومي، لبنان، دون طبعة، دون سنة، 73.

[4] المرجع نفسه، ص 21.

تشير إلى خطورة الكسب الحرام، والإسلام قبل إقامته للدولة وإفصاحه عن مشروعه السياسي سارع إلى ضبط المعاملات الاقتصادية كتحريم الربا، وكل المعاملات التي فيها نوع من الغبن وتكرس للاستغلال، إضافة إلى تحريم السلع التي تنتهك المقدس وتجعل المؤمن في حالة من النجاسة، والوظائف الحكومية الكثير منها يخالف الشريعة إما من حيث وجود معاملات غير جائزة، أو وظائف تقوم أصلا على المحرمات، أو تؤدي إلى تعكير نقاوة إيمان الفرد؛ ولذلك يسعى السلفيون إلى الانسحاب من الوظيفة الحكومية التي تنتهك المقدس وفي الغالب مداخيلها محدودة وتقيد حرية المؤمن من حيث طلب العلم الشرعي والمؤمن بصفته إنسانا دينيا هو مطالب "بحماية المقدس من كل اعتداء دنيوي"[1]، والعقلية السلفية التي تم تكريسها لدى السلفيين كأفراد تجعلهم يتصورون أنفسهم كحماة للعقيدة، كما أن حماية العقيدة تقتضي ضبط السلوك وتربية النفس وتجنب كل ما قد يؤدي إلى الخسران الأخروي؛ فكما جاء في الأثر النار أولى بلحم نبت من السحت، والسحت لا يعني السرقة والسلب والنهب فقط؛ بل يعني كل ما يكسبه الإنسان من مال دون مراعاة الضوابط الشرعية، كما أن تلك الضوابط الشرعية تختلف حسب الفرق والجماعات، والسلفية ما دامت بصدد إعادة بعث مشروع الأمة؛ فهي مطالبة بالانعزال والانفصال عن المجتمع وتأسيس كيان موازي قوامه التقوى، وهي "تقوى تخترق الحياة كلها وتسيطر عليها بما فيها الحياة الاقتصادية"[2]؛ فالمسلم مطالب بأن يتحرى مصدر قوته وقوت عياله، والسلفي لا يعمل ولا يترشح لوظيفة ما حتى يتحصل على رأي الدين فيها وفق المنهج السلفي.

كما أن هذا الانعزال الذي مصدره التقوى الدينية لا يعني اعتزال الحياة والانقطاع عنها؛ فالمؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف، والقوة ليست محصورة في الجانب البدني، بل هي أيضا في الجانب العلمي والديني والاقتصادي وغيرها، كما أن اليد العليا خير من اليد السفلى، كما جاء في النصوص الحديثية التي يتقيد بها السلفيون بشكل حرفي ولذلك يسعى السلفيون إلى تجاوز مسألة العدد والحجم من خلال التكتل الاقتصادي وخلق جماعة نشطة ومقبلة على الحياة؛ فالسلفيون ومن خلال الملاحظات التي أجريناها تتكون جماعتهم من نخبة تمتهن التجارة إضافة الى تربية المواشي وتجارة السيارات، والكثير من الأعمال الحرة، وهي فئة ميسورة الحال نجحت في تكوين ثروة عن طريق العمل؛ فليس هناك عطل أسبوعية ولا سن للتقاعد، بل هناك عمل مستمر ودؤوب يقتضي الاعتماد على النفس عن طريق الشركات السلفية حتى من خارج الولاية، والهدف منها تقوية الجماعة وإعطاء صورة إيجابية عن الأخلاق السلفية الاقتصادية؛ فهي أخلاق تبعد عن الكسل والتعلق المرضى بالعالم الأخروي، بل هي أخلاق تشير إلى جماعة نشطة تعتمد على الدين في الانفتاح على الدنيا، فمثلا حتى فقراء السلفيين هم عمال ومهنيون في مختلف المجالات، ولديهم أنشطة اقتصادية متعددة ومتنوعة تتيح لهم المزاوجة بين التقوى الدينية والانفتاح الاقتصادي المضبوط بالشريعة، حيث يرى ماكس فيبر أن: "المناخ الديني يرسخ قيما اقتصادية معينة لدى الطائفة أو العائلة"[3]، والتدين السلفي وطبيعة المواعظ والدروس التي يتلقاها الفرد السلفي تحثه على العمل والكد وخلق الثروة، وهنا يمكن القول بأن الأخلاق الاقتصادية السلفية هي أخلاق مستمدة من الفهم الديني الذي تتبناه الجماعة، ورغم أنها أرثوذكسية من حيث العقيدة والصرامة نجدها ذات ميول بروتستنتية من حيث العقلية الاقتصادية؛ إذ لا تكف الجماعة عن نقد وضع

[1] روجي كيوا، مرجع سبق ذكره، ص 38.
[2] ماركس فيبر، الأخلاق البروستنتية وروح الرأسمالية، مرجع سبق ذكره، ص 20.
[3] ماركس فيبر، الأخلاق البروستنتية وروح الرأسمالية، مرجع سبق ذكره، ص 18.

المجتمع العام وما يسوده من اتكالية وتعلق مرضي بمفهوم الراتب والوظيفة الحكومية؛(فمن يتقي الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) حيث يضبط السلفي حياته وفق معنى وفحوى هذه الوصية الدينية، وهنا تصبح التقوى والالتزام الديني حافزا للعمل والإقبال على الدنيا عن طريق العمل بما يرضي الله، وتحقيق مفهوم الكسب الشرعي وامتهان المهن النافعة التي تحقق سعادة الدارين حسب المصطلح السفي.

فالإنسان يسأل عن كل دينار كسبه وكل دينار أنفقه، وهذا ما يجعل السلفيين يسعون إلى مضاعفة مداخيلهم بطريقة شرعية وإنفاق أموالهم بطرق شرعية أيضا؛ فليس هناك أفضل من أن "تجعل نفسك في وضع تسطيع معه وضع وظيفة معينة بشكل نافع"[1]؛ فالعمل النافع هو كل ما وافق الشرع وأدى إلى الكسب الحلال وحفّز المؤمن على أن يكون إيجابيا في المجتمع عن طريق الاستقلال الذاتي؛ خاصة من الناحية المالية حيث إن هناك نظرة نمطية من طرف المجتمع حول المقهورين ومحدودي الدخل أنهم هم من يتوجهون إلى تبني الأنماط الدينية الغربية أو المتطرفة، وأنهم يعتبرون الثروة جريمة ومخالفة شرعية، ولذلك فإن الانفتاح على العمل لدى السلفيين هو بمثابة رد اعتبار لجماعتهم وبعث رسائل إلى المجتمع بأن مشكلة السلفي ليست مع المال أو العمل بل هي مع شكل العمل وماهيته ومدى توافقه مع النصوص الشرعية؛ فالإصلاح الديني لا يعني إزالة كل أشكال الهيمنة الدينية على نواحي الحياة بل استبدال القديمة منها بشكل جديد من السيطرة[2]، والسلفيون يعتبرون أنفسهم حركة إصلاحية ترميمية تسعى إلى إزالة كل التشوهات التي عرفها الدين، ومن بينها تأخر المسلمين اقتصاديا عن طريق تفشي مظاهر التواكل والاتكال التي يعكسها المجتمع المتأثر بالثقافة الصوفية والتدين الشعبي، وهذا ما عبر عنه المبحوثون الذين صرحوا بأنهم يريدون إحياء نموذج المسلم الفعال الذي يشكل قيمة مضافة لمجتمعه عن طريق العمل والسعي والضرب في الأرض؛ فالمسلم المؤمن والتقي لا يعني المسلم المتفرغ للعبادة والمنقطع عن الدنيا، وأن يكون مصدر رزقه ما يتصدق به الناس عليه؛ فالمؤمن الحقيقي هو الذي ينتج الثروة ويساهم في النمو الاقتصادي، ويستطيع خلق مناصب عمل، وهذا ما يسعى إليه السلفيون كجماعة تريد إثبات جدارتها الدينية عن طريق الإصلاح الديني، وجدارتها الاجتماعية عن طريق بناء جماعة متماسكة وتشكيل هوية أخلاقية متميزة عن طريق النشاط الاقتصادي، وتقديم صورة عن المسلم المنتج المنفتح على الحياة، والذي لديه القدرة على المزاوجة بين التقوى الدينية والتفوق الدنيوي، وأن يبعث صورة مشرفة للمنهج السلفي الذي يعتبر أنه يعيش حالة من الهجوم من مختلف مكونات المجتمع؛ خاصة أن" الشرف يكون نتيجة الثروة أو التخصص العلمي والسلوكي في حلقة جيرانية"[3]، والسلفيون من خلال الملاحظة هم أصحاب ثورة أو أصحاب مهن، فلا يمكن مصادفة متسول سلفي مهما كان وضعه صعبا، وهم يميلون إلى التخصص في طلب العلم الشرعي، وبذلك يتحولون إلى نخبة متميزة داخل المجتمع.

إن هذه الثلاثية ما بين الثروة والتخصص العلمي والتميز السلوكي بالمعنى الحديث يعني أن للسلفية قدرة على المزج بين ما هو عقدي وما هو سلوكي، وتوظيفهما فيما هو اقتصادي واجتماعي عن طريق خلق مشاريع بينية والتعامل داخل الجماعة والتقليل من اتصالاتها الخارجية؛ فهي تريد إثبات نجاعة الطرح السلفي في الحياة الاقتصادية، كما أن الشراكة السلفية القائمة على نموذج

[1] اميل دور كايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص 64.
[2] ماركس فيبر، الأخلاق بروتستنتية، مرجع سبق ذكره، ص 17.
[3] ماركس فيبر، الاقتصاد و المجتمع، مرجع سبق ذكره، ص 304.

سلفي/سلفي تؤدي إلى نوع من الانسيابية في العمل؛ حيث إن الحدود والفواصل والممنوعات والمسموحات متفق عليها ولا تحتاج إلى توضيح في كل مرة، فالعقلية السلفية واحدة وهناك أبجديات متفق عليها لا يمكن مخالفتها أو الاعتداء عليها، وهذا ما يساهم في تحقيق نوع من السلاسة في سير المشاريع ونموها، "فاقتصاديا الناس جميعا يحبون أن يعملوا مع من يشبههم ومع كل إنسان يفكر بما يفكرون ويحسب كما يحسبون"[1]؛ خاصة الطوائف الدينية التي تعيش على هامش المجتمع، حتى وإن كان التهميش اختياريا وطوعيا فالسلفيون يختارون العزلة والانسحاب كاستراتيجية لبناء الذات وإثبات الوجود، وفي نفس الوقت كاحتجاج على ما يعيشه المجتمع من انحراف عقدي وسلوكي وأخلاقي؛ فالسلفية قبل كل شيء هي حركة احتجاجية لكنها تحتج عن طريق خلق نماذج حياتية خاصة بها ومختلفة عن السائد وطاعنة فيه ومتمردة عن قوانينه ومرجعياته؛ "فالأقليات الدينية المقصاة والمسيطر عليها تميل إلى الكسب الاقتصادي، خاصة لما يتم إقصاؤها سياسيا"[2]، ومن خلال الملاحظات الميدانية يمكن الإشارة إلى وجود جماعة دينية نشطة ولديها إقبال على الحياة والكسب بنفس نهم وشهية الإقبال على الحياة النسكية المتمسكة بنظام ديني حرفي مرتبط بالماضي الإسلامي الذي كان سائدا في بداية الدعوة؛ باعتباره الفهم الوحيد والصحيح للدين الذي تجلى من خلال سلوكيات وممارسات الجيل الأول من المسلمين، سواء التعبدية النسكية أو حتى الاجتماعية والسياسية التي تندرج ضمن العادي أو الدنيوي؛ فالسلوك الاقتصادي السلفي هو هروب من الواقع نحو تكوين جماعة يوتوبية متخيلة من حيث الأهداف التي تطمح إليها، ولذلك نجد الكثير يعتبر أن السلفيين يعيشون على الأوهام بحكم أنهم مطرودون من المجتمع بشكل اختياري، حيث يرى مارسيل دتيان أن: "الطرائد تختار مأواها في أماكن وهمية"[3]، والوهم السلفي كما يراه المتابع لهم نجده يمثل الحقيقة المطلقة في ذهنية الفرد السلفي.

إن هذه الأماكن ما هي إلا ذلك الماضي المتخيل الذي تتفق كل الفرق الإسلامية على احترامه وإعادة استنساخه؛ فمجتمع الصحابة الذي لا شك في أمانته وتقيده الصارم بالأحكام والشرائع لا شك أيضا في طهرانية ممارسته الاقتصادية والاجتماعية، وهي بالضرورة مطابقة للأحكام الشرعية؛ فالإسلام لم ينظم العبادات فقط، ولم يأتِ بالعقائد والروحانيات فحسب، ولم يأمر الناس بالاعتكاف في المساجد؛ إنه أيضا منهج حياتي ونص قانوني ومرجع اقتصادي، ولذلك فالسلفيون اليوم يريدون إحياء هذا النموذج أو ما يمكن تسميته بالاقتصاد الشرعي، فكبار الصحابة رضوان الله عليهم كانوا من الطبقة البورجوازية، وامتلك بعضهم ثروات هائلة، كما أن تحقيق تلك الثروات كان بأسلوب شرعي يجسد حياة المسلم المنتج، وهنا السلفيون "لا يحلمون بأكثر من أن يكونوا نسخة كربونية عن السلف؛ بل لمنهجهم وسلوكهم"[4]، وهذا ما عبر عنه المبحوثون؛ حيث يريدون ثراءً كثراء الجيل الأول أو فقرا كفقر الجيل الأول أيضا، حيث كان الأغنياء قمة في الكرم، وكان الفقراء قمة في التعفف، والسلف أيضا كانوا قادة سياسيين وقادة عسكريين وعلماء مجتهدين، وفي نفس الوقت كانوا تجارا مهرة ومستثمرين محترفين، والسلفية اليوم من خلال سلوك أفرادها تميل إلى التجارة، بل تكاد تكون أهم مهنة تستقطب السلفيين، وهي البديل عن الوظائف الرسمية، وهي

[1] اميل دوركايم، مرجع سبق ذكره، ص 69.

[2] ماركس فيبر، مقالات في سيولوجيا الدين، الثقافة البروتستنتية، ترجمة منير فندري، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص 40/39.

[3] مارسيل ديتيان، اختلاف الميثيولوجيا، مرجع سبق ذكره، ص 172.

[4] عبد الرحمن بن زيدي الزنيدي، مرجع سبق ذكره، ص 104.

أيضا مصدر لتحقيق أرباح ضخمة؛ خاصة أن أغلب الأنشطة تتم في السوق السوداء؛ فالسلفي المتحرر دينيا من تسديد الضرائب، ومن الانخراط في صناديق التأمينات الاجتماعية والتعامل مع البنوك بسبب مخالفتها الشرع نجده يحقق أرباحا كثيرة، وحتى إن انخرط في تلك المصالح الرسمية فإنه لا يرى حرجا في تقديم أرقام مغلوطة عن مداخيله وأرباحه؛ فهو ملتزم بالزكاة وغير مهتم بالضرائب والمكوس، وهذا ما أشار إليه المبحوثون؛ إذ يقول أحدهم: "لقد أفتى علماؤنا بعدم جواز هذه المكوس التي تؤخذ بغير حق، ولا حتى الضمان الاجتماعي؛ فالضامن هو الله، ولذلك أنا أتهرب منها كلما أمكن الحال"[1]، ولذلك أصبحت التجارة المضبوطة شرعا هي الملجأ بالنسبة للسلفيين الفارين بدينهم، وأصبح السوق الوجهة المفضلة للفرد السلفي لإثبات ذاته وممارسة مختلف الأنشطة، وهذا ما يمكن مقاربته بالتوجه البروتسنتي عند نشوئه؛ حيث حثت "البروتستنتية على اختراق كل ميادين الحياة العامة والخاصة وفرض تنظيم سلوكي شديد الوطأة والقساوة"[2]، والسلفية تدرب أفرادها على العمل ورفض كل أشكال التسول مثلا، أو العمل بما لا يرضي الله بحجة الحاجة، لا سيما التعامل مع البنوك وعدد من الوظائف التي تعتبر قطعية التحريم، ولذلك قد يكون الفرد قاضيا أو مدير بنك؛ فإذا قرر التسلف فإنه سيتجه بكل تواضع نحو بيع العطور والكتب الدينية على ناصية الطريق كنوع من التطهير الذاتي.

إن هذه القسوة تتجلى في الإقبال على العمل وامتهان الحرف الحرة، وحتى على المستوى التعليمي ليس هناك إقبال سلفي على التخصصات الأدبية؛ خاصة العلوم الإنسانية والاجتماعية، بينما هناك إقبال على التخصصات التقنية والعلمية التي يجيزها السلفيون ويعتبرونها من بين الأمور الواجبة لما لها من انعكاس على واقع الأمة، وفي نفس الوقت هي تحيل إلى الكتاب والسنة (علم الأديان وعلم الأبدان)، وهي تلزم أفرادها بتعلم المهن والحرف الصناعية التي ليس فيها تحريمات شرعية من حيث الأصل، وهي تحتاج فقط إلى ضوابط شرعية، وهو ما تضمنه الجماعة لأفرادها عن طريق تحويلهم إلى تجار متفوقين في الكسب؛ حيث أصبحت التجارة من أهم سمات أفراد الجماعة، وهو ما يحيلنا إلى نشوء المذهب البروتسنتي في الغرب و"كيف سيطر البروتستانتيون على المهن وعلى اليد العاملة المتخصصة، وأصبحوا رجال أعمال ومن كبار الملاك"[3]. إن هذا الإقبال الذي يمكن معاينته ليس مرده العرق أو القومية، أو إذا ما تكلمنا على المستوى المحلي العائلة والعشيرة، بل هو راجع بالدرجة الأولى إلى الحياة الدينية التي يعيشها الفرد السلفي الذي يقسم حياته بين تأدية الواجبات الدينية الخالصة وتأدية الواجبات الدنيوية المحتكمة إلى النص؛ "فمن الذميم أخلاقيا الركون إلى الراحة والاستمتاع بالثروة والتهاون عن العمل"[4]، إن هذا النموذج نجده متّبعًا لدى جميع السلفيين، فمثلا الشيخ الألباني الذي يعتبر من أبرز العلماء المعاصرين داخل الجماعة السلفية كانت مهنته الأصلية تصليح الساعات، والكثير من مشايخ السلفية في الجزائر ومن طلبة العلم هم من التجار وأصحاب المهن الحرة؛ خاصة التجارة التي تعتبر مهنة مباركة أثنت عليها النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وهي غالبا ما تكون عند السلفيين نتيجة شراكة على مستوى المدن الكبرى حيث يحتكر السلفيون العديد من الأنشطة التجارية؛ كتجارة الألبسة الشرعية والعطور وتجارة الأعشاب الطبية وتجارة المواشي وتربية الدواجن ووكالات السفر... الخ. إنّ هذا

[1] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/06 على الساعة 20:30.
[2] ماكس فيبر، الأخلاق البرونستنتية، مرجع سبق ذكره، صفحة 17.
[3] المرجع نفسه، صفحة 16.
[4] ماكس فيبر، مقالات في سوسيولوجيا الدين، مرجع سبق ذكره، صفحة 184.

السلوك يعبر عن ثقافة إسلامية يحتك من خلالها السلفيون بالمجتمع ويظهرون سلوك وأخلاق التاجر المسلم، ولذلك "يعتبر السوق مؤسسة اجتماعية اقتصادية داخل المدينة الإسلامية"[1]، ورغم وجود نصوص دينية تجعل من السوق شر بقاع الأرض، نجد السلفيين يعملون على أسلمة هذا السوق وتطهيره من الممارسات المنحرفة وتحويله إلى مكان متصالح مع الدين.

فالإقبال السلفي على امتهان التجارة والسيطرة على الحرف والمهن هو من جهة يحاكي نموذج السلف الصالح، فلا أحد ينكر أن المسلمين الأوائل كانوا تجارا مهرة استطاعوا تحويل التجارة إلى نشاط دعوي وتبشيري، إضافة إلى أن للتجارة منافع مادية؛ فهناك العديد من النصوص التي تبارك التجارة وتحترم أصحاب الحرف، ولذلك يرى ابن خلدون أن الاجتماع البشري ضروري والقيام بالحرف والصنائع لابد له من الاجتماع [2]، وهنا نجد أسواق ولاية تيسمسيلت بما فيها الدائمة والمؤقتة تعج بالسلفيين، إضافة إلى فتح محلاتهم ومتاجرهم مثل المكتبات الشرعية ووكالات السفر المختصة في تسيير رحلات الحج والعمرة، وتكون في وسط المدينة أو بالأحرى على مقربة من المساجد والجوامع، وهذا معروف منذ القدم حيث إن "تجارة الكتب الدينية والسجادات وغيرها من اللوازم الدينية تكون بمحاذاة المسجد الجامع"[3]، والهدف منها هو التجارة والكسب وممارسة الدعوة في نفس الوقت وإحياء الكثير من السنن عن طريق الترويج لها في شكل عروض جارية؛ وهذا ما صرح به أحد المبحوثين: "الناس اليوم من العامة أصبحوا يستعملون السواك، والعباءات القصيرة، وهناك إقبال على شراء الجلابيب بالنسبة للنساء وكذلك كتب الأذكار الشرعية وغيرها من السنن التي هجرها الناس"[4]، وهنا يتحول الشغف السلفي بالتجارة إلى شغف دعوي الهدف منه الانتشار كثقافة.

فالاستحواذ السلفي على الأنشطة التجاري إضافة إلى احتكار بعض العروض التجارية التي تكاد تكون محصورة في السلفيين، كبيع الألبسة الشرعية للنساء والرجال، إضافة إلى تخصيص جزء من المحل لبيع الأعشاب الطبية النبوية، وتحضير الخلطات المتعلقة بعلاج المس والسحر والعين و الامراض الروحية؛ إضافة إلى المقويات الجنسية التي يهتم بها السلفيون ويبدعون في تصنيعها مع الحرص عل بيعها للمتزوجين، فليس هناك مشكلة في الإقبال على الدنيا شريطة الضوابط الشرعية، إضافة إلى وجود جانب أخلاقي قيمي يوظفه السلفيون في تعاملاتهم من خلال إضفاء حالة الروحية على المعاملات التجارية التي ينخرط فيها السلفي؛ فهو لا يكف عن الترويج لنمطه الديني والدعوة سواء داخل المسجد أو حتى داخل السوق من خلال توظيف العواطف والتأثير على المستهلكين عن طريق السمت السلفي القائم على الصرامة الدينية وفي نفس الوقت اللين في التعامل؛ وتقديم الشروحات خاصة عندما يتعلق الأمر بالأعشاب الطبية التي يمكن أن تستخدم في الرقية الشرعية، ويمكن أن تستخدم في السحر والشعوذة أيضا، وهنا ينتقي التاجر السلفي زبائنه بعناية ويحرص على تقديم موعظة دينية عند بيع تلك الأعشاب خاصة للنساء، فكثيرا ما يصرح التاجر السلفي بعدم وجود عشبة معينة في حال طلبتها امرأة أو شك في الزبون، إن هذا السلوك ولد نوعا من الثقة لدى أفراد المجتمع حتى من خارج الجماعة، وهذا ما يمكن اعتباره أحد أشكال

[1] مجموعة من المؤلفون، البازار، السوق في التراث الاسلامي، دائرة المعارف، لبنان، دون طبعة، دون سنة، ص، 19.
[2] شاكر العتيبي، الفن والحرف الفنية لدى ابن خلدون، المدينة الخلدونية الفاضلة، مكتبة مدبولي، مصر، طبعة الأولى 2016، ص 57.
[3] مجموعة من المؤلفين البازار، الوقافي التراث الاسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 87.
[4] مقابلة رقم: 09، يوم 2019/11/13 على الساعة 17:00.

الاقتصاد السلوكي حسب دانيال ماكفايل الذي يرى أن "العقل لم يعد وحده المتحكم في الاقتصاد، بل هناك المزيد من العواطف"[1]؛ فالسلفي كتاجر أو صاحب مهنة هو يزاوج بين العمل الدنيوي والديني الدعوي، فالدين المعاملة والدين النصيحة، خاصة لدى جماعة تعتبر نفسها مكلفة فوق العادة بحماية العقيدة وحراستها، وفي نفس الوقت العمل على جعل الأخرين يقتدون بها وينتقلون كأفراد جدد إلى الجماعة، وفي نفس الوقت حفظ صورة السلفي لدى المجتمع؛ فالمؤمن لين إذا باع ولين إذا اشترى، وهنا يحاول التاجر السلفي توظيف خطاب يقوم على الاحترام، وعلى إعطاء صورة جيدة عن الجماعة؛ فالفرد السلفي لا يتحرك من تلقاء نفسه، بل هو يعكس تعاليم جماعته التي ما هي إلا تعاليم إسلامية خالصة وشديدة النقاء تجعل السلفي يقدر نفسه من خلال التقدير الذي يحصل عليه من طرف الآخرين؛ "فنحن ندرك الأمور بطريقة يمكنها أن تحمي صورة ذاتنا أمام أنفسنا وتحسنها على وجه عاطفي"[2]، إن هذه السلوكات سواء لدى السلفي كتاجر أو كصاحب حرفة أو مهنة تعتبر من بين المجالات التي يترجم فيها السلفي معتقداته التي تقوم عليها الجماعة إلى نمط سلوكي؛ فالمعتقدات الدينية كما أشارت الدراسة سابقا تحتاج إلى طقوس وشعائر لتنتقل من عالم النظري إلى العالم الميداني، خاصة في علاقتنا مع الآخرين لا سيما لدى الآخرين الذين يحملون صورة نمطية عنا؛ فالسلفيون منغلقون دينيا ويشترطون التزاما معينا حتى يعتبر الفرد سلفيا، لكن في المجال الاقتصادي والاجتماعي هناك نوع من الانفتاح.

فالجماعة ليست منغلقة على نفسها، بل هي تسعى إلى الانتشار والتوسع وكسب المزيد من الأفراد، وهنا تصبح الممارسة الاقتصادية أحد تلك الأشكال التي تثبت أن السلفية ليست مجرد ممارسات دينية غاية في التعقيد والمثالية، بل هي أيضا تجلي سلوكي يظهره الفرد السلفي في تفاعله مع المجتمع العام؛ "فالمعتقدات الدينية مرتبطة بوقائع فعلية وليست بالضرورة خيالية"[3]، والوقائع الاقتصادية والمبادلات التجارية المشبعة بما هو ديني أصبحت من أهم مظاهر السلفيين الذين يريدون نقل رسالة إلى المجتمع مفادها أن الالتزام الديني لا يعني الانسحاب مما هو دنيوي، وأن التجارة والربح وخلق الثروة لا يتعارض مع الالتزام الديني، ولا يتعارض مع الإسلام بصفة عامة؛ إذ يرى محمد أدراوي أن: سعي السلفيين إلى عيش حياة التقوى يجعل ما هو مادي وما هو ديني في الممارسة العملية متظافرين معا"[4]، إن هذه الممارسات ومحاولة الانفتاح على المجتمع هي استراتيجية انتقلت إليها السلفية بعدما نجحت في تشكيل جماعة بملامح طائفة معروفة الحدود والفواصل ولديها خصوصيتها، وهناك إقرار مجتمعي بوجودها سواء بالسلب أو الإيجاب، نجدها تحولت اليوم إلى الاستقطاب والانتشار عن طريق تبني الانسحاب الثقافي، وفي نفس الوقت الحضور المادي؛ فكل النشاطات السلفية تحدث الآن في صلب التفاعلات الاجتماعية بهدف الترويج لنمطها في العيش؛ حيث يذهب رول ميز إلى أن: "خصائص السلفية السماح لأتباعها بالتماهي أكثر في الأمة والانتقال بين الحركية والسكون، المشاركة والمقاطعة، وخاصة إظهار ممارساتها في المجال العام[5]، ولذلك فان المهن والصنائع والحرف والتجارة بمختلف أنواعها أصبحت ذلك المجال الذي يثبت فيه السلفيون جدارتهم وأنهم قادرون على الاعتماد على أنفسهم،

[1] دان هيل، دور العواطف في الارتقاء بالأعمال التجارية، ترجمة مجدي صابر محمد، مجموعة النشر العربي، مصر، الطبعة الأولى، 2011، ص 54.
[2] دان هيل، مرجع سبق ذكره، صفحة 74.
[3] شارك هنري وين، مرجع سبق ذكره، صفحة 04.
[4] محمد أدراوي، السلفية في فرنسا (507-533) رول ميز، مرجع سبق ذكره، صفحة 514.
[5] رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 30.

وهم يوفرون الدعم لمختلف فئاتهم الاجتماعية والاقتصادية، وأن الجماعة السلفية يمكنها العيش وتحقيق الرفاهية حتى وإن تخلى الكثير من أفرادها عن وظائفهم التي فيها مخالفة للشريعة، فإن "تعذر استغلال قدراتهم في وظيفتهم الحكومية يدفعهم في الانغماس في النظام الاقتصادي ونظام السوق" [1]، إن هذا التوجه الذي فيه نوع من المفاضلة بين القيم الدينية والمنافع المادية ساهم في تبلور العقلية السلفية التي تريد إثبات سلامة معتقداتها التي يجري تفضيلها على مختلف المكاسب المادية الأخرى، وفي نفس الوقت خلق منظومة اقتصادية شبه مستقلة يحكمها الدين ويكون فيها المحفز الأول للعمل؛ فالخطاب السلفي يميل إلى فكرة الراحة التي تكون في الآخرة، أما على وجه الأرض فالإنسان مطالب بأن "يؤدي عمله طوال النهار و الابتعاد عن الخمول و المتعة وتأدية كل عمل يصح حسب الرغبة الإلهية"[2]، إن هذا الوصف الذي أشار إليه ماكس فيبر في دراسته للمذهب البروتستانتي يكاد ينطبق على الجماعة السلفية؛ ففي النصوص الدينية هناك إشارة إلى أن النهار مخصص للكسب والمعاش والليل مخصص للسبات، ومن أهم خصائص السلفية أنها جماعة نهارية ومنسحبة ليلا؛ فلا سمر بعد العشاء ولا نوم بعد صلاة الصبح، إنها مؤشرات تحقيق الثروة حسب المعتقد الديني؛ فالأرزاق توزع بعد صلاة الصبح، وهذا ما يحرص عليه السلفيون وما توفره المهن الحرة لهم، فمن "أسباب نجاح البروتستانت هو هيمنتهم على أسباب الرزق"[3]، إن أسباب الرزق هنا تمازج بين ما هو مادي اجتماعي وبين ما هو روحي وديني؛ فالسلفي يلتزم بالتوجيهات الدينية في نومه، ويقظته، وتوكله، وهي تعتبر أهم من الأسباب المادية؛ فالتوفيق في العمل والنجاح فيه يكون بيد الله، ولذلك لابد من الالتزام بتوجيهاته، والسلفية كجماعة اجتماعية مبنية على جانب عقدي روحي، حيث يرى تشارلز تايلور أنّ هناك علاقة بين بعض الأشكال الاجتماعية وبعض التقاليد الروحية"[4]، فالمهم هو الدين الذي يهندس الجماعة السلفية وينظم حياتها.

من خلال هذا يمكن القول بأن السلفية من الناحية الاعتقادية والتعبدية تمثل جماعة أرثوذكسية صارمة وشديدة التمسك بالنص الديني في صورته الأصلية؛ وهي ترفض أي مساس بهذا النص أو التعليق عليه دون أدوات دينية صرفة قد استخدمت في مرحلة الزمن الأصلي وتشكل المعتقد الديني؛ لكنها من الناحية الاقتصادية والاجتماعية نجدها تمثل جماعة إصلاحية احتجاجية يمكن مقاربتها بالحركة البروتستنتية التي عرفتها أوروبا في بداية عصر النهضة والتنوير، حيث يفهم السلفيون أن العمل والكد والنشاط الاقتصادي لا يتعارض مع التقوى والورع الديني، ولذلك هم مقبلون على كل صنوف التجارة الحرة، وفي نفس الوقت يتجنبون بقدر المستطاع الوظائف الرسمية التي حسبهم تحد من فعالية الفرد وتقيد قدراته وتجعله يعيش حالة من الفقر، بينما الأعمال الحرة تمكنهم من تطوير قدراتهم المالية، وخلق ثروات طائلة، ودعم الدعوة، والإنفاق على ضعفاء الجماعة وفقرائها؛ حيث يصبح النشاط الاقتصادي الحر من أهم ملامح الجماعة في علاقتها مع المجتمع العام، وفي نفس الوقت يفرض عليها داخليا عددا من الالتزامات في كيفية تسيير تلك الثورة وتدويرها داخل الجماعة.

المبحث الخامس: نظام التبادل والهبة من خلال المعتقد السلفي:

[1] ماكس فيبر، مقالات في سوسيولوجيا الدين، مرجع سبق ذكره، ص 40.
[2] المرجع نفسه، ص184.
[3] ماكس فيبر، مقالات في سوسيولوجيا الدين، مرجع سبق ذكره، ص 38.
[4] تشارلز تايلور، المتخيلات الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 83.

"ينقلنا أغستين من مسألة معرفة إن كان هذا الشيء أو ذاك هو الله، إلى مسألة معرفة إن كانت الصلة المعيشية التي أستحدثها مع غيري من الكائنات تمكنني من الاهتداء إلى الله"[1]، إن هذه المقولة تحيلنا إلى تلك القطعية واليقينية التي يبني عليها السلفيون إيمانهم المطلق بالله، ومعرفتهم الحقة به، ولذلك هم متفقون حول الله من خلال إثبات ما أثبته لنفسه ونفي ما نفاه عن نفسه، وكل من يتكلم في القدر أو تأويل الصفات والأسماء بالنسبة إليهم قد وقع في حدود الله ودخل فيما لا ينفع من العلم، ولذلك يركز السلفيون على كيفية الاهتداء إلى الله والهداية إلى ما يحب ويرضى عن طريق العيش وتكوين علاقات وجماعات يحكمها ما يحبه الله ويرضاه؛ فحتى بالنسبة للكسب والعيش يمكن أن يكون طريقا إلى الله، والجماعة كما أشارت الدراسة سابقا ليس لها أي مشكلة مع الثراء بل هي من بين الجماعات الدينية المرتاحة ماليا والداعية إلى الرفاه وخلق الثروة داخل حدود ما شرع الله وأباح، وهنا يصبح نمط عيش الجماعة حتى وهي تنغمس في الدنيوي عملا دينيا وروحيا يرضى فيه فقراء الجماعة بما قسم الله لهم، ويحدث فيه أثرياؤها بما أنعم الله عليهم به، ويوظفونه في ما يقوي الجماعة ويجذب إليها، وهي ممارسة تشير إلى ما عرفته مختلف الجماعات الدينية التي تعتبر الإنفاق رمزا للتقوى والعطاء؛ "فقديما زمن صموئيل نجد ولائم دينية لقرى وعشائر... وقانون الوليمة هو الكرم المفرط ولا يمكن أن تكون التضحية بالقربان كاملة دون ضيوف، والحصص كانت توزع مجانا للأثرياء والفقراء ضمن دائرة معرف الرجل"[2]. إن هذا القانون الذي كان سائدا في زمن مملكة بني إسرائيل لا يزال قائما إلى اليوم؛ حيث يرسي السلفيون تقاليد للإنفاق على أفراد الجماعة، وحتى على من هم خارج الجماعة، حيث يبدو فيها نوع من المبالغة في الكرم والبذل والعطاء.

إن هذه التقاليد الروحية تصبح أكثر وضوحا لما تنتقل بها إلى العلاقات داخل الجماعة، فإن المبادلات الاقتصادية تنحو منحًى آخر بين السلفيين، وهي تعبر عن حالة من التضامن الأهلي على حد تعبير إيميل دوركايم؛ حيث تتراجع المصالح المادية لصالح علاقات أخوية وروحية، الهدف منها تعزيز الجماعة وتقويتها وفي نفس الوقت إشعار أفرادها بأنهم محميون وبأن الجماعة ليست مجرد بديل عقدي؛ بل هي بديل اجتماعي يعوض الفرد عما خسره بعد الانتقال إليها، لا سيما على المستوى الاقتصادي، فالكثير ممن ينتقلون إلى السلفية يكونون قد خسروا وظائفهم، وهنا تنتقل الجماعة من البحث عن الربح إلى البحث عن التعويض وتقديم البديل لأولئك الذين تخلوا عن مصدر رزقهم قربة إلى الله وتضحية من أجل الجماعة التي تشترط للانتقال إليها التضحية بكل شيء يخالف نواميس الجماعة وقوانينها؛ "فالحياة الاجتماعية منظومة من العادات التي تضرب بجذورها بقوة متفاوتة وتستجيب لحاجات الجماعة"[3]؛ حيث ترسي الجماعة تقاليد ذات بعد ديني تقوم على التكافل والتعاون عن طريق نظام من المبادلات الاقتصادية الذي يميل إلى التعاون أكثر منه البحث عن المكاسب، وهذا ما يتجلى من خلال الملاحظات الميدانية ومدى درجة التكافل بين السلفيين، وتلك الحالة من التضامن الجماعي بينهم بهدف خلق بيئة يكون فيها الفرد في خدمة الجماعة وتكون الجماعة في خدمة الفرد، إنها نفس العقلية التي عرفتها الشعوب الدنيا أو الأولية؛ حيث من "الواجب أن يعيش الفرد لجميع الناس وأن لا يكون أي شيء شخصي لا في العقائد ولا

[1] جان غيرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، المجلد الثالث، مرجع سبق ذكره، ص 654.

[2] مارفن هارس، التحريم والتقديس نشوء الثقافات والدول، مرجع سبق ذكره، ص 164

[3] جان غيرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، المجلد الثالث، مرجع سبق ذكرهن ص 423.

في الطقوس"[1]، والسلفية قائمة كجامعة على فكرة أن يترك الفرد كل ما يعكر صفو الجماعة وأن تقوم الجماعة بتعويض الفرد عن كل ما ترك في علاقة تبادلية يجري فيها تعويض ما هو مادي بما هو روحي وعقدي.

فالملكية الجماعية القائمة على التشارك تنتقل عند السلفيين من مستوى العقائد وتأدية الطقوس والشعائر إلى خلق نظام من التبادل على أسس روحية للموارد الاقتصادية وتدويرها ما بين أفراد الجماعة بهدف خلق جماعة مستقلة اقتصاديا ومرتاحة ماليا على العموم ومتضامنة فيما بينها عن طريق تدوير الأنشطة الاقتصادية بين أفراد الجماعة وجعل الأولية لهم دون غيرهم؛ إذ يقول أحد المبحوثين: "التعامل مع الإخوة حتى في البيع والشراء أو حتى كعمال يجعل العمل مباركا، ويجعلني كصاحب تجارة مرتاحا ومطمئنا أن ما أجنيه من المال موافق لشرع الله، ومن ينتفعون به كعمال أيضا سينفقونه في ما يرضي الله"[2]؛ فالجماعة بهذه المنطق لا تحرم الشراكة أو العمل مع باقي أفراد المجتمع، لكنها تعطي الأولوية للسلفي؛ فهي تعرف أن حظوظ السلفي في العمل قليلة نتيجة التربية الروحية التي يتلقاها داخل الجماعة ومسألة الجائز وغير الجائز، كما تحرص على أن يحصل كل أفراد الجماعة على نصيب من الأموال التي تديرها الجماعة؛ إما عن طريق العمل والاستفادة المباشرة في شكل رواتب أو شراكة أو قروض، أو عن طريق الهبات والصدقات التي تسعى إلى مساعدة ضعيفي الدخل داخل الجماعة، أو المنتقلين حديثا إليها ممن تخلوا عن وظائفهم ومصدر دخلهم، أو ممن يجري العمل على استقطابهم؛ فكلما أظهروا تمسكا بالتقاليد الدينية السلفية كلما كانت الجماعة أكثر انفتاحا عليهم، "فالتبادل له علاقة أيضا بالرموز والمعاني والأرواح والطقوس والأغاني والقصائد والرقصات"[3]؛ فالسلفية الحريصة على هداية الناس نجدها تقبل منهم الالتزام الديني وتعوضهم بالمساعدة المادية حتى يتم تثبيتهم وجعلهم ينتقلون إلى الجماعة التي تريد خلق جماعة شديدة التضامن والتعاون وقادرة على تعويض المجتمع العام بجماعة يحكمها التكافل والتعاون؛ فأساس فكرة التبادل عند مارسال موسى هي "التأسيس لتراتب الاجتماعي في كل ما ينتجه من قوانين وقيم ورموز"[4]، فالبذل والإنفاق من طرف أثرياء الجماعة والعفاف والتقشف والقناعة من طرف فقرائها هو لذي يرتب كل شيء داخل الجماعة.

إذا فالهدف من هذه الهبات الاقتصادية المجانية هو خلق التزامات لدى الطرف المستفيد؛ فبحصوله على تلك المهنة أو المحل أو المبلغ المالي لخلق تجارة يصبح بموجبها ملتزما اتجاه الجماعة وحتمية الانخراط فيها، وعدم مخالفة توجيهاتها؛ فهي عن طريق السلطة التي تملكها تحدد طبيعة النشاط والشركاء، وهذا النظام يشبه نظام الهبة والتبادل في المجتمع البولينيزي والمانيليزي الذي تحدث عنه مارسال موسى، وكيف تساهم الهبة من خلال عملية التدوير والقبول والرد في خلق نظام اجتماعي ملزم لجميع الأفراد، نفس الشيء بالنسبة للسلفي الذي يلقى الدعم والمساندة داخل الجماعة التي ترافقه إلى غاية تكوين رأس مال مستقل؛ فهو ملزم من جهة أخرى بالتقيد بتحريمات الجماعة والمحظورات السلفية، فمثلا محلات بيع الألبسة أصحابها ملزمون ببيع الألبسة الشرعية فقط؛ خاصة ما يتعلق بملابس النساء، والمحلات الخاصة بالمواد الغذائية غير مسموح لها ببيع المواد التي تستعمل في الاحتفالات الغير شرعية (رأس السنة الميلادية، المولد النبوي، عيد الحب

[1] ـ ايميل دور كايم في تقسيم العمل الاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص 445.
[2] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/06 على الساعة 20:30.
[3] مارسال موس، بحث في الهبة، مرجع سبق ذكره، ص 15.
[4] مارسال موس، بحث في الهبة، مرجع سبق ذكره، ص 14.

وغيرها)، وهذه التحريمات نجدها سارية في كل أشكال التجارة الأخرى، كأن يجتهد في عدم تسديد الضرائب، عدم التعامل مع البنوك، وهنا تقوم الجماعة مقام هذه الهيئات والمؤسسات؛ فهي أشبه ببنك مشترك، حيث توفر قروضا إسلامية ومساعدات مباشرة، وهي تعوض دور شركات التأمين عن طريق التبرعات المفروضة لمساعدة أي تاجر متعثر داخل الجماعة، وهي تستند إلى النصوص الشرعية التي تدعو إلى التعاون والتكافل بين المؤمنين الذين حكمت بأخوتهم، حيث يصبح "تقديم الهبة مفروضا على الجميع وكذلك ردها"[1]. إن عملية الإلزام والالتزام لا تقوم على أي عنف، بل هي نتيجة تلك التربية الروحية التي يتلقاها الفرد السلفي داخل جماعته، وهي التي تخلق لديه ذلك الشعور بالالتزام اتجاه غيره من السلفيين، وبذلك تصبح للجماعة سلطة قانونية رمزية لا تختلف عن سلطة العشيرة في المجتمعات البدائية التي "تبرم عقود الخدمات للجميع في كل ما يملكونه ويفعلونه من خلال رئيسها"[2]، وهنا نجد الفتوى الدينية هي التي تعوض دور رئيس العشيرة في فرض التعاون والحث عليه.

إن هذه السلطة التي يقر بها كل المنتسبين للجماعة نجدها من جهة تضمن لهم راحة دينية؛ فتجارتهم وعقودهم وفق ما يرضي الله، وبتوجيه من طرف العلماء الذين يعتبرون موقعين عن الله ورسوله، وهي تضمن لهم نوعا من الحماية الاجتماعية والاقتصادية النابعة من النص الديني، وهي تضمن أهم شيء بالنسبة إليهم وهو البركة في أرزاقهم؛ فهناك نصوص تشير إلى أن الله هو ثالث الشريكين في التجارة ما لم يخن أحدهما، والسلفيون من خلال تربيتهم الروحية يعتبرون أنفسهم أبعد الناس عن إمكانية الخيانة، وبذلك تصبح بركة الله أكثر حضورا معهم من غيرهم؛ "فالمعتقدات الدينية مرتبطة بوقائع فعلية وليست بضرورة خيالية، لكن من المستحيل ومن الصعب البرهنة على حقيقة وجودها بوسائل منطقية أو تجريبية مقبولة"[3]؛ فالراحة المالية ونمو رأس المال بسرعة وخلق أنشطة لها فروع في كل مكان يفسره السلفيون على أنه حلول للبركة في أرزاقهم ولا يردونه إلى جهدهم الخالص، هذا ما صرح به كل المبحوثين؛ فالجماعة ستعوض أي خسائر تلحق بها بشكل جماعي وتكافلي، خاصة أنها تقوم بمبادلة ما هو مادي بما هو معنوي، "هذه التبادلات الروحية والعينية يسميها موس الخدمات الكلية"[4]؛ فما يربطهم كجماعة أو طائفة ليست مجرد رفقة مؤقتة، إنهم يمثلون بديلا عن المجتمع، وكيانا يعتبر الدين فيه الرابط الأساسي، وهذا ما يحفزهم على العمل وكسب الثروة وممارسة الدعوة والاستقطاب في نفس الوقت، والترويج للنظام الاقتصادي الفريد من نوعه داخل الجماعة القائم على مستويات عليا من الاندماج والانسجام؛ خاصة أنه "كلما كانت العصبية قوية جدا فإن الأفراد يثابرون بصورة عامة على الحياة معا"[5]، هذه المثابرة نجدها تتجلى في تحول السلفية داخل عالم الاقتصاد إلى ماركة تجارية مسجلة، من خلال المقهى السلفي، المطعم السلفي، المحل السلفي، وكالة السفر السلفية، الورشة السلفية، الطاكسي السلفي، العيادة السلفية. إن إضافة مفهوم السلفي إلى هذه الكيانات التجارية يعني أن المعاملات تكون وفق المنهج السلفي في البيع والشراء وتجنب كل ما يعكر الإيمان السلفي، إنها تجارة شرعية أو على حد تعبير مارسال موس تجارة نبيلة الهدف منها ليس ماديا فقط بل اجتماعي

[1] مارسال موس، بحث في الهبة، مرجع سبق ذكره، ص 59.
[2] نفس المرجع، صفحة 43.
[3] شارل هنري وين، سوسيولوجيا المعتقدات الدينية على تخومها، ترجمة محمد الادريسي ورشيد المشهور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب الاقصى، 2019، ص 04.
[4] مارسال موس، بحث في القيمة، مرجع سبق ذكره، ص 40.
[5] ايميل دوركايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص 322.

وأخلاقي، إنها أشبه بنظام الكولا التي وصفها مالينوفسكي "بالتجارة النبيلة التي يحدث فيها تبادل بشكل دائري زمانا ومكانا"[1]، والسلفيون يتبادلون كل شيء فيما بينهم وحتى مع غيرهم وفق منظومة عقدية وأخلاقية يقدمونها على كل نظام أخر.

فالتجارة والمبادلات السلفية الاقتصادية سواء فيما بينهم أو مع غيرهم تخضع للسمت السلفي، والهدف منها هو تقديم صورة جيدة وطيبة عن الجماعة، وعن أخلاقها الاقتصادية التي هي أخلاق إسلامية، وهي في أنقى صورها؛ فالسلفيون يمارسون الدعوة عن طريق مختلف الأنشطة داخل المجال العام من خلال المعاملة وتقديم سلوكات وممارسات يحكمها النص، حيث يعملون على تضمين تلك المبادلات بكل ما يستطيعون من قيم روحية، حتى يقدموا صورة عن البائع السلفي أو المشتري السلفي بما يجعل منه أيقونة تحتفظ بتأثيرها العميق في نفسية الأخر، حيث إن "هناك اهتماما بالأشياء المتبادلة ذاتها، وهي لا تنفصل أبدا عن أصحابها بالكامل، وعلاقات الأخوة والالتحاق التي تؤسسها تكون نسبيا غير خاضعة للإخلال النهائي"[2] عن طريق حشو تلك المبادلات الاقتصادية بما هو قيمي وأخلاقي ويتصل بروح الجماعة التي تلمز أي متعامل معها بأن يتقيد بالممارسات السلفية التي تمزج بين ما هو روحي وما هو اقتصادي؛ إذ يتم تحديد كل أشكال التعامل والتبادل من خلال نظام الأسعار بتقديم السلع لصغار التجار سلفا ثم تحصيل ثمنها، وتقديم قروض بتقسيط مريح ودون فائدة، وهذا ما يمكن مقارنته "بنظام الكولا التي هي نبيلة ومستعفة عن المصلحة الخاصة و المتواضعة"[3]، كما أن التبادلات الاقتصادية والتجارية تحدث في السوق، ذلك المكان الذي يمكن أن يكون منبرا للدعوة ويمكن أن يكون أيضا مرتعا للشيطان الذي يعتبر السوق أحد الأمكنة المفضلة بالنسبة إليه، كما أن التجار يحشرون فساقا إذا غابت عنهم التقوى، وهنا نجد التاجر السلفي يسعى إلى أن يكون أيقونة السوق عن طريق الأخلاق والعفة، فهو يمثل "نظام الكولا بكل ما يحمله من نبل بينما يمثل غيره نظام الغيمولي وهو عكس الكولا حيث يتشدد كل الأطراف في الأسعار"[4]؛ فالكولا السلفية في التجارة موجة إلى داخل الجماعة بشكل رئيسي عن طريق التعاون والعطف وجعل الفائدة المالية أخر ما يفكر فيه السلفي، وهي موجهة نحو المجتمع العام عن طريق التقيد الحرفي بالنصوص الدينية التي تنظم المبادلات الاقتصادية حتى يتم الحد من نظام الغيمولي الذي يقع فيه المجتمع عن طريق المبادلات الاقتصادية غير الخاضعة للنص، وهنا تتولد حالة من التعاون والتظافر بين أفراد الجماعة لتعميم الكولا والحد من الغيمولي؛ إذ "يؤدي التعاون الذي ينشأ عن تقسيم العمل إلى الانصهار العام للجماعة"[5] وتعويض أفرادها ع طريق الكولا الشرعية والتخفيف من أثار الغيمولي الذي يقع فيه أفراد المجتمع.

إذ أن الغيمولي المعاصر لا يقتصر على التشدد في الأسعار؛ بل يتضمن ممارسات أخرى غير أخلاقية وغير شرعية، وهذا ما يتصدى له السلفيون عن طريق نوع من المحاسبة لأنفسهم ولغيرهم عن طريق تقديم نماذج حية عن التبادل الاقتصادي المحتكم للشريعة، وعن طريق الحماية التي توفرها الجماعة لأفرادها في شكل مساعدات وهيبات يكون الفردي السلفي ملزما بردها عند تحسن أوضاعه الاقتصادية والاجتماعية؛ إذ إنّ "هناك اتفاقا جماعيا بين الأفراد حول ما هو

[1] مارسال موس، بحث في القيمة، مرجع سبق ذكره، ص 82.
[2] مارسال موس، بحث في القيمة، مرجع سبق ذكره، ص 110.
[3] نفس المرجع، ص 82.
[4] مارسال موس، بحث في القيمة، مرجع سبق ذكره، ص 82.
[5] اميل دوركايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص 79.

مناسب لاعتباره حقيقة"[1]، وكل ما هو شرعي ومثبت بالكتاب والسنة فهو حقيقة لا يمكن أن تتساهل فيها الجماعة داخليا أو خارجيا؛ فمثلا الزكاة التي تقدم حصرا لأفراد الجماعة الذين يعانون من الفقر وضعف الدخل وغالبا ما تكون مبالغ معتبرة؛ حيث يتم استقدامها من ولايات ومناطق أخرى الهدف منها مساعدة الفرد على خلق تجارته الخاصة ليكون بعد دوران الحول ملزما بدفع زكاة ماله الخاص، إلى غيره من السلفيين أو غيره من عامة أفراد المجتمع الذين تعتقد فيه الجماعة خيرا وتسعى إلى استقطابه لجماعتها؛ حيث أصبح السلفيون يشكلون "طائفة منفصلة عن العالم ومهمته بتكوين الثروة"[2]، وهي نفس الطريقة التي كون بها البروتستانت ثروتهم حتى غيروا من ذهنية المجتمع المسيحي وتصوره للمال والعمل والكد. إن هذا الانفصال يقتضي في البداية نوعا من التضحية، حيث يتخلى السلفي عن وظيفته غير الشرعية أو عن تجارته غير النبيلة ويبدأ حياته داخل الجماعة غالبا عن طريق بيع العطور والكتب الدينية في الساحات العامة وأمام المساجد؛ إنها نوع من التدريب الذي يمر به أغلب السلفيين كمرحلة اختبار لهم على الصبر وإمكانية التضحية من أجل المعتقد؛ حيث يتم تكوينهم دينيا وفي نفس الوقت حثهم على العمل والقناعة بالدخل البسيط، "فسعي السلفيين إلى عيش حياة التقوى، يجعل ما هو ما دنيوي وما هو ديني في الممارسة العملية متضافرين معا"[3]، وبذلك هو يعوض الحاجة والعوز المادي بنوع من الدعم الروحي الذي يقدمه الإخوة للأخ الجديد الذي بدأ رحلة الاستقامة وهو بحاجة إلى نوع من التثبيت والتعود على الصبر وخشونة العيش؛ مع إمكانية أن يتطور نشاطه الاقتصادي البسيط بالصبر والإخلاص، وهي تجربة يمر بها الفرد السلفي ليصبح في فترة وجيزة صاحب محل أو عروض تجارية كبيرة أو ينتقل إلى عمل آخر لدى أحد السلفيين ميسوري الحال، أو بالشراكة معه بعد أن يثبت جدارته وانقطاعه التام عن حياة ما قبل التسلف، وهذا ما صرح به العديد من المبحوثين؛ حيث تخلى بعضهم عن عمله السابق وتحول إلى عمل بسيط لكنه سرعان ما تلمس ثمرة الصبر(فمن ترك شيئا لله عوضه خيرا منه).

إن هذه العقلية أو الذهنية تتكرس نتيجة نوع من التربية والتوجيه من طرف طلبة العلم المحليين أو العلماء الذين يتم استقدامهم في المناسبات لتثبيت السلفيين الجدد، ممن غيروا طريقة كسبهم وانتقلوا من الوظائف الحكومية إلى التجارة في معناها الروحي أو النبيل. إن تلك المواعظ التي يقدمونها تمزج بلغة راقية بين النسكية الدينية والإقبال على الدنيا، إنها تشبه المواعظ التي كان يقدمها الآباء البروتستانت؛ حيث يصف ماركس فيبر القس فرنكيل بن جمين بأنه كان يقدم "مواعظ دينية بروح اقتصادية حاذقة تدعو إلى الربح والعمل والجد وعدم تضييع قرش واحد"[4] شريطة أن يكون عن طريق الكسب الشرعي الذي تبيحه النصوص الدينية وتجيزه؛ حيث يتم الثناء على التجارة ومختلف الحرف والصنائع، وتقديمها على أنها تجعل الفرد حرا ومتفرغا لدينه وطلب العلم الشرعي، وفي نفس الوقت تكوين ثروة يمكن أن يعين بها غيره ويوظفها في خدمة الدعوة والإنفاق على طلبة العلم؛ حيث يسدد السلفيون مصاريف الدراسة للكثير من أفراد الجماعة إما في طلب العلم الشرعي أو في طلب العلوم الدنيوية النافعة (الطب، الهندسة، الإعلام الآلي وكل ما يمكن أن يخدم الأمة على العموم)؛ إذ "تكتسب الفكرة القائلة أن التجارة والاقتصاد بأنهما سبيل إلى السلم

[1] شارل هنري وين، سوسيولوجيا المعتقدات الدينية على تخومها، مرجع سبق ذكره، ص 06.
[2] ماركس فيبر، أخلاق بروتستية، مرجع سبق ذكره، ص 21.
[3] محمد ادراوي، السلفية في فرنسا الاديلوجيا والممارسات والتناقضات(507 – 533) رول ميبز، مرجع سبق ذكره، ص 514.
[4] نفس المرجع، صفحة 28/27.

والوجود المنظم، دقية متزايدة"[1]، وهنا تتضح أهمية التبادل وأخذ الهبات وردها داخل الجماعة إما ماديا أو روحيا ومعنويا عن طريق الالتزامات التي يتبناها السلفي في حياته؛ إذ تصبح حياته الاقتصادية والاجتماعية نابعة من النص ومعبرة عنه، هذا الالتزام يفرض نوعا من التكفل والحماية من طرف أثرياء السلفية على ضعفائها؛ كالتكفل بحفلات الزواج الشرعية، وتكاليف الجنائز على الطريقة الشرعية، أو حتى تنظيم رحلات ترفيهية مدفوعة التكاليف، أو رحلات العمرة التي يستفيد منها بعض الملتزمين كتشجيع لهم. إن هذه الهبات تهدف إلى شيء آخر وهو خلق قيادات محلية لا تكتفي بالتحكم في العلم الشرعي، بل عليها أيضا أن تقوم بدور اجتماعي واقتصادي، إنها أشبه بحفلات البوتلاتشي في المجتمع البلونيزي التي تحدث عنها مارسيل موس؛ حيث إن "الحصول على مكانة داخل الجماعة أخوية لا يجري إلا من خلال حفلات البوتلتشي التبادلية"[2]، والقيادات السلفية المحلية تجمع بين العلم الشرعي وبين الراحة المالية وممارسة البذل والعطاء في مختلف أشكاله.

إن هذا التبادل يجمع بين المصلحة الدينية كإخراج الزكاة والإنفاق والصدقات، ومن جهة أخرى هو يحفظ الجماعة، ويصونها ويمارس نوعا من الإغراء والإغواء للآخرين؛ فالسلفيون دائما ما يدعون إلى تجمعاتهم الخاصة أفرادا من خارج الجماعة ترجى هدايتهم، وهنا تكون حفلة بوتلاتشي السلفية بمثابة نوع من الدعوة للالتحاق بالجماعة والاستفادة من امتيازاتها؛ فعلى المستوى المحلي نجح السلفيون في استقطاب الكثير من الأفراد عن طريق "الأنشطة الاقتصادية المشبعة بالطقوس والأساطير"[3]، والأساطير السلفية ما هي إلا مرويات عن السلف الصالح، وعن إنفاقهم وتضحيتهم بالمال مقابل قبول الناس الدين والتمسك به. إن أثرياء الجماعة وكأنهم يقسمون العمل داخلها بين أثرياء ملزمين بالإنفاق وفقراء ملزمين بالتمسك بالدين والصبر عليه؛ "فتقسيم العلم يمكن أن يكون قاعدة أخلاقية لسلوك البشر"[4]، وهو يحدد المراتب داخل الجماعة؛ وهذا ما اتضح أكثر بعد المحنة التي تمر بها الجماعة، حيث ظهر فريق متواضع من الناحية العلمية لكن لديه ثروة يغطيها ذلك الضعف، وفريق أخر متمكن علميا لكن بمداخيل محدودة؛ مما أدى إلى نوع من الانقسام على أساس معرفي واقتصادي، حيث نجد عامة السلفيين من محدودي الدخل قد اختاروا الجهة التي تضمن لهم مبادلات اقتصادية نبيلة ومجانية؛ "فالجماعات التي تمارس التبادل تعمل تقريبا في نفس المجال البري أو البحري وهي غنية جدا"[5]، وهي توظف ذلك الثراء في خلق جماعات ولاء وإن كانت تلك الجماعات تقوم في الأساس على الرابطة الدينية لكن لا يمكن إغفال دور المال في صناعة السلطة داخل أي جماعة، وتشكيل حالات يمكن أن تظهر في حالة الأزمات والتصدعات التي يعرفها أي كيان؛ حيث صرّح أحد المبحوثين قائلا: "جماعة فركوس يحكمهم المال والمصلحة، ولذلك لم يقبلوا الدليل وإنما قبلوا أصحاب المال وانحازوا إليهم"[6]؛ وهنا يمكن العودة إلى العلاقات التبادلية التي كانت تعرفها المجتمعات البدائية وكيف يخلق المال وتوزيعه علاقات تحالف وتعاون على أساس هذا التبال النبيل؛ إذ يرى مرسل موس بأن: "رابطة الشراكة الكولا

[1] تشارلز تايلور، المتخيلات الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 93.
[2] مارسل موس، بحث في الهبة، مرجع سبق ذكره، ص 121.
[3] مارسال موس، بحث في الهبة، مرجع سبق ذكره، ص 230.
[4] اميل دور كايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص 54.
[5] مارسل موس، بحث في الهبة، مرجع سبق ذكره، ص 114/113.
[6] مقابلة رقم: 48، 48- يوم2020/06/22 على الساعة 17:45.

تؤسس لنوع من الحلف العشائري بين الشركاء"[1]، حيث يوجد من ينفق وفي المقابل من يمارس الولاء على أساس هذا الإنفاق المالي.

ومن جهة أخرى نجد الكولا السلفية أو الشرعية تفهم على أنها مجرد تشبه بالجيل الأول من المسلمين، وهذا ما أشار إليه المبحوثون من أنصار الشيخ فركوس؛ فالإنفاق على الضعفاء ودعمهم هو تذكير للسلفين بالنموذج الأولي لمجتمع الصحابة، ومسألة الإيثار كيف وظف المسلمون الأوائل أموالهم وثرواتهم في خدمة الدعوة ونصرة الإسلام في مرحلة الضعف، والسلفيون اليوم يدركون أنهم أقلية من حيث العدد والحجم، وهم يعيشون تحت ضغط والهجوم لا يتوقف حتى على المستوى الرسمي، فالسلفيون لا يعترفون بالمناسبات الوطنية ويمارسون الرقابة على المناسبات الدينية، وهذا ما فرض عليهم عزلة اختيارية يجري التعامل معها عن طريق التحول إلى قوة اقتصادية في الواقع وتخيل الماضي وتمثله من خلال "فكرة الشبحية كإقرار بمبدأ التكرار وإعادة انبثاق الشبح وتجليه ووفوده مرارا وتكرارا؛ لكنه يعود في أشكال مغايرة ولا متناهية"[2]؛ فالسلفيون اليوم ليسوا بمستوى السلف الصالح لكنهم أقرب الناس إليهم من خلال مفهوم الاقتفاء والاقتداء وتكوين جماعة قائمة على قرابة دينية تتخلى عن كل شيء من أجل إحياء ذلك النموذج الديني الأبدي الذي يعكس روح النص ويجعل السلفيين يعتبرون أنفسهم فوق المجتمع؛ فهم متفوقون ليس بالكمال والنزاهة المطلقة، بل بالإصرار على التشبه والتمثل بإسلام النموذج الأولي، وهنا تصبح الجماعة في مختلف أنشطتها تمثل نوعا من "القرابة القائمة على الاحترام من خلال العلاقات الدينية، والاقتصادية، والقانونية"[3]؛ فالمبادلات الاقتصادية داخل الجماعة وإن كانت مجانية إلا أنها تلزم المستفيد منها بتحولات سلوكية وتغيير حياته، والتحول من شخص يتلقى المساعدات إلى صاحب عرض تجاري أو عمل يكسب من خلاله عن طريق فكرة: "اجعل نفسك في وضع تستطيع معه ملء وظيفة معينة بشكل نافع"[4]، وهو يحوّل الكسب من المنفعة المادية إلى عمل روحي الهدف منه إعطاء صورة جيدة عن السلفي كمثابر وبعيد عن الاتكالية.

فهذه العلاقات تستبدل كل ما هو دنيوي بما هو ديني، وتجعل أفراد الجماعة أكثر ترابطا وتعاونا فيما بينهم، فهم يفعلون كل شيء إعلاء لكلمة الله، حيث تنشأ علاقات عاطفية بينهم؛ إنها أخوة الدين التي تقتضي التعاون من خلال خلق نظام اقتصادي يقوم على التبادل وتدوير الأموال داخل الجماعة في شكل هبات تأخذ إلزاما وتقبل إلزاما وترد إلزاما؛ فالهبة حسب مارسال موس هي "صخرة المجتمعات وسر ترابطها العاطفي في شكل ثلاث التزامات؛ حرية العطاء، والتلقي، والرد"[5]، إن هذه الثلاثية القائمة على الحرية وفي نفس الوقت الإلزامية حولت الجماعة إلى جماعة مرتاحة ماديا على العموم، ومتكافلة اجتماعيا بشكل مبهر؛ فالجماعة تشجع على الكسب وتكوين رؤوس الأموال، والكثير من السلفيين قد تعارفوا عن طريق السوق والمبادلات الاقتصادية؛ "فالسوق يشكل مجالا وطريقة للارتباط بين الأشخاص من أجل تشكيل مجتمع تربطه علاقات متبادلة لا من الناحية الموضوعية فقط بل من ناحية فهمم لذواتهم"[6]؛ حيث يجري تبادل السلع

[1] مارسل موس، بحث في الهبة، مرجع سبق ذكره، ص 98.
[2] محمد باي، الخبلات مع بداي الحداثة، مرجع سبق ذكره، ص 19.
[3] مارسال موس، تقنيات الجسد، مرجع سبق ذكره، ص 293.
[4] اميل دور كايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص 64.
[5] فرنسوا غوتي، موس والدين ارث موس عند ليفي شتراوس وباتاي وتجاوزهما(15 – 24) برونو كارسنتي واخرون، مرجع سبق ذكره، ص 20.
[6] تشارلز تايلور، المتخيلات الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 124.

والاحتكام إلى الشريعة في كل ما يقومون به، وبذلك ينتقلون إلى مرحلة تكوين زبائن وممونين من داخل الجماعة حتى وإن كانوا من خارج نطاقها الجغرافي؛ فالسلفية لا تعترف سوى بالنطاقات الثقافية المحتكمة إلى الدين؛ إذ يمكن القول أن السلفيين رأسماليون ومستثمرون ناجحون، لكن هذا لا يمنع من تسخير تلك الأموال لخدمة الجماعة عن طريق الاقتصاد النبيل الخالي من المحرمات، والذي يولد علاقات احترام وتقدير بين أفراد الجماعة، أو حتى في نظرة المجتمع إليهم، كما أن هذه "التبادلات القائمة على الهبة لها دور كبير في إقامة علاقات اجتماعية"[1]، إنها تذكر السلفي بمجتمع المدينة ولحظة الهجرة وكيف وظف الأنصار جزءًا من مواردهم الاقتصادية لدعم ومساندة المهاجرين، وبذلك تكوين علاقات تبدوا تعاونية اقتصادية لكنها تشير إلى طبيعة المعتقد الذي دخل فيه كل من المهاجرين والأنصار، والسلفية كجماعة مهووسة بالمضي تبحث عن أي ممارسة تذكرها بها، وإن كانت "السلفية لا تسعى لتكون نسخة كربونية للسلف بل لمنهجهم وسلوكهم"[2]؛ فالسلفية المعاصرة لا تضاهي السلف الصالح ولكنها تريد تقليدهم والتيمم بهم ونيل بركتهم بإسقاط سلوكاتهم على حياتها اليومية.

إن هذه العلاقات الاجتماعية التي يقيمها السلفيون فيما بينهم نجد أن لديها القدرة على توظيف ما هو ديني في خدمة ما هو اقتصادي، وتوظيف ما هو اقتصادي في الترويج لما هو ديني، وبذلك يصبح الاقتصاد الذي يقوم عل أساس الربح والمنفعة المادية أهم دعائم خلق جماعة متماسكة وقادرة على الثبات والتحدي، حيث يصبح "المال وخلق الثروة شكلا من أشكال الرابط الاجتماعي بين مجموعة من الأشخاص، وهو رابط أخوي حيث لا يمكنه رفض أي شيء"[3]؛ فالسلفي ملزم بدعم السلفي ماديا ومعنويا، وهذا ما تقوم عليه الجماعة حتى بعد انقسامها على نفسها؛ إذ حافظت كل جماعة فرعية جديدة على نفس الممارسات السلفية السائدة قبل الانقسام والتشظي، لكن من حيث التعاون والتعاضد، وحتى من حيث الممارسات التي توجد في قائمة الممنوع، وتلك التي توجد في قائمة المسموح بقيت هي نفسها لدى الفريقين كمسألة المبادلات الاقتصادية والطرق الشرعية التي تتم بها؛ فالجماعة تحرم وترفض الانخراط في أي نشاط فيه نوع من الشبهة، والشبهة سلفيا هي كل ما يكون متاخما للحرام، وقد يخالطه ولو بشكل بسيط، ولذلك يتم التعامل معه بحزم؛ فالسلفية قائمة أساس على جملة من التحريمات الدينية بشكل صارم مما مكنها من رسم حدودها كثقافة دينية مغايرة للسائد؛ إذ إنّ "الديانات السماوية تحرم بعض الممارسات التي تبدو مستقلة عن فكرة الآلهة والأرواح"[4]، فليس هناك أي استقلالية بين ما هو بشري وما هو ديني؛ حيث يوجه الديني البشري ويتحكم فيه، ويجب على هذا البشري أن يقر بهذه التبعية وينكسر أمامها؛ إذ يمكن القول بأن التدين السلفي كرابط اجتماعي واقتصادي يجعل السلفيين يفهمون الثروة والمال والدنيا بمنظور ديني؛ فهم متمسكون بالعالم الأخروي ويسعون إلى الانتقال إليه بنجاح، وهم أيضا متمسكون بالعالم الدنيوي؛ فالمسلم الحق هو ذلك العامل المنضبط والذي يسخر كل وقته وجهده لخدمة الدين بأساليب متنوعة التي من بينها الكسب والإنفاق بشكل ملتزم؛ فالمال هبة من الله يجب اكتسابه بطرق شرعية وإنفاقه أيضا بالطرق الشرعية، فهو أحد النعم التي سيسأل عنها الإنسان في الحياة الأخروية، ولذلك فإنّ حسن التصرف فيما هو "نعمة إلهية يستحيل خسارتها من الذين حظوا بها مثلما يستحيل أن يحصل

---

[1] يوسف بن موسى، انثروبولوجيا الهدية وانساق التبادل عرض كتاب الهبة لمرسال موس(61 – 69) برونوكسي و آخرون، مرجع سبق ذكره، ص 64.

[2] عبد الرحمان بن زيد الزنيدي، مرجع سبق ذكره، ص 104.

[3] دفيد غربيرا، اس أخلاقية للعلاقات الاقتصادية مقاربة من منظور مرسال موس (..../25- 38) برونوكتنسي، مرجع سبق ذكره، ص 293.

[4] اميل دوركايم، الاشكال اولية للحياة الدينية، مرجع سبق ذكره، ص 57.

عليها أولئك الذين حرموا منها"[1]. إن هذا الفهم يجعل السلفيين يبدون في نظر المجتمع جشعين ومقبلين على الدنيا وباحثين عن تحقيق مكاسب مادية، بينما يعتبر السلفيون أنفسهم بأنهم يعملون للآخرة وكأنهم سيموتن غدا وفي نفس الوقت يعملون للدنيا وكأنهم سيعيشون إلى لأبد.

إن هذا الفهم السلفي يكاد يكون منطبقا على الفهم البروتستانتي حيث الهدف منه هو خلق جماعة متمسكة بواجباتها الدينية، وفي نفس الوقت رائدة ومتفوقة دنيويا؛ حيث يمكن مقاربة العقيدة السلفية بالعقيدة اللوثيرية، إذ "نجحت كلاهما في خلق جماعة متماسكة بعزلة داخلية غريبة"[2]، وهي عزلة يختارها السلفيون حتى لا يتم تعكير مزاجهم الديني وفي نفس الوقت حتى يكون كسبهم مطابقا للمرجعية الدينية التي ينتسبون إليها، وهي تزودهم بالفتاوى في كل ما يحدث وفي كل مستجد؛ فحتى التجارة الرقمية، البورصات وكل ما يعرفه اقتصاد السوق هناك ما يرافقه من نصوص إما تبيح أو تحرم؛ مع الحث المستمر على التعاون والبذل والعناية بالفقراء، وهذا ما تحول إلى شبه منافسة بين أثرياء الجماعة في تنظم الولائم ودعوة الكثير من الناس والإنفاق بشكل غربي؛ فالسلفيون يريدون تمثل ذلك النص الحديثي الذي يدعو إلى الإنفاق على طريقة من لا يخشى الفقر لكن في إطار ما هو جائز، وهذا ما عرفته المجتمعات البدائية أيضا؛ فمن "واجب زعماء البوتلاتشي إقامة حفلات وبدون حفلات يفقد الزعيم سيادته"[3]، وحتى فقراء الجماعة يقيمون مثل هذه الحفلات أو ما يعرف بحلقات لذكر، ويتم تقديم طعام جد بسيط قد يكون عبارة عن قهوة وقطع من الخبز؛ لكنها تبدو في نظر السلفيين متعة منقطعة النظير وهي تحيلهم إلى الزمن الأول وتجعلهم أكثر قناعة بإمكانية التحول إليه أو تحويله إلى حاضر الجماعة عن طريق آلية التخيل؛ إذ "لا يمكن إدراك الانتقال من عالم إلى آخر إلا باعتباره حلما"[4] تحتفظ به الذاكرة الدينية الصلبة لدى السلفيين، وهي دائما تزودهم بالصور والأيقونات الحية عن السلف الصالح سواء في علاقته بالدنيوي أو علاقته بالديني، وهنا يجتهد السلفي كفرد أو من خلال الجماعة في محاولة التقرب من تلك الأيقونات التي تحتفظ بها ذاكرتهم الدينية؛ فالذاكرة الجماعية أو الشخصية ترجع بالتحديد إلى ماضٍ يحتفظ به حيا بفضل التبليغ من جيل إلى جيل، وهذا ما يشكل ينبوعا لمقاومة تبديها الذاكرة في وجه معاملتها كعلم لكتابة التاريخ[5]؛ فالإنفاق السلفي اليوم وخلق تلك الروابط القائمة على أسس اقتصادية هو في حقيقة الأمر محاولة لتقليد ذلك الجيل الذهبي رغم إقرار السلفيين بعدم إمكانية بلوغ مرتبته؛ فالسلفي منكسر أمام الماضي ومفتخر أمام الحاضر، لكنه رغم ذلك يحاول أن يقلد ذلك الجيل بحثا عن الكمال؛ "فأن نتذكر شيئا ما لا يعني فقط استقبال صورة من الماضي وتلقيها، بل كذلك البحث عنها -أي عمل شيء ما-"[6]؛ فكل ما تقوم به السلفية اليوم هو مجرد محاولة لتقليد ماضٍ قطعي ويقيني عاش كما يجب أن يعيش المسلم الحق وفق التعاليم الدينية الصحيحة وغير المشكوك فيها.

من خلال هذا يمكن القول بأنّ السلفية لا تكتفي بالتقيد الصارم بالنصوص الدينية في مسألة الإقبال على الدنيا وخلق الثورة والعمل والتحكم في التجارة؛ بل هي تسعى أيضا إلى جعل النظام

---

[1] ماركس فيبر، الأخلاق البروتسنتية، مرجع سبق ذكره، ص 71.

[2] ماركس فيبر، الأخلاق البروتسنتية، مرجع سبق ذكره، ص 71.

[3] يوسف بن موسى، انثروبولوجيا الهدية وانساق التبادل عرض كتاب الهبة لمرسال موس(61 – 69) برونوكسي و آخرون، مرجع سبق ذكره، ص 63.

[4] فول لفغانغ إيزر، التخييلي والخيالي من منظور الأنطروبولوجيا الأدبية، ترجمة حميد لحمداني والجيلالي كدية، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 1998، ص 87.

[5] ينظر: بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 583.

[6] المرجع نفسه، ص 102.

الاقتصادي نوعا من الرابطة الاجتماعية؛ فطبيعة الإنفاق ومع من يكون الإنفاق يهدف في الأساس إلى تقوية الجماعة داخليا مما يؤهلها إلى تعويض أفرادها عن الخسائر التي تلحق بهم، سواء بسبب التخلي عن وظائفهم، أو كتعويض لهم عن التعامل مع المجتمع العام وما يقع فيه من محظورات اقتصادية تلوث الكسب وتفقده شرعيته، وهنا تصبح الجماعة لا تختلف عن الجماعات البدائية التي توظف المال في الحفاظ على تماسكها الداخلي حيث يكون تقسيم العمل والتخصص الوظيفي هو أحد أهم عوامل تماسك الجماعة؛ عن طريق فكرة المبادلات الاقتصادية النبيلة، وفكرة التعويض والخلط بين تبادل ما هو مادي بما هو روحي داخل الجماعة.

من خلال هذا الفصل يمكن القول بأن الجماعة السلفية (الطائفة) هي كيان ثقافي قبل كل شيء قائم وفق مرجعية دينية؛ حيث إن العقيدة وفهم المقدس هو إما يهندس الجماعة من الداخل أو يقف على تنظيم وترتيب علاقاتها من خارج؛ فكل شيء يجب أن يكون وفق صحيح الدين الذي تعتقد الجماعة أنها تحتكره دون غيرها من الجماعات، وبذلك يصح الدين هو الرابط الاجتماعي الأكثر تأثيرا في حياة الجماعة، حيث تتراجع باقي الروابط الاجتماعية سواء في طابعها التقليدي كالقرابة بالدم والقرابة بالمصاهرة، أو في طابعها الحديث مثل الزمالة والصداقة وحتى داخل العمل لصالح المعتقد الديني الذي يشترك فيه السلفيون، وهو الذي يجعلهم يبدون في شكل جماعة متحدة ومتعاونة ومتخلية عن كل شيء لصالح القعيدة، وهذا ما حول الفهم الديني المشترك بين السلفيين إلى نوع من القرابة القائمة على التشارك في معتقد واحد؛ حيث خلق حالة من الأخوة الشرعية والإيمانية بين أفراد الجماعة عن طريق تبادل الزيارات وإقامة الحفلات الحزينة والسعيدة على طريقة واحدة وبدعوة السلفيين والتركيز على ما يشعرهم بالراحة؛ إضافة إلى بروز فكرة الزواج الداخلي عند الجماعة؛ فالسلفي لا يمكن أن يتزوج سوى سلفية حتى تقوى على العيش على طريقة نساء السلف، وكذلك السلفية وحتى لا تفتتن في دينها فهي بحاجة إلى زوج سلفي، وهنا يصبح الزواج من خارج الجماعة الدينية نادرا، ما عدا الحالات التي يمكن أو يرجى استقامة أصحبها وفق المنهج؛ أي أنّ عقيدتهم سليمة، بينما يحرم الزواج من خارج الجماعة بشكل قطعي من أتباع الفرق المبتدعة نظرا لما يترتب عنه من مفاسد، كما نجد الجماعة تعطي للمرأة مكانة خاصة داخل الجماعة وهي نوع من الهيمنة الذكورية والعقلية الأبوية التي تضع المرأة في مرتبة أدنى من الرجل؛ لكنها هيمنة ذكورية وعقلية أبوية شرعية تستند إلى النصوص، والغرض منها ليس المفاضلة بين الرجل والمرأة، بل القصد منها هو تقسيم العمل داخل الجماعة على أساس الجنس وعلى أساس الشرع والشريعة، وهذا ما نجده منسحبا على باقي نواحي الحياة؛ مثل الحياة الاقتصادية التي يتحكم فيها الدين هو الآخر، حيث تبدو الجماعة نشطة اقتصاديا ومتخلية عن الأعمال والوظائف الحكومية، وفي نفس الوقت منشغلة بالتجارة والقطاع الخاص بحثا عن الاستقلالية، وكذلك حتى يعيش السلفي حياته الدينية بشكل أفضل؛ فكل شيء يتم ترتيبه وفق ساعة دينية مقدسة، بداية العمل، نهاية العمل، سقف الربح... وغيرها من الممارسات؛ كما أنّ النظام الاقتصادي داخل الجماعة يهدف بالدرجة الأولى إلى تعزيز الروابط داخلها وتمتين العلاقات فيما بين أعضائها عن طريق نظام التبادل والتعاون، وجعل كل ما هو اقتصادي في خدمة ما هو ديني واجتماعي، وهنا يمكن القول أن الجماعة السلفية كطائفة دينية تخضع في مختلف جوانب حياتها للنص؛ فهو الذي يرتب كل شيء ويقدم بديلا وتعويضا عن كل شيء.

الباب الرابع

السلفية ومشروع النهضة (إصلاح الأمة ثم إنشاء الدولة)

ما الأمة؟ الأمة هي في الأساس جماعة، جماعة محددة من الناس، وهذه الجماعة ليست عرقية ولا قبلية...ولكنها مؤلفة تاريخيا من الناس.

نادر كاظم، ما الأمة؟: مختارات مرجعية عن الامة والقومية(123/122)

كانت الأمة -قبل الدولة وأكثر منها- هي التي تدبر وتدير شؤونها الدينية والثقافية، وتحل مشاكلها المعيشة وتلبي حاجاتها الاجتماعية وتنهض بمشاريعها العلمية والتعليمية وتحقق انجازاتها العمرانية والحضارية.

أحمد الرسيوني، الأمة هي الأصل مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن(27)

يعلن فيبر: "نقصد بالدولة منشأة سياسية سمتها مؤسساتية عندما وطالما أن إشرافها إداري يطالب بنجاح في تطبيق القوانين باحتكار القهر المادي الشرعي"

برتران بادي وبيير بنوم، سوسيولوجيا الدولة(19)

الكثير من المتدينين يطمحون إلى أن يكونوا مواطنين صالحين مع بقائهم مؤمنين مخلصين.

مرسال غوشي،، الدين في الديمقراطية(16)

الفصل الأول

النهضة في المشروع السلفي الإصلاحي(التخيل في مواجهة الخيالي)

يمكن القول إن "الشخص في حد ذاته ليس مجرد فرد يكون النوع، وإنما هو الكائن المعقد الذي ينتج الحضارة، وهذا الكائن هو في ذاته نتاج حضارة، إذا فهو يدين لها بكل ما يملك من الأفكار والأشياء."[1] إن هذه المقولة تفصل بين الإنسان بصفته فردا أي نوعا كغيره من أنواع الكائنات الحية، وهي تشير أيضا إلى الإنسان ككائن بيولوجي فكل إنسان من الناحية التركيبية والعضوية ومن ناحية القدرات العقلية هو يشبه غيره من بني الإنسان منذ بداية الخليقة إلى غاية نهايتها، أما الشطر الثاني من العبارة فهو يشير إلى أن أهم ما يميز الإنسان ككائن اجتماعي عن غيره من البشر هو الاختلاف والتميز، فالشخص هو نتاج مقومات فكرية، ثقافية، دينة، أخلاقية تتظافر جميعا لتنصع منه تلك الشخصية، فالشخصية هنا بمثابة الهوية والمرجعية التي يتلقفها الفرد من مجتمعه، وبعبارة أخرى من حضارته، فالحضارة إذا سابقة عن الإنسان بصفته فردا، وهي التي تصنع الإنسان بصفته شخصا، ولذلك الشخص دائما ما يدين لحضارته أو لتلك الشخوص التي كونت هويته وأصبحت تتوارثها جيلا عن جيل، "فالفرد يتغير من كونه فردا(individu) إلى أن يصبح شخصا(personne) وذلك بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع إلى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع"[2] وتعطيه هوية، تلك الهوية التي يمكن أن يأكلها الصدأ، أو تتلاشى تحت سطوة الزمن أو المكان، فتبقى منها نتفات تشير إلى النموذج الأول، وتلحق بها تشوهات تشير إلى فعل الزمان والمكان.

وهنا ننتقل إلى طبيعة الفكرة ومدى أصالتها ومدى جودتها من حيث الهوية التي تعكسها والحضارة التي تؤسس لها، ولذلك نجد الكثير من الحضارات قد اندثرت لكنها لا تزال على مستوى الأفكار حاضرة وترفض أن تنمحي، وهي تقاوم من أجل الانبعاث من جديد عن طريق العديد من الآليات، مثل التخيل والتمثل، حيث يتم نفخ الروح في كل ما هو قديم وإعادة تجسيده من جديد، في شكل كيانات ترفض أن تقطع علاقتها بالماضي وتعتبره الحقيقة المطلقة التي يجب أن تكون منفلتتا من الزمان والمكان، ومتجسدة في كل حين، فهي هوية الأمة الجوانية وكنهها الذي لا يبلى، بسبب أصالته، وكذلك من خلال تلك الشواهد التي خلفها عندما كان موجودا في يوم من الأيام، فالمتخيل يشير إلى "واقع قد وجد لكنه لم يعد موجودا بعد الآن، وهو يشير أيضا إلى ما وجد واقعيا ولكن في مكان آخر، كما أن هاتين المقولتين تحيلان إلى التخيل الذي ليس خياليا وإلى الوقائع التي كانت يوما ما ممكنة واستمرت بعد ذلك في التواجد وأصبحت واقعية"[3] وهذا ما تؤمن به الجماعات الدينية الإحيائية ومن بينها السلفية، فهي تؤمن بالأمة التي كانت موجودة في زمن ما، لكنها تلاشت، وكانت موجودة في مكان ما، لكنه انحصر وتراجع إلى أدنى مستوياته، ورغم كل هذا،فهي لا تزال موجودة على مستوى عالم الأفكار كفكرة أصيلة يتم توارثها والتحضير لها، "فالفكرة الأصيلة تحتفظ بأصالتها أبد الدهر وهي ذات طابع قدسي، وهي حقيقة ذاتية مستقلة عن التاريخ"[4] والسلفيون مثلا في تعاملهم مع فكرة الإصلاح والنهضة نجدهم يتعاملون معها على أنها مجرد عملية تفعيل لنماذج موجودة لكن تم تعطيلها أو التخلي عنها، والسلفية تريد استعادتها، لكي تستعيد معها الشخصية الإسلامية.

---

[1] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شهين، دار الفكر، الجزائر، الطبعة الثالثة، 1986، ص 29.

[2] المرجع نفسه، ص 31.

[3] موريس غودوليه، المتخيل، المخيال والرمزي، مرجع سبق ذكره، ص 61/60/59.

[4] مالك بن نبي، مشكلة الفكر في العالم الإسلامي، دار الفكر، سوريا، الطبعة السابعة، 2006، ص 102.

وعملية الاستعادة التي ينبني عليها المشروع السلفي في مجال النهضة والإصلاح في بعده السياسي توظف كل ما لديها من جهد فقهي وعلمي لاستعادة النموذج الأول الذي عرفه المسلمون في بداية الحضارة الإسلامية، فالنخبة السلفية من العلماء تنظر إلى التراث الإسلامي على أنه يقينيات يتم تناقلها وتوريثها جيلا بعد جيل، وهي محفوظة بشكل جيد، إنها أشبه بموميـاء مصرية تم تحنيطها وحفظها بشكل يسمح بالتعرف عليها ما إن نخضعها للتجريب، وكذلك التراث الإسلامي من المنظور السلفي لا سيما أن هذا التراث يحصر في كتب الحديث، حيث يعتقد العقل السلفي بأنه تراث سليم ومعافى ويمكن تفعيله من جديد، "فالتراث كلمة مأخوذة من الفعل ورث يرث ميراثا، أي انتقل إليه ما كان لأبويه من قبله فصار ميراثا له"[1] والسلفية تعتقد انها قد ورثت علما نافعا عن آباء صالحين، ولذلك هي توظف هذا العلم الصالح لتنقية ما لحق به من تفسيرات وتأويلات قد أضرت بنموذجه الأصلي، وهو نموذج حسب السلفيين مكتفي بذاته وغني عن كل التجارب الأخرى، وهو بديل لكل البدائل المطروحة، وذلك بسبب النزعة النقاوية المتصلبة التي تتبنها السلفية وهي تعمل على تحيين التراث مرة أخرى، وعادة ما "نجدها لا تدخر أي (السلفية في نسختها النقاوية المتصلبة) أي جهد للعثور على أية شوائب واقعية أو متخيلة في جميع جوانب التجربة الدينة، والقضاء عليها"[2] عن طريق عمليات جراحية موضعية، أو عن طريق البتر إذا اقتضى الأمر، فلا تساهل مع أي تجارب دخيلة تنازع التجربة الأصلية والأصيلة مكانتها.

فالتجربة السلفية التي تفهم من خلال العقل السلفي على أنها التجربة الإسلامية التي حافظت على نقاوتها واستمرت في الوجود على مستوى المتخيل الذي يبدوا أن السلفيين يعيشون داخله أكثر من عيشهم في الواقع، فالواقع بالنسبة إليهم خيالي ومصطنع "ولم يكن موجودا في الماضي على الإطلاق"[3] وهو لن يكون موجودا في النهاية على الأرجح، والنهاية هنا تعني نهاية التاريخ وسيطرة حضارة دون غيرها من الحضارات على العالم، فالسلفية اليوم لا تقوم سوى بعملية التحضير لتلك النهاية التي تتحدث عنها النصوص وفصلت فيها، كما أن النصر فيها يقتضي التقيد بنموذج كان واقعيا وهو اليوم متخيل ويعمل على صد ورد كل هجمات الخيالي،"ففكرة المجتمع الإسلامي المتخيل تنطوي على مجموعة من التصورات الذهنية المنشودة للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسة والثقافية التي تستند في الأساس إلى تأويلات محددة لنصوص دينة بعينها"[4] وهذا ما يقتضي بذل جهد تربوي وإصلاحي الهدف منه هو إحداث القطيعة مع حالة التيه التي تعيشها الأمة، وفي نفس الوقت مواجهة كل سيناريوهات الخيالي التي تعمل عليها الفرق الأخرى، وتحاول تقديمها كبديل عن الواقعي الوحيد الذي يتجلى اليوم في صورة المتخيل الإسلامي أو السلفي، ولذلك تشن السلفية حربا على خصومها ويشن خصومها حربا عليها، فالكل يبحث عن حل للمعضلة التي تعيشها الأمة اليوم، وهو صراع على مستوى الأفكار (أصيلة/ مستوردة)، حيث يرى مالك بن نبي أن "المعركة اليوم داخل القلعة وبين جدرانها، بين أولئك الذين يدافعون عن القلعة والذين يريدون تسليمها إلى الأفكار الأجنبية"[5] والسلفية تعتقد أنها تحارب من خلال نموذجها النهضوي الأصلي والأصيل، مختلف النماذج النهضوية المستوردة والأجنبية، ولذلك سنحاول من خلال هذا العنصر التطرق إلى المشروع النهضوي السلفي.

---

[1] عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 2011، ص 87.

[2] هنري لوزيير، مرجع سبق ذكره، ص 112.

[3] موريس غودوليه، المتخيل، المخيال والرمزي، مرجع سبق ذكره، ص 60.

[4] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 154.

[5] مالك بن نبي، مشكلة الفكر في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 109

المبحث الأول: عدالة المتخيل لمواجهة انحراف الخيالي

"الواقعي الفوق واقعي أساس كل الأشياء هو المكان الذي يسعى إليه علماء اللاهوت والفلاسفة ولكن أيضا قارئات البخت والوسطاء والمحظيون الآخرون في الولوج إلى اللامرئي"[1] تبدو هذه المقولة وكأنها تشير إلى العالم الميتافيزيقي وعالم الماورائيات حيث الأسطورة هي السبيل الوحيد للولوج إليه، والأسطورة معفية من تقديم الأدلة والبراهين لتثبت صحة ما تم نقله إلينا من الماضي، أو ما تعدنا به في المستقبل، فأن نحاكم أسطورة يعني أننا نريد أن نحيى بدون معنى وبأن نكون ضحايا للواقع الفج الذي سيرهقنا بمنطقه الرياضي، ولن يكون أمامنا سوى يقينيات وبديهيات من قبيل 1+1 تساوي 2. لكن في عالم الأسطورة كل شيء متاح وكل شيء يحدث أو قد حدث، أو سيحدث، فمثلا 1000+1000 تساوي 00، والكل سيقبل بهذه النتيجة، لأن ما يهم الأسطورة ومن يريدون الاستسلام لها ليس الوصول إلى نتائج صحيحة، إنهم على العكس تماما يريدون عيش متعة النتائج الخاطئة ومغامرة الوصول إلى تلك النتائج، إنهم يريدون الاستمتاع بوقتهم عن طريق إخراجه من منطق الوقت، ويريدون الاستمتاع بمكانهم عن طريق إخراجه من منطق المكان، وهنا لا يمكن لأي كان أن يقوم بهذه الوظيفية سوى الدين والأرواح والآلهة، وبشكل أقل الفلاسفة، وبشكل يبدو حالما ويوتوبيا العرافون وقارئات الكف والبخت. لكن هذه المقولة تشير أيضا إلى المتخيل الذي وُجد لكنه لم يعد موجودا، زمن واقعي حدثت فيه أشياء لكنها فقدت منذ أن حدثت، والكل يبحث عنها ويريد استرجاعها، فهي نوع من الأساطير لكنها أكثر الأساطير واقعية، فهي تعني لحظة التأسيس ولحظة الميلاد التي تشكل فيها الدين لأول وأخر مرة، ثم وقع ضحية المذاهب، والطرق، والفرق، والطوائف، لكنه رغم ذلك يملك النخسة الأصلية التي ينطلق منها الجميع، لكن أكثر الفرق ضحايا لهذه النسخة هم تلك الفرق التي لا تُقدّر الماضي فقط بل تريد أن تكونه.

وهنا يمكن العودة إلى السلفية المعاصرة وهوسها بالماضي، ونفيها للحاضر والمستقبل، فكل شيء ما عدى الماضي هو خيالي ومخترع ومزيف، والماضي وحده كمتخيل هو الواقعي والصحيح، والموقف، والذي سيحدث لا مناص مرة أخرى ويثبت نجاعته وحيويته وقدرته على تسيير الماضي والترتيب لمستقبل أكثر إشراقا وتوفقا، ففكرة ما كنت عليه أنا وأصحابي هي فكرة أزلية في العقل السلفي وأبدية أيضا، حيث لا يزال مجتمع الصحابة حيا يرزق إلى اليوم في مخيلة السلفين كجماعة ماضوية وهو سيخرج في يوم من الأيام من سجن الأفكار إلى حرية الممارسة والتمثل، "فالتجربة الإسلامية الأولى التي مر عليها 14 قرنا لم يطويها النسيان بل ظلت في ضمير ووجدان المسلمين في كل أنحاء العالم يعاد إنتاجها بصورة أو بأخرى"[2] فهناك من ينتجها كذكرى طيبة لكنها مضت إلى الأبد ولن تعود، وهناك من ينتجها كأمثولة منقطعة النظير غابت ليس نتيجة فشلها أو تجاوز الزمن لها، بل لأن هناك من فرط فيها وانحرف عن مسارها، وبذلك هي لم تحرم من الوجود بل الأمة هي التي حرمت منها، فنحن قوم أعزنا الله بالإسلام وإن ابتغينا العزة في غيره أذلنا الله، هي مقولات يؤمن بها السلفيون حد اليقين، فقد قالها السلف وأثبتتها النصوص، ويثبتها الواقع الذي نعيشه اليوم، فهو واقع بدون إسلام أي بدون كرامة، ولذلك يقول بيتر ماندفيل أن :"الجماعة الاسلامية الأولى التي نشـــــأت بيثرب (المدينة) ينظر اليها كنموذج وكمصدر للاقتداء بالنسبة للأجيال اللاحقة من المسلمين"[3]إن النموذج،يمثل النموذج الأصلي، وهو أول نسخة

[1] موريس غودلييه، المتخيل المخيال والرمزي، مرجع سبق ذكره، ص 190.
[2] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 214.
[3] بيتر ماندفيل، مرجع سبق ذكره، ص 143.

عن الإسلام كنص، وعن الإسلام كممارسة وهو النموذج الوحيد الذي تطابق فيها النص مع الممارسة، وهي مرحلة المدينة وظهور الإسلام كحضارة ودولة، فرغم وجود مرحلة سابقة وهي مرحلة ما قبل الهجرة،إلا أنها كانت تشير إلى إسلام ما قبل التشكل والتبلور ككيان، حيث كان المسلمون في مجتمع ما قبل الهجرة أقلية مضطهدة، تمارس كل شيء في الخفاء،بينما الكيان المديني يمثل باكورة الدعوة سياسيا، وأخلاقيا، واجتماعيا، فبعد أن تبلور الإسلام عقديا في مكة، ونشأت النواة الصلبة للجماعة المسلمة التي انبثقت عن معتقد ديني جديد، هدم كل النظم السابقة ودعا إلى قيام كيان اجتماعي وسياسي واقتصادي، تحت اشراف الله مباشرة، وهو حال كل الدول والحضارات التي قامت في الماضي أين يتم الممازجة بين الدين والسياسة، "فتمييز الدين عن السياسة هو أمر حديث في تاريخ الإنسانية، ويوجد في بعض المجتمعات فقط. فخلال آلاف السنين كان الدين والسياسة مشتركين اشتراكا لا ينفصم بل كانا مندمجين"[1]وعلى صعيد التجربة الإسلامية فدولة المدينة كانت دولة الله للبشر ودولة البشر لله.

فمجتمع المدينة هو ذلك المجتمع الذي يفعل كل شيء بتوفيق من الله، وتحقيقا لرغبة الله،فالله في هذا المجتمع لا يريد أن يكون معبودا فقط تؤدي إليه الصلوات، وتقدم إليه القرابين، ويحمد على النعم ويسترضى في النقم، وهو معتكف في معابده، يعبد لكن لا يشرع، ولا يشرف على العلاقات الاجتماعية، والسياسية، التي كان يعتبرها المجتمع الجاهلي من خصوصياته كبشر، فمجتمع المدينة جاء تأسيسا لإعلاء كلمة الله، ولتكون الرابطة الدينية أقوى من كل الروابط،"فهو يسعى لتطبيق الحسن ويسعى لنفي ذلك السيء،وهذا هو مناط الخيرية أي قيام المجتمع أو الأمة بالسعي لتثبيت المعروف الحسن ومقاومة المنكر السيء ولا علاقة لهذا بالضرورة بعصر ولا زمن"[2]حيث قرر هذا المجتمع وبناء على الوصايا المقدسة، تفكيك القبيلة والعشيرة لصالح الأمة، هذه الأمة التي لابد لها من هوية ونصوص تشريعية ومنظومة اقتصادية، والإسلام سلفيا وحسب ما صرح به المبحوثين جاء بكل هذه المتغيرات، ليكون البشر جميعا كمنفذين للشرائع التي نزل بها الوحي، وأقرها كنظم تعلو على جميع النظم السائدة، ولا يعلى عليها، وهذا ما تجسد فعلا في مرحلة صدر الإسلام التي يتناقل كل المسلمين عدالتها، ويقرون بقيام ذلك المجتمع المثالي، الذي استبدل الدنيوي بصفته الذي هو أدنى من الأخروي بصفته الذي هو خير، وهنا تأسس النموذج الأولاني الذي أشرف الله على تنظيمه، وترتيبه، وهو نموذج حسب كل الدارسين للدين كظاهرة، نموذج يحظى بالتقدير، ويرجع وينظر إليه على أنه الدين في أنقى وأطهر صوره، ولذلك يتبناه السلفيون اليوم بكل صرامة وحرفية، وفيها يصالحون وفيه يعادون، حيث تبدو السلفية المعاصرة اليوم أشد رفضا لكل ما هو مستحدث حتى دون مسائلة فكل ما لم يحدث في الماضي على المستوى السياسي مرفوض، وهذا خلاف مان كان عليه أئمة السلف حسب رائد السمهوري الذي يرى أن: "السلفي اليوم يحكم مباشرة عكس ما كان عليه الإمام أحمد الذي كان يرد في الغالب بكلمة لا أدري بينما يحكم السلفي اليوم بالضلالة لأنه لم يفعله أحد من السلف(لو كان خيرا لسبقونا إليه)"[3] فسلفنا الصالح سبقنا إلى كل خير، ونحن اليوم بعقولنا القاصرة لا يمكن أن نسبقه إلا إلى كل ما هو شر.

لكن الخلاف والاختلاف يظهر بين من يتذكر ليحترم ويقدر ثم ينصرف لحياته الخاصة، وبين من يتذكر لينخطف ويترك حياة الخطيئة ويعود أدراجه عبر الزمن ليتواصل مع ذلك النموذج الفريد من نوعه لا سيما على المستوى السياسي وممارسة السلطة، حيث تمتع فيه السلطة السياسية

[1]موريس غودلييه، المتخيل المخيال والرمزي، مرجع سبق ذكره، ص 15

[2]رائد السمهوري، مرجع سبق ذكره، ص 77.

[3] رائد السمهوري، مرجع سبق ذكره، ص 301.

بالمشروعة والشرعية بالمفهوم الحالي، والحلم السلفي اليوم هو استعادة تلك الحالة الفائقة التي حدثت قبل أربعة عشر قرنا من الزمن ساعيا إلى نقلها و استنساخها واعادة بعثها في هذا الزمان الذي يعتبره مجرد انحرافات وتشوهات عن الزمن الأصلي قد تراكمت وتضخمت حتى أصبحت واقعا وحقيقة، بينما أصبح الماضي مجرد ذكرى أو مرحلة تاريخية لا يمكن استردادها، أو من غير المجدي استردادها، لكن العقل السلفي ينظر إلى تجربة مجتمع المدينة السياسية بأنها النموذج الوحيد القابل للتحقق والقادر على تجاوز كل إخفاقات الحاضر حيث صرح أحد المبحوثين: "الإصلاح والدعوة وتربية الناس هي التي ستؤدي بنا إلى حكام يطبقون شريعة الله ويحكمون في الناس بما أمر الله، وهذا ما حدث في عصر النبوة الأولى"[1] فما حدث في الماضي ليس مجرد تجربة تاريخية لها مسوغاتها ومبرراتها الزمانية والمكانية، بل هو تجربة منفصلة عن الزمان والمكان ويمكن استحضارها كل ما توفرت الشروط، "فالواقعي الحاضر في الأساطير هو إذا ما يمكن اختباره بالتجربة الملموسة"،[2] فكل أدوات إعادة تمثل ما يتم تخيله موجودة من خلال النص، ومن خلال التجربة التي تحفظها كتب التراث وتشيد بمزاياها، أي أن الأمة التي هي اليوم مجرد فكرة وحلم كانت قبل سنوات واقع وتجربة، لكن التحولات التي عرفها المسلمون جعلت الواقع مجرد فكرة وحالة غير قابلة للتجسد عند الغالبية العظمى من المسلمين الذين يبحثون عن أمة، لكن وفق معايير يعتبرها السلفيون خيالية ولم يتحد المسلمون على أساسها من قبل، بينما الأمة المتخيلة هي الواقع الذي كان ولا بد من العمل على أن يكون مرة أخرى، "فملامح المجتمع الإسلامي المنشود هي: مجتمع قائم على العقيدة، مجتمع غير محدود، مجتمع عادل قائم على التكافل، الأسرة المستقرة القائمة على التكافل هي أساس ولبنة المجتمع الإسلامي، مجتمع يطبق الشريعة، نظام إسلامي سياسي"[3] وهذا ما يحلم به السلفيون اليوم ويعملون دون كلل أو ملل على تجسيده.

إن هذه المحددات نفسها التي يؤمن بها الإسلاميون جميعا، لكنهم يختلفون في طريقة تجسيدها وقد أشار إليها الباحث سعيد المصري في كاتبه تراث الاستعلاء، إذ نجدها تهدف إلى إلغاء الواقعي بصفته خيالي وتجسد المتخيل بصفته واقعي وإن كان قد حدث في فترة سابقة من الزمن، "فالمجتمع المتخيل(imagined society) هو كيان ثقافي مصطنع يعتمد على مجموعة من الصور الذهنية حول نمط مفضل من العلاقات الاجتماعية والمؤسسات وقواعد السلوك، التي تتسق مع قيم ومعتقدات وتوجهات محددة، وتعمل هذه الصور على توحيد انتماء مجموعة من الناس حول ثوابت تلك القيم والمعتقدات، كما تنشأ الصور المتخيلة من خلال إحياء رموز وتصورات وممارسات من التراث الثقافي وإعادة توظيفها في عمليات التغير الاجتماعي الهادفة لخلق مجتمعات منشودة".[4] فالتخيل يجعل الجماعة المتخيلة تؤمن بأنها عاجزة عن الإبداع، وأن دورها منحصر فقط في اجترار الماضي ثم الارتماء فيه دون أي نقد أو تمحيص، وهذا ما عبر عنه المبحوثين المنكسرين أمام الرموز من الدرجة الأولى من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، والإحسان في المرحلة المعاصرة يعني التكرار والتشابه والتماهي في الماضي وفي كل ما أنتجه السلف، "فحجة السلفيين في إيثار السلف أنهم قدموا تصورهم الديني المبني على مقولة الإيمان والتوحيد مع الالتزام بمفهوم الصحابة للنص دون تأويل له أو تكييف، ما

[1] مقابلة رقم: 54، يوم 2020/07/03 على الساعة 115:15.
[2] موريس غودلييه، المتخيل المخيال والرمزي، مرجع سبق ذكره، ص 102.
[3] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 186/185.
[4] المرجع نفسه، ص 158/157.

يعني شجبهم لأية إضافة تمس هذا التصور وذلك الالتزام"[1] فالعقل السلفي مستسلم للماضي وهو يجعل منه حجة على الحاضر، والإصلاح والتجديد من وجهة نظر السلفية هو مجرد عملية إحياء للماضي وتقديم لرأي السلف على كل ما يعيشه الخلف، فهناك واقعي واحد هو ما حدث في الماضي، فحسب الباحث رائد السمهوري نجد أن: "مذهب أهل المدينة أو مذهب الصحابي الذي ربما لا دليل عليه أو لا إجماع عليه يدخل في إطار ما هو متخيل، وإما أريدَ له أن يكون كذلك"[2] أي أنه قد أخرج من دائرة الدنيوي وأصبح مخالطا للمقدس، الذي لا يمكن مجادلته أو إعادة النظر فيه، بل كل ما يمكن فعله اتجاهه هو العمل على تجسيده ونفي الواقع الواقعي لصالح واقع متخيل وفوق واقعي، وهذا ما عبر عنه المبحوثين بخطاب يبدو منكسرا أمام حضرة الماضي، إذ يقول أحدهم: "من نحن حتى نرد على جيل الصحابة رضوان الله عليهم، وقد خالطوا النبي صلى الله عليه وسلم وتعلموا منه كل شيء"[3] إنه نوع من الشجب لكل محاولة تجديدية تحاول القفز على ميراث السلف، إذ يرى الباحث محمد حافظ دياب أن: "هناك قناعة راسخة لدى السلفيين بإيثار السلف على الخلف من كون أن الخلف يعكر صوف السلف وينحرف به عن مساره"،[4]فالخلف قاصر مهما بلغ والسف ناضج حتى وإن وقع في المحظور.

إن هذا التوصيف يحيلنا إلى المشروع السلفي على المستوى السياسي فكما أشارت الدراسة في الفصول السابقة إلى ما يقوم به السلفيون من ترميم عقدي، وطقوسي، وسلوكي، يهدف إلى إحياء عقيدة مجتمع المدينة، وشعائر وسلوك مجتمع المدينة،إلا أن هذه الترميمات وعملية الصيانة لا تهدف فقط إلى استعادة جماعة مؤمنة، طهورية، نقية العقيدة، سوية السلوك فحسب،بل هي تهدف على مستوى الأمد البعيد وفي نهاية التاريخ إلى استعادة الأمة الدولة والدولة الأمة، عن طريق بناء جماعات سلفية في كل منطقة وهي شديدة التماسك والتداخل وتثمل ممارسة دينية غربية، بل هي أقرب إلى المحفل، "فالتصنيفات التي تتميز بها المحافل من طباع محلي واجتماعي وديني تعني أنها تمثل شكلا أساسيا من التفاعل وجها لوجه، ونقطة مهمة في تحيد الهوية والانتماء،"[5] فالسلفيون يقدمون صورة شديدة التركيز عن مجتمع المدينة حسب اعتقادهم، وكل حياتهم هي كمحاولة لتقريب أو لإعطاء لمحة للمجتمع العام عن مجتمع السلف الصالح، وكيف كان يعيش وكيف كان يمارس حياته العادية والسياسية والاقتصادية، فبالنسبة إلى السلفيين المجتمع مضلل ومغيب ولا يعرف أي شيء عن حياة السلف سوى ما تنقله الأفلام والمسلسلات وهي حسبهم أداة مشكوك فيها ولا تتمتع بالعدالة، وهنا تصبح حياة السلفيين وكأنها تمثيلة تحاول أن تنقل من الماضي وتتمثل في الحاضر، فهي تعيش كطائفة لكنها تتبنى هم الأمة وتدل عليه، عن طريق تلك الحياة التي يسكنها الدين في كل جوانبها ويحررها من مختلف قيود الخيالي ويجعله تتحدث باسم العبر قومي "، فبعض المحافل تقرر بصلاحيات تتجاوز عضويتها"،[6] فمهما كان عدد السلفيين محدودا فإن يقينية ما يعتقدون به يجعلهم يتحدثون باسم السلف كمحتكرين له، ومن جهة أخرى يتحدثون كمشروع متخيل عن الأمة قابل للتجسيد في مرحلة ما، فالسلفي مولع بالصور الذهنية رغم أنه غير متصالح مع الصورة المادية، "فالصورة بوصفها إدراكا والصورة بوصفها تخيلا

[1] محمد حافظ دياب، نقد الخطاب السلفي، رؤية للنشر والتوزيع، مص، الطبعة الأولى، 2016، ص 148.
[2] رائد السمهوري، مرجع سبق ذكره، ص 43.
[3] مقابلة رقم: 54، يوم 2020/07/03 على الساعة 115:15.
[4] محمد حافظ دياب، مرجع سبق ذكره، ص 147.
[5] بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، ترجمة ربيع وهبة، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 857.
[6] المرجع نفسه، 864.

والصورة بوصفها ذكرى" والسلفي يتذكر صورة السلف ويتخيلها ويدركها ويتعامل معها كحقيقة مطلقة، فالأمة ليست مجرد ذكرى بل هي الحقيقة التي يتجه نحوها السلفيون بكل حزم.
إذ يرى «زولتان بال Pall Zoltan» بأن السلفية هي واحدة من أكثر الحركات الإسلامية ديناميكية وسرعة في النمو، ومن المستحيل أن نفهم الإسلام المعاصر دون أن نأخذها في الاعتبار. فقد وصلت الحركة إلى كل ركن من أركان العالم الإسلامي تقريباً، وتمتد شبكاتها العابرة للحدود الوطنية في مختلف أنحاء العالم[1]، ورغم هذا فان السلفيين يعتبرون أن الأمة كهدف لا يزال بعيد المدى، ويحتاج إلى تكوين نخبة على شاكلة النخبة الأولى، وهنا يعتمد السلفيون على التخيل والذاكرة الدينية، التي لا تزال تحتفظ بحركات وسكنات ذلك المجتمع فالتخيل يربطنا بنماذج حقيقية واقعية، لكنها لم تعد كذلك، وفي نفس الوقت يمكن استدعائها وإحيائها من جديد فالأرض يرثها عباد الله الصالحين، إنه ميراث ووعد التمكين، والهيمنة، والحكم بما أنزل الله، بعد أن تحكم الأرض لزمن طويل بما لم ينزل الله، والنصوص القرآنية والحديثية تشير إلى أحوال المسلمين المتأخرين، وكيف ينحرفون عن جادة الصواب ويتبعون غيرهم من الأمم إنها نصوص صدرت في الزمن الذي يتخيله السلفيون اليوم، وتحدثت عن زمن خيالي سيعيشه المسلمين في آخر الزمان، إنه المتخيل السلفي في مواجهة الخيال الواقعي، إذ يرى موريس قودليه أن من أشكال المتخيل أن يكون خياليا أي لم يسبق له أن وجد في الماضي،[2] ولذلك فالسلفية اليوم كجماعة دينية تعتبر الماضي حاضرا ومستقبلا، وتعتبره الواقع الوحيد الذي يجب أن يكون عليه الواقع، وهنا نجدها جماعة محتجة وناقمة، ومنسحبة، وهي تعيش على الهامش وتعتبره المركز وتهاجم المركز وتعتبره هامشا ظرفيا يجب تجاوزه، إذ يمكن القول: بأن السلفية وهي في مرحلة الطائفة، تشكل جماعة متخيلة، فلا هي قد بلغت نقاوة النموذج الأول ولا هي اندمجت في السائد المنتشر، "فالتخيل التاريخي هو المادة التاريخية المتشكلة بواسطة السرد، وقد انقطعت عن وظيفتها التوثيقية والوصفية وأصبحت تؤدي وظيفة جمالية رمزية، فالمتخيل التاريخي لا يحيل على حقائق الماضي ولا يقررها ولا يروج لها إنما يستوحيها بوصفها ركائز مفسرة لأحداثه وهو من نتاج العلاقة المتفاعلة بين السرد المعزز بالخيال والتاريخ المدعم بالوقائع، لكنه تركيب ثالث مختلف عنهما،"[3] والسلفية اليوم تعيش في الحاضر لكن على طريقة الماضي وهي تعتبر نفسها عزاء الأمة ودليل على أن الخير باقي في المسلمين، إنها وبدون أي مبالغة بقية السلف وبيضة الإسلام وهناك الكثير من المقولات التي تدعوا إلى تقدير السلفيين وتوقيرهم لأنهم يمثلون قلة مستقيمة بل هي بوصلة المجتمع والموجه له.
فالسلفية تعمل على التغير عن طريق بعث المجتمع المؤمن، الذي سينجح في نهاية التاريخ في تفكيك كل الأنظمة والسلطات القائمة التي تعمل ضد إرادة الله، وخارج شريعته، لذلك يمارس السلفيون المعارضة عن طريق التجاهل، ويمارسون العمل النقابي عن طريق الانقطاع والمقاطعة، اذ يمكن القول: بأن السلفية هي أحد "تجليات الحركات الاجتماعية الجديدة فهي مرتبطة بالاحتجاج لكنها تعمل خارج مؤسسات الحركات الاجتماعية القديمة وهي تعبر عن مصالح الجماعات

[1] - Zoltan Pall, Lebanese Salafis between the Gulf and Europe: Development, Fractionalization and Transnational Networks of Salafism in Lebanon, Publisher: Amsterdam University Press, Year: 2013

[2] موريس غودلييه، مرجع سبق ذكره، صفحة 21/20.

[3] عبد الله ابراهيم، التخيل التاريخي السرد الامبروطورية والتجربة الاستعمارية، مرجع سبق ذكره، ص 05.

الهامشية بالعادة"،[1] فهي تناضل عن طريق العمل على تعميم الخير، ونشر الفضيلة كما تفهمها هي، وهي تطمح إلى تغيير كل شيء عن طريق نماذج تبدو مستحيلة من وجهة نظر خصومها خاصة داخل التيار الإسلامي، حيث تصر السلفية على أن تغيير الأنظمة السياسية يكون عن طريق تعليم الناس التوحيد، وهي تضرب دائما أمثلتها بمرحلة البعثة النبوية، وهذا ما يعتبره خصومها سواء من الحداثيين أو الإسلاميين نوعا من أحلام اليقظة، بسبب انقطاع السبل بالسلفين ورفضهم قبول الحاضر بمتغيراته، وهي حالة تعاني منها كل الجمعات الأصولية الإحيائية حيث تعيش "نزوعا وهروبا نحو اللازمني أو المصدر الأبدي المفترض"،[2] فكل ما يعانيه المجتمع اليوم يرده السلفيون إلى مسألة جهل التوحيد حيث أن إجابات المبحوثين كانت تبدو متطابقة ومتوافقة تماما، فالإصلاح السياسي والاقتصادي والعلمي يقتضي إصلاحا من نوع واحد وهو تعليم الناس العقيدة الصحيحة، إذ يقول أحد المبحوثين: "كيف نريد لهذه الأمة أن تتطور والناس لا تعرف أين الله؟"[3] فكل ما حدث من تفوق في الماضي كان نتيجة تصحيح المفاهيم حول الله ومعرفته حق المعرفة ثم الانطلاق بمعرفة الله وبمجتمع يعرف الله إلى تغيير وتعديل كل شيء وفق توجيهات الله أيضا، وهنا تبدو السلفية كحركة اجتماعية لديها خطة تغيير ولكنها خطة متخيلة لهدم كل ما هو خيالي وفق نموذج متخيل، إذ "تمثل الحركات الاجتماعية إطارا مهما في تكوين صورة ذهنية حول المجتمعات المتخيلة وبرامج عمل في تفعيل تلك الصور في الواقع ... ما يعني حشد التأييد الشعبي حول صور محددة لمجتمع جديد يجري تشكيله"،[4] ليكون بديلا عن كل شيء وهو بديل يضمن التوفق للأمة مثل ما ضمنه لها قبل 14 قرنا من الزمن، عن طريق تحريك تلك الصورة الذهنية والأيقونات التي يحتفظ بها السلفيون والعمل من خلالها على تحديد قواعد لعبة سياسة جديدة تنتهي بإقامة مجتمع منشود ومبحوث عنه من طرف الجميع عن طريق الخيال الواقعي، "فالخيال من خلال مفهوم الوعي المصور الذي تحدث عنه جان بول سارتر يتعلق بالرموز والتمثلات والتصورات الرمزية والمشاركة السياسية التي ينتج بها الناس وجودهم"،[5] وهو وجود حسب السلفيين يرضي الله أولا، ويحل كافة مشاكل المسلمين ثانيا.

والسلفيون ومن خلال الدراسات السابقة والملاحظات التي قمنا بها، يشكلون جماعة دينية مهمشة وتقع على الهامش، لكنه تهميش وهامشية اختيارية، فالسلفية في معارضتها لا تريد انتخابات نزيهة، بل تريد إلغاء الانتخابات تماما، وهي لا تريد رفع الأجور بل تريد أسلمة الوظائف والمعاملات، إن هذه الترتيبات تقتضي إقامة مجموعة نموذجية، تفعل كل هذه الأشياء بتفوق، وهذا ما حوّل السلفية إلى شبه طائفة تسعى إلى نموذج مثالي من الحياة، وهو نموذج منقول بطريقة حرفية عن الماضي، فرغم أن كل التيارات الإسلامية تريد عدالة الزمن الأول، إلا أن السلفية تريد الزمن الأول نفسه، وهذا ما أدى إلى نوع من التشظي داخل البيئة الإسلامية، "فالتيارات الإسلامية تلتقي حول التطلع إلى صورة محددة لجنة الله على الأرض، والكل أيضا يفترق في سبل الوصول إلى هذه الجنة الموعودة"[6] فهناك من الإسلاميين من قبل بنصف خلافة ونصف دمقراطية على الشاكلة الغربية، والبعض الآخر يعتبر أن العنف المسلح هو السبيل الوحيد لإقامة دولة الله على

[1] اميل تيشرتون، وان براون، علم الاجتماع النظرية و المنهج، ترجمة هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، مصر، طبعة 01، 2012، ص 67.

[2] أندري جاكوب، أنثروبولوجيا اللغة بناء وترميز، مرجع سبق ذكره، ص 09.

[3] مقابلة رقم: 54، يوم 2020/07/03 على الساعة 115:15.

[4] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 158.

[5] المرجع نفسه، ص 159.

[6] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 184.

الأرض، بينما تختار السلفية أسلوبا مغايرا تماما ويمكن القول أنه قائم على العنف الرمزي بدل المادي، عن طريق توليفة من الخطوات التي يؤمن بها السلفيون حد اليقين أنها طريق الإصلاح والتغيير وهذا ما جاء على لسان كل المبحوثين، فالتغيير السلفي يكون عن طريق "المسار السلفي نحو المجتمع المنشود القائم على: الدعوة الدينة من خلال منهج الرسل عن طريق الأدوات التعليمية التي أشار إليها ابن باز: الوعظ، والإرشاد، والتوجيه بكل وسائل التعليم والتثقيف والإعلام والدعاية الممكنة... وصولا إلى اعداد الدعاة، نشر العقيدة الإسلامية، تعليم العبادات، بناء السلوك الإسلامي القويم، بناء الأمة الإسلامية".[1] وهنا نجد أن دولة الله الموعودة تقع في أخر المسار وهي تكون كنتيجة ومحصلة، ولذلك دائما ما يقول السلفيون لقد وضع باب الجهاد في آخر كتب الفقه، حتى لا يتكلم من لا يحسن الوضوء في الجهاد، وهو نفس مسار الدعوة في بداية الإسلام، تربية ثم تصفية ثم مفاصلة ومواجهة، وهذا ما تعمل عليه السلفية اليوم.

فهي لا تقدم نفسها كقراءة مستحدثة للنص، بل تقدم نفسها كتجلي للنص نفسه، فإذا كان النص هو رغبة الله، فالسلفيون هم الذين يعيشون حسب تلك الرغبة، فهم ناسوت اللاهوت عن طريق النمذجة وقولبة الأفراد،إذ يرى عزمي بشارة أن:"الطائفية قد ساهمت في تحديد شخصية الفرد الاجتماعية وحددت الفضائل التي يفترض أن يصبو إليها، والأخلاق والمعايير التي يلتزمها، فالجماعة التي ينتمي إليها الإنسان لا كفرد بل كعضو في جماعته، تحدد المتوقع منه ومناقبه المرجوة وسلوكاته إنها مرجعية الفضائل،"[2]والسلفي يقر بهذه المرجعية فهي تنقل إليه في شكل حقائق ويقينيات غضة وطرية ومستقدمة من الزمن الأول دون أن تدخل عليها أي تعديلات، إنها حياة السلف الصالح التي نقلوها عن النبي نفسه والتي تلقاها عن جبريل الذي تلقاها عن ربه، هكذا يتم عملية برمجة الفرد السلفي عن طريق ذلك الكم الهائل من الدروس والمواعظ التي تقدم إليه بشكل منظم ومترابط حيث تصبح الحياة بالنسبة إليه دائرة مغلقة من التعاليم الدينية فليس هناك أي مساحة خاصة أو منفصلة أو يمكن للبشر أن يرتبوها بأنفسهم، وهنا يتحول الدرس الديني السلفي إلى نوع من الدعاية، "وحسب قاموس أوكسفورد فالدعاية هي ربط ذهني أو مخطط لنشر مبدأ أو عادة"،[3] فالفرد السلفي ممنوع عليه مجالسة الآخر ومخالطته مخافة الافتتان خاصة الجماعات البدعية، وبذلك يجد نفسه منعزلا عن ما يحدث وفي نفس الوقت يعرف ما يحدث فقط داخل الجماعة التي تعتمد أسلوب دعائي قائم على التكرار، فالدروس تقدم يوميا بعد صلاة الصبح، وقبل صلاة العصر، وقبل صلاة العشاء، ناهيك عن حلقات طلب العلم الشعري، التي تكون منظمة ويشرف عليها مختصون، والتي تعمل على نشر التدين السلفي وتعميمه كثقافة عن طريق التكرار، "فالتكرار من أهم أشكال الداعية"[4] لا سيما إذا كان تكرارا قائما على الحجة الدينة وعلى الإحالة على مرحلة يتفق جميع المسلمين على عدالتها.

وهي عدالة تشير إلى المرجعية الفضائلية، حيث تهدف بالأساس إلى إقامة المجتمع المؤمن والانتقال به من حالة الجماعة الأولية التي تمثلها السلفية اليوم ككيان ثقافي احتجاجي يريد إعادة تعريف كل شيء وفق نموذج الزمن الأصلي،والتسويق له على أنه قابل للحدوث مرة أخرى، وهنا تلعب اللغة السلفية دورا مهما في عملية الدعاية والتبشير، وهي لغة دينة حازمة وصارمة، ولديها قدرة على التوفيق بين الماضي المتخيل المتفوق، والواقع الحالي المهزوز، عن طريق لغة محشوة

[1] المرجع نفسه، 194/187.
[2] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 107.
[3] جي أي براون، أساليب الإقناع وغسيل الدماغ، مرجع سبق ذكره، ص 10.
[4] المرجع نفسه، ص 19.

بالرموز والعلامات والأيقونات، واليقينيات في نفس الوقت، حيث أن "اللغة الرمزية هي اللغة التي يعبر بها عن الخبرات والمشاعر والأفكار الداخلية وكأنها تجارب حسية أو حوادث في العالم الخارجي"[1] لا سيما أن اللغة السلفية هي لغة فصحى، سليمة، ومشبعة بالدين، ومتقيدة بمنهجية العنعنة والنقل عن الثقات من السلف الصالح، وبذلك هي تخبر عن الزمن الأول وكيف تم تأسيسه بناء على نصوص دينية قطعية تتضمن وعود إلاهية بأن دولة الله ستقوم ثم تتعرض للخراب ثم تقوم وتتعرض للخراب في العديد من المرات إلى أن تقوم بشكلها النهائي (حديث سيكون خير بعده شر...) ولذلك يؤمن السلفيون كأفراد بما يتم التبشير به من وعود على لسان علماء الجماعة ومراجعها، "فإلهنا قال ذلك ولا يمكن التشكيك في ذلك بما أن ما أعلنه قد تحقق"[2] والدرس الديني السلفي لمن يمعن فيه هو عبارة عن آيات قرآنية ونصوص حديثية، وكلام منقول عن العلماء، حيث يكتفي المدرس بالشرح والتعليق، وهذا ما يزيد من يقينية ذلك الدرس وذلك الخطاب، ويجعل الكثير ممن هم من خارج الجماعة ينصتون إليه ويتقبلون ما يخبر به، إلا أن الخطاب السلفي قادر على تحويل المتخيل إلى واقعي وفي نفس الوقت التشكيك في الواقعي وتحويله إلى خيال، "فالإبداعات الخيالية والرمزية ليست في شيء سوى احتكار للأنظمة الدينية أو السياسيةونظم علاقة قرابة أو كل العلاقات الاجتماعية الأخرى لتوليد هوية وممارسات جماعية ينبغي إظهارها والاحتفال بها"[3] والسلفية تأخذ على عاتقها مهمة التبشير بالماضي الذي سيعود عما قريب، والاحتفال به، والإعداد له، وفي نفس الوقت الإشارة إلى إخفاقات الحاضر والتبشير بقرب انهياره.
ورغم ان السلفية حركة احتجاجية ناقدة وناقمة، ومن المعروف أن الحركات الاحتجاجية ذات طبيعة تقدمية معادية للماضي، غير أن السلفيين هم الوحيدون الذين يطالبون بالتأخر من أجل التقدم، وهذا ما يختصره سؤال الباحث هشام جعيط: "لمـــاذا نحن متأخرون ولماذا تخلينا عن عقيدتنا وذاتنا؟"[4] والسلفية ومن خلال تصريحات المبحوثين تعمل على استعادة العقيدة النقية وإعادة بعث الذات الإسلامية التي تم تغييبها بسبب تعدد المدارس الفكرية والمذاهب والطوائف التي حكم سلفيا بضلالها وانحرافها عن الإسلام الخام، وهنا تعمل السلفية على تحديد كل تلك الاختلالات، وتكوين نخبة أولية عن طريق تكوين طائفة يكون الانتساب إليها مقرونا بتلبية جملة من الشروط، "فالفرقة الدينية انتقائية في عضويتها واقصائية منغلقة منسحبة عادة من المجتمع أو من الحلول الوسطى مع ما تعتبره آفات جاء الدين ليصلحها،"[5] فمن خلال العقيدة الصحيحة سيعيد السلفيون ترتيب كل شيء بداية من طريقة النوم على السنة، إلى كيفية إقامة دولة على السنة والشريعة الصحيحة، فكل الفرق الأخرى لا يمكنها أن تنتهي إلى بناء الدولة الأمة لأنها حسب المبحوثين تعاني خللا عقديا، فالعقيدة بالنسبة للإسلام حسب الفهم السلفي مثل البطاقة الأم بالنسبة للحاسوب، وأي عطل أو خلل يصيبها يعني نهاية الحاسوب والبحث عن آخر، وهنا نجد السلفية لا تقبل ضمن صفوفها لا سيما الصفوف الأولى سوى من صحت عقيدته حتى وإن ضعفت عبادته، فالسلفيون "قد تركوا دين آبائهم وأجدادهم وقبائلهم ليتبعوا الرسالة الجديدة وبحسب الروايات أو الاسطورة التأسيسية على الأقل"[6] فالجماعات المتخيلة والتي لها مشروع تعمل من أجله يمكنها أن تضحي بكل شيء في سبيل هذا المشروع، حيث يصبح المتخيل وكيفية تجسيده أولوية لديهم، لا

[1] إيريش فروم، اللغة لمنسية دراسة ممهدة لفهم الأحلام والحكايات العجيبة والأسطورة، مرجع سبق ذكره، ص 20.
[2] موريس غودلييه، المتخيل المخيال والرمزي، مرجع سبق ذكره، ص 169.
[3] المرجع نفسه، ص 16.
[4] هشام جعيط، أزمة الثقافة الاسلامية، دار الطليعة، لبنان، الطبعة الأولى، 2000، ص 104.
[5] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرع سبق ذكره، ص 118.
[6] المرجع نفسه، ص 219.

سيما بعد تشكل الجماعة وقدرتها على التواصل مع سلفيين آخرين في كل أنحاء العالم، وهنا يصبح المتخيل أقرب إلى الواقع الذي يعيشه الفرد السلفي كحقيقة، "فالجماعة المتخيلة ليست خيالية بل حقيقية وواقعية ليس لأن فعلها وتأثيرها كذلك، بل لأن تخيلها يجري بأدوات واقعية قائمة"[1] ومشكلة السلفي أنه بعد قيام هذا الواقع المتخيل يصبح بالنسبة إليه الواقع الوحيد الذي يؤمن به وينتمي إليه.

إن هذا المتخيل الذي أصبح واقعيا وهو أكثر تفوقا من الواقع الذي أصبح خياليا، يجعل الفرد السلفي يعيش حالة من الانتشاء والشعور بالغبطة، وهو دائما يستند إلى النصوص، فمن لم يلج جنة الإيمان في الدنيا لا يمكنه أن يلجها في الآخرة، وهنا يستعذب السلفي ويتلذذ بكل ما هو متخيل وينقطع ويتبرأ من كل ما هو واقعي وخيالي ولم يسبق له أن وجد في ذلك الماضي المرجع، وهذا ما يسهل عليه عملية الترك والنبذ أو القبض على الجمر كما تشير النصوص، حتى يكون مقبولا عند الله، "فهناك دعوات إلى ترك التضامن ضمن العائلة أو العشيرة أو المجتمع أو جعلها نسبية كي يكون المرء جزء من مملكة الرب،"[2] والسلفي يريد أن يكون من عباد الله المخلصين، مما يحتم عليه التخلي عن الكثير من الأشياء في الحياة الدنيا، وتركيز كل جهده على الآخرة، هذا التوجه لا يعفيه من التفكير في الواقع السياسي وكيفية التغيير، والعودة إلى كيان الأمة وإلى مشروع الخلافة الراشدة كمشروع سياسي وديني في نفس الوقت، ويقتضي التحضير والإعداد الإيماني قبل الانتقال نحو الإعداد المادي والتجسيد الفعلي لهذا المشروع، أسوة بالنخبة الأولى في الإسلام، وهنا "المخيال يظهر كملجأ أعلى للإنسان أو كقلب حي للروح،"[3] فهو يزودها بما يواسيها ويخفف عنها ويجعلها تتقبل وتتعايش مع الوضع الراهن، لكن في نفس الوقت تعمل على التخلص منه بشكل نهائي، وهذا ما أشار إليه المبحوثين، فهم يعملون على تجسيد مجتمع بديل وقائم بذاته بعناصر محلية لا علاقة لها بكل ما يحدث الآن، عن طريق التفكير في كيفية إحداث النهضة عن طريق تجسيد الماضي في شكل ممارسات حية، "فممارسات تجسيد الخيال القائم على الهوية، يعمل على إضفاء طابع الأصالة على التراث الثقافي للجماعة،"[4] ويجعل منه أرضية صلبة لمشروع النهضة والتحديث على الطريقة الشرعية، فالحداثة والتمكين، وتحقيق مجتمع الرفاه من خلال معايير إسلامية يجعلنا نطرح سؤال النهضة وتحديد الموقع، ومن أين نبدأ؟و إلى أين نتجه؟ فالدولة لا تأتي قبل النهضة، بل النهضة هي التي تأتي بالدولة وتحدد هويتها وغايتها وكيانها.

ومن هنا يمكن القول بأن السلفية كجماعة متخيلة تعمل عن طريق تفعيل ذاكرتها الدينية التي تحمل مختلف صورة العدالة والنزاهة والحق من الماضي، وهي تقدمها على انها ليست مجرد صور يمكن تعليها للزينة، بل هي نماذج حية ونابضة بالحياة ويمكن الاستفادة منها عن طريق توظيفيها لهدم هذا الواقع وتجاوزه، فكل ما هو قائم اليوم من أنظمة سياسة ومالية واقتصادية يمتلك المسلمون ما يضاهيها أو يتوافق عليها من حيث قدرته على تحقيق مختلف متطلبات الحياة الكريمة، وبذلك كل ما هو سائد اليوم قد وصل إليه المسلمون عن طريق الخيال ومحاولة تقليد الآخر، بينما تحمل السلفية مشروعا سبق له وأن أثبت فعاليته في الحياة ولذلك يمكن العودة إليه وتفعيله مرة أخرى عن طريق تذكره أولا، والتذكير به ثانيا، وتبنيه على مستوى الجماعة ثالثا، والدعوة إليه رابعا، ثم تعميمه في نهاية المطاف.

---

[1] بنيديكت أندرسن، مرجع سبق ذكره، ص 29.

[2] تشارلز تايلر، مرجع سبق ذكره، ص 81.

[3] محمد الشبه، مفهوم المخيال عند محمد اركون، منشورات ضفاف، المغرب الاقصى، الطبعة الاولى، 2014، ص 37.

[4] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 169.

المبحث الثاني: النهضة من المنظور السلفي استدعاء التراث أولا:

يقول «ولتر روشنبوش» وهو أحد الواعظين الرواد في الإنجيل الاجتماعي: "إن كل من يفك الارتباط بين الحياة الدينة والاجتماعية لم يفهم المسيح. وكل من يقيد تأثير القوة التعميرية للحياة الدينية على العلاقات الاجتماعية ومؤسسات الإنسان، فإنه بقدر تعلق الأمر بهذا الجانب ينكر عقيدة السيد المسيح"،[1] إن هذه المقولة تبدو ذات نزعة سلفية حتى وإن كانت من واعظ إنجيلي، لكنها تشير بوضوح إلى فكرة أساسية تؤمن بها كل الحركات الأصولية والرجعية، وهي أن الدين يحتوي الحياة ولا يمكن للحياة أن تحتوي الدين، فالواعظ روشنبوش يعتبر أن الادعاء بعدم وجود علاقة بين الدين والحياة الاجتماعية بمثابة عدم معرفة بالسيد المسيح وبالتعليم والوصايا التي تركها بين أتباعه وبين أفراد شعبه، وإذا عدنا إلى السلفية كتجربة دينية ماضوية في الإسلام، نجد نفس الطرح ونفس التصور وربما بشكل أعمق، حيث يربط السلفيون بين إسلام لحظة النزول وبين مختلف نواحي الحياة، إذ ليس هناك أي فاصل أو أي إمكانية للعيش خارج النص الذي حدد كل شيء لأول ولآخر مرة، وهذا ما دونه السلف الصالح حتى يعيش من خلفهم مثل ما عاشوا هم على المحجة البيضاء، ولذلك يعتبر التراث الذي تحتويه كتب التاريخ، الفقه، السير، والقوانين والشرائع، مقدسة عند السلفيين، ولذلك "يذكر السلفية بفخر واعتزاز الكتب الكثيرة التي تركها سلفهم الأول والتي تشمل أكثر المعارف والعلوم والتي لم يزحمهم فيها أحد من المتقدمين أو المتأخرين"،[2] حيث يحترك السلفيون علم الحديث، وعلم الرجال، وبذلك هم أعرف الجمعات الإسلامية بالطرق والدهاليز التي يمكن عبورها حتى يتصل الماضي بالحاضر، وينير طريقه في ظل عتمة يعتبرونها سببا رئيسيا في حالة الانهيار الداخلي الذي تعيشه الأمة، فلا سبيل من وجهة نظرهم لتجاوز حالة الإخفاق الحضاري وتدشين نهضة حقيقة دون مصالحة مع التراث، "فالتراث الديني والفقهي والفكري والادبي القيمي ليس معطاً متحفيا عن الماضي في المجتمع العربي،إنما هو حقيقة ووجودية في يوميات الاجتماع والسياسة والثقافة و الإيمان، وليس من الممكن تجاهله والسكوت عنه،"[3] إن التراث الفكري والعقائدي الذي تركه السلف لابد أن يستفيد منه الخلف، إنه أشبه بتركة أو ميراث يجب أن يقسم وأن يوظف في فهم الحاضر وتجاوز عثراته، والأهم أن طريقة التجاوز محفوظة بشكل جيد في الماضي، فحسب الباحث نور الدين أبو لحية: "لم يستطع السلفيون تجاوز التاريخ"[4] إنه تاريخ السلف الذي كان أكثر تفوقا من حاضر الخلف، وهو قادر على توجه هذا الحاضر وإرشاده لتحقيق النهضة المنشودة.

إن هذه المقولة التي تفيد بعدم قدرة السلفيين على تجاوز الماضي، تشير إلى ذلك الماضي الذي لا يمضي بشكل كلي، فالماضي في الحضارة الإسلامية لاسيما المرتبط بلحظة الوحي وتشكل الهوية الإسلامية لأول مرة، بمحدداتها الدينية، وهي هوية أحدثت قطيعة مع السائد الديني، والقبلي،والاجتماعي، وأسست لكيان جديد أنتجه النص وارتبط به، فليس هناك مسلمون بدون إسلام وإذا اختفى الإسلام تلاشى المسلمون، واذا تلاشى المسلمون بقي الإسلام مجرد ذكريات تأبى الزوال أو ممارسات متقطعة ومتجزئة، وهذا ما يعيشه المسلمون اليوم على العموم، والسبب فيه هو القطيعة التي حدثت بينهم وبين الماضي، أو ربما سعيهم للبحث عن حلول خارج دائرة

---

[1] يورغنهابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، مرجع سبق ذكره، ص 186.

[2] نور الدين أبو لحية، التراث السلفي تحت المجهر دراسة علمية حول التراث السلفي وانحرافاته عن منهج الإسلام الأصيل، دار الأنوار للنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص 06.

[3] عبد الاله بن قزير، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، طبعة 01.2014، صفحة 11.

[4] نور الدين أبو لحية، مرجع سبق ذكره، ص 292.

النص، عن طريق تبني تجارب سياسية واقتصادية يغلب عليها طابع الاستيراد، أو التأويل المنحرف، الذي يتجاوز النص القرآني والنص الحديثي، بينما يرفض السلفيون التخلي عن منهج السلف في رحلتهم نحو استعادة مجتمع السلف في حد ذاته، حيث "يبقى السلفيون المعاصرون مخلصين لمبادئ أسلافهم بإيثارهم التمسك بالنص والنقل على العقل، ولهذا فإنهم يكثرون من الاستدلال بالقرآن والسنة".[1] إن خاصية الاتكاء على القرآن والسنة هي علامة مسجلة للسلفيين سواء وهابين أو تحت أي مسمى آخر، فهم يرفضون الاعتماد على أي مرجعية سوى مرجعية النص بحرفية أرثوذكسية منقطة النظير حيث يؤكد «هنري لوزيير Henri Lauzière» بأن السلفيين يزعمون احتكار الحقيقة الدينية ويواجهون المسلمين الآخرين بحرية في القضايا اللاهوتية والتشريعية.[2]، لا سيما في سعيهم نحو تحقيق النهضة التي تعتبرها كل الفرق توجها نحوى الأمام بينما يراها السلفيون نكوصا إلى الوراء وإقحاما للماضي في الحاضر، موظفين قدراتهم التخيلية وما تحتفظ به ذاكرتهم الدينية، لإعادة هندسة الحاضر وفق أدبيات الماضي، "فعوالم المخيال هي بداية الأساطير المؤسسة للأديان أو تلك التي تمنح شرعية للأنساق السياسية وأنظمة السلطة الأخرى التي ظهرت على مر التاريخ"،[3] والسلفيون يعتبرون ماضيهم الإسلامي السعيد ماضي حي، وحفظ بعناية من خلال كتب التراث التي يمكن فتحها مرة أخرى والاستعانة بها في تفكيك شفرة التخلف الذي يعيشه المسلمون اليوم، وهذا ما صرح به جل المبحوثين، إذ يقول أحدهم: "الحمد لله سلفنا الصالح نقل إلينا كل ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبذلك ما علينا إلا العودة إلى ميراث النبوة حتى نغير ما نحن فيه من ضعف، وذل، وهوان"[4] فليس هناك ما يغري في الحاضر إن كان على خلاف وقطيعة مع الماضي.

فالماضي هو ما يحن إليه خاصة المسلمون، أو تلك الفرق الدينية التي تعمل من خلال التخيل والتذكر، والربط بالنموذج الأولي،فهي لا تنظر إلى الماضي كماضي، بل تنظر إليه كمعلم، وكنموذج قد تم الانحراف عنه، وهذه هي نظرة السلفيين الذين ينظرون إلى الماض على أنه الحقيقة المطلقة، والوحيدة، حيث اتحدت الحياة العادية بالحياة الدينة، ولم تكن هناك أي فروق بين الديني والدنيوي في حياة المسلمين، وهو ما جاء به الإسلام كدين يقدم بديلا عن كل ما هو بشري من خلال ممارسات يشرف عليها الله ويؤطرها، إذ "يرفض الإسلام التفرقة البشرية الواهية التي يقوم بها البعض بين الأعمال التي تتصف بالصفة الدينية وبين الأعمال التي يصنفها الناس على أنها دنيوية"،[5] فشمولية الإسلام وعموميته، جعلت منه دينا يلبي كل ما يحتاجه المسلم في حياته الاعتقادية، والروحية، والتعبدية، وعلى مستوى المعاملات، وعلى الصعيد السياسي، سواء الداخلي أو الخارجي، فكل شيء فصلناه تفصيلا، وهذا ما يعتقد فيه السلفيون جازمين، بأن الجيل الأول من المسلمين قد عاش وفقه وتعاطى مع مختلف نواحي الحياة من خلاله، حيث كان النبي يتلو الوصايا والشرائع، فيعمل بها ويعمل عامة المسلمين بها، وهذا ما دونته كتب الحديث والسير، والتي هي اليوم مرجعية السلفية في أي عملية إصلاحية ونهضوية، "فالسلفية حسب الشيخ الفوزان

---

[1] محمد العطاونة، الإسلام الوهابي في مواجهة تحديات الحداثة، ترجمة أبو بكر باقادر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2014، ص 96.

See :Henri Lauzière The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century, Columbia University Press, 2015

[3] موريس غودلييه، المتخيل المخيال والرمزي، مرجع سبق ذكره، ص 13.

[4] مقابلة رقم: 57، 2020/07/15، على الساعة 21:20.

[5] كولين تيرنر، الإسلام الأسس، ترجمة نجوان ندور الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2009، ص 167.

تجسيد لإرث النبي صلى الله عليه وسلم للأمة"،[1] فكما كان النبي صلى الله عليه وسلم قرآن يمشي بين الصحابة، فالسلفية تعتبر نفسها اليوم قرآن يمشي بين الفرق الضالة، أو الجاهلة على الأقل.
فعقيدة العيش بالتراث وللتراث هي ما يحكم وينظم الذهنية السلفية، التي ترفض فكرة وجود أي حدود أو فواصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي في حياة المسلم، فليس هناك أي سلوكات أو ممارسات محايدة، فالأكل والشرب والتسوق وحتى أبسط ضروريات الحياة نجد النص قد نظمها لا سيما على مستوى كتب الحديث، مما يجعل الإسلام نظام شامل لا يمكن التعامل معه مجزأ، فإما أن نقبل الشرع كله أو نرفضه كله، فحسب المبحوثين ليس هناك ما هو قديم أو بالي في الشريعة التي تشكل "بالمفهوم الأكثر أهمية والأكثر استيعابا لوصف الإسلام بوصفه دالة عمل Function هو من مفهوم الشريعة أو الشرع"[2] التي ترافق المعتقد والسلوك والشعائر، وتشكل متلازمة تحكم وتنظم نمط التفكير لدى السلفيين، وهم يتخذون منها في نفس الوقت استراتيجية للتعامل مع الحاضر ومع أزماته، فإشكالية التراث من أهم الإشكاليات التي يطرحها العقل الإسلامي خاصة لدى الجماعات الماضوية والأصولية، التي تصر على أن الماضي هو الخيط الناظم للتعامل مع الحاضر اجتماعيا، واقتصاديا، وثقافيا، وسياسيا، فلا يمكن التفكير في الحاضر دون تسوية الخلافات مع الماضي، إما بإحداث القطيعة معه وتجاوزه كما يرى العلمانيون المسلمون، واليسار الإسلامي، أو بالنظر إليه كتجربة تاريخية محلية أنتجها المسلمون في ظرفية تاريخية معينة، واستطاعوا من خلالها الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاصطناعية، وأقاموا كيان سياسي ونظام اقتصادي وتشوفوا إلى الهيمنة على العالم متكئين على الإسلام وعلى أهم مكوناته (القرآن الكريم والسنة)، حيث أن "ابن تيمية لا ينظر إلا إلى القرآن والسنة بوصفهما السلطة المرجعية الملزمة الوحيدة ويقبل تفسير سلطة السلف الفعلية لهما، بحيث بقي الوضع من حيث المحتوى في دون تغير"[3] فسلطة السلف تم اكتسابها من خلال نظريتهم الحرفية في التعامل مع النص، وفي اعتبار الماضي الإسلامي جزء من التشريع لا يمكن النظر إليه كحفريات وبقايا أثرية يتم رصها في المتاحف وقاعات العرض.
فأي نهضة أو أي تغيير لدى المسلمين نحو استعادة القوة والهيمنة على العالم لا بد أن تنطلق من صلب التراث ولا بد أن تكون بنيتها واقعة داخل حدوده، موظفة لأدواته الخاصة،مع الاعتماد الكلي على النموذج الأول المتعلق بمرحلة صدر الإسلام، وتجربة عهد النبوة حيث تم الجمع بين القيادة الروحية والقيادة السياسية، وفي تجربة الخلافة الراشدة التي ابتكرها المسلمون فلم تكن مشابهة لا لحضارة الروم، ولا لحضارة الفرس، بل عبرت عن تجربة إسلامية محضة، وخالصة، وهنا نجد السلفية تعتبر أن الإصلاح أو النهضة أو التجديد، ما هو إلا عودة أو على الأقل استدعاء لمحددات تلك التجربة السابقة، فالتجديد أو الإصلاح سلفيا يعني الترميم واستعادة النموذج الأول عن طريق إصلاح ما تلف منه بإعادته إلى طبيعته، "فالتجديد لغة من جدد وتجدد الشيء هو إعادة الشيء الذي بلِي وقدم وتشوهت سماته الأصلية إلى حاله الأولى"[4] فالسلفية إذا لا تريد ابتكار حلول للحاضر مثل ما ابتكر المسلمون الأوائل حلولا لحاضرهم أحدثت قطيعة مع ماضيهم، بل يريدون استدعاء تلك الحلول فقط وتجسيدها، فهي حلول تتجاوز الزمان والمكان، من خلال عقيدة ما كنت عليه أنا وأصحابي، بينما نجد الفريق الأخر أو الحداثيين من المسلمين، يدعون إلى اتخاذ تلك

[1] محمد العطاونة، ص 94.
[2] فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة حسون سراي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص 175.
[3] المرجع نفسه، 364.
[4] عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، مرجع سبق ذكره، ص 13.

التجربة كنموذج لا يمكن إسقاطه بحذافيره على الواقع اليوم، بل يمكن تفكيكه وبناء نموذج آخر ذاتي يجمع بين الإسلام في شموليته، وبين خصوصية هذه المرحلة معتمدين على فكرة "هم رجال ونحن رجال" في إشارة إلى السلف، وهذا ما يعتبره السلفيون محاولة للقفز على تاريخ الأمة، والنيل من عدالة الجيل الأول، وأهم شيء الحكم بقصور الشريعة وحاجتها إلى مكمل فكري وفلسفي، ولذلك يرفض السلفيون التعاون مع أي تيار لا يقرُّ بأن الشريعة صالحة ومصلحة لكل زمان ومكان، حيث أن "الخطاب السلفي الأصولي يهاجم الحداثة ويرفض النماذج المجتمعية التي أنتجها الغرب ويرى في اجتياح الحداثة للعالم الإسلامي خطرا على الدين والهوية العربية الإسلامية،"[1]حيث تشكل السلفية اليوم فريقا يقف بالمرصاد لكل الفرق الأخرى، من حيث فلسفة النهضة والإسلام، فهو ذلك الفريق الذي ينظر إلى تجربة الماضي على أنها أول تجربة وآخر تجربة وأن الحل الوحيد يكمن في استدعائها كما هي، واسقاطها أو تطبيقها في هذا العصر الذي يعتبر أحد تجليات الإعراض عن دين الله، لا أكثر ولا أقل. "فالسلفيون يعتبرون الماضي هو المرجع و المعيار الذي يقاس عليه وهو مستودع الحقائق والحلول العابرة للزمان والمكان"،[2] فالشريعة وإن تأسست في الماضي، إلا أنها لا تمضي وقِدمها يعني أصالتها ولا يعني نهاية صلاحيتها.

فالحديث عن السلفية ومشروعها النهضوي يدفعنا ويحيلنا إلى الحديث عن جماعة حسمت موقفها لصالح التراث، بعد تنقيته وتصفيته، وتربية الناس عليه، فالعقل السلفي يختصر التراث في الكتاب والسنة مفهومين كما فهمهما السلف الصالح وأجمع عليه علماء الأمة، وهنا يصبح التراث بعد تصفيته وتنقيته من كل ما لحق به، قابلا للتجسيد، لأنه يصبح تعبيرا عن الإسلام في صورته الأولى،وعلى صلة وثيقة بمجتمع صدر الإسلام "والمسلمون يعتبرون مجتمعهم أفضل المجتمعات ماديا ومعنويا عند ما يقارنونه بغيرهم"،[3] فهم لا يقارنون وضعهم الحالي ولكن دائما ما يتحدثون عن مجتمع الفضيلة المفقود، والجاري البحث عنه بسبل وآليات مختلفة، فليس هناك أي تيار داخل الحقل الفكري الإسلامي من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار لا يبحث عن النهضة المنشودة وعن المجتمع المنشود، ودائما هناك حديث عن الماضي وعن الحاضر وأيهما أحق بأن يخضع للآخر وينكسر أمامه، فالسلفية تناضل من أجل أن يكون الماضي هو المرجع، بينما تناضل الجماعات الأخرى على أن يكون الحاضر هو المرجع والماضي مجرد نقطة ارتكاز أو مرحلة يمكن الاستفادة منها دون الركون إليها، ولذلك يرى عبد الإله بالقزيز، أن "هناك مشكلة في الصلة بين الحاضر والماضي"[4] وربما هذا ما زاد من تفاقم الأزمة المشروع النهضوي على الصعيد العربي الإسلامي، من خلال جدلية تصفية الحاضر وتنقيته مما علق به من الماضي أو تصفية الماضي مما لحق به من تشوهات أفرزها الحاضر، وهنا نجد الموقف السلفي واضحا وجليا يعكسه موقف أحد أبرز العلماء السلفيين المعاصرين وهو الشيخ الألباني الذي جاء بفكرة التصفية والتربية، وقبل الشروع في التربية والتكوين لابد من عزل الشوائب والتشوهات التي لحقت بالنموذج الأصلي، فكل الأفهام، وما أضافته الفرق والمذاهب المتأثرة بنماذج أخرى يعتقد السلفيون بوجوب عزلها وعدم الخلط بينها وبين النص وأدوات فهمه في صيغتها الإسلامية المحضة، وهذا ما أشار إليه جميع المبحوثين الذين تحدثوا عن الماضي الإسلامي بكثير من الحصرة، مرددين عبارة تكاد

[1] المرجع نفسه، ص 93.
[2] عبد الاله بن قزيز، مرجع سبق ذكره، ص 25.
[3] هشام جعيط، ازمة الثقافة الاسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 13.
[4] عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مرجع سبق ذكره، ص 10.

تكون شعارا،(الحل فيما قال الله وقال الرسول صلى الله عليه وسلم وأجمع عليه المسلمون) أي استدعاء الماضي وتوظيفه في نقد الحاضر وإعادة تنظيمه، حيث أن"الاستيلاء على الماضي هو أقصر الطرق للاستيلاء على لحاضر"،[1] فالسلفية مسكونة بالماضي ولا تحيد عن التفكير فيه وعن تذكره وتخيله وتخيل الواقع بعد دمجه ومزجه بهذا الماضي.

إنه خطاب يبدوا غاية في التسطيح والتبسيط وأكثر تعميما ، حيث يرى «غراهام ويليام Graham William » بأنه "لا يوجد في أي مكان في تاريخ الدين خطر تحول التعميم التفسيري إلى اختزالي أو تبسيطي أكثر حدة مما هو الحال في دراسة الدين الإسلامي[2]، إن هذه البساطة الساذجة في التفسير والنظر بسطحية متخيلة عن الواقع، هي من تدفع بالسلفيين لاعتبار الإسلام ذو بنية إعجازية، وأن مجرد العودة إلى الإسلام في صورته النقية، سيجعل كل الحلول ممكنة، وسهلة، وسلسة، وكذلك طريقة العودة أو الاستعادة حيث يتحدث عنها السلفيون بطريقة حالمة أو يوتوبية، أو أشبه ما تكون بالمرور عبرة بوابة الزمن وشحن قيم الماضي وتفريغها في الحاضر، ثم تحل كل المشاكل وتحدث النهضة، بينما الواقع خلاف ذلك، فكل المبحوثين يتحدثون بنوع من اليقين حول مسألة استدعاء التراث، لكن لا أحد منهم يتحدث عن الطريقة التي يتم بها الاستدعاء، وهذا ما يرجعه جورج الطرابيشي إلى إشكالية المعجزة في الفكر العربي الإسلامي، "ففي المعجزة طرفان الله والمشككون، أما الرسول فهو أداة أو واسطة من خلال فعل قل"[3] فما يعيق النهضة السلفية أو الإسلامية الحقة من وجهة نظر السلفيين هو تنامي الفرق والمذاهب المشككة في قدرات التجربة الإسلامية الأولى على حل كافة مشاكل المسلمين اليوم، إذ تعتبر بعض الفرق أن مرحلة صدر الإسلام ووجود النبي بين الأمة كان عاملا حاسما في تحول الإسلام من دين إلى الدولة، وهم يشيرون إلى الهزات التي عرفتها دولة الخلافة الراشدة مباشرة بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم، بينما يرفض السلفيون هذا الخطاب فهم يعتبرون أن الدين مستقل عن شخصية النبي الذي لم يكن سوى ناقلا ومبشرا، ولم يكن هو معجزة في حد ذاته بل النص هو المعجز، إنها طريقة في التفكير تقوم على التبسيط والاختزال فمن الممكن أن نرفع شعار العودة إلى الإسلام لكن إذا حاولنا الاستشكال وطرح سؤال ما الإسلام ؟ وكيف تكون العودة إلى هذا الإسلام؟ وهنا نجد أنها أسئلة محورية وتثيرا الصدام والصراع بين المجيبين عنها، إذ يعتبر دعاة الحداثة أن الإجابة عنها تكون بالعقل، ويعتبر أنصار النقل أن الإسلام ذو الطبيعة الإعجازية والمنطق الرباني قادر أن يجيبنا عليها، وهو قادر أيضا على أن يستعيد عافيته،إذا ما تهيئت الشروط الحضارية، وهم يختصرونها في إزاحة كل الوسائط بين النص وبين المجتهدين في إطار النص وداخله، وبذلك يتم الحسم في طبيعة المشروع النهضوي، الذي ما هو سلفيا إلا استئناف للماضي، حيث تبقى فكرة"العودة إلى الإسلام وإلى الثقافة الأولى أحد الحلول المفترضة"[4]، وهي مفترضة من الناحية الفكرية، لكنها يقينية من الناحية السلفية التي لا تؤمن بالفكر بل بالعقائد والنصوص قطعية اليقين.

إن هذا المنطق الذي تنطلق منه السلفية في التعامل مع التراث، من خلال الاعتماد على نزعته الإعجازية يعتبر من بين أسباب تكلس العقل الإسلامي واستقالته، حيث يرى «جورج الطربيشي» أن "من أسباب استقالة العقل الإسلامي، المعجزة ومنطق المعجزة في الموروث العربي

[1] عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مرجع سبق ذكره، ص 46.

[2] - Graham William A. "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation", Journal of Interdisciplinary History, Vol 23, No 3 (Winter 1993),pp 495-522, p495

[3]جورج الطرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار الساقي، لبنان، الطبعة الاولى، 2008، ص 11.

[4]جورج الطرابيشي، من النهضة الى الردة تمزقات الثقافة العربية بين عصر العولمة، دار الساقي، لبنان، الطبعة الاولى، 2000، ص 81.

الإسلامي"[1]، إن هذه الاستقالة ينظر إليها السلفيون على أنها استفاقة ولحظة وعي، على المسلمين إدراكها، فحلول مشاكل حاضرهم ومستقبلهم الذي لن يزداد إلا سوء بسبب الحركة التقدمية التي يعرفها المسلمون وسعيهم إلى إيجاد بديل عن التراث، تكمن في اعادة النظر في التراث و تفحصه وإزالة كل الترسبات التي تغطي الجوهر لإسلامي وتحجبه، وفي كثير من الأحيان تقدم صورة مشوهة عنه، "فالتيار السلفي يعمل على تقديم دليل علمي على وجود أخلاق إسلامية خاصة في القرآن الكريم"[2]، وهي تحتاج إلى نوع من الإظهار والكشف عنها، بعد ما تمت تغطيتها أو توريتها بالكثير من الأخلاق المستوردة أو القديمة، إذ يقول احد المبحوثين: "الإسلام لا يحتاج إلى مساعدة من مناهج ونظريات اخرى، فكل ميحتاجه الإسلام هو العودة إليه وعزل كل ما لحق به من فكر بشري لا يرقى لمستوى النص الإلهي"[3] فالمشكلة حسبهم في التأويلات البشري التي يتم تقديمها على أساس أنها جزء من الدين، فالسلفيون يؤمنون بمنهج الحفر وبمنهجية الحفريات، لكن ليس في النص ذاته، بل في تلك الطبقة السميكة التي تغطيه من الإرث البشري، مما ألحق بهالكثير مما ليس منه، وأدى إلى تشويهه، وشرع لمنطق البدائل والاقتراض من الحضارات الأخرى، فتصريحات المبحوثين التي يستمدونها من توجيهات علماء ومشايخ الجماعة، ترى أن الإسلام غيب وتم تجاوزه عن طريق النقل والتقليد والإتباع، خاصة أن هناك الكثير من النصوص الحديث تشير إلى حالة التيه التي ستعرفها الأمة بعد أن تتبع سنن الأولين، والتفريط في سنن الإسلام التي غطت كل نواحي الحياة، إذ "ليس ثمة شك في أن الإسلام كدين يحمل معه منذ ظهوره نظام للقيم خاصة به"[4]، وهي سنن تقع خارج الزمان والمكان أي يمكنها أن تحدث النهضة المنشودة اليوم مثل ما أحدثتها قبل أربعة عشر قرنا من الزمن، فالنهضة من المنظور السلفي تكون عن طريق الذات ومن أجل الذات وخدمة لهذه الذات، وهذا ما أشار إليه جورج الطرابيشي الذي يرى "أنه من الواجب علينا أن نتخلى عن استراتيجية البدائل وعلينا أن نفكر في النهوض بالذات[5]، وربما الطرابيشي يعني صناعة مشروع حداثي لكن بأدوات محلية، بينما يعني السلفيون بالذات هو تكرار نفس تجربة الماضي لأنه ماضي لا يمضي، فهو يعبر عن التوجيهات الربانية.

والذاتية التي يدافع عنها الطرابيشي تعني توليد تجربة محلية، لكنها ليست تجربة الماضي على الإطلاق ولا تجربة الغرب، بل الاستفادة من مكونات الثقافة العربية الإسلامية وإنتاج أخلاق للاجتماع والسياسة، والاقتصاد، محلية المنشأ ويعتبر الدين أحد روافدها لا المهيمن عليها في طابعه التراثي، بينما يعتقد السلفيون أن التجربة ذاتية المنشأ ما هي إلا النموذج الأول مستأنفا، بعد أن تتم عملية إعادة اكتشافه وتخليصه من الشوائب، فهو نموذج من قلب النص، وهو يعكس فضائل الأخلاق في الجانب الاجتماعي والسياسي، من خلال مقولة حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة، إنها مقولة رددها كل المبحوثين في إشارة إلى أن النموذج موجود ومفصول في وجوده، لكنه بحاجة إلى التفعيل، لا إلى التطوير أو إعادة الاختراع، بل إن عدم العودة إليه يعني مزيد من الخراب ومن الانهيار الذاتي،"فحسب ابن خلدون غياب الدين بما هو رحمة، وتقى، وأخلاق نبوية خيرة، وخير عام وعدل، كل ذلك مؤذن بفساد الحضارة

[1] جورج الطرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، المرجع نفسه ، ص 10.

[2] محمد عابد الجابري، العقل الاخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لنان، الطبعة الاولى، 2001، ص 14.

[3] مقابلة رقم: 61، يوم 2020/08/08 على الساعة 11:30.

[4] محمد عابد الجابري، العقل الاخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربي، مرجع سبق ذكره، ص 535.

[5] جورج الطرابيشي، من النهضة الى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، لبنان، طبعة 01، 2000، صفحة 07.

والعمران"[1]، فالأخلاق السياسية مستخلصة من النص، وبذلك ليست بحاجة إلى تدخل العقل البشري الذي لم ينجح في انتاج قيم تشبهها أو تتجاوزها ولن ينجح في ذلك، فالمجتمع الإسلامي اليوم بحاجة إلى من يختصر له الطرق إلى النص، فإذا كانت الفلسفات الغربية تقدم نماذج أخلاقية حول الاجتماع والسياسة وحقوق الإنسان، فإن السلفين يقدمون الدين كبديل لكل تلك النماذج، وهو بديل قادر على إعادة بعث الحضارة الإسلامية من جديد، وربما تمكينها من الحضارات الأخرى، "فمن خلال المفاهيم القرآنية كالإظهار، فهم المسلمون أنهم سيسيطرون على الأرض التي بأيدي غيرهم"،[2] وهو حلم يراود السلفيين المتشوقين للجهاد وللفتح ولإعلاء كلمة الله، فالنصوص تشير إلى نفاق من مات ولم يجاهد أو على الأقل لم يحدث نفسه بالجهاد، والسلفيون يعتقدون أن المسلمين خلقوا ليقودوا العالم، لكن شريطة أن ينقادوا هم لله عن طريق التقيد بالنص في كل جزئيات الحياة.
كما أن النماذج التي يتبناها المسلمون اليوم لا تعترف بسلطة الله التشريعية والسياسية، لأنها مستمدة من النموذج الغربي، والغرب ومن خلال فلسفة الأنوار حاول مضاهاة الدين في إنتاج أخلاق بشرية من خلال أعمال هيجل وكانط وفيورياخ ونتشيه، من خلال فكرة الإنسان الكامل أو الإنسان ند الإله، الذي جعل من الفلسفة أصلا للأخلاق، بينما "يعتبر السلفيون أن الدين هو أصل الأخلاق"[3] خاصة إذا كان هذا الدين مصدره إلاهي وهو يعبر عن آخر رسال سماوية وآخر تذكير إلاهي للبشر، مع الجزم المطلق بعدم تحريف هذا التذكير ووصول اليد البشرية إليه، وهنا تصبح الأخلاق التي قدمها هذا الدين، ذات طابع مقدس وتضمن الخلاص الدنيوي والأخروي، وهي بديل عن كل النماذج الأخرى، وقد أثبتت صدقها وعدالتها في الماضي الإسلامي، وهي تحافظ اليوم على خصوصيتها بينما تغير المسلمون وأصبحوا يبحثون عن بدائل أخرى، ولذلك يصر السلفيون على التقيد بالماضي كما هو من خلال شخصياته وإنجازاته، "فالوقائع التاريخية والأشخاص والرموز تشغل مكانة هامة في الذاكرة الجماعية للمسلمين"[4] ، لا سيما عند السلفيين، حيث يتعامل الفرد السلفي مع شخصيات الماضي على انها جزء من المقدس ولا يمكن المساس بها أو تشكيك في عدالتها، ففكرة العدالة تشابه مسألة العصمة عند الشيعة، فعدالة السلف تعني عدم الشك فيهم، واتهامهم بأن أخطائهم كانت متعمدة أو أن ما قاموا به يشير إلى نوع من الانحراف، بل هو الاجتهاد الذي يؤجر المصيب فيه مرتين، ويؤجر المخطئ فيه مرة واحدة، وبذلك أصبح هذا الماضي وشخصياته كتعبير عن حالة مستمرة من العطاء ومن الإلهام الذي يمكن الركون إليه وإعادة تفعيله مرة أخرى، فهو ماضي لكنه قابل للتدوير مرة أخرى، إذ "أن مهمتنا(كسلفيين) تكمن في بعث حضارتنا الإسلامية في دورة جديدة من التاريخ هي دورة غير مستحيلة"[5] بل هي واجبة وفرض عين على كل مسلم أن يؤمن بعدالة الماضي وحتمية رجوعه مرة أخرى بصفته النموذج الأطهر والأقدر على تسيير الحاضر مثل ما نجح في تسير الماضي.

---

[1] فهمي جدعان، المقدس والحرية ابحاث ومقالات اخرى من اطياف الحداثة ومقاصد التحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الاولى، 2009، ص 258.

[2] رضوان السيد، الجماعة والدولة سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الاسلامي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 2007، ص 23.

[3] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراس تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، طبعة 01، 2001، صفحة 101.

[4] محمد الشبه، مفهوم المخيال عند محمد اركون، منشورات ضفاف، المغرب الاقصى، الطبعة الاولى، 2014، ص 30.

[5] عماد الدين خليل وعبد الحليم عويس، افاق عودة الحضارة الاسلامية، دار النشر للجامعات، مصر، الطبعة الاولى، 2009، ص 85.

وهنا لا يمكن الركون إلى نماذج أخرى في ظل وجود النموذج الإلهي الذي تبناه مجتمع السلف والأجداد المؤسسين وأصبح بموجبه السلف نموذجا هو الأخر،فهو حامل للفضائل عاكس لها، ومن "خصائص الفضائل أنها تعلو على الزمان والمكان"،[1] والسلفيون كغيرهم من الفرق الإسلامية يؤمنون بمشروع النهضة، وحتمية الإقلاع الحضاري وتجاوز حالة الإخفاق التي تعيشها الأمة،بعد أن ضيعت نموذجها الأول، رغم احتواءه على الشمولية، والعمومية، وأصبحت مشتتة بين نماذج أمم أخرى، لها محدداتها، ولها خصائصها، وهي في أغلبها غير متصالحة مع الدين بينما يعتقد السلفيون أن أي نهضة للمجتمع الإسلامي لا بد لها من أن تنطلق من فكرة أن الإصلاح يأخذ معنى الصلاح أي تأسيس مجتمع منضبط دينيا، يهندس علاقته الاجتماعية وفق ما حددته الشريعة، التي تعتبر ترجمان للنص، وهي مراعية لأحكامه التعبدية، والسلوكية، والفقهية وهذا ما جسده مجتمع السلف الذي تحول إلى أيقونة وأمثولة لا يمكن العبث معها، بل هي الخيط الناظم الذي يجب إتباعه اليوم حتى تتجاوز الأمة كوبتها، وهنا يرفض السلفيون أي مساس بنموذج الصحابة إلى درجة أنهم " يثبتون عدالة جميع الصحابة دون استثناء، فيما يستحق منكرها التأديب"،[2] فلا يمكن أن يكون السلف وعلى رأسهم الصحابة مخفقين أو قد تبنوا نماذج يمكن أن ينالها القصور والفشل، فهم تلاميذ الرسول صلى الله عليه وسلم المباشرين، وقد كلفوا بنقل الإسلام إلينا، ولا يمكن لناقل دين بحجم الإسلام أن يكون غير كفؤ لهذه العملية، أو أنه يقدم رأيه أو يضيف أو ينقص في هذا الدين، وهنا نجد أن السلفين يعتبرون أي تشكيك في الصحابة هو تشكيك في سلامة كل ما وصل إلينا عن طريقهم، وهم يعتبرون أن هذا التشكيك مصدره الشيعة كطائفة وفرقة مارقة عن الإسلام، وهي تريد إبطاله، وتقديم إسلام آخر مخترع، ولذلك يصبح حب الصحابة وتقديرهم وتبجيلهم نوعا من حفظ الدين وصيانته، إذ يرى الباحث عبد الله الخير يحي أن:"الدين يوظف في إشباع الحاجات العاطفية"[3] فالسلفي مسكون بحب الصحابة وتقدير كل ما أنتجوه واعتباره صالحا ليكون مشروع الأمة في هذا الزمن.

فإن أي مشروع نهضوي لابد عليه من حسم من موقفه اتجاه الدين، وهذا ما عرفته النهضة في الغرب، فعصر الأنوار أعلن تمرده على ممثلي الدين، لينتهي فيما بعد إلى إزاحة الدين تماما من المشهد العام، وهذا ما تنشده كل الحركات التقديمة على الصعيد الإسلامي والعربي، حيث يريدون التأسيس لمرحلة أنوار مثل تلك التي عرفها الغرب، وهي مرحلة تعلن القطيعة مع كل ما انتجه السلف، دو النظر فيه، لأنه أنتج في زمن غير هذا الزمان، وهي تريد أن تبدع وتبتكر ولا تريد التكرار وإعادة الإنتاج، بينما يؤمن السلفيون بأن كل ما حدث في الماضي قد حدث ليكون المرجع، وأن كل ما يحدث الآن وما سيحدث في المستقبل هو الإحداث والتغيير والتبديل الذي حذرت منه الأمة(فما من زمن يأتي إلا والذي بعده أشر منه)، وهنا نجد أن السلفية تقر من خلال تصريحات المبحوثين مبدأ التقليد الذي تجرم بسببه الطوائف الأخرى، لكنها تعتبر تقليدها تقليدا مشروع فهو على صلة بالجيل الأول، فهي تريد استعادة واستدعاء حالة متفردة من النقاء، "فحسب أحمد أمين إيثار السلف يؤدي إلى التقليد وإيقاف التجديد فالمنهج النقلي لا يعد للتجديد والابتكار وإنما يعد الخلف عن السلف، وكلما تقدم الزمن زاد عبء السلف على أكتاف الخلف فشلّ ابتكارهم"[4] ، والسلفية تقر بأنها جماعة محافظة وترفض أي شكل من أشكال الابتكار في المجال السياسي،

[1] محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، صفحة 101.
[2] محمد حافظ دياب، نقد الخطاب السلفي، مرجع سبق ذكره، ص 148.
[3] عبد الله الخير يحي، علم الاجتماع الديني، دار رمتان، السعودية، الطبعة الثانية، 1990، ص 61.
[4] محمد حافظ دياب، نقد الخطاب السلفي، مرجع سبق ذكره، ص 149.

والثقافي، والاجتماعي، فهي مجالات تعبدية في مجملها نظمها النص ولا يمكن تنظيمها مرة أخرى، سوى ما كان اجتهادا بنفس أدوات الماضي وداخل إطار النص، ودون الاستعانة بأي مواد جديدة لم تدخل في التركيبة الأولى، ولذلك عندما نعود إلى الكتب السلفية القديمة والمعاصرة، نجد أن بنيتها تقوم على الآيات القرآنية، الأحاديث النبوية، وأقوال السلف، وكل ما يضفيه المؤلف هو شروحات بسيطة وتعليقات تخدم النص ولا تفتح معه أي جدال، فهي تريد العودة إليه ولا تريد أن تأسس لشيء أخر انطلاقا منه، "فالمجتمع المتخيل يسعى إلى مدى أوسع من مجرد إحداث تغييرات ثورية، فهي تستوعب سيناريوهات مختلفة ومرنة في الوصول إلى المجتمع المنشود"،[1] أي التجديد عن طريق التكرار والتقليد والتماهي مع الماضي وفق منهجية إصلاح الحاضر حتى يكون مثل الماضي.

فالإصلاح السلفي ينطلق من نفس أهداف فلسفة الأنوار، أي تخليص الدين من رجاله المزيفين ومن الكهنوت المحتكر له، لكن دون الدعوة إلى اقصائه أي الدين، بل إعادة استخدامه في شكله النقي، عندما كان كل شيء خاضعا لسلطة النص، فالسلفية لا تريد العودة إلى زمن الصحابة والسلف الصالح عموما لتأثرها بشخوص هذا الزمن، بل لأن شخوص هذا الزمن كانوا مستسلمين للنص بطريقة جعلتهم ينتقلون في سنوات قليلة من مجتمع بدوي تحكمه الصراعات والفقر والحاجة، إلى دولة عظيمة تمكنت من تصفية خصومها المحيطين بها، رغم عراقة تجربتهم، إذ "تتسم الممارسات الثقافية التخيلية الخاصة بالهوية، بعدة ملامح منها الادعاء بالعودة إلى المنابع الأصلية لثقافة الجماعة، والزعم بأنها تشكل النواة الصلبة والأساسية لتراثها"[2] ولتراث الأمة الإسلامية بصفة عامة، فالسلفية لا تتحدث عن مشروع يخص جماعتها، بل هي تعتبر نفسها كتعبير عن جماعة هي مجرد حالة أو مرحلة مؤقتة، ستنقضي كل ما كان هناك تعميم لنموذجها والانتقال به من حالة المتخيل إلى حالة المتجسد في الواقع، ولذلك هي الآن تعمل على إقناع باقي الجماعات بأن ما عاش وفقه السلف لم يكن تجربة تاريخية فحسب بل هو النموذج الذي يجب استعادته والعيش وفقه، "فالتخيل يسمح لنا بتمثل وقائع، حالات، شخصيات، لم نشهدها قط والتي يحكي لنا عنها الآخرون"،[3] لكنها حكايات موثوق فيها بل هي أصدق مما نعيشه الآن، فيه صادرة عن الرموز من الدرجة الأولى والتي لا يمكن التشكيك فيها، وهذا ما يجمع عليه السلفية عامة وعلماء.

فهي حكايات وشخصيات مقترنة بالإسلام وهو في طور النشوء، وقد استطاع هذا الإسلام كدين أن يغطي الجانب التعبدي والحربي والدولاتي، ومسائل البيع والشراء، حيث أخضع كل هذه الميادين لسلطة النص، وعاش وفق هذا النص، وبذلك يمكن العيش وفق هذا النموذج مرة أخرى ما دام النص محفوظا لم يتغير، "فالقرآن يقدم إطارا عاما ويشجع المسلمين على العمل داخله ويعتبر هذا الإطار أيضا أساسيا لقوانين الحياة العامة والخاصة"[4] فالنهضة السلفية هي نهضة من أجل فرض الدين وليس من أجل فرض الإقامة الجبرية عليه، أو تحديد ما يصلح للدين وما لا يصلح الدين له، بل الدين هو ما يحدد كل ما يصلح وكل ما لا يصلح، والمبحوثين من خلال تصريحاتهم يعتبرون أن أي طعن في قدرات الإسلام على تنظيم الحياة اليوم، هو طعن في الله سبحانه وتعالى، فهو مصدر الشريعة التي أنزلت في زمن محدد، لكنها غير خاضعة للزمن، بل هي معدة بطريقة تخضع فيها الزمان والمكان لمنطقها، وهذا ما يدعوا إليه السلفيون مثل ما دعا إليه سلفهم

[1] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 167.
[2] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 169.
[3] موريس غودلييه، المتخيل المخيال والرمزي، مرجع سبق ذكره، ص 64.
[4] كولين تيرنر، الإسلام الأسس، مرجع سبق ذكره، ص 112.

الصالح،"فالسلفيون هم من ساروا على مناهج السلف في اتباع الكتاب والسنة والدعوة إليهما والعمل بهما"[1]، وهو علم لا يعني العبادات والتنسك والانقطاع عن الدنيا، وتحويل الإسلام إلى مجرد روحانيات وطقوس وشعائر، بل إن من بين ما يعنيه الإسلام حسب السلفيين هو الاستسلام لله في كل الأمور، والرضى بما شرع وبما حكم(فليس هناك خيرة للمؤمنين إذا قضى الله ورسوله أمرا) وهنا تصبح الشريعة ملزمة للمسلمين ولا يمكن أن يدركها القدم أو أن تبلى، "فالتزام الشريعة هو الدين الذي يعني حرفيا الخضوع والإتباع في حيث أن الشريعة تعني المناهج وغاياتها الخالصة لله تعالى، وإن الدين هو إتباع ذلك المنهاج وغايته الإنسان"[2]، أي أن لزوم الشريعة فيه طاعة لله وفي نفس الوقت نجاة للإنسان.

وهنا يمكن القول أن النهضة عند السلفيين أو عند غيرهم من الجماعات، هي تجاوز حالة الإخفاق التي تعيشها الأمة، والانتقال نحو الأفضل، وإحداث قطيعة مع الواقع وما يعرفه المسلمون من ممارسات لا سيما على الصعيد الاجتماعي والسياسي، لكن تبقى مسألة موقع ومكانة الدين داخل هذه النهضة هي التي تصنع الفارق وتثير الصراعات بين مختلف الجماعات داخل الفضاء الإسلامي، وبين المفكرين، سواء من هم مع تديين الحياة أو أسلمتها وبين من هم ضد الدين ومع علمنة الحياة، حيث لم يتم الفصل بعد في خلفية النهضة، ومرجعتيها الفكرية، "إذ يرى فهمي جدعان أن الدين قد احتل أعظم قدر من الاهتمام في فكر النهضة والتجديد المعاصر"[3] لا سيما داخل الفضاء الإسلامي دون القدرة على الفصل في موقع الدين وحدوده داخل السياسي والاجتماعي، والثقافي، والاقتصادي، وهل هو عتيق وبالي لا بد من القطيعة معه؟ أو هو جزء من النهضة لكن ليس كل النهضة، أم هو النهضة من ألفها إلى يائها مثل ما يعتقد السلفيون، "فالنظرية السلفية السياسية هي نتاج مباشر للحوادث السياسية التي حدثت في تاريخ الإسلام المبكر"[4]، وهنا يتجلى الموقف السلفي الذي لا يتعامل مع الماضي كتاريخ، بل كمصدر من مصادر التشريع، التي لا يمكن القفز عليها، فالنهضة التي حدثت في قريش سنة 610 م، هي النهضة الوحيدة التي يمكن أن تحدث في مطلع القرن الواحد والعشرون، فهي تعبر عن مشروع إلاهي وليست فكرا بشريا يمكن تجاوزه.

ومن خلال هذا يمكن القول بأن السلفية هي حركة إصلاحية غير راضية عن واقع المسلمين اليوم، وهذا ما تتشارك فيه مع كل الجماعات والتيارات داخل الفضاء العربي الإسلامي حتى الحداثية منها، لكن ما يميز المشروع النهضوي السلفي أنه متصالح مع الدين، بل يمكن القول أنه ينطلق من صلب التعاليم الدينة، وهو لا يعتبر النص الديني عائقا أمام النهضة بل يعتر الخطاب الديني هو العائق، ولذلك يصر على أن النهضة مشروع ناجح قد حدث في الماضي وهو قابل للحدوث مرة أخرى شريطة استدعاء التراث الإسلامي أولا وإخضاعه لنوع من النقد والتمحيص، والغربلة، وتخليصه من كل ما لحق به، وإعادته إلى حالة النقاء الأولى، التي يتعامل معها السلفيون كمرجعية لا يمكن تجاوزها أو القفز عليها، فليس هناك نهضة بالتفريط في الدين أو في الإفراط فيه، أو في الانحدار إلى ما قبله، بل النهضة التي يحتاجها المسلمون اليوم هي نفس نهضة المجتمع الإسلامي

[1]محمد العطاونة، الإسلام الوهابي في مواجهة تحديات الحداثة، مرجع سبق ذكره، ص 94.

[2]فضل الرحمن، الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 175.

[3]- فهمي جعدان، المقدس و الحرية و مقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، لبنان الطبعة 01، 2009، صفحة 12.

[4]فضل الرحمن، الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 365.

الاول، والتي يمكن استئنافها مرة أخرى ثم العودة إليها، فليست كل نهضة تعني التقدم إلى الأمام، حيث يمكن أن يكون التقدم بالرجوع إلى الوراء، أو ما يعرف بمفهوم النكوص.

المبحث الثالث: تقدمية السلفية وفكرة الرجوع إلى الحق: أو النكوص ثانيا:

يقول إدوراد سعيد: "هناك هوس بالعودة إلى الذات، كمن يقول: فقط في الجماعة، في الشكل الأنقى للجماعة أجد خلاصي. وفي هذا، برأيي، الهلاك"[1] إن هذا الموقف الصادر عن إدوارد سعيد بصفته يساري عربي، وله موقف من إشكالية التراث وكيفية التعامل معه، وهو ساعي إلى نهضة عربية منشودة يعتقد أنها نهضة ثورية وقادرة على إحداث قطيعة إبستيمولوجية مع كل ما هو قديم أو بالي، فالفكر العربي اليساري في طابعه التقدمي، هو فكر ناقم على الواقع، وناقم على الماضي وعلى كل ما يعتبره رجعيا ومختلفا، إنه بذلك يرفض أي مشروع نهضوي يريد نفخ الروح في الماضي والتحصن به، واعتباره مخرج النجدة للمجتمعات العربية، فمسألة الانكفاء على الماضي والتحصن به، أو كما عبر عنه إدوراد سعيد بالجماعة النقية فيه إشارة واضحة إلى الحركات الدينية في العالم العربي، ومن بينها السلفية التي تؤمن بأن كل أسئلة الحضارة قد تمت الإجابة عليها في الماضي بصفته تعبيرا عن الأصالة لا عن القدم والفناء والخروج عن معقول، وبذلك نجد رأي سعيد ومن على منهجه وطريقته يمثلون الوجه الأخر لإشكالية النهضة والعلاقة بالتراث، فإذا كان السلفيون مهوسين بالماضي فإن خصومهم مهوسين بالآخر وبكل ما هو جديد أو مستورد، وهذا ما يرهن المشروع الإصلاحي بين مختلف التيارات الفكرية العربية، ويجعله مشروع بين طرفين أو نقيضين، أو يمين ويسار بكل ما تحمله هذه العبارة من تنافر وتصارع، "فاليمين غالبا هو موقف المتدين المستقر على جدران السلف، واليسار غالبا هو ذلك الموقف العلمي من الدين والمجتمع أي أن الدين عند اليميني وعند اليساري على حد السواء هو نقطة البداية في قضية الانتماء"،[2] فالنهضة العربية الإسلامية وما تعانيه من جمود مرده إلى فكرة تحديد الانتماء قبل تقديم المشروع، وكل طرف لا يقبل إلا الأفكار التي تعبر عنه، فاليمين لا يقبل إلا كل اصلاح ينطلق من الدين لإصلاح الدين حتى يهمين الدين في نهاية المطاف، واليسار لا يقبل إلا كل إصلاح ينطلق من الدين لتجاوز الدين، وحتى يهمن اللادين في نهاية المطاف، وبذلك يصبح المشروع النهضوي العربي الإسلامي قائما على فكرة حدية وإقصائية، بين عباد الرحمن وأولياء الشيطان.

والجماعات ذات المرجعية الدينية في العالم العربي الإسلامي، ومن بينها السلفية بصفتها أمينا على الماضي وناطقا باسمه تربط بين النهضة وفكرة العودة إلى الأصل أو النكوص عن الحاضر بمعنى التقدم بالرجوع والتراجع، إن هذا الخطاب الذي يعكسه السلفيون المعاصرون مثل غيرهم من متقدمين، خاصة وعامة، من خلال الحديث عن الماضي ليس كعبء، أو كميراث يجب تصفيته، بل ينظرون إليه كأيقونة ونموذج فريد من نوعه، يمكن استدعاءه والبناء عليه مرة أخرى، وهم دائما يكافحون بالنصوص ويجادلون بها، وهي تشير إلى أحداث النهاية واستعادة الإسلام لعافيته بعد أن يستعيد المسلمون وعيهم، فحسب السلفيين اليمين ليس تيارا فكريا بل هو تعبير عن عباد الرحمن المنتمين إلى الإسلام بصفته الحل لكل ما طرح من قضايا قديما، وكل ما هو مطروح في الحاضر، وكل ما سيطرح في أي زمان ومكان، "فالمنتمي إلى اليمين يقول: حسبنا المبادئ التي أنشئها الله عزل والجل"،[3] وهو بذلك يسقط أو يحكم ببطلان كل ما هو مستحدث أو قادم من منزع

[1] نادر كاظم، خارج الجماعة عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية، دار سؤال للنشر، لبنان، الطبعة الاولى، 2016، ص أ.
[2] غالي شكري، المنتمي دراسة في أدب نجيب محفوظ، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2023، ص 193.
[3] المرجع نفسه، ص 195.

ثقافي ومنبت فكري غير المنبت الإسلامي، فالنهضة في كل المجتمعات تعني القطيعة مع الماضي أو على الأقل رفض وصايته على الحاضر، ما عدى الحركات الأصولية التي تعتبر النهضة قطيعة مع الحاضر من حيث الأفكار التشريعية والعودة السريعة إلى كل ما شرع في الماضي والانطلاق منه مجددا للوصول إليه مرة أخرى، وهذا ما يجعل من كل مشروع إصلاحي لا يبدأ ببسم الله مشروعا تغريبيا في نظر السلفين، "ففي الشرق يقف اليساري في الطرف المقابل يستورد العلم والنظريات والتغيير من أوروبا ليواجه حضارة متدينة من ألاف السنين"[1]أي أنه مصلح لم يفهم من يريد إصلاحهم، فهو يريد بترهم وإبعادهم عن أصل المشكلة وعن طبيعة الحل، وهذا ما يتصدى له السلفيون بكل حزم.

فالسلفية منكبة على مشروعها الحضاري، المنطلق من النص وإلى النص فالإسلام كدين في منأى عن التحولات، فرغم انحراف الأمة عن الجادة، فإن النص لم ينحرف وهو ثابت، والقرآن الكريم كما يعتقد كل المسلمين لم يطله التحريف والتزوير،إضافة إلى السنة التي تدور حولها النقاشات ويقر السلفيون باختراقها،إلا أن الحل ليس في الاستغناء عنها، بل في تصفيتها وانتشالها من التراث وفق منهجية علمية تساهم في إنتاج رصيد من النصوص الحديثية، التي تعتبر مدخلا للقرآن وهذا ما يعكف عليه علماء السلفية من خلال الاهتمام بالسنة دراسة وتدريسا فمن بين الأسماء التي عرفوا بها عبر التاريخ أهل الحديث، في إشارة إلى اهتمامهم بالمرويات التي تسلل إليها الطعن والتدليس،إذ أن هناك أدوات أوجدها المحدثون توظف في معالجة السنة، واكتشاف ما أقحم فيها لأهداف وأغراض سياسية، واجتماعية،"فأهم ما ميز الإسلام أنه بعد أربعة عشر قرنا من ظهوره أنه لم يضعف ولم ينحرف ولم يضل الطريق"[2] وبذلك وحسب السلفيين ومن خلال تصريحاتهم التي تعكس رأي المدرسة السلفية بكل دقة، يعتبرون أن الإسلام الذي أخرج المجتمع الجاهلي من جاهليته، قادر اليوم وبدون أي إضافات على أن يصلح حال المسلمين اليوم، شريطة أن يعودوا إليه، هذه الأفكار يشترك فيها السلفيون المعاصرون الذين يدعون إلى التقيد الصارم بفهمهم للممارسات الإسلامية على النحو الذي أمر به النبي صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح[3]. بصورة حرفية كما كانت عليه في الماضي.

إن هذا الرأي السلفي الصارم في الموقف من الماضي يقابله رأي لا يقل صرامة من طرف من يريدون الإصلاح على طريقة التنوير الأوروبي، حيث يرى الباحث زهير توفيق أن: "من يدعوا إلى التحرر من التراث لهو الوجه الآخر لمن يدعوا إلى العودة إلى التراث لأن كليهما يفترض الوهم ويكرس إطار التخلف ذاته"،[4] أي ان الإصلاح اليوم في الوقاع العربي يعاني أزمة خطيرة على مستوى المصلحين أنفسهم، بين حركة تقدمية تعتبر أن الدين شيء من الماضي وقد تأسس في الماضي ليحل مشكلات ذلك الماضي، واليوم إما أن يتجدد أو أن تبدد، وبين حركة ماضوية تعتبر أن الدين تأسس قديما لكنه تأسس بمنطق متجاوز للزمان والمكان، لا سيما موقف السلفية من الإسلام، هذا الموقف الذي تعكسه شخصيات علمية غربية، إذ يقول الدكتور شاخت: إن "الإسلام يعني أكثر من دين، إنه يشمل أيضا نظريات قانونية وسياسية وجملة القول إنه نظام كل من الثقافة

[1] غالي شكري، مرجع سبق ذكره، ص 195.

[2] عماد الدين خليل وعبد الحليم عويس، أفاق عودة الحضارة الاسلامية، دار النشر للجامعات، مصر طبعة 2009، صفحة 09.

[3] - Mohamed Bin Ali, The roots of religious extremism : understanding the Salafi doctrine of Al-Wala' wal Bara', Imperial College Press, ,2016, p1

[4]زهير توفيق، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، الدار العربية للعلم ناشرون، لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص 50.

يشمل الدين والدولة معا"،[1] فالإسلام إذا مثل ما نظم المجال الديني نظم المجال الدنيوي، ومثل ما أن العبادات ثابتة فإن الشرائع ثابتة ولا يمكن أن ينالها القدم أو الهرم والأفول.

إن هذا هو الخطاب الذي يرفعه السلفيون كشعار وكعقيدة في وجه كل الأطروحات الفكرية الأخرى، فالخلل حسب العقل السلفي النكوصي ليس في الإسلام،بل في المسلمين الذين انحرفوا تحت وطأة الغلبة والقهر إلى درجة أن اقتنعوا بالنموذج الغربي، تحت ضغط الانبهار، وحاولوا استلهام تجربة القطيعة مع الدين ودخول الحضارة على الطريقة الغربية، عن طريق التوجه نحو الأمام ونصب العداء للماضي،بينما يعتبر "الإسلام التأسيسي الذي تجلى في تجربة الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته على أنه نموذج مرجعي لكل الحركات التاريخية اللاحقة التي ما انفكت تعود إليه لاكتساب المشروعية والسيادة العليا"،[2] وهذا ما عكسته تصريحات المبحوثين فحسبهم ليس هناك عزة أو قوة أو منعة للمسلمين والعرب سوى في الإسلام النقي، إسلام الجيل الأول الذي يجب الرجوع إليه، ومواجهة كل تحديات العصر عن طريقه، فهو لا يعبر عن معتقد روحي فقط أو طقوسي مختزل، بل هو يقدم شريعة تدير مختلف الشؤون، وأي تجاوز لها يعني حالة مستدامة من الانحطاط، إذ يقول أحد المبحوثين: "لطالما سمعنا شيوخنا مثل عبد الحكيم دهاس والشيخ عبد الغني عويسات حفظهما الله، يقولان إن عزة المسلمين في أي زمان ومكان تكون بالعودة إلى دين الله"،[3] والعودة تعني التحضير والإعداد والتكوين، وهذا ما تعكف عليه السلفية من خلال محاولة مضاهاة النخبة الأولى من المرحلة التأسيسية للإسلام، والذي كان حركة معادية ومتمردة على كل ما كان سائدا، عن طريق التكوين ثم النشر ثم التعميم، والإسلام اليوم الذي تراجع على مختلف المستويات، ويحتاج إلى نخبة تعيد بعثه في شكله المركز، وهو ما تشتغل عليه السلفية متقيدة بسيرورة الدعوة الإسلامية في بدايتها، حيث كانت "فترة النبوة هي الفترة المؤسسة للإسلام، انقسمت إلى مرحلتين بناء النواة الصلبة ثم تكوين المجتمع الإسلامي الجديد"،[4] أي انه نموذج جاهز أو ناجح ينتظر فقط الانخراط فيه وإعادة تشغيله في هذا العصر، فالصلاح والتغيير بمفاهيم سلفية يعني الإعادة والاستعادة أو مثل ما يقال اختراع البكرة مرة أخرى.

فالماضي الإسلامي يختلف عن الماضي الغربي، فكلما تذكر الغرب دولة الكنيسة تذكروا الجهل والتخلف، وتذكروا ذلك الإنسان الذي ناب عن الله وبدل أن يكون موظفا في خدمة الدين أصبح يوظف الدين في خدمة أغراض دنيوية ذات طبيعة مدنسة، بينما إذا تذكر المسلمين دولة المسجد تفتحت أمامهم صورة مشرقة، ومحطات من العدل والرفاهية التي ضمنها الدين وضمنها نموذج الإنسان الديني أو إنسان الصحابة، الذي تحول إلى تجربة يمكنها ان تتمدد وتغطي كل عصر وكل مكان، فالسلفي منبهر ومنكسر أمام السلف وغير قادر على مخالفته بل لا يمكن التفكير في حضرة النماذج الأولية، التي ينتمي إليها السلفي ويعتقد فيها، "فالمنتمي إلى اليمين يرى منذ البداية في الدين مسندا مريحا للكسل العقلي..."[5]حيث لا اجتهاد مع النص ولا تفكير مع آثار السلف التي ما هي إلا ترجمة للنص وتقيد به، وهنا يصبح الماضي عقيدة وليس مجرد تجربة يمكن الاستئناس بها،حيث يدافع التيار السلفي عن معظم قيم الماضي الموروثة،والزاهية، يؤكد فاعليتها واستمراريتها وقدرتها على المواجهة، فتصريحات المبحوثين ورغم الخلاف السلفي القائم، كانت

[1]محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة الإنجلو المصرية، مصر، الطبعة الأولى، 1952، ص 14.
[2]عروسي لسمر، العنف والمقدس في الإسلام، الدار التونسية للكتاب، بدون طبعة، 2012، ص 03.
[3] مقابلة رقم: ي54، وم 2020/07/03 على الساعة 115:15
[4]محمد ضياء الدين الريس، مرجع سبق ذكره، ص 11/10.
[5]غالي شكري، مرجع سبق ذكره، ص 194.

تبدوا منسجمة ومعبرة عن روح سلفية واحدة متأثرة بالماضي وبشخوصه، وهي مؤمنة حد اليقين بأن المواجهة تحتم الثقة في النفس، وتقديم صورة مصغرة عن المجتمع الماضي، والسلفيون يعتبرون أنفسهم الورثة الشرعيين لمجتمع الصحابة، من خلال جماعتهم كجماعة أخلاقية تشكل أقلية لكنها قائمة على رابطة دينية، فكل العلاقات الاجتماعية التي ينتجها السلفيون ويتمظهرون بها هي علاقات مستوردة من الماضي الإسلامي ومتشبثة به، وخاضعة كل الخضوع لتلك الجماعة الأولانية، التي احتكمت إلى الدين في كل حركاتها وسكناتها،فالسلفية اليوم تريد أن تثبت أن الإسلام قادر على تقديم البدائل وإنتاج مجتمع أو "جماعة تتكون من نظم اجتماعية وعلاقات اجتماعية تعاش فيها الحياة مركزة ومكثفة"[1] مثل ما عاشها الجيل الأول، والسلفية ربما تعفي نفسها من جدال ذلك السؤال الذي يؤرق الفكر العربي المعاصر وهو "سؤال ماذا نأخذ من التراث وماذا نترك من التراث؟"[2] ذلك أنه سؤال فصل فيه النص الذي تتحرك في مجاله السلفية، (ما كنت عليه أنا واصحابي).

فعقيدة أن كل شيء قد حسم في الماضي ومن طرف المشرع والناطق باسم المشرع، يجعل من الحاضر مجرد ناقل وفي وأمين لكل ما تم ترتيبه في الماضي بصفته المرجع، حيث تجري عملية التكثيف والتركيز لكل أخلاق الماضي في نموذج حي وواقعي، وهو النموذج الأخلاقي السلفي،إذ تريد السلفية تقديم صورة عن المجتمع الشرعي، والدولة الشرعية، والاقتصاد الشرعي، والثقافة الشرعية، وكل هذه الشرعيات منصوص عليها، ويجب السقوط والتهاوي إليها، لا الابتعاد عنها والنفور منها، فالسلفية لا تستدعي الإسلام في جانبه الطقوسي فحسب بل هي تعمل على أن تجعل منه بديلا عن كل شيء، "فمن الفرضيات الفكرية حول التراث هو استدعاءه من أجل الإحياء والتوظيف اللاحق سياسيا وفكريا"[3]والسلفية من خلال منهجية الدعوة الناعمة واستراتيجية الإقناع لا الإكراه، تهدف في نهاية تحركاتها إلى تعميم الإسلام واخراجه من المساجد ليكون مرجعية السوق، والدولة والجامعة وكل مجال من مجالات الحياة، وبذلك نجد ان السلفية حركة اجتماعية جديدة، لا تريد إصلاح الديمقراطية أو الحد من الفساد السياسي والمالي، بل هي تريد أن يحتل الهامش المركز وأن ينحصر المركز إلى الهامش، "فالحركات الاجتماعية الجديدة مرتبطة بالاحتجاج وهي تعمل خارج مؤسسات الحركات الاجتماعية القديمة، وهي تعبر عن مصالح الجماعات المهمشة"[4]والسلفية اليوم من حيث الحجم ومن حيث التأثير على دوائر صنع القرار أو حتى دوائر التفكير النهضوي نجدها مقصيه وينظر إليها على أنها حركة جامدة وتعيش خارج التاريخ، وهي تعاني جرحا وعقدة من الماضي باعتباره لا يمضي وعقدة اتجاه الحاضر باعتباره مخالفا للشريعة وسببا في التخلف الذي يعيشه المسلمون اليوم بسبب رفضهم العودة إلى ذاتهم، حيث يطرح هشام جعيط سؤالا يبدو سلفيا من حيث الظاهر، "لماذا نحن متأخرون؟ ولماذا تخلينا عن عقيدتنا وذاتنا"[5] فالعقيدة من خلال هذا السؤال هي الحاضنة لكل مشروع إصلاحي أو تغيير، ومن البديهي ان العقائد ثابتة لا سيما في الأديان السماوية حيث لا يمكن تجديدها أو تطويرها، بل هي كما هي منذ نشأة الدين ويجب أن تبقى كما هي حتى لا يفقد الدين خصائصه الجوهرية، والمشروع السلفي النهضوي مرتبط بالعقيدة التي من خلالها تم الانتقال من المجتمع الجاهلي إلى

[1]- ميل تشرتون، وان براون، مرجع سبق ذكره، ص 19.
[2]زهير توفيق، مرجع سبق ذكره، ص 07.
[3] المرجع نفسه، ص 11.
[4]ميل تيشيرتون وآن براون، مرجع سبق ذكره، ص 67.
[5]هشام جعيط، مرجع سبق ذكره، ص 104.

مجتمع صدر الإسلام، وبها وحدها يجب أن ننتقل اليوم من حالة التيه إلى حالة مجتمع صدر الإسلام بصفته نموذجا مستأنفا، وأي حياد عنه هو حياد عن الهوية الإسلامية النقية والصافية، "فالأزمة تأخذ شكل خوف من تلاشي الهوية"[1] إنها عقيدة أن تقبل الإسلام كله أو أن ترده كله، فليس هناك إيمان بالتقسيط المريح حسب المدرسة السلفية.

وحاصل القول: أن الإسلام لم يكن أبدا مختزلا في العقائد والعبادات، بل منذ نشأته كان منفتحا على الحياة، شريطة أن تتقيد الحياة بتحريماته وتقيداته، هذا النموذج الذي تأسس في فترة من الزمن من تاريخ الحضارة الإسلامية، ومن خلال أمثولة مجتمع الصحابة، الذين مارسوا الحياة في الدين، وتمكنوا من خلق حضارة في ظرف زمني وجيز، ومهمة السلفيين اليوم إعادة إنتاج هذه الحضارة من خلال العودة إلى الماضي، ليكون مرجعية في العبادات، ومرجعية في تسير الشأن العام، وبناء الدولة، والتخطيط وإحداث التحول الحضاري أو تدشين لحظة الإقلاع الحضاري، إن هذه الفرضيات يتبناها السلفيون حد الاعتقاد بها، فلا تقدم إلا من خلال العودة والنكوص الذي يعني في المعاجم السلفية التقدم والتحرر، إذ أن "هناك من يرى التراث مرجعية الاجتماع السياسي العربي"[2] فهو تراث ربما قد علقت به بعض الممارسات البشرية الخالصة، لكنه على العموم لا يزال قابل للتوظيف وللتدبر مرة أخرى، فما يميز التراث الإسلامي أنه تشكل في شكل حضارة ودولة ومؤسسات قامت وازدهرت وتلاشت بمجرد ما أصبح النص مرجعية ثانوية لدى صانع القرار ولدى المفكر أيضا، ولذلك المطلوب اليوم وحسب جورج الطرابيشي هو "إعادة إنتاج التقدم وليس محاكاته واستنساخه"[3] ربما الطرابشي يرفض الاستنساخ سواء من الماضي او من الأخر، لكن العقل السلفي يرفضه من الاخر ويوجبه وينظر إليه على انه واجب ديني في حالة استنساخ الماضي والعمل على اسقاطه على الحاضر في كل تفاصيله، وهذا ما أشار إليه المبحوثين وهم يتحدثون عن الماضي بكثير من التحسر والفقد، وكأنهم يعيشون حالة من الضياع بدون تلك القيم التي بعودتها سيتم تجاوز كل أشكال الإخفاق والفشل، فالتقدم الإسلامي بالمنظور السلفي هو السقوط في الماضي والامتزاج بالتراث، اذ يرى عبد الإله بلقزيز أن: "التراث يعظم شأنه في الثقافات المكتنزة بالتاريخ والمسكونة به"[4] فالكثير من النصوص تمتدح الزمن الماضي وتذم المستقبل وتعتبره تجليا واضحا للانحراف الصريح عن الحق، وفي نفس الوقت اتباع سنن الأمم السابقة، ولذلك لا يكف السلفيون اليوم عن ضرب الأمثلة بالواقع اليوم وكيف تبدلت الشرائع وتم تبني كل ما هو مستورد وغي محلي بمعنى غير شرعي، وهم يصرون على أن "نهضة العرب نشأة مستأنفة وهي ضرب من التقمص والتماهي"[5] مع الماضي ورفض كل فكر لا يعبر عن الشريعة الإسلامية كمرجعية عليا.

فالسقوط والتهاوي إلى الوراء يعتبر لدى كل المفكرين نوعا من الردة والانتكاس، والتراجع الذي يقف على النقيض تماما من الحركات التقدمية التي تأسست في الغرب وهي تؤمن بأن كل ابتعاد عن الدين هو نوع من التقدم، والتطور، والتحرر، بينما يعتبر كل اقتراب منه، نوعا من الرجعية والتخلف والجمود، إلا أن العقل السلفي يقلب هذه المعادلة إذ يصبح التقدم حركة تراجعيةإلى الوراء، بينما يعتبر التقدم إلى الأمام حركة رجعية إلى الوراء، فالسلفيون يعتبرون أن الحداثة

[1] عبد الاله بلقزيز، مرجع سبق ذكره، ص 20.
[2] المرجع نفسه، ص 25.
[3] جورج الطرابيشي، من النهضة الى الردة تمزقات الثقافة العربية بين عصر العولمة، مرجع سبق ذكره، ص 42.
[4] - عبد الاله بلقزيز، مرجع سبق ذكره، ص 12.
[5] جورج الطرابيشي، من النهضة الى الردة تمزقات الثقافة العربية بين عصر العولمة، مرجع سبق ذكره، ص 81.

ومخرجاتها ما هي إلا تجلي للفكر الجاهلي الذي كان سائدا قبل مجيء الإسلام، عند الإغريق والرومان، وقد تمت إعادة تدويره عن طريق الفلسفة وعن طريق حركة التنوير التي عرفها الغرب وكان سببا في الترويج مرة أخرى للفكر الوثني بكل صوره، وهنا يصبح العداء للغرب ولأفكاره هو عداء للماضي الذي سبق الإسلام، أما الإسلام فهو تعبير عن الحاضر وعن التحضر، والغرب حسب العقل السلفي كلٌّ واحد، لا فرق بين قيمه وبين أهدافه "فالنكوصية لا تفرق بين الغرب الثقافة والغرب الاستعمار"[1] فالسلفية تنظر دائما إلى الصراع والتنافس بين المسلمين كحضارة والغرب كحضارة، على أنه صراع عقائدي قائم على محاولة كل طرف تغليب عقيدته على الطرف الأخر، والغرب المستعمر لم يجرد المسلمين من الأرض فقط، بل عمل على تجريدهم من هويتهم، ومن مرجعيتهم، بل وحاول المساس بمقدساتهم، وهنا نجد المبحوثين طالما ربطوا بين المستعمر وبين الحرب التي شنها على المقدسات الإسلامية في زمن الاستعمار الفرنسي، وكيف تفرغت جمعية العلماء المسلمين لمكافحة هذه الهجمة الصليبية عن طريق منهجية تربوية وتعليمية أعادت الإسلام إلى الواجهة، وأعاد تعريف الصراع، على أنه صراع بين الكفر والإيمان، إذ "ينطلق الموقف الإسلامي من الاحتجاج على خرق المقدس والإساءة إليه، وفي تسويغ الرد على هذا الاختراق"[2] الذي يعرض أهم مكون ورابط اجتماعي إلى خطر الانحلال والتفكك، بين مختلف مكونات ما يعرف بالأمة الإسلامية، التي إن هي قامت ألغت كل الانتماءات الفرعية والجاهلية بتعبير سلفي صرف، فالسلفيون اليوم متمسكون بالمرجعية الدينة في شكلها الطاهر والنقي، الذي يعود إلى أول نخبة إسلامية ظهرت وقد تخلت عن كل انتماءاتها وتحالفاتها لصالح انتماء جديد، يكون الولاء فيه والعداء فيه أيضا، وهنا يصبح النكوص والتراجع نوعا من حماية الذات والطريقة المثلى للتصدي للأخر، "فعداء الأخر ذو طبيعة نكوصية وعصابية"[3] ويجعل المنتكص في حالة من العذر والهجوم ورفض أي تقارب مهما كان.

وهذا من خلال اتخاذ الدين كمعلم وكنقطة ارتكاز،ليصبح النكوص، مشروع السلفية الحضاري والمحوري، الذي تواجه به الانحلال الحاصل على المستوى القيمي والمعياري وهو أيضا نكوص عن الحضارة الغربية ومخرجاتها التي ما هي إلا انتكاسة عن الفطرة وتقليد أعمى من طرف المسلمين بعد أن فقدوا الاتصال والتواصل بماضيهم، بسبب هجر العلوم الشرعية واعتبارها خاصة بالأمور التعبدية، بينما الشريعة خاصة بكل شيء تنظيرا، وتنظيما، وتسيرا، وهي تعتبر تعويض عن كل ما قدمه الغرب، من خلال فكر القطيعة والهجر وعقيدة البراء من الكفر وأحزابه، "فالقطيعة التي أعلن عنها القرآن على أساطير الأولين، ومع فهم الآباء والأجداد، ومع الآلهة، والميثيولوجيا القديمة وفي الحقيقة مع الحداثة"[4]باعتبار تلك الحداثة هجمة ثقافية وعقائدية، حيث صرح أحد المبحوثين قائلا: "الغرب ضال ويعرف أنه ضال ولذلك هو يريد إلحاقنا به حتى نكون سواء في الضلال، ولذلك يخوفنا من الدين وللأسف وجد أعوانا له من أبناء جلدتنا، تبنوا فكره وأصبحوا يبشرون بها والله المستعان"[5] أي أن هناك موقف يتخذه السلفيون من كل الحركات الإصلاحية التي تتبنى الأطروحات الفكرية الغربية، حيث أنهم في نظرهم أعوان الغرب والأهم أنهم أعوان الشيطان والمفسدون في الأرض الذين يجب الحذر منهم والتحذير منهم، ومن فكرهم

[1] جورج الطرابيشي، من النهضة الى الردة، مرجع سبق ذكره، ص 92
[2] فهمي جدعان، مرجع سبق ذكره، ص 29.
[3] جورج الطرابشي، من النهضة الى الردة، مرجع سبق ذكره، ص 92.
[4] فهمي جدعان، مرجع سبق ذكره، ص 186.
[5] مقابلة رقم: 54، يوم 2020/07/03 على الساعة 115:15

ومن كل ما ينشرونه من قيم، حيث لا يخفي السلفيون عداءهم للديمقراطية، ولكل النظم السياسية ذات المرجعية الغربية، وهم يقاطعون العمل السياسي لأنه ذو مرجعية غربية كفرية، وهو يريد نهضة غير أصيلة ولا أصلية حيث أن"النهضة الاسلامية لن تبدأ من فراغ فإن أصول حضارتنا ثابتة وموجودة وواضحة"[1] إنها أصول بحاجة إلى من يعتني بها فقط ومن يتقبلها ويبني عليها، فالحضارة الإسلامية حضارة تجمع بين الجانب الدنيوي وتضمن التفوق فيه وبين الجانب الأخروي وتضمن الخلاص فيه، وهي أيضا تعبير عن أوامر ربانية لا يمكن تعطيلها أو التنازل عنها، فهي تشكل المرجعية العليا فوق الحكام والمحكومين معا، وهي أيضا عامل هوياتي، "فتشكل الهوية - الإسلامية- يضرب في عمق تاريخ الجماعة"[2] والعودة إليه تعتبر تمية تطورية بالنسبة للمسلمين الذين توحدوا ثم تفرقوا ثم سيتوحدون للمرة الأخيرة في نهاية التاريخ (كلمة الزمان أفضل هنا لدلالتها على الوقت ماضيا وحاضرا ومستقبلا، اما كلمة التاريخ فهي تدلي على الماضي وفقط وانت هنا تقصد التوحد مستقبلا).

فإذا كانت المدارس الفكرية الإسلامية التحديثية أو ذات المنع العقلي الكلامي، تفرق جيدا بين الغرب الحضاري والغرب الاستعماري، وهي بقدر ما تعادي النزعة الاستعمارية، نجدها منفتحة على كل أشكال الاقتباس، والنقل من النزعة الثقافية والتحديثية للغرب،إذ ينظر إليها كنزعة عالمية وليست غربية، ويجب الانخراط فيها كمخرج للنجدة ولتجاوز حالة الإخفاق التي أصبحت حالة مزمنة على الصعيد العربي الإسلامي، لكن في نفس الوقت نجد مدارس فكرية أصولية وهي ليست حكرا على الشرق فقط، فحتى داخل الغرب نفسه هناك من ينادي بالعودة إلى التعاليم المسيحية الصافية، حتى تتجسد دولة الرب على الأرض، وهو نفس الخطاب السلفي في التجربة الإسلامية، حيث أن هناك عداء للحداثة الغربية بصفتها تمثلا للثقافة الوثنية اليونانية والرومانية، وعداء أيضا للغرب المسيحي الذي قبل بهذه العقيدة الفاسدة، ففكرة "ماكس فيبرط عن نسج المعنى تقول أن الإنسان يتشبث بشبكة معاني التي ينسجها بنفسه، حيث يصر العقل اليميني بصفة عامة على أن ينغلق ويتمسك بتجاربه الخاصة التي أرشده الله إليها، وهذا ما نتلمسه من خلال "فكرة فيبر عن نسج المعنى والتي تقول إن الإنسان يتشبث بشبكة معاني التي ينسجها بنفسه"[3] ويرى فيها خلاصه وسعادته، وهذا ما يفسر به السلفيون تمسكهم الحرفي بكل ما تم إنتاجه في الماضي، فكل الدروس والمواعظ التي يقدمها السلفيون على مستوى المشايخ، تجدها منحازة إلى الماضي حالمة بعودته، متخيلة له كمرحلة زاهية، ومتخيلة لنفسها وهي تستعيد ذلك الزهو بمجرد الانخراط في الماضي، "فعملية تجديد التراث بالخيال الاجتماعي عن طريق: إحياء قيم وتقاليد من الماضي والعمل على تكرارها، وإضفاء الطابع الطقسي عليها، بالإضافة إلى الاعتماد على تفسيرات محددة للماضي تستند على مرجعيات ثقافية، ويمكن تجسيد هذه التفسيرات في رموز سياسية تعمل على بناء الدولة الحديثة،"[4] والسلفية اليوم تبني جماعة مؤمنة ومستسلمة للنص ومخرجاته، وهي تعمل أيضا على تعميم هذه التجربة وتوسيع هذا الجماعة حتى تستغرق كل الأمة وتقوم الدولة الإسلامية.

ورغم أن هذه العملية تبدو حالمة وغارقة في التبسيط، لكن هناك إيمان مطلق بها داخل الجماعة على مستوى الأفراد وعلى مستوى العلماء، إذ ان هناك نوعا من المنافحة عن التراث الإسلامي وفي نفس الوقت رفض الغرب جملة وتفصيلا، "فالفكر النكوصي/التقدمي عند السلفيين لا يفرق

[1] عماد الدين خليل وعبد الحليم عويس، مرجع سبق ذكره، ص 85.
[2] مجدي عبد الهادي واحمد صبري، مرجع سبق ذكره، ص 08.
[3] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 160.
[4] المرجع نفسه، ص 163.

بين الغرب الثقافة والغرب الاستعماري"[1] فالعداء بين السلفيين وبين الغرب هو عداء عقدي بين الكفر والإيمان، وبين التوحيد والشرك، وبين من يعتقدون بأن الله مجرد قوة غيبية وروحية، وبين من يعتقدون أن الله هو المشرع، وأن الكتب التي أنزلها ليست للوعظ وللشعائر فقط، بل هي كتب للحكم، وللدولة، والتسيير ولتنظيم كافة شؤون الحياة، ولذلك يحرم السلفيون كل أشكال الاقتباس منهم، أي الغرب، على مستوى التشريع،في ظل وجود الشريعة الإسلامية، إذ أن"هدف القرآن ليس القيام بأفعال إسلامية دينية، ولكن الهدف هو جعل كل ما يقوم به المرء دينيا أو بمعنى أخر إصلاح النية في كل الأعمال"[2]واهم شيء هو الخضوع لله كما خضع له النبي صلى الله عليه وسلم وخضع له المجتمع الإسلامي الذي نشأ فيما بعد، وغير كل جوانب حياته، طاعة لله وبحثا عن التفوق في الدنيا والخلاص في الآخرة، ولذلك حدث لتلك الجماعة الاولى بأن أصبحت جماعة أيقونية مرجعية يعمل السلفيون على استعادتها عن طريق تبني تجربتها والعيش من خلالها، بحثا عن السعادة في الدارين على حد تعبير المبحوثين، "فبالنسبة للوهابيين السلفية هي الطريقة الوحيدة التي تضمن للمسلم انتماءه إلى الفرقة الناجية الواردة في الحديث"[3] لأنه يعيش وفق ما كان عليه النبي أصحابه، إذ يجمع السلفيون على أن كل اجتهادات الصحابة هي مصدر من مصادر التشريع، وان حياتهم لم تكن حياة عادية بل هي الحياة الإسلامية النموذجية التي يجب أن يعيش وفقها المسلمون في كل زمان ومكان، وهنا يصبح الرجوع إلى حياتهم وعيشها مرة أخرى تقدما وتطورا لا نكوصا وتراجعا، "فالأجيال الأولى في الإسلام أصبحت جزء من مراحل الإيمان الديني لا من التاريخ الواقعي"[4] فكل الصحابة حاولوا تقليد النبي في كل شيء والنبي كان قرآن يمشي بين الناس.

وبعودة سريعة إلى نصوص القرآن والحديث نجدها تحكم على كل من لا يدين بالإسلام بالكفر والانحراف، والعداء للمسلمين، والاحتقار لهم، ومحاولة تشويه الإسلام وتحريفه مثل ما هو الحال بالنسبة لليهودية والنصرانية، فالحضارة الغربية رغم دعاءتها الإنسانية والعلمانية، إلا أننا نجد فيها مكنونات ذات صبغة دينية، هدفها إما التبشير بالمسيحية أو تدمير الإسلام من الداخل وتشويهه، ولذلك يفرق السلفيون بين الابداع الدنيوي، وبين الابتداع الديني الذي يعتبر الغرب مصدرا له، وهو يصدره في شكل منتوجه الحضاري، حيث نجد أن السلفيين يتصدون له بكل حزم، متبعين سنن الجيل الاول من المسلمين أو السلف الصالح، الذي كان مكتفيا على ذاته ومقاطع لكل منتوج فكري غربي، والسلفية تنصح في هذه الحالة بالعودة إلى الجذور والأصول بدلا من البحث عن سلف مستوردة،"فهناك من الإصلاحيين في الأزمنة الحديثة يتصورون الإصلاح عودة إلى القرآن والسنة النبوية وتعاليم السلف"[5]وذلك حتى يحمي المسلمون بيضة الإسلام، وتفنيد فكرة أن الدين الإسلامي هو دين تعبدي أو روحي كغيره من الديانات، فالإسلام الذي يدافع عنه السلفيون ومن خلال تصريحات المبحوثين، هو إسلام الدولة، والحكم، والعلاقات الخارجية، التي ربما نسيها المسلمون أو أن طول الفترة التي تفصل بين المسلمين والدولة الإسلامية جعلتهم يعتقدون بفناء الإسلام كحضارة او كنظام حياة، وهذا ما جعل السلفيين يشتغلون كحلقة وصل بين الماضي والحاضر من خلال فكرة، أن "القفز إلى الإمام يستلزم الرجوع بضع الخطوات إلى الوراء"[6] حتى

[1] جورج الطرابشي، من النهضة الى الردة، مرجع سبق ذكره، ص 92.
[2] كولين تيرنر، مرجع سبق ذكره، ص 167.
[3] محمد العطاونة، مرجع سبق ذكره، ص 94.
[4] فضل الرحمن، مرجع سبق ذكره، ص 363.
[5] فضل الرحمن، مرجع سبق ذكره، ص 364.
[6] عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، مرجع سبق ذكره، ص 14.

يمكن معاينة تجربة الماضي وفي نفس الوقت التخلص من الغرب كوهم سيطر على كل نظريات التقدم والتطور، فالسلفية ليست ضد التكنلوجيا والعلوم الدقيقة، وكل ما هو إبداع دنيوي، لكنها ضد كل قيم حضارية تهدف إلى هندسة الحياة وتنظيم العيش.

والسلفية أيضا تقر بأن الأمة اليوم تمر بمرحلة ضعف وبأن الغرب مبهر في كل نواحي الحياة حتى تلك التي يبدوا انها انحراف عن الفطرة السليمة، لكنها مغرية بسب تحررها من كل القيود وجعل الإنسان يقتنع بانه يعيش حياه لنفسه وليس لأي شيء أخر حتى أن كان الإله، من خلال تقسيم الحياة إلى مجال خاص يمكن ان يحضر فيه الإله وحسب رغبة الفرد، ومجال عام لا بد ان يحضر في الإنسان وحده، دون أي قوى غيبية، وهي تقر بأن الرد على هذه الفكرة التي تستهوي أي إنسان خاصة الشباب، تحتاج إلى نوع من القطيعة النهائية مع الغرب كفكر وقيم وكحضارة، لأن المرحلة الحالية هي مرحلة التأسيس للنموذج الإسلامي الصرف، وهي تقتضي النبذ، ورفض كل أشكال الاحتكاك مع الغرب أو اقتباس منه، وهنا "تشترك السلفية مع باقي الإسلاميين في تجليهم كاحتجاج على الاحتقار الغربي للإسلام وهذا أمر لا جدال فيه"[1] لكنها تختلف عنهم في طريقة الرد عليه، حيث ترى بعض التيارات الإسلامية أن الحل في المواجهة وإعلان حالة الحرب، وترى بعض الجماعات أن الحل يكمن في قبول ما يمكن قبوله من الغرب وتجاوز ما يمكن تجاوزه في الإسلام، بينما تعلن السلفية القطيعة مع كل هذه التيارات وتنسحب ثقافيا وحضاريا لتبني نموذجها في معزل عن الجميع، وهي في نفس الوقت تراقب الجميع عن طريق ثقافة اللاإنتماء، "فاللامنتمي النموذجي في الأدب الحديث مثل بطل قصة باربوس الذي يلجأ إلى غرفته في الفندق ليغلق بابها ويعيش ليرقب الآخرين من ثقب في الحائط، إنه كما يقول باربوس يرى أكثر وأعمق مما يجب، ولا هو يرى إلى الفوضى"[2] إن هذه العبارة تشرح نفس السلفي المجروح أو المأزوم، والذي فقد الثقة في كل شيء وهو يعتبر ان كل ما يخالف منهجيته هو منحرف، فوضوي، حيث أن المبحوثين لم يذكروا جماعة أو مذهبا أو فرقة إلا وأتبعوها بلفظ هداهم الله أو أصلحهم الله.

إن هذه العقلية النكوصية الناقمة على كل ما يحدث في الحاضر نجدها تتجلى اليوم في شكل جماعة محدودة العدد، لكنها مزعجة دينيا وثقافيا من خلال قدرتها على التحدي والرفض والتعالي في نفس الوقت، حيث يعتبر السلفيون مشايخهم بل وحتى أنفسهم نعمة قد من الله بها على الناس، ولذلك كثير ما تجدهم يقولون: "تخيل العالم بدون الشيخ فلان، أو بدون كتب فلان" إنها ذات متعالية وتنسب لنفسها التفوق، وهذه الممارسات ليست جديدة على السلفيين حيث قال علي بن الميديني وهو أحد المعاصرين للإمام أحمد بن حنبل:"إن الله أعز هذا الدين برجلين لا ثالثة لهما: أبو بكر الصديق يوم الردة"[3] فهو قد ارتقى بشخصية الإمام أحمد ومقاربته بأكبر شخصية في مجتمع الصحابة، والذي لا نجد صحابيا يقارن نفسه به، لكن حسب السلفيين فإن دور الإمام أحمد كشخصية محورية في المدرسة السلفية قد كان لها دور مهم في حفظ بيضة الإسلام، وكل السلفيين خاصة العلماء هم من يحافظون على الدين بعد الله في أي زمان ومكان، إن العلماء السلفيين هم الفاعلون الذين يعززون المثل السلفية (اللاهوتية والسياسية والاجتماعية) التي تتجاوز الحدود الوطنية في محاولتهم بناء مجتمع سلفي متخيل[4] خالي من الفرقة والاختلاف كليا. وهي استراتيجية

[1]- هشام جعيط، مرجع سبق ذكره، ص 11.

[2]كولين ولسون، اللامنتمي، در الآداب لبنان، الطبعة الخامسة، 2004، ص 05

[3]نيمرودهورويتز، أحمد بن حنبل وتشكل المذهب الحنبلي الورع في موقع السلطة، ترجمة غسان علم الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص 21.

[4] -Raihan Ismail, Rethinking Salafism: The Transnational Networks of Salafi 'Ulama in Egypt, Kuwait, and Saudi Arabia, Oxford University Press USA, 2021, P3

يتبعها السلفيون في التحقير بالجماعات الأخرى، على طريقة اللامنتمي التي تحدث عنها كولين ولوسن، حيث يعتبر اللامنتمي أو السلفي أن "المخلوقات الخارجية الأخرى لا تمثل بالنسبة له حركة ما، وإنما عائقا،إنها كالتراب الذي يعلق في بقدميه والذي لا يمكن أن يعتبر جزء منه"[1] فالسلفية تسعى إلى صهر الإسلام حتى يتنقى من كل الشوائب التي لحقت به مثل ما يصفى الحديد بصهره من خبث الحديد.

فالسلفيون اليوم كمعترضين على أخلاق المجتمع المحلي،وفي نفس الوقت هم يعملون على أسلمتها وتقديم النموذج الإسلامي الخام، عن طريق وظيفة التنشئة الاجتماعية، فالنكوص إلى الأصل والنموذج الأولي ليس من أجل الاحتفاء،والتفاخر فقط، بل من أجل،"إحياء التراث الإسلامي ويعني ذلك الانكفاء والعودة إلى الماضي المتأخر الذي اكتسب القداسة والتبجيل بسبب تعاليه عن النقد والمراجعة"[2] بل ومن أجل التلقين والتربية على هذه القيم، التي أصبحت تفرضها السلفية على أتباعها، خاصة من الجيل الثاني من السلفيين الذين كونوا أسرا بعد انتقالهم إلى السلفية وأصبح لديهم أبناء، إذ تجري عملية تكوينهم وتأهيلهم كسلفيين أصليين، عن طريق نقل الأخلاق السلفية وضبط سلوكياتهم وفق نموذج تربوي تعده الجماعة، هدفه إنتاج مجتمع منضبط بالقيم السلفية التي ما هي إلا تعبير عن القيم الاسلامية الصحيحة، التي قام عليها مجتمع الصحابة الأيقوني، حيث"تعتبر السلفية العقيدة في الصحابة، الركن السابع من أركان الإيمان"[3] وبذلك هي تمارس نوعا من العنف الرمزي على أتباعها، بإقناعهم بأنهم الأفضل لأنهم الأشبه بجيل الصحابة، ودفعهم إلى مواجهة المجتمع على أساس أنهم هم الأفضل، عن طريق الثقافة السلفية واللغة السلفية التي تجري من خلالها عملية التنشئة في شكل عملية إنتاج وإعادة إنتاج للعقائد السلفية مثل تبجيل الماضي والعمل على سحبه على الحاضر، إذ يقول بورديو: "إن كل سلطة عنف رمزي أي كل سلطة تطال فرض دلالات، وتطال على أنها شرعية، وتوازي علاقات القوة التي هي منها مقام الأس لقوتها، فتزيد إلى علاقات القوة تلك قوتها الخاصة، أي تحديد قوتها الرمزية"[4] وقوة السلفية تكمن في تمكين رموزها من العلم الشرعي وفرض منطق الدليل في أي حوار تدخله مع الأخر، مما أكسبها ثقة في النفس، وجعلها تعزز حضورها كثقافة، وهي تعمل على تعميم هذه الثقافة وزرعها عن طريق التنشئة السلفية.

من خلال هذا العنصر يمكن القول: بأن السلفية كجماعة دينية تسعى إلى الإصلاح والتغيير، وهي لا تختلف في هذا عن أي جماعة سواء بالمفهوم الديني، أو بالمفهوم الحديث، حيث أن كل تيار يمثل أيديولوجيا، وكل أيديولوجيا تسعى إلى الهيمنة وفرض توجهها على أساس أنها التوجه الأقدر والأجدر بالتسيير وبتنظيم الحياة، لكن ما يميز السلفية هو ما يميز كل حركة أصولية ماضوية، حيث نجدها تتعامل مع الماضي، ومع شخوص الماضي، على أن هذا الماضي لا يمكن أن يبلى أو يفنى، وشخوص ذلك الماضي هم جزء من المقدس وأن حياتهم ليست مجرد حياة أناس عاشوا في الماضي، بل هي تجربة حضارية يجب أن تعمم وان تستلهم كل الأزمة اللاحقة، ولذلك يصبح الفكر النهضوي عند السلفيين فكرا رجعيا ونكوصيا، يؤمن بأن تسوية كل خلافات الحاضر، وحل المعضلة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية التي يعرفها المسلمون اليوم، يكون بتبنٍ حرفيٍّ وصارم للحلول التي انتتجت في الماضي، لتكون المرجع والركيزة لأي إصلاح في

[1] كولين ولسون، مرجع سبق ذكره، ص 242.
[2] زهير توفيق، مرجع سبق ذكره، ص 53.
[3] نور الدين أبو لحية، مرجع سبق ذكره، ص 135.
[4] عروسي لسمر، مرجع سبق ذكره، ص 12.

الحاضر أو في المستقبل، عن طريق بناء نموذج أولي وفق الماضي المتخيل ثم الشروع في تعميمه عن طريق عملية التنشئة أو التربية التي يوليها السلفيون أهمية كبيرة في إي مشروع يهدف إلى التغيير.

المبحث الرابع: بناء النموذج الطهوري تنشئة السلفيين ثالثا:

"...إننا لا نؤمن بوجود بيولوجي صرف. فما أن يلج الإنسان العالم مسبوقا باللغة حتى يكون أسيرها لا يستطيع أن يرى العالم إلا من خلالها."[1] إن هذه المقولة تشير بوضوح إلى أهمية اللغة داخل أي جماعة أو مجتمع بسيطا كان أو معقدا، لا سيما أن اللغة التي تشير إليها الباحثة في هذا السياق، لا تعني القدرة على الكلام وتسمية الأشياء، بقدر ما هي تعني الثقافة السائدة داخل ذلك المجتمع أو الجماعة، التي يعبر عنها باللغة، فالمجتمع المتحرر لغته متحررة، والمجتمع المتدين لغته دينة ومسكونة بالمقدس، وكل ما سيتلقاه الفرد الجديد داخل هذا المجتمع أو الجماعة سواء بالولادة فيه، أو بالانتقال إليه، يكون مغموسا في الدين، ومشربا بتوجهات دينية تعكسه اللغة الثقافة أو الثقافة اللغة، التي ستحاول وضع قائمة من الممنوعات والمسموحات لذلك الوافد الجديد، حتى يعرف حدود الجماعة لا سيما في علاقتها مع الجماعات الأخرى، فلكل جماعة منطقها وفلسفتها التي تعمل على التكريس لها ونقلها إلى الأفراد عن طريق اللغة والخطاب السائد داخلها، لتكوين عنصر جديد داخل الجماعة، مستسلم لها، إذ "حسب لفي شتراوس من يقول إنسانا يقول لغة ومن يقول لغة يقول مجتمعا"،[2] أي أن لكل مجتمع مزاجه العام الذي ينشئ أفراده عليه وينقل من خلاله قيمه ومعتقداته، وكل ما يؤمن به، وبصفة خاصة داخل الجماعات الهامشية والمثقلة بالدين، والتي تعتبر نفسها أمينا على الماضي وأمينا على العقدية الأولانية في صورتها النقية والطهورية، حيث نجدها تعمل جاهدة على تكوين أفراد جدد داخلها يؤمنون بقيم الجماعة في أنقى وأطهر صورها والحرص على نقلها للأفراد وفي نفس الوقت محاولة منعهم تلقي أي قيم أخرى من جمعات أخرى، إذ "يتم من خلال التنشئة الاجتماعية والتعليم، نقل الآلاف من الصور للأفراد لتوجيههم وتمكينهم من أجل تسيير حياتهم"[3] وفق ما تراه الجماعة المرجعية التي ينتمون إليها والتي تصبح مؤسسة التنشئة الاجتماعية الوحيدة التي ترافق الأفراد وترعى حياتهم بعد أن أصبحوا جزء من مشروعها. فكل جماعة دينة لديها مشروع، وهو إما يعبر عن حالة من الانغلاق على النفس وعدم قبول أي وافد وفي نفس الوقت طرد المخالف أو المنحرف، مثل ما تعمل الجمعات الدينة القومية والعرقية، مثل اليهود المتشددين وجماعة الأمش المسيحية، والكثير من الجمعات المغلقة، أو تلك التي تعمل على توسيع حجمها عن طريق الاستقطاب والدعوة لكن وفق شروط محددة يلتزم بها الفرد داخل الجماعة مثل ما هو موجود لدى السلفية كجماعة دينة دعوية، تستهدف الأفراد ثم تقوم بتنشئتهم وضبطهم وفق قيمها التي تطرح عليهم كبديل عن كل شيء وعن كل ما تلقوه في حياتهم من التربية، "فالتنشئة الاجتماعية هي نوع من أنواع الضبط الاجتماعي،[4] وعملية الضبط التي تمارسها أي الجماعة على أفرادها بما فيها الجماعة/الطائفة السلفية، نجدها قائمة على مستويين، فمن جهة هي تعمل على تربية الجيل الثالث من السلفيين تربية اسلامية تستهدف الأطفال المولودين لأسرة سلفية، فتقدم لهم جملة من الأخلاق الدينية المحضة، وتحاول دائما من خلال

[1] ألفة يوسف، وليس الذكر كالأنثى في الهوية الجندرية، دار التنوير للطباعة ولنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2014، ص 145.

[2] نادر كاظم، مرجع سبق ذكره، ص 150.

[3] كريسنوف فولف، أنثروبولوجيا التعليم(التعليم من منظور جديد، التعليم الثقافي المتبادل والمعلوم، المحاكاة التربوية والاجتماعية، ترجمة موفق علي سقار، دار المناهج للنشر والتوزيع، الأردن، بدون طبعة، بدون سنة، ص 119.

[4] صادق عباس الموسوي، التنشئة الاجتماعية و الإلتزام الديني، مركز حضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، طبعة، 2017، صفحة 01.

مدارس تحفيظ القرآن الكريم، التي يشرف عليها السلفيون أو حلقات العلم الشرعي، التي يحضرها الأطفال كنوع من التدريب لهم على التعقيب، والاعتراض، وتصحيح المفاهيم،التي يتلقونها في المدرسة العمومية، أو عن طريق الأقران أو العائلة الممتدة، أما النموذج الثاني فنجده يستهدف الأشخاص الملتحقين بالسلفية، والذين يحملون ثقاف مغايرة أو تعاني من خلل عقائدي أو سلوكي، اذ تحرص الجماعة على تصويب تلك الهفوات عن طريق عملية اعادة التنشئة والتوجيه، وهي تعني إكمال وتصحيح النقائص في التنشئة السابقة، من خلال اعادة البناء،"وهي تهدف إلى سحب الفرد من مجال اجتماعي إلى مجال اجتماعي آخر"،[1] وهذا ما يمكن تفسيره بالاعتراض السلفي على ثقافة المجتمع وعلى القيم التي يتلقاها الأطفال داخل المدرسة العمومية كمدرسة وطنية، حيث تحاول الجماعة منافسة تلك القيم عن طريق قيمها الخاصة التي تنقلها عن طريق عملية التنشئة الخاصة التي تشرف عليها، وهي تهدف إلى المزاوجة بين الجانب الدنيوي والجانب الروحي، "فحسب كومنيوس التعليم الملائم لا يجب أن يكون مقتصرا على تحصيل المعرفة فحسب، بل يجب أيضا أن يشمل تعليم التقوى والأخلاق الحميدة...ويجب على الشباب أن يتعلموا المعرفة والقيم والتوجيهات المناسبة لكي ترافقهم في حياتهم الدنيا والآخرة"،[2] وهي نفس استراتيجية السلفيين في التعليم، أي المزج بين ما هو دنيوي وبين ما هو روحي ومتعلق بالمقدس.

فالتنشئة ما هي إلا عملية مثاقفة أي تنحية ثقافة معينة وتعويضها بثقافة أخرى، وهذا ما يشغل السلفيين حيث صرح أحد المبحوثين قائلا: "الله المشتكى فأبناء المسلمين أصبحوا يتلقون أمور شركية في المدارس، ويجبرونهم على الاحتفال بأعياد وثنية، ويغرسون في أذهانهم قيم الديمقراطية وغيرها من المفاهيم الغربية، ولذلك وجب علينا مرافقتهم واعادة توجيههم وفق تربية إسلامية سليمة".[3] فالسلفي يقر بوجود تصادم بين قيمه التي يريد التكريس لها، وبين القيم التي تعمل مؤسسات التنشئة الاجتماعية الرسمية أو حتى العامية على التكريس لها، وهنا يصبح الفرد السلفي بين نظامين، نظام عام يريد زواله ونظام متخيل يريد التكريس له، "فالشعور بالانتماء إلى جماعة يقتضي إدراك مسافة البعد والاختلاف من الجماعات الأخرى"[4] عن طريق القطيعة مع تلك الجماعات، ورفض ثقافتها، والحد من الاختلاط مع أفرادها، فالثقافة لا يمكن تغييرها في فترة زمنية وجيزة، بل هي تحتاج إلى نوع من التأهيل، والتدريب، والتحفيز، ونوع من السلاسة،إضافة إلى ضرورة التخلي عن السائد والانتقال إلى النموذج الجديد، الذي لا يزال في مرحلة النشوء، وهو بحاجة إلى تعويد أفراده على التعلق به، عن طريق ربطهم بالرموز، وفي نفس الوقت تجسيد طريقة عيش تلك الرموز المتخيلة في الواقع، "فالخيال يساعد على الإنتاج وإعادة الإنتاج وتغيير أنواع مختلفة من الصور، وتتطور الصور في عمليات المحاكاة المتنوعة لتصبح عمليات تعليمية"[5]من خلال الجانب المظهري مثلا، حيث يظهر السلفيون حسب اعتقادهم بمظهر السلف الصالح، الذي يجب أن يعمم ويكون مظهر كل مسلم، بعيدا عن مسألة الزمان والمكان.

وملاح السلفية إعفاء اللحية، تقصير الثوب، الانسحاب من المقاهي ومن الأماكن التي تعتبر غير منضبطة دينيا، والإقبال بشراهة على الصلاة في المساجد خاصة صلاة الصبح، العزوف عن استماع الموسيقى، والتحول شيئا فشيئا إلى السمت السلفي الذي لا يفرق بين الثقافة والتدين

[1] المرجع نفسه، صفحة 74.
[2] كريسنوف فولف، مرجع سبق ذكره، ص 22.
[3] المقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/06 على الساعة 20:30
[4] نادر كاظم، مرجع سبق ذكره، ص 145.
[5] كريسنوف فولف، مرجع سبق ذكره، ص 111.

"فالثقافات الفرعية تميز نفسها عن طريق اللباس، والمعابد، ورجال الدين، وغيرها من السمات"[1] وإن هذه السمات التي تتغير في سلوك المنتقل إلى السلفية يجري تقديمها في شكل إحياء السنن، وما يرافقه من أجر وثواب، فالجماعة تجيد تقديم الدروس، وهي تلقن أفرادها بأنها تقدم لهم الدين غضا طريا دون مقدمات أو نكهات خاصة، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين: "نحن ولله الحمد ننشر السنن الصحيحة بين الناس، ونرد على البدع بالتي هي أحسن، وليس هناك من أصبح سلفيا إلا وفارق المعاصي كشرب الدخان وفعل المنكرات ولله الحمد" إن هذه الخصال التي يتربى عليها السلفيون داخل الجماعة، نجد حتى المجتمع العام يقر لهم بها، وإن كان على سبيل التهكم، إذ يتداول الناس أن من يصبح سلفيا: (فإنه يزيد في الوزن، ويترك التدخين، ويكثر ماله، ويترك السهر، وأهم شيء أنه يتزوج)، وهذا يشير إلى وجود تربية صارمة داخل الجماعة تفرض على السلفي التخلي عن حياته فيما قبل التسلف، عن طريق فكرة "إثبات الوجود وتحديد الهوية والأرض، مما يعني الاهتمام بمراعاة الطقوس، والتعلق بإعادة اكتشاف العادات واعطاء أولوية للعلامات التي تفصل داخل الجماعة عن خارجها،"[2] عن طريق التقيد بأخلاق السلف الصالح، وبكل ما تم إحيائه واستدعاؤه من تراث، إذ يلزم السلفي بتقمصه والعيش وفقه سواء على مستوى الأطفال الذين تجري تربيتهم تربية صارمة، أو المنتقلين إلى الجماعة، حيث تعلمهم التوحيد كما جاء به الإسلام، وتطلب منهم الصلاة كما صلى النبي صلى الله عليه وسلم، وأن يلبسوا لباسه، ويبيعوا بيعه، ويشتروا شراءه، ويجلسوا جلوسه، ويغتسلوا غسله، ويضحكوا ضحكه، فكل شيء مدون وفي كل شيء أجر، وفيه محافظة على الهوية الإسلامية عن طريق التقيد بالتعاليم الدينية، إذ "أن القواعد الدينية هي أشد القواعد ميلا إلى المحافظة"[3] والسلفية تريد المحافظة على الماضي الأصيل الذي تتناقله من خلال كتب الحديث والفقه، وهي تجسده في حياتها الخاصة كل ما استطاعت إلى ذلك سبيلا.

والسلفية جماعة مهووسة بالدين ومهووسة بنسخته الأولى التي تعتبرها نسخة واحدة لا يمكن تقديم شيء فيها أو تأخيره، وهي تدمج حياة السلف الصالح في الدين وتعتبر أن تقليدهم والمحاولة العيش على طريقتهم فيه أجر وثواب، بل هو نموذج العيش الوحيد الذي يجب على المسلمين التقيد به، حتى وإن كانوا لن يبلغوا منه إلا النزر القليل، وهذا ما أكده المبحوثين وهم يتحدثون بحصرة عن عجزهم أمام ورع السلف الصالح وتقواه، وهم يحاولون محاكاة المشايخ والعلماء بصفتهم رموز من الدرجة الأولى وهم على حد زعمهم الأقرب إلى تمثل حياة السلف، الذي يبقى حالة أسطورية لا يمكن بلوغها رغم كل محاولات محاكاتها والتشبه بها، "فالمحاكاة تشير إلى تقليد شيء لا يمكن تقديمه، كتمثيل أسطورة تعرض دائما في التمثيل نفسه والتي ليس لديها نموذج معروف آخر يتجاوز هذا التمثيل"،[4] فالسلفي يقلد السلف الصالح ويحاكيه، لكن عن طريق التخيل فقط فهو غير حاضر ولا يمكن أن يحضر مرة أخرى، لكنه وجد في يوم من الأيام، وكما كان السلف الصالح يتعلم كل شيء من النبي صلى الله عليه وسلم، فالسلفي يتعلم كل شيء من السلف الصالح، حتى أكثر الأشياء خصوصية، إذ جاء في الأثر ما رواه سلمان الفارسي رضي الله عنه "علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء حتى الخراء "،[5] أي أن كل شيء مرتب وموجود بشكل منفصل

---

[1] عدنان الأمين، التنشئة الاجتماعية وتكوين الطباع، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2005، ص 03.

[2] نادر كاظم، خارج الجماعة عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية، مرجع سبق ذكره، ص 162.

[3] ر.مماكيفر تشارلز بيج، المجتمع، ترجمة علي أحمد عيسى، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، 1961، ص 341.

[4] كريسنوف فولف، مرجع سبق ذكره، ص 59.

[5] - عبد الرحمان، أبناء الملتزمين، توريث الالتزام، أباء تهوى و أبناء تأبى، الدار العالمية للنشر و التوزيع قطر، بدون طبعة، 2016، ص 06.

عن الأمة والتي ما عليها إلا العودة إلى تلك النماذج، وتجاوز النماذج المبتكرة والمخترعة أو الخيالية التي ليس لها مثال سابق، ولذلك فالسلفية تتذكر النموذج الأولي، ثم تستدعيه، ثم تهوي إليه، ثم تقوم بتنشئة المسلمين عليه، فهو سبيلها الوحيد للنجاة، وهي تعتبر الأمة عاجز عن محاكاته إلى درجة أن تكونه، وفي نفس الوقت عاجز عن إنتاج ما هو أفضل منه، أو ما يعادله على أقل تقدير.

إن هذا العجز الذي تقر به السلفية وتبني حياتها على أساسه جعل الكثير من المفكرين يتساءلون حول سلطة الماضي على المسلمين ومن بينهم عبد الإله بلقزيز الذي يقول: "بماذا يمتلك الماضي كل هذا السلطان الطاغي في حاضر العرب الاجتماعي والثقافي"[1] إن هذا السؤال الذي يطرحه بلقزيز حول إشكالية التراث وعدم قدرة العقل العربي أو العقل المسلم على تجاوزه، أو على الأقل التعامل معه بنوع من النقد، حيث نجد أن التراث الديني يصبح أكثر حضورا في الواقع العربي، كل ما تحدث العرب عن النهضة وفكروا فيها، وهنا نجد عزمي بشارة يجيب بطريقة غير مباشرة على هذه الإشكالية مرجعا إياها إلى معضلة الطائفة، إذ "ساهمت الطائفة في تحديد شخصية الفرد الاجتماعية والفضائل التي يفترض أن يصبو إليها والأخلاق والمعايير التي يلتزمها، فالجماعة التي ينتمي إليها الإنسان ليس كفرد بل كعضو في جماعة تحدد أيضا المتوقع منه ومناقبه المرجوة وسلوكاته، إنها مرجعية الفضائل"[2] فكل طائفة تدرب وتكون أعضاءها على أنهم يتلقون التعاليم والوصايا الدينية من المنبع الصافي، ومن المصدر الأول دون أي تفسير، أو تأويل، أو تكييف، أو تمثيل، وبذلك هي تجعل أفرادها يشعرون بالتفوق والتعالي على الآخر، ويرفضون أي تقارب معه، بل تكون كل مشاعرهم موجهة إلى الداخل، وهذا ما يعيشه السلفي، الذي لديه علاقات مع خارج الجماعة/الطائفة لكن ولاءه، وثقته وكل مشاعر التعاطف هي موجهة للجماعة التي تحرص كل الحرص على إنتاج وإعادة إنتاج هذه الثقافة عن طريق"التنشئة الاجتماعية، فهي عملية أنسنة الفرد من أجل ادماجه عن طريق مقصود أو غير مقصود بالمجتمع"،[3] وإن كانت السلفية تعوض الأنسنة بالأسلمة، وتعوض الدمج بالمجتمع بالدمج في الجماعة الضيقة والانغلاق عليها.

وهنا يصبح التعليم داخل الجماعة ولقيم ومبادئ الجماعة أمرا يقتضي الأجر والثواب في حالة قبول الفرد له، والانصياع إليه، فالسلفية تكابد من أجل إعادة بعث المسلم الذي يمثل أو يعكس صورة عن المسلم الحق، الذي ظهر بظهور الإسلام وعاش وتعايش مع غيره لكن وفق مرجعية عقدية لا تساهل ولا تهاون فيها، وهذا ما يجري إعادة غرسه في نفوس السلفيين، أي تخريج أفراد يشبون المسلم النموذج، "فالتنشئة الاجتماعية تساهم مساهمة فاعلة في بلورة الالتزام الديني وتحديد معالم السلوك الإيماني"[4] وجعل الخلفية الدينية للفرد هي التي تحدد كل شيء في حياته، وهذا ما أجمع عليه المبحوثين الذين صرحوا بأنهم يحيون بحياة التقوى ويقومون بنقلها للأفراد سواء كأطفال ولدوا داخل البيئة السلفية، أو المنتقلين إليها حديثا حيث تكون حياتهم لله، ثم للجماعة وللمجتمع، فالسلفية لا تفسر تصادمها مع المجتمع وعراكها الدائم معه عداء له، بل هي نوع من الشفقة ونوع من الشعور بالمسؤولية التي يتمتع بها الوصي على القاصر، فالسلفية عرفت الحق وهي تريد أن تعرف المجتمع عليه عن طريق الصرامة في الانحياز له، أو كما يقول دوركايم: "المجتمع الذي يخرجنا من أنفسنا ويلزمنا التصرف من أجل مصالح غير مصالحنا الفردية

[1] عبد الاله بلقزيز، مرجع سبق ذكره، ص 42.
[2] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرع سبق ذكره، ص 107.
[3] صادق عباس الموسوي، مرجع سبق ذكره، ص 11.
[4] صادق عباس الموسوي، مرجع سبق ذكره، ص 12.

المباشرة، وهو الذي يجعلنا نسيطر على غرائزنا وأن نضع قانونا ونطبقه وأن نزعج أنفسنا وأن نضحي وأن نتخلى وأن نخضع أهدافنا الخاصة لأهداف أعلى وأن نحترم القواعد والأنظمة وأن نتمالك أنفسنا ونلجم نزواتنا وأن تكون لنا الإرادة" ونكون بموجبه نموذجا وأمثولة يقتدى بها، ونكتسب الأجر من خلالها والثواب.

فالنموذج الذي يؤجر الفرد نظير الالتزام به، هو النموذج الديني في صورته المرجعية،فيؤجر صاحبه، حتى وهو في السوق، أو في فراشه يداعب زوجته، أو في المزرعة يحرث أرضه، من خلال القيم التي تقيد بها، والأخلاق الإسلامية التي تشرف السلفية على إعادة بعثها، والتكريس لها،"فعملية إعادة التنشئة لا تتم إلا من خلال تنظيم أو جماعة أو مدرسة تأهيلية أو إصلاحية"[1] والسلفية اليوم تلعب دور المدرسة، ودور الاصلاحية، فهي مختصة في النقد، ومهاجمة الغير والتصدي لكل ما يخدش المقدس، أو يقدم نفسه كبديل عنه، عن طريق ربط نفسها بالماضي وإشعار أفرادها انهم يعيشون وفق ذلك الماضي وان كل ما يقدم إليهم من قيم ومعايير، هو تجسيد لقيم الماضي وعيش على طريقة الرموز، عن طريق عملية التخيل والتمثل، "فسيطرة المخيال الديني على أفراد الأمة يجعل كل عضو من أعضائها يقفز على الأحداث التاريخية ليعيش وبشكل مباشر وأسطوري مع كل السابقين واللاحقين، المعتبرين كرموز وشخصيات مؤسسة لمعنويات الأمة وقيمها الخالدة،"[2] وهذا ما يمكن التكريس له من خلال نموذج من التربية الصارمة، والرقابة المستمرة لسلوكات السلفيين، وتزويدهم بشكل فوري ومحين بجديد الفتاوى، التي يصدرها كبار العلماء، وهي تختص في تعقب النوازل، والمسارعة إلى إبراز رأي الشرع فيها، فالفرد السلفي داخل الجماعة يشعر وكأنه في نعمة من خلال تلك المعرفة الدينية، التي كان يعيش شحا فيها خارج الجماعة، لكنه أصبح اليوم ينتظرها ويتلقاها مثل ما ينتظر المواطن العادي صدور الجريدة الرسمية ليعرف مستجدات القانون،فالفتوى تحيط به، وتوجه سلوكه في الواقع، وتحفظه من المخلفات، وفي نفس الوقت تحكم صلته بعالم الرموز والأساطير المقدسة، "فإعادة التنشئة تعني إكمال وتصحيح النقائص في التنشئة السابقة، وهي تحتاج إلى إعادة البناء، وتهدف إلى سحب الفرد من مجال اجتماعي إلى مجال اجتماعي آخر."[3] تحكمه التقوى وخشية الله، والاستسلام للنص، وعدم رد النصوص أو التشكيك فيها، وتجسيد الأخلاق الإسلامية والحرص على العيش بها، هذه المنهجية في العيش نجدها بارزة وواضحة لدى مختلف التيّارات الإسلامية منذ الصّحوة في السبعينيات، حيث بدء الرّد الثّقافي على خصوم الإسلام عن طريق تحويل الإسلام لثقافة عيش، "فمنذ السبعينات قرر جيل الصحوة تزويد الأمة بجيل إسلامي متزن وملتزم"[4] ومفتخر بما هو فيه ويشعر بنوع من التعالي والتفوق على الآخرين.

فالسلفية تجعل الفرد داخلها يشعر بأنه يعيش على طريقة السلف، وأنه محمي ومحصن ضد ما سقط فيه الخلف وكل الفرق التي لا تنحو منحى السلف الصالح في الأمور العقيدة، والتعبدية، والسلوكية، بصفتها نظاما ومنظومة حياة تهندس علاقتها وفق مرجعية صارمة التأديب والتأهيل والتكوين، "فالأنظمة تلعب دورا في الحفاظ على الأنظمة الرمزية والمعاني الأسطورية لكائن الإنسان في علاقته بالأشياء الماورائية،[5] والسّلفي من خلال الثقافة التي يستلهمها من جماعته يشعر

[1] المرجع نفسه، ص 47.

[2] محمد الشبه، مرجع سبق ذكره، ص 64.

[3] صادق عباس الموسوي، مرجع سبق ذكره، ص 74.

[4] عبد الرحمن ضاحي، ابناء الملتزمين توريث الالتزام اباء تهوى وابناء تأبى، الدار العالمية للنشر والتوزيع، قطر، بدون طبعة، 2016، ص 11.

[5] ـ محمد الشبه، مرجع سبق ذكره، ص 21.

بأنه قريب من الله، فهو يحي كما كان السلف الصالح الذي كان يحي بدوره كما يحي النّبي صلّى الله عليه وسلم الذي قال فيه رب العالمين " إنك لعلى خلق عظيم "، فالأخلاق لا تعني العبادة والاعتقاد،إنما تعني المعاملة، والاقتصاد، والاجتماع، والسياسة،حسب نموذج محدد وقد زكاه الله وبذلك تحول إلى مرجعية يجب تأديب الأفراد بها وإلزامهم التقيد بمعانيها، "فالتأديب والحزم الذي يحمل رسالة واضحة بالخطأ الذي يرتكبه الطفل وبضرورة عدم تكراره"[1]وهي منهجية يتقيد بها السلفيون داخل الجماعة صغارا وكبارا، فالطفل يؤدب عن طريق الضرب والتعنيف، والكبير يؤدب عن طريق الهجر والمفارقة في حالة خروجه عن سمت الجماعة، وربما عملية الهجر والفرقة كانت من بين أسباب تمزق الجماعة بعد فتنة الصعافقة والمصعفقة، فقد هجر السلفيون أنفسهم بسبب تمسك كل طرف بالسلفية كما فهمها عن شيوخه، حيث أن للشيوخ داخل الجماعة مكانة مهمة ويمكن أن يؤدي الصراع بينهم إلى صراع على مستوى القاعدة، بسبب القناعات الدينية، "فالقناعة الدينية كما يستنتج بوازار تفرض نفسها حكما مطلقا على كل المستويات ولا يمكن بدونها أو بالأحرى على النقيض منها مواجهة أي تغيير اجتماعي ولا أي تجديد ما"[2] فكل ما يقوم به السلفي حتى اتجاه الشبيه له والمماثل له يكون نتيجة قناعات دينية راسخة بأنه على صواب وغيره على خطأ، فمشكلة السلفية هي الاعتقاد بنموذج واحد إما ان يقبل ككل وإما ان يترك ككل.

فالسلفي ينقل من هذا النموذج الفوقي والمتعالي، وهو لا يدعي نجاحه في الاقتباس منه، لكنه يحاول على الأقل،فهو مقصر إذا ما قارن نفسه بالسّلف الصّالح، وهو القدوة إذ قارن نفسه بالخلف غير الصالح، خاصة في مسألة تربية الأبناء، حيث يجري تربيتهم ليكونوا مواطنين مؤمنين، ومؤمنين مواطنين في نفس الوقت، عن طريق فكرة المجتمع الإسلامي المتخيل، "ففكرة المجتمع الإسلامي المتخيل ترتبط بصور مختلفة ومتغيرة للخطاب الديني الذي يشكل مرآة عاكسة لواقع الحركة الإسلامية وصراعاتها السياسية والفكرية في المجتمع المصري،"[3] وفي غيره من المجتمعات، فالإسلاميون يعتقدون على اختلاف تجليات كل تيار فيهم أنهم وحدهم القادرون على الدمج بين فكرة المؤمن كقيمة روحية، وبين فكرة المواطن كقيمة حداثية ومدنية، والإسلاميون ومن بينهم السلفيون هم الذين يجعلون من النهضة عملية خلط بين استعادة قيم الماضي ودمجها في الحاضر، تحقيقا لمشروع النهضة الذي يهدف في النهاية إلى استعادة الدولة الإسلامية، وسيادة الشريعة وتطبيقها حيث نجد عملية التربية والتوجيه داخل الجماعة تهدف إلى تكوين أفراد خاضعين بشكل إرادي لفكرة تطبيق الشريعة بل ينظرون إليها على أنها المسلك الوحيد الذي يمكن أن يساعدهم على عودة إسلام الجيل الأول وكل ما كان يحيط به من أبهة وفخامة، إن هذه النظرة عكست تصريحات كل المبحوثين وأنهم يتحدثون بلسان شخص واحد، فهم يربطون بين استعادة الشريعة واستعادة الكرامة الإسلامية المهدورة، "فالشرعية تعني أو الشرع يعني السبيل الناجح نحو الحياة الخيرة"[4] والحياة الكريمة والحياة التي تنضبط بتوجهات الإله الذي يعلم خير الدنيا والأخرة، وبذلك تصبح كل النماذج غير الدينة غير صالحة، بل إن السلفي يعتبر التوفق الغربي ما هو إلا ترف واستدراج من طرف الله لهم، وهو أيضا عذاب وحسرة عليهم، وهو انهيار أخلاقي لا يمكن قبوله على الصعيد الإسلامي، الذي يجب أن يبني مشروعه وفق رؤية دينة خالصة، "فالتدين من العناصر الأصلية في تكويننا الحضاري والتدين أحد الأسلحة الخطيرة في أيدي اليمين لهذا كان

[1]عبد الرحمن ضاحي، مرجع سبق ذكره، ص 108.
[2]عماد الدين خليل وعبد الحليم عويس، مرجع سبق ذكره، ص 67.
[3]سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 173.
[4]فضل الرحمن، الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 175.

المنتمي إلى اليسار في موقف رد الفعل من الدين والمتدين معا وبصفة دائمة"[1] أي أن النهضة والتغير في المجتمع العربي يقع بين فكر يميني مستسلم للماضي وفكر يساري مستسلم للأخر مما يعني حتمية الصراع والتنافر والتنابز بالوسوم.

وهنا نجد الرؤية السلفية النهضوية ذات خلفية دينية وذات نظرة إقصائية لأي تصور أخر وهي أيضا مقصية من الطرف الآخر، هذا الوضع يرهن أي مشروع نهضوي ويجعل كل جماعة تُكوِّن أفرادها وقف قيم معينة، فالحداثيون يريدون تكوين الفرد المتحرر، والمواطن، والذي يجعل من الغرب دليلا له على الحضارة، بينما يرى السلفيون حتمية تكوين جيل من "الملتزمين يجعل من نصرة الدين وتحكيم الشريعة أساسا للحياة وطابع للأخلاق وسمة للتفكير"[2] وهذا ما عكسه تصريح المبحوثين الذين أشاروا في مجملهم إلى أنهم في إطار التحضير لمشروع الأمة وهو مشروع يقتضي تكوين نخبة إسلامية ملتزمة، وملمة بالسنة، و ممارسة لها، ومنعتقة من كل نظام تربوي،أو اجتماعي، أو أخلاقي غريب عن المشروع الإسلامي الذي يجري التدريب عليه، عن طريق التنشئة والضبط في ظل مجتمع يعيش أزمة حضارية، وحالة من الانبهار بالنماذج الغربية، ولذلك يجب إحداث قطيعة مع تلك النماذج والتحذير منها وتعريف الأفراد على حقيقتها، عن طريق الدروس والمواعظ والأشرطة السمعية، مواقع التواصل، حيث يركز السلفيون على تبيان حقيقة وحكم كل ما هو غربي، بهدف إسقاطه وافقاده كل ملامح الشرعية، إذ "تميز الحركات السلفية حسب حسن حنفيي بسيادة نظرية الإلهية، الدعوة إلى الحكم الثيوقراطي، مناقضة روح العصر، تأخر فكر الاصلاح الدينين التعصب، اتباع أساليب العنف بدل الإقناع، سيادة التصور الرأسمالي للدين"[3] فالسلفية تميل إلى الصرامة في الرد، لكنها صرامة تبقى على المستوى الرمزي وبذلك هي تحجم عن أي عنف مادي، لكنها في ردودها وفي تبيانها للحق تكون فجة غليظة وهي ترد على من تعتبرهم مبتدعين وفرق تحكم بضلالهم فيجب أن يكون الرد مفحما على حد تعبير السلفيين، ولذلك تجد عامة السلفية يعلقون على فتاوى وآراء علماء الفرق الأخرى بكل ازدراء وسخرية حتى ينفوا عنهم أي صفة علمية، هذا الأسلوب الذي يبدوا أنه متوارث من الرموز السلفية ذات مكانة مرموقة، "ففي فتنة خلق القرآن كان الإمام أحمد نقلا عن ابن أبي دؤاد ينازع بألين الكلام ويجيب بأغلظ الجواب، ويرزنون ويخف، ويحلمون ويطيش"[4]، فالإمام أحمد كان هنا يدافع عن عقيدة جوهرية في الإسلام ولذلك كان لا بد من الصرامة وعدم التساهل مع خصومه، والسلفيون يتلذذون اليوم بفكرة عيش المحنة، فهو يعتبرون أنفسهم نماذج مصغرة عن الإمام أحمد وهم يردّون على خصومهم الذين يحاولون النيل من العقيدة الصافية، محتسبين الأجر والثواب، إذ قال:"البشر بن الحارث الحافي عن أحمد بعد الفتنة أن الله أدخله الكير وأخرجه ذهبا أحمرا"[5]، وهذا ما يجعل السلفيين يصبرون على مواقفهم ويعملون على نشرها حتى وإن كلفتهم نوعا من الضغط المجتمعي عليهم.

وهنا يوظف السلفيون عملية التنشئة كاستراتيجية دفاعية ومناهضة لكل ما هو غربي، فالعقل السلفي يعتبر الحداثة وكل ما يلحق بها من قيم هي قيم غربية ذات طابع نصراني ويهودي، ولذلك يجب الوقوف لها والتصدي لها بالقوة عن طريق التركيز على حياة السلف، وسيرتهم وتدريس

[1] غالي شكري، مرجع سبق ذكره، ص 194.
[2] ـ عبد الرحمن ضاحي، مرجع سبق ذكره، صفحة 08.
[3] زهير توفيق، مرجع سبق ذكره، ص 127.
[4] ولتر. م باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة عبد العزيز عبد الحق، دار الهلال، مصر، بدون طبعة، بدون سنة، ص 14.
[5] المرجع نفسه، ص 175.

حياتهم كنماذج والالتزام بها، بهدف تدريب الأبناء عليها، وتشجيع غير السلفين على الاقتداء بها، وفي نفس الوقت تقبيح كل ما هو عربي في نظرهم عن طريق "النهي عموما عن مشابهة الكفار في الجملة، سواء كان ذلك عاما في جميع أنواع المخالفات أو خاصا ببعضها، وسواء كان أمر إيجاب أو أمر استحباب"[1]، أي لا خير في كل ما يعيشه الغرب على الصعيد الاجتماعي، والثقافي، والاقتصادي، بل هو شر في الدنيا والآخرة، وهنا تعمد السلفية إلى توظيف التحذير الأخروي من مغبة مشابهة الكفار، مثل الكفر، أو دخول النار والخلود فيها، وهي تمتلك قدر مشهود بها في توظيف الأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية أثناء عرضها لأفكارها وعقائدها، فقد "أمر الله الناس بوقاية أنفسهم وأهلهم من النّار التي وقودها الناس والحجارة بتعلم الأمور الدينية وتعليم أهلهم ذلك"[2]، فالسلفية تخبر الناس بأنها لا تريد تعليمهم سوى ما ينجيهم من النار ويدخلهم الجنة، ولذلك هي تنجح في استقطاب الكثير من الناس حتى إن كانوا لا ينتقلون إليها بشكل رسمي إلا أنهم يأنسون بخطابها الورع، خاصة أنها تبدي ذلك الالتزام بما تدعوا إليه وفي نفس الوقت تحيل إلى سيرة السلف الصالح وتدعو إلى محاكاته والاقتداء به "فللتنشئة بالقدوة أهمية بالغة لأنها مصدر للمثل العليا و الانسان المجبول على المحاكاة و الاقناع لبلوغ الفضائل، لأن الفعل أبلغ من القول"،[3] والسلفية تتبنى مفهوم تلك الآية القرآنية التي تقول ولا أريد أن أخالفكم لما أنهاكم عنه، أي هي لا تعفي نفسها من التقيد بالممنوعات سواء على مستوى المشايخ أو عامة السلفيين، فهي تعطي أهمية كبيرة لفكرة المحاكاة في عمليتها التنشئوية والتربوية، عن طريق "غرس الأفكار والمعتقدات وهي عملية تكرار أساليب التفكير لأنماط المعتقدات والإشارة إليها من وقت إلى آخر"،[4] إنها عقيدة وذكر وإن الذكرى تنفع المؤمنين، وهذا ما يعتمد عليه السلفيون في الترويج لمعتقدهم والعمل على نقله من مجرد حلم يراود كل سلفي إلى ممارسة يعيش وفقها عدد من الناس والأهم أن عددا معتبرا من الناس يقدر تلك الطريقة ويحترمها.

فالسلفيون من خلال تضخيم الأنا وثقافة الاستعلاء التي يكرسون لها داخل جماعتهم، وتلك الرمزية التي يعكسونها في مظهرهم وجوهرهم، يعتقدون أنهم قدوة هذا المجتمع، وأن إنتاجهم العلمي في مختلف العلوم الشرعية هو أجود الإنتاجات وأكثرها انتشارا ورصانة، فحتى خصوم السلفية تجدهم يهتمون بالتراث السلفي، إذ يرى الباحث يوسف مدراري أنك: "لو سألت شخصا عن المتن العقدي الذي له مقروئية واسعة سيجيب أنه العقيدة الواسطية لابن تيمية أو كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب وفي أفضل الحالات سيقول لك متن الطحاورية لأبي جعفر الطحاوي ... "[5] وهذا ما يزيد من نرجسية الجماعة وعنايتها بنفسها ومحاولة تعميم هذه النفس على باقي النفوس داخل الحقل الفضاء السني، فالسلفية تعتبر نفسها ذلك الفهم الأقرب إلى فهم السلف الصالح، عقيدة ومنهجا، من خلال عملية التخيل، والتذكر، ثم التقمص والتمثل، وأهم شيء هو الاعتقاد بقدرات الإسلام الخارقة على تجاوز كل الاخفاقات، وإمكانية الانبعاث من جديد، شريطة التقيد حرفيا بمخرجات هذا الماضي، حيث يمكن اعتبار الماضي هو رأسمال الجماعة إذ أنها بدونه تفقد شرعية وجودها، إذ "تمثل الذاكرة الجماعية جزء محوريا من هوية كل جماعة وعادة ما تتماهى الجماعة مع ذاكرتها

[1] أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، اقتضاء السراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق ناصر عبد الكريم العقل، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، الجزء الاول، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1998، ص 95.

[2] عبد الله الهرري، الصراط المستقيم، شركة ذار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الحادية عشر، 2002، ص 27.

[3] المرجع نفسه، صفحة 128-130.

[4] ر.مماكيفر تشارلز بيج، مرجع سبق ذكره، ص 285.

[5] يوسف مدراري، الصراع على العقيدة- الأشعرية في مواجهة السلفية نهاية القرن 19 وبداية القرن 20، دار الإحياء للنشر والتوزيع، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 2022، ص 05.

بحث يصبح بقاؤها مرهونا ببقاء هذه الذاكرة ودوام استحضارها"،[1] هذا الاستحضار الذي يقتضي المحاكاة والتقليد ومحاولة التكرار. حيث نجد الجماعة تطلق على أبنائها أسماء الصحابة، وتحاول تربيتهم على قراءة القرآن، التقيد بالصلاة في وقتها خاصة صلاة الفجر، اللباس الشعري للذكور والإناث، المراقبة المستمرة ومنع كل مظاهر الإختلاط، وهي عمليات تربوية تهدف إلى تطبيعهم بسلوك الجماعة وقيمها، فحتى كبار السن المنتقلين إلى الجماعة يتم إلزامهم بقواعدها ومبادئها التي تعتبر شرطا حتى يكون الفرد سلفيا مقبولا داخل الجماعة، وهي لا تكف عن ضرب الأمثلة بالسلف الصالح وبكبار العلماء المعاصرين، وكأنها تخبر الجميع بأنها مجرد محاكاة لنماذج عليا ومرموقة، حيث أن "عمليات المحاكاة تلعب دورا مهما في التعليم والتنشئة الاجتماعية"[2] لا سيما عندما يكون من نحاكيه يعسا رمزا وأيقونة في المجال الديني.

والسلفية دائما تحيل إلى رموز تمكنوا من تغيير مسار التاريخ، وقدموا أنموذجا حيًّا عن مدى قدرة العقيدة السليمة على صناعة المعجزات، فالإسلام في طابعه الاعجازي يستطيع قلب طاولة الحضارة، ونقل المسلمين من القاعدة إلى القمة، وتحويلهم من أتباع إلى متبوعين، فرغم شساعة البون الحضاري بين الغرب والأمة الإسلامية إلا أن الخطاب السلفي يرفض أي مقارنة مع الغرب وهو يصر على أفضلية المسلمين بأخطائهم، وتخلفهم، وانحرافاتهم، فلا يمكن حسب المبحوثين تقديم الكافر على المؤمن، ولا يمكن مقارنة التفوق التوحيدي الروحي بالتفوق المادي التكنولوجي،إن هذا المنطق يجعل السلفين يقدمون أنفسهم كنخبة للمسلمين، ويقدمون المسلمين كنخبة لباقي الأمم، فكل ما ينقص الأمة الإسلامية اليوم هو أن تتصالح مع الحط الاعجازي في القرآن " ولو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا، وهو ما حدث في صدر الإسلام حيث استطاع المسلمون على قلتهم تغير مجرى التاريخ وتأسيس حضارة من أقوى الحضرات التي عرفها العالم، والسلفية تريد اليوم استرجاع تلك الحالة عن طريق العيش ع الماضي، باعتباره الشبه الوحيد لمفهوم المسلم كما كان في بداية أمر الإسلام، وهنا نجد "مارسيل غوشيه يفسر فكرة العيش مع الشبيه بالتحولات التي مست المعتقدات والانتماءات وأبرزها تحويل المعتقدات إلى هويات"[3]، فالسلفيون اليوم يعتقدون في قدرات السلف الصالح، وينتمون إليها لا على أساس أنها تجارب تاريخية، بل على أنها تجليات إيمانية وممارسات مرعية يجب أن تستعاد وأن تعاش مرة أخرى بصفتها طريقة العيش الوحيدة التي يقبلها الله ورسوله، وهذا ما ردده كل المبحوثين الذي يتفقون بدون أي شك حول عدالة الماضي وشرعيته المطلقة مقارنة بالحاضر.

فالسلفين اليوم يلعبون دور الرسول بين الله، وبين الرافضين لفكرة التوبة، والسلفية اليوم هي رسول هذا العصر الناقم على المشككين في نجاعة الماضي، من خلال تقيدها بثنائية " افعل، واتبع" ولا تجادل النص، فالسلفية في خطابها الاصلاحي لا تقدم حلول مبتكرة،إنها فقط تعيد صيانة الماضي و الترويج له، وإعادة تفعيله، عن طريق التربية والتنشئة، وتقديم الأمثلة على إمكانية إحياء الرابطة الدينية والجماعة الأصلية، التي تؤمن بالهوية الإسلامية وبمشروع الأمة، ولذلك هي تختار العيش على هامش المجتمع، أي الانسحاب ثقافيا دون الانسحاب ماديا، وفي نفس الوقت تجسيد نسخة مصغرة عن النموذج الذي تدعوا إليه، وهنا تصبح خلوة السلفيين، أو انسحابهم، أو منفاهم الاختياري، جزء من استراتيجيتهم في الاستقطاب والدعوة، "فالقول إن المنفى هو الوضع الذي يميز المثقف كإنسان يقف كرمز هامشي بعيدا عن الامتيازات والقوة،

[1] نادر كاظم، مرجع سبق ذكره، ص 15.
[2] كريسنوف فولف، مرجع سبق ذكره، ص 84.
[3] نادر كاظم، مرجع سبق ذكره، ص 162.

والشعور باليوتوبية (فإن من الأهمية بمكان التشديد على أن ذلك الوضع نفسه يحمل في طياته مكافآت معينة، لا بل امتيازات)"[1] تجعل السلفيين على قلتهم يشعرون بأنهم هم الأمة، إنها الأمة الإسلامية على إطلاقها، لا العربية، ولا الوطنية التجزيئية، فكل ما هو موجود اليوم من دول وجنسيات وأعراف هو في نظر السلفيين مؤقت، وفي طريق الزوال من خلال التحضير لمشروع الأمة، التي ما إن تتصالح مع الدين الحق حتى تلغي كل الانتماءات الفردية، وتعيد تقسيم العالم على أساس دار الكفر ودار الإيمان، وغالبًا ما يصف أتباع الاتجاه السلفي "السلفية" - وسمتها المميزة -المحاكاة الصارمة لليوتوبيا الخاصة بـ "السلف الأتقياء" في كل مجال من مجالات الحياة ، وعلى أنها ليست أكثر من مجرد الإسلام في نقائه وصفائه وصحته[2].فالنهضة الإسلامية حسب السلفين لن تبدأ من فراغ، بل هي موجودة وسابقة من حيث الوجود وتنتظر فقط من ينفخ الروح فيها من جديد عن طريق ممارستها كثقافة عيش، حيث أن "أصولها كحضارة ثابتة وموجودة وواضحة".[3] والسلفية من خلال فكرة العيش على طريقة السلف توجه رسائل لداخل الجماعة وحتى إلى من يقعون خارجها أن إمكانية استعادة حالة الماضي ممكنة عن طريق التقيد بأخلاق الماضي وتنشئة الأفراد عليها، وجعلهم يتلقونها على أنها ممارسات دينية تقتضي الأجر والثواب في حالة التمسك بها، وتقتضي العقاب والهلاك في حالة التخلي عنها، وهنا يلعب النص الديني والموقف الديني دورا محوريا في تثبيت النموذج الأخلاقي السلفي إذ "يرى بعض الفلاسفة أن قاعدة السلوك الخلقي لا تقوى على البقاء بدون تأييد من الدين"[4] أي بدون فكرة الثواب والعقاب في الحياة الأبدية.

من خلال هذا يمكن القول بأن السلفية كجماعة دينة تعتمد على التخيل والإحالة على الماضي بصفته الحقيقة الوحيدة الثابتة والمستحقة للتقدير والممارسة أيضا، وهي الحقيقة الوحيدة التي يمكن من خلالها مواجهة الحاضر المتخيل عن طريق الاستدعاء وإعادة البعث من جديد، ثم الإقبال على توطين هذا الماضي عن طريق تحويله إلى ثقافة عيش يعمل السلفيون على تكريسها وتثبيتها بواسطة تربية النشأ داخل الجماعة وفق هذه الثقافة التي يتم التعامل معها كعقيدة، وكهوية أيضا، فالسلفي يعرف نفسه، ويعرف غيره من خلال هويته الدينية التي تحولت إلى هوية منسحبة على كل نواحي الحياة، فهي تمثل لدى الجماعة حياة السلف الصالح التي تكتسي صفة المرجع الذي يجب محاكته والتقيد به، فهو لا يمثل تجربة تاريخية بل يمثل جزء من العقيدة الإسلامية كما عاشها الجيل الأول من المسلمين، وبذلك تحولوا إلى أيقونة عابرة للتاريخ وغير معترفة بخصوصية المكان، وهذا ما يتم تلقينه للسلفيين سواء كأجيل لولد داخل الجماعة أو كمنتقلين إليه، إذ يجب عليهم تغيير حياتهم، وسلوكاتهم، والكثير من ممارساتهم، والتحول الكلي نحوى ثقافة الجماعة التي لا تفرق بين ما هو عقائدي ثابت منذ نشأة الإسلام إلى اليوم، وبين ما هو سلوك قد يختلف من زمن إلى زمن، بل نجده يكتسي صفة سرمدية هدفها الاستمرار والتعميم والهيمنة على كل نواحي الحياة.

المبحث الخامس: من بناء الجماعة إلى المجتمع المنشود، التعميم رابعا:

[1] نادر كاظم، مرجع سبق ذكره، ص 16.

[2] - Joas Wagemakers, Salafism in Jordan: Political Islam in a Quietist Community, Cambridge University Press,2016, p30

[3] - عماد الدين خليل وعبد الحليم عويس، مرجع سبق ذكره، صفحة 85.

[4] ر.مماكيفر تشارلز بيج، مرجع سبق ذكره، ص 336.

"بقدر ما تنجح الحركات الدينية في تحقيق مكاسب اجتماعية وسياسية على أرض الواقع فإن الأحلام والتخيلات ذات المرجعية الدينية بشأن المجتمع المنشود تجد طريقها إلى التطبيق العملي"[1] فمشكلة الجماعات الدينية الماضوية أنها مسكونة بالماضي ومستسلمة له، وتعتقد حد اليقين أنه الحقيقة المطلقة التي كانت، وكان من الواجب أن تستمر، لكن لظرف ما تلاشت تلك الحقيقة على أرض الواقع، ومضت مثل ما يمضي أي حدث تاريخي، وبما أنها تمثل حقيقة دينية، لا بل تجسد تجربة المنبع الصافي، فإنه يستحيل عليها أن تمضي إلى الأبد، وكل ما في الأمر أنها خفتت أو تراجعت، أو تم تغليفها بتفسيرات وتأويلات مغايرة، لكن ما إن تسنح الفرصة مرة أخرى حتى تشرق تلك التجربة من جديد، وكأنها لم تمضي ولم يجري عليها حكم التاريخ، فالحقيقة الدينية ذات المصدر المتعالي تقع دائما في نظر المؤمنين بها خارج مفهوم الزمان والمكان، فهي تعبير عن وصايا الرب التي لا تبلى ولا تفنى، وهذا ما يعتقده السلفيون في الثقافة التي يعيشون وفقها في الحاضر لكن على مذهب الماضي الذي لا يمضي، وذلك عن طريق آلية التخيل التي تبعث الحياة في كل قديم وتجعل منه الحاضر الوحيد القابل للعيش والتعميم، إذ "ما إن يغادر الماضي أرضية الحدث ويدخل في دائرة الصور والمتمثل الذهني حتى يغير جلده ويصبح خاضعا لعمل المخيلة كما يقول كولنجوود وعندئذ فقط يصبح التاريخ قابلا للنسخ والتكرار وحتى التلفيق والاختلاق والفبركة بصورة متعددة وإلى ما لا نهاية"،[2] فكل الجماعات الدينية داخل المدرسة النسية تتفق على العودة إلى الماضي، لكن طرق العودة وآلياتها وكيفية الاستفادة من تلك العودة تجعل تلك الحركات تختلف وتفترق بل تصبح محكومة بالصراع والتصادم في ما بينها، وذلك عن طريق خلق كل جماعة لنظرة خاصة للماضي والسعي إلى تعميمها لتكون بديلا عن الحاضر ونسخة فريدة من نوعها عن الماضي المؤدلج، فكل جماعة تدعي أنها وفية للماضي، وهي في حقيقة الأمر وفية لنظرتها هي لذلك الماضي، وهذا ما يجعلنا نرى صور متعددة وربما متناقضة لماضي واحد يقدسه الجميع، وهذا راجع إلى ما يعرف "بأحلام اليقظة فإن الخبرات الخاصة فيها بأحد ما، يتم توظيفها وإعادة بنائها، وفيها يتم تحقيق الأمنيات فتبدو الحياة فيها أكثر بهجة وإشراقا"[3] حسب توجهات كل جماعة على حدى، وهذا ما يحكم السلفية التي ترى من زاويتها الحاضر أكثر إشراقا وهو يغرق في الماضي، وهي غير آبهة بما يراه الأخرون.

فالسلفي اليوم ومن خلال سلوك الطائفة الذي يتبناه بشكل عمدي، يسعى إلى التذكير والتدليل عل ذلك الثابت الحضاري، أي الماضي الذي لا يمضي، فقد قام لما توفرت شروطه، وقد انحصر بانحصار تلك الشروط، إلا أنه قابل للتكرار مرة أخرى، وهذا ما أشار إليه المبحوثون، إذ صرح احدهم قائلا: "إسلام البعثة الذي نجح المسلمون من خلاله هو نفسه إسلام اليوم محفوظا بحفظ الله، ولذلك فالمشكلة ليست في الإسلام بقدر ما هي فينا نحن المسلمون الذين ابتعدنا عن دين الله."[4] فهذا الخطاب يعتبر جزء من العقيدة السلفية، وهو يعكس عقلية السلفي سواء كان عاميا أو عالما، فهكذا يفهم الماضي بالنسبة إليهم، أي أنه ثابت بينما المسلمون هم الذين يتغيرون سواء بالعودة إليه أو بالابتعاد عنه. والسلفية اليوم تبني كل رهاناتها على الماضي من خلال آلية التخيل، إذ تعمل على استعادة حالة الماضي وتربية النشأ عليه ثم تعميمه، حتى تصنع حياة أفضل للمسلمين عن طريق التخيل والتذكر، "فحسب كاستور يادس الإنسان كائن متخيل قادر على صنع حياته بموجب القدرة

[1] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 159/158.
[2] نادر كاظم، استعمالات الذكرة في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ، مكتبة فخراوي، دولة البحرين، الطبعة الاولى، 2008، ص 19.
[3] كريستوف فولف، مرجع سبق ذكره، ص 17.
[4] مقابلة رقم: 07، يوم 2019/11/01 على الساعة 10:15

على الخيال، وفي نظره يعد الخيال الاجتماعي أداة أساسية في تكوين المعاني والعيش بها، بحيث ترقى إلى مستوى الواقع في حياة الإنسان، من خلال التغيرات الاجتماعية وبالأخص التغيرات الثورية التي تحدث بفعل ما أطلق عليه الدور الإبداعي للخيال الراديكالي (radical imagination)"[1] والمتخيل السلفي هو متخيل راديكالي وجذري، يريد التخلص من كل ما اقترضه المسلمون من غيرهم من الحضارات، ويعمل على سحب الماضي على الحاضر عن طريق تربية مسلمين مقتنعين بفعالية ذلك الماضي، وقدرته الخارقة على حل كافة مشاكل المسلمين المتراكمة منذ أن انفصل المسلمون عن النص، واتخذوا أساليب عيش مبتكرة أو خيالية لم يسبق لها أن قامت في حياة المسلمين، أي أن الصراع السلفي هو صراع بين المتخيل الذي وجد في يوما ما، والخيالي الذي لم يوجد في أي وقت قد مضى، فالسلفي ينتصر للماضي لا على أساس أنه تاريخ صنعه بشر في ظرفية تاريخية معنية، بل على أنه نص تقيد به بشر فصنعوا تجربة عاشت واستمرت لزمن، بغض النظر عن الظروف التي نشأت فيها تلك التجربة، "فنحن نتذكر المدة التي تستغرقها تلك اللحظات القارة، أكثر مما نتذكر ترابطها التاريخي."[2] فالخلافة الإسلامية والحضارة الإسلامية والعيش على الطريقة الإسلامية كلها حقائق لا يمكن إنكارها سواء بالنسبة للسلفيين أو حتى خصومهم، لكن ما يميز السلفيين هو أنهم يعتقدون أن النص الديني والتقيد به هو العامل الوحيد وراء ذلك النجاح الباهر وليس الظروف التاريخية أو الخصائص الزمانية والمكانية، فحسب تصريحات المبحوثين ينتصر المسلمون كلما انتصروا للنص ويفشل المسلمون فشلا ذريعا كلما خذلوا النص وابتعدوا عنه، والسلفية اليوم كثقافة شاخصة للعيان تسعى إلى تعميم هذه الفكرة لدى جميع المسلمين، بجعلهم يستسلمون للنص ويعيشون وفقه.

فالسلفية اليوم قد تجاوزت مرحلة التأسيس، فلا أحد ينكر وجود السلفيين في المدن، والقرى، وهم يفرضون رؤيتهم ومنطقهم، وهم متصارعون بشكل دائم مع غيرهم من الهويات، عن طريق توظيف سلطة الدليل في إثبات منهجم وبطلان منهج غيرهم، وإظهار عقيدتهم والعمل على طمس عقيدة غيرهم، فمن خلال الملاحظات يبدو أن السلفيين في صراع مع كل ما يحيط بهم، ولكل جماعة تختلف عنهم بدعها والتهم التي ترمى بها، فالإخواني محترق وخارجي، والصوفي قبوري ومشرك، والوطني والعلماني أعوان الكفار والمشركين، وحتى العامي الذي لا فرقة له فهو جاهل وضال يجب إرشاده، والعمل على تعريفه بعقيدة أهل السنة التي هي عقيدة الصحابة، "فالحمولة الدلالية لكلمة السلفية تشير في حد ذاتها إلى الماضي واستلهامه وتحكيمه في الواقع المعاصر وربما في المستقبل، فالسلف هو الصحابة والتابعون والعصور الإسلامية الأولى الذهبية وهي تتمثل بدرجة رئيسية في إزالة ما علق بهذا الفهم".[3] فعلى مستوى الجماعة/الطائفة فقد تمت عملية التنقية والتربية، والجماعة اليوم في مرحلة التعميم أي الخروج عن نطاق الجماعة الضيقة، ومحاولة تعميم ثقافتها والترويج لها والدعوة إليها، على أنها الدعوة للإسلام ذاتيه، بعد الفصل بينه وبين التأويلات الباطلة والفرق الضالة، وفي نفس الوقت على تحويل الفهم السلفي إلى رابطة اجتماعية تجمعهم فيما بينهم بالدرجة الأولى كسلفيين، ثم تجمع كل المسلمين بهم، أو وتحدد العلاقة معهم، على أساس ضال ومهتدي، وعلى أساس من يعرف الإسلام نفسه، ومن يعرف الإسلام بعد تحويره وتبديله، فالسلفية تعتبر نفسها تعبيرا عن الهوية الإسلامية الخالصة، و"الهوية

[1] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 160.
[2] ميشال مافيزولي، تأمل العالم الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 14.
[3] محمد أبو رمان، الصراع على السلفية قراءة في الأيديولوجيا والخلافات وخارطة الانتشار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2016، ص 211.

عند الفرابي عينية الشيء وتشخصه وخصوصيته ووجوده المتفرد له، الذي لا يقع فيه إشراك"[1]فهكذا يفهم السلفيون طريقتهم في العيش التي لا حدود فيها ولا فواصل بين المقدس والعادي، حيث تصبح التعاليم الدينة بديلا عن كل الخيارات وتجليات الوجود، فالسلفية عقيدة وهي أيضا رابطة دينية، تقتضي التعاون والتعاضد مع كل من يعتقد بعقيدتي، ونبذ كل من لا يشاركني في نفس العقيدة، أو على الأقل توضيح الحدود والفواصل بيني وبينه، ولذلك يصر السلفيون على أن كلمة مسلم اليوم هي كلمة فضفاضة ولا يمكن أن يكتفي بها المرء وهو يعرف نفسه، بل لا بد من إضافة اسم الجماعة التي ينتمي إليها حتى يتضح الفهم، والسلفية هي جماعة المسلمين الأولى قبل ظهور الفرق، أي عند القول بأن هذا الشخص مسلم سلفي، يفهم منها أنه مسلم أصلي وأصيل ويشبه المسلمين الأوائل الذين تخلوا عن كل رابط اجتماعي لصالح رابطة الدين، "فالرابطة الدينية فعلا لا تنحصر في المؤسسات أو في أمكنة مخصصة لها في حالات حدية: فالإسلام مثلا يشمل مجمل الحياة إلى حد يغيب فيه التمييز بين الحياة الخاصة والحياة العامة"[2] فصلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله وحده لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين، أو وإنا من المسلمين الحقيقيين دون تبديل أو تحوير أو تغيير.

فالسلفية لا تنكر أنها تعتقد في نفسها بأنها الإسلام نفسه، ولذلك هي تسحب رؤيتها على جميع نواحي الحياة وبذلك توالي في عقيدتها وتبغض في عقيدتها، إلا أن المشروع السلفي ليس محصورا في العقيدة وإن كانت أهم ما يشتغل عليه السلفيون في جذب واستمالة أفراد جدد، لكن داخل الجماعة وبعد ترسيخ العقيدة، فإن البعد الحضاري والمشروع السياسي يطل برأسه نظرا لأهميته في تكوين وتثبيت السلفين، وجعلهم يدركون بأن تضحياتهم تهدف إلى استعادة عز المسلمين وتفوقهم الذي ضاع منهم، وبذلك لا يعتبر السلفيون مشروعهم نكوصيا بالمعنى السلبي للنكوص بل بالمعنى الإيجابي، فالدعوة السلفية "ليست دعوة رجعية بل دعوة إلى التحرر الحقيقي،"[3] فهي دعوة وعقيدة تهدف إلى تكوين الإنسان المؤمن، المتبصر،والمتوازن، والسعيد،المدرك لمفاتيح التفقف في عالم يعيش صراعا هوياتيا، والسلفيون يدركون هذا الصراع الذي لا يكف المشايخ العلماء على التحذير منه، وإفهام السلفيين أنه صراع حضاري، وهوياتي، وثقافي بين الكفر والإيمان، وليس هناك أي صراع آخر يحرك الأمم الأخرى ضد المسلمين أو حتى الفرق الضالة خاصة في حديثهم عن الشيعة أو الرافضة، حيث تُكوِّن السلفية أفرادا يبغضون الشيعة ويعلنون هذا البغض ولا يتحرجون من إعلان هذا البغض، "فالنشاط الحضاري المنضبط بالرواية الايمانية يجيء إعانة على تحقيق هذا الهدف"[4]، وهي إعانة تكمن في الترسيخ لثنائية النكوص والتنشئة على هذا النكوص، فكما أشارت الدراسة فإن السلفين وحدهم يعتبرون الرجعية تقدما من خلال الاشتغال بالماضي، وعلى الماضي وحده، الذي نشأ في زمن السلف الصالح، واعتباره حلا للحاضر والمستقبل، فالماضي الذي التزم السلفيون به أنفسهم هو ماضي لحظة الوحي ولحظة الإسلام الخام ولحظة أول المسلمين الذين مارسوا الإسلام دون مقدمات أو وسائط ونجحوا في تطبيقه واستخرجوا منه مشروعا سياسيا أدى إلى لحظة فارقة في تاريخ المجتمع العربي، وحتى في تاريخ الأمم التي اعتنقت الإسلام وتحولت إلى جزء من الحضارة الإسلامية.

---

[1] أحمد بعلبكي وأخرون، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الاولى، 2013، ص 23.

[2]ميشال مافيزولي، تأمل العالم الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص، ص 125/124.

[3]أحمد بعلبكي وأخرون، مرجع سبق ذكره، ص 259.

[4] عماد الدين خليل وعبد الله الحليم عويس، مرجع سبق ذكره، ص 63.

إن هذا التفوق هو ما يتخيله السلفيون ويتذكرونه عن الماضي، إذ يتذكرون ملامح ماضي متفوق وبدون أي إخفاقات، ومن خلاله ينحتون واقع جماعتهم ويؤثرون على أتباعهم، أي أن كل ما يحدث هو نسخة متخيلة عن الماضي السعيد، "فالمتخيل سيعيد للمجتمع التوازن المفقود وذلك بتوظيف بنيات عتيقة خلناها متجاوزة، وبإعادة خلق أسطوريات ريمينيولوجية ستصبح كرابط اجتماعي"[1] يمكنه أن يخرج الأمة من الظلمات إلى النور، وهنا يظهر ويتجلى الدور التضحوي الذي تعتقد السلفية أنها تقوم به، من خلال عملية التجسير بين الحاضر والماضي. فأن تعيش على طريقة السلف هي رسالة لغيرك من المسلمين بأن حياة السلف ليست قديمة ولا بالية، بل هي تجربة حياة دينية تقتضي العيش وفق التوجيهات والوصايا الدينية لا أكثر ولا أقل، وأن حياة السلفيين اليوم هي امتداد لحياة المسلمين كما يجب أن تكون، وهنا نجد الباحث محمد أبو رمان يقول: "السلفية ليست أمرا مستحدثا ولا غزوا دينيا لمجتمعاتنا وثقافتنا العربية فهي تمثل تيارا عريضا له تراثه الفقهي والفكري والدعوي ومعه ترسانته من الكتب والفتاوى والتنظير الديني غير المنقطع عبر القرون والعصور الإسلامية."[2] إن هذه المقولة تعكس الذهنية السلفية التي ترفض فكرة أنه مهذب، أو رفقة، بل هي دائما تتحدث على أنها جماعة المسلمين التي افترق الناس عليها، وهي تعمل طيلة أربع عشرة (14) قرنا على استعادة مكانتها المحورية والمركزية داخل المجتمع المسلم عن طريق صيانة الحقيقة والعناية بها، والتذكير بها في كل مرة، عن طريق، "احكي الأمر كما كان هكذا تقول عبارة أمريكية شائعة مرددة بلا وعي وصية ليوبولد فون راني في كتابة التاريخ كما كان في الحقيقية"،[3] والسلفيون يمارسون الإسلام كما كان حسب ظنهم، فكرة ضل كل المبحوثين يرددونها حول حقيقة السلفية ومهمتها عبر التاريخ، في مهمة تذكيرية تربوية لا تهدف إلى تقديم بديل عن الإسلام سوى الإسلام نفسه.

فالسلفية تؤمن بذلك المشروع الذي دشنته مختلف الشعوب والأمم التي تحولت إلى الإسلام، إذ عرفت تغيرا ثقافيا مس مختلف البنى والعمليات الاجتماعية، وأنتج نظام نسقيا يؤمن الماضويون بأنه من أرقى الأنساق، من خلال قدرته على اختراق الزمان والمكان، "فالماضوية في الفكر المعاصر تعني الاشتغال بالماضي أكثر من الحاضر ، والاحتماء بالماضي من آلام الواقع الحالي ومحاولة بعث الماضي بمشكلاته الفكرية وبناه السياسية"[4] فارتماء السلفين في أحضان الماضي هو نتيجة أن هذا الماضي المبني على أسس دينية تميزت بالنجاح والنجاعة، ونجحت في إقامة أمة، وهوية وكيان سياسي، كما أن المواد التي استخدمت في إنتاج تلك الهوية والتأسيس لتلك الأمة لا تزال موجودة وقابلة لإعادة التدوير الحضاري، وفي نفس الوقت فشلت كل محاولات الإصلاح والنهضة التي تبناها الحداثيون ودعاة القطيعة مع الماضي، فلم تقم الدولة الحديثة كما بشر بها العلمانيون، ولا دولة القومية كما بشر بها القطريون والعروبيون، ولا الدولة الإسلاموقراطية كما بشر بها أنصار الإسلام السياسي، وهذا ما يدفع السلفي إلى الاحتجاج ورفض كل محاولات الإصلاح التي ترفض العودة إلى النموذج الأول، إذ يقول أحد المبحوثين: "عشرات السنين مرة والمسلمون يحاولون بلوغ ما بلغه الغرب لكن دون جدوى، لأن خير المسلمين كله في إتباع سيرة نبيهم صلى الله عليه وسلم"،[5] هذه السيرة التي تحولت إلى معلم، حيث أن الإسلام لم يكن مجرد

[1] ميشال مافيزولي، تأمل العالم الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 53.

[2] محمد أبو رمان، الصراع على السلفية قراءة في الأيديولوجيا والخلافات وخارطة الانتشار، مرجع سبق ذكره، ص 08.

[3] برنارد لويس، التاريخ، استذكاره، واستعادته، واختلاقه، ترجمة أحمد العبدة، منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر، الطبعة الأولى، 2023، ص 75.

[4] عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مرجع سبق ذكره، صفحة 96.

[5] مقابلة رقم: 909، يوم 2019/11/13 على الساعة 17:00.

توجهات روحية، أو منظومة طقسية، بل جمع بين الديني والدنيوي، "فمؤسس الإسلام تسيد في حياته وحكم المجتمع وأقام العدل وقاد الجيوش ويبدأ التاريخ بالمعنى التقليدي بسيرته"،[1] أي أن هناك تجربة حضارية ومدنية إلى جانب التجربة الروحية العقائدية، والسلفيون يعتبرون أن تجربة عصر النوبة لا تتعلق بذلك العصر فقط بل هي صالحة ومصلحة لكل العصور ولكل الأزمنة.

وهنا يحصر السلفيون مهمتهم في محاكاة تلك التجربة والعمل على التماهي معها، وإقناع المسلمين بحتمية تعميمها والانخراط فيها طواعية،بصفتها تجربة الماضي التي لا تمضي مثل أي حدث تاريخي، فهي مجهزة بكل ما يسمح باستعادتها بصفتها "التجربة الحية التي يمكن البناء عليها، بعد فشل كل التجارب المستوردة، إذ لم تبقى سوى تلك الجماعات التي تجيد توظيف ماضيها في خدمة مستقبلها،[2] وهذا ما يتقنه السلفيون عن طريق عملية التوظيف، من خلال التنشئة والإعداد والاقبال على الإسلام بصفته نصا إلاهيا يفهم بذاته ولذاته، وبتوظيف أدوات منبثقة منه، ولا يمكن مقاربته بنظريات أو إيديولوجيات أخرى، فالإسلام ليس معطى بشري ولذلك لابد من قبوله والتعامل معه كتوجيهات ربانية، لا مجال للمفاضلة بين أحكامها، وهذا ما يؤمن به السلفيون الذين ينطلقون من الإيمان بأن الاسلام كما قررته النصوص وتمثله الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه يمثل أيديولوجية واحدة، وشاملة وصحيحة، لكل زمان ومكان،[3] أي أن المسلمين اليوم مطالبون فقط بالتشبه والمحاكاة لذلك النموذج الذي تشكل لمة واحدة ولا يمكن إعادة النظر فيه، خاصة أنه في الفترة التي ساد فيها قد أثبت جدارته على مختلف المستويات، والسلفيون اليوم عن طريق فرض حياة دينية على جماعتهم يعتبرون أن تلك الحياة أرقى أنواع الحياة مقارنة بما كانوا عليه قبل التسلف، وهذا ما أجمع عليه المبحوثون في تصريحاتهم، وهي حياة تحاكي أقرى وأطهر نموذج عرفه المسلمون في تاريخهم الحضاري، إذ "تساهم المحاكاة في إنشاء وإبقاء وتعديل الإيماءات والطقوس التي تمتلك أهمية في تماسك المجتمعات الحديثة أكثر مما هو متوقع في كثير من الأحيان."[4] والسلفية كجماعة هي الوحيدة التي تقر بأنها بدون حاضر وأن حاضرها هو ماضي المسلمين جميعا قبل أن يختلفوا ويتفرقوا، حيث بين المبحوثون من خلال تصريحاتهم بأنهم مجرد مرددين لصدى الماضي الذي لا يمكن بلوغه ولا يمكن تجاوزه ولا يمكن إنتاج أفضل منه، وبتعميمه فقط يمكن استعادة مفهوم الأمة في شموليتها وعمومتيها، فكل الجماعات والمذاهب والفرق في نظر السلفيين هي مبتكرة ومخترعة وخيالية، بينما السلفية هي وحدها الأصلية والأصيلة والمتخيلة، إذ "تعمد بعض الجماعات إلى احتكار الذاكرة ووضعها تحت نفوذ ملكيتها الخاصة ويحدث هذا حين تتألف أمة ما من مجموعة من الجماعات وحين ترجع هذه الأمة إلى تاريخ مشترك،"[5] فكل الجمعات تعتقد أنها انطلقت من الأصل المشترك نفسه، لكنها خضعت لمتغيرات الزمان والمكان ما عدى السلفية التي تعتقد أنها الأصل المشترك الذي حافظ على تلك السمة ولم يتأثر بأي متغير زماني أو مكاني.

والسلفية هنا لا تكتفي بالمراهنة على الخطابات، والتذكير على سبيل التأسف، والمواعظ التي تتشغل عليها كل الفرق الدينية، حيث تتميز السلفية بخاصية الممارسة والتطبيق، إذ تحتل ممارسة السنة حيزا كبير داخل الجماعة، من خلال الالتزام، والتقيد الحرفي، وتكوين جيل جديد من

[1] برنارد لويس، مرجع سبق ذكره، ص 12.
[2] مجدي عبد الهادي وأحمد صبري، مرجع سبق ذكره، صفحة 12.
[3] عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مرجع سبق ذكره، صفحة 102.
[4] كريستوف فولف، مرجع سبق ذكره، ص 100.
[5] نادر كاظم، استعمالات الذكرة في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص 11.

الصالحين والمصلحين في نفس الوقت، وإقناعهم بأنهم هم بقية السلف، وبيضة الإسلام وبأن كل ما سواهم من الفرق والجماعات ضالّون مضلّون يجب تذكيرهم، أو هجرهم، وعدم قبول طريقتهم، وهذا ما يجعل السلفية أكثر الجماعات خصومة ومشاكسة مع الجماعات الأخرى، بسبب العلاقة مع الماضي، "فالتنازع حول الذاكرة يُستثار عندما تحاول جماعة استملاك ما هو عام ومشترك بين الجميع،"[1] والسلفية تعتبر نفسها موردا حصريا للمسلمين المثاليين للمجتمع، عن طريق التنشئة والضبط الصارم والانضباط داخل الجماعة والظهور في شكل نخبة منضبطة وممتثلة للتعاليم التي تدعو إليها، والعمل في نفس الوقت على تعميم هذا النموذج عن طريق الدعوة إليه على أنه اختيار الله الذي لا خير بعده للمسلمين، "فالانتماء إلى جماعة بمعنى تطابق بين أفرادها بحيث يكون على واحد منهم نسخة طبق الأصل من الآخر ، وإن هذا التطابق ليس أكثر من محاكاة حياة إنسان آخر"،[2] وهو إنسان في الحالة السلفية متعالي ومتسامي ويقع خارج النقد، فالنموذج الذي تحاكيه السلفية وتدعوا الجميع إلى محاكاته هو نموذج إنسان الصحابة ذلك الإنسان الذي بلغ أعلى درجات الكمال وتحول إلى أيقونة، والسلفية تعمل على تقليده عن طريق ما حفظ من سيرته في كتب التراث السلفي التي تمت غربلتها وتصفيتها من كل الشوائب وما بقي فيها إلا كل ما هو عدل وخير ونجاة للمؤمنين في الدنيا والأخرة، هكذا يفكر العقل السلفي وهذا ما فهمناه من خلال تلك الاجابات التي تبدو منبهرة بالماضي وعاجزة أمامه وكل ما تحلم به هو النجاح في تكراره مرة أخرى، من خلال فكرة "البواعث التي تجعل الجماعات مترابطة، إذ نجد أحد أقسامها الستة التي تحدث عنها باريتو هو البواقي التي تحفز الزمرة الاجتماعية على الصمود والبقاء"[3] من خلال فكرة التقيد بالسنة والصبر عليها والعيش وفقها حتى وإن كلّف ذلك العيش خسائر اجتماعية كبيرة يقر بها السلفيون.

فالسلفية تعرف أنها في معركة حضارية مزدوجة الخصوم، فهناك خصوم الداخل من الفرق الضالة، وخصوم الخارج من الحضارات، والأمم، والنِّحل والملل، التي تكيد للإسلام وتسعى إلى إفراغه من حمولته الحضارية، وهنا يظهر السلفيون ميولا محافظا وشديد الالتزام بكل ما هو نابع من الدين والنص، ورفض وجود فكرة الديني والدنيوي داخل الإسلام كما هي موجودة داخل الحضارات والديانات الأخرى، إذ "يتمظهر التراث في حياة العربي على جميع المستويات، على صعيد السلوك الاجتماعي، وأنماط التفكير والمناهج، والأهم الرؤية الكلية للوجود، ويتماهى التراث مع الدين وها هو عين الإشكال،"[4] هذه الإشكالية التي تعتبر أزمة وجودة لدى كل الجماعات الدينة الأصولية والماضوية، حيث تصر على أن الدين هو فهم واحد ويرفض التعدد ويرفض التنوع، فإما أن نكون جميعا على هدى أو نكون على ضلال مبين، هذا الخطاب الذي تعكسه الفرق الإسلامية القديمة حيث ترى كل جماعة أنها تعكس الفهم الأصح والخطي لإسلام لحظة النزول، ولذلك ترفض التعاون أو التشارك مع الجماعات الاخرى مهما كانت قريبة منها، "فالأرثوذكسية السنية والشيعية كما الخارجية تزاحم بوجود إسلام واحد، تراث واحذ، سنة واحدة وهي الإسلام الذي أراده الله كدين وحيد لكل البشر"[5] وهنا تتحول الرؤية الإصلاحية لدى هذه الجماعات إلى مجرد رؤية نكوصية تقتضي العودة إلى الأصل وليس تكييف الأصل حسب ما آلت إليه الفروع والاجتهادات، فالجماعات الدينية الماضوية تنظر إلى التعاليم والوصايا الدينة على أنها

[1] نادر كاظم، استعمالات الذكرة في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص 12.
[2] نادر كاظم، خارج الجماعة عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية، مرجع سبق ذكره، ص 148.
[3] ر.مماكيفر تشارلز بيج، مرجع سبق ذكره، ص 80
[4] زهير توفيق، مرجع سبق ذكره، ص 08
[5] عروسي لسمر، مرجع سبق ذكره، ص 34.

ذات مصدر فوق طبيعي ولذلك لا يمكن أن تبلى أو أن تصيبها الدهشة أمام متغيرات الزمان والمكان، بل كل شيء يندهش من قدرة تلك الوصايا على تسوية أي خلاف أو غموض أو نازلة يمكن أن يعرفها المجتمع، عن طريق ربطها بالنص الذي بتجديده عن طريق العودة إليه وتفعيله مرة أخرى من خلال فكرة التجديد الديني، إذ "يقال شيء جديد، جدّ الثوب والشيء يَجِدُّ بالكسر صار جديدا وهو نقيض الخلق والجديد هو ما لا عهد لك به"،[1] والمسلمون اليوم لا عهد لهم بالإسلام الأصلي ولذلك لا بد من تجديده عن طريق التذكير به، وليس عن طريق خلق إسلام جديد كما ترى العديد من الفرق الإسلامية العاصرة.

ومن جهة أخرى نجد نوعا من الواقعية في المشروع الإصلاحي والنهضوي السلفي، الذي لا شك في انتهائه إلى مشروع الدولة من خلال المنهج الذي رسمه الشيخ الألباني وأصبح قاعدة سلفية أو دستورا متبعا في عملية الإصلاح وكيفية بداية عملية التغيير وصولا إلى التعميم، حيث تصبح الشريعة بمفهومها العام هي القاعدة التي تحكم وتنظم المجتمع الإسلامي، "فالشريعة تشتمل على الميادين الاجتماعية والحقوقية وكذلك التصرفات الشخصية تقع تحت حكم الشريعة بوصفها المبدأ الشامل الذي يحيط بكل جوانب الحياة"[2] ويجعل منها حية كله لله، وهذا ما يتردد في تصريحات المبحوثين الذين يعملون جاهدين على أن تكون الشريعة هي القاعدة الصلبة التي يقف عليها المسلمون لمواجهة الصراعات الحضارية والفكرية، عن طريق تنقية التراث أولا، وتنشئة المسلمين عليها ثانيا، ثم العمل على تعميم هذا النموذج والترويج له، وهي طريقة وضعها الشيخ الألباني، هذا العالم الرمز الذي يحظى بقبول واسع داخل المدرسة السلفية، وتتمثل فكرته في التصفية والتربية، وصولا إلى المفاصلة والمنازلة بين الحق والباطل، فالسلفيون اليوم يشتغلون على مستوى مرحلة التصفية والتربية، وهي تصحيح العقائد وتطهير السنة، والدعوة إليها من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مستوى القلب واللسان، وإقناع عامة المسلمين بأن يسلموا حياتهم لله، "فالإسلام يدعو لتكون كل أفعال المسلم مقدسة ما دامت تؤدى في سبيل الله وبسم الله"،[3] وهذا ما عمل السلفيون على تعميمه بالتي هي أحسن، من خلال المحاكاة والتذكير بحياة السلف، ومحاولة تقديم نسخة عن هذا السلف في كل نواحي الحياة، وإثبات أن حياة المسلمين لا تعني فقط الصلاة والتقيد بالشعائر الدينية بل هي حياة مستسلمة لها وخاضعة للشرع طواعية، دون الحاجة إلى القوة والإكراه، خاصة أن السلفيين لم يصلوا بعد إلى مرحلة القوة والمواجهة العنيفة، ولذلك لم ولن يعلنوا عن طموحهم، وعن مشروعهم السياسي، إلا أنهم الآن منكبون ومنشغلون في محاربة البدع والمعاصي بصفتها أهم دواعي الانهيار والتقهقر، ولذلك يشتغل السلفيون على التذكير بالسنة الصحيحة،" والنهي عن المنكر الذي يبدأ بمسائل ثلاثة النساء وشرب الخمر والغناء،"[4] فحسب تصريحات المبحوثين إن المعاصي رغم تفشيها ليست بأمر من الدولة، وأن الحاكم لم يرغم أحدا على فعل المنكرات، ولذلك أول الإصلاح يجب أن يكون على مستوى الرعية وليس على مستوى الراعي، أي جعل المسلمين ينتقلون من حالة تمجيد الأخلاق الإسلامية إلى مرحلة تفعيلها في الحياة، "فتجسيد الخيال الاجتماعي في أبسط معانيه هو انتقال التصورات المعرفية والرمزية من مجال المعنى النظري إلى مجال الفعل والممارسة...أي وضعها موضع

[1] عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، مرجع سبق ذكره، ص 13.
[2] فضل الرحمن، الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 176.
[3] كولين تيرنر، مرجع سبق ذكره، ص 168.
[4] مايكل كوك، الامر بالمعروف و النهي عن المنكر في الفكر الاسلامي، ترجمة مروان السيد و آخرون، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، لبنان، طبعة 02، 2013، ص 132.

التنفيذ بحيث تصبح جزء من حياة الناس"،[1] أي جعل عامة المسلمين يحققون حياة التقوى مثل ما حققها السلفيون ودربوا أنفسهم عليها بترك المعاصي والمنكرات.
فهذه المنكرات موجودة على المستوى الاجتماعي، وهي تعيق المشروع السياسي الشرعي، فانتشار المظالم وجور الحكام حسب الفهم السلفي سببه انحراف الأمة وفساد عقيدتها وسلوكها، وهذا ما يؤمن به السلفيون وقد ردده المبحوثون وكأنه قد لُقِّن لهم تلقينا، وهو من جهة أخرى يبرر سلوك السلفيين الطائفي والميل إلى الانسحاب من المجتمع، حتى يتسنى لهم عيش حياتهم كما يتخيلوها نسخة طبق الأصل عن حياة سلفهم الصالح، "فالطائفة تحدد الأعمال والسلوكات والممارسات بواسطة الإيمان بالفوارق الدينة الناجمة عن جعلها حدودا تمثل التراتبية الاجتماعية،"[2] وتعيد تنظيم المجتمع على أساس مؤمن ومسلم، وعاصي ومبتدع، ومنافق، وكافر، وهنا تصبح التربية والتذكير على المستوى الاجتماعي أهم من التربية والتذكير على المستوى السياسي، فهو تحصيل حاصل بالنسبة للسلفيين، ولذلك فإن فتح الملف السياسي حسب الأجندة السلفية الإصلاحية، يكون بعد الانتهاء من الملف الثقافي، والاجتماعي، والانتقال من الجماعة الصالحة إلى الأمة الصالحة أي الانتقال من الخاص إلى العام وتعميم تجربة الإصلاح والصلاح، وتحول الإسلام إلى حضارة تعيش وتتنفس وهناك يمكن مواجهة الحضارات الأخرى بحمولاتها الثقافية من خلال الحضارة الإسلامية بحمولتها الثقافية أيضا، عن طريق "معارضة الحضارة بحضارة تنتمي إلى عصر آخر من الحضارة الإسلامية"،[3] وفي هذه اللحظة يجري الانتقال إلى الاصلاح السياسي المباشر، أما في المرحلة الحالية فيعكف السلفيون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اجتماعيا و ثقافيا وعلى المستوى الدعوي غير المتصادم مع المنظومة السياسية، "ففي المنطق السلفي الحنبلي فحتى العبد المصادر الحرية غير مستثنى من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[4] حسب قدراته وإمكانياته وتحت شعار لا يكلف الله نفسا إلا وسعها.
وهي نفس استراتيجية السلفيين في الدعوة والتذكير، حيث يكتفي السلفي بالإرشاد والتوجيه، وتقديم الدروس والمواعظ، نشر الكتب وتوزيعها، إعداد رسائل ومطويات مختصرة ومركزة وتوزيعها بالمجان، عقد الندوات الفكرية والتعليمية والدورات العلمية، مع التركيز على الجانب العقائدي، والسلوكي، والشعائري، وإهمال العمل السياسي الذي يعتقدون أن الحديث عنه سابق لأوانه وأن الاشتغال به في هذه المرحلة يضر بالدعوة ولا ينفعها، حيث تريد السلفية أن تفرض نفسها كثقافة وهذا ما يهمها في المرحلة الحالية، وقد نجحت في ذلك حتى وإن كانت تعاني من قضية الحجم والعدد، فرغم ذلك نجد أن "السلفية قد تحولت من دائرة المعتقد إلى لحمة ثقافية... لها حضورها اللافت في العالمين العربي والإسلامي وخارجهما وهي تحظى بموقف متميز برموزه وخطابه وحركته وهو يشارك كطرف في الصراع الأيديولوجي الدائر داخل المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة"،[5] فالسلفية تدلي برأيها في كل ما يحدث عن طريق الفتاوى التي تصدر بشكل يومي سواء من العلماء والمشايخ المحليين في الجزائر أو عن طريق عماء المملكة العربية السعودية بصفتهم المرجعية العليا للدعوة السلفية في الجزائر وفي العالم كله، وهي بهذه الطريقة تعمل على جعل المجتمع الإسلامي المثالي ينتقل من عالم الكتب والروايات الدينة إلى عالم الواقع

[1] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 168
[2] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرع سبق ذكره، ص 77.
[3] جورج الطرابيشي، من النهضة الى الردة تمزقات الثقافة العربية بين عصر العولمة، مرجع سبق ذكره، ص 93.
[4] مايكل كوك، مرجع سبق ذكره، ص167.
[5] محمد حافظ دياب، نقد الخطاب السلفي، رؤية للنشر والتوزيع، مص، الطبعة الأولى، 2016، ص 09.

عن طريق وجود مسلمين يخضعون في حياتهم للفتوى وللنص أكثر من خضوعهم للقانون والتنظيمات التي تضعها الدولة، وكأن السلفية تقوم بسرقة المواطنين من الدولة وتحويلهم إلى مؤمنين إذ يجري إعدادهم وتحضيرهم لتجسيد ذلك المجتمع المثالي الذي كان ولم يعد كائنا، "فالحركات الدينة عموما والإسلامية على وجه الخصوص تقوم بتطوير عالم تصوراتها بشأن المجتمع الإسلامي المنشود من قلب التراث الديني القديم الذي يعاد إحياؤه من جديد"،[1] في شكل طائفة مؤقتة ثم أمة دائمة ومستدامة بعد أن يدرك عموم المسلمين مدى أصالة المشروع السلفي.

فالنهضة السلفية تقوم على جملة من المتغيرات أولها حسم الموقف لصالح التراث، واعتباره المخرج الوحيد لحالة الأزمة، والتذكير بهذا التراث وحث الناس على اتباعه، حتى وإن كان هذا الحث يسبب العديد من المشاكل للسلفية، لكنها تعتبر نفسها نخبة الأمة وأن دورها رسولي أي يقتضي التضحية في سبيل تعليم الناس صريح الدين، وهي تعتبر أن سكوتها عن الحق سيفتح الباب أمام دعاة السوء لتغيير وجهة المسلمين نحو إسلام جديد ورخو ، وهي تستلهم مواقف رموزها عبر التاريخ حيث "قال الإمام أحمد في فتنة خلق القرآن رادًّا على عمِّه يا عم إذا أجاب العالم تقية والجاهل بجهل متى يتبيّن الحق؟"[2] وهنا نجد الإمام أحمد يتكلم بلغة الواثق والعارف، والناصح والمشفق وهي نفس النبرة التي لا يزال يعتمدها الخطاب السلفي في التبشير بمعتقداته والدعوة إليها على أساس أنها الحق المطلق الذي لا جدال فيه، هذا الخطاب ساهم في مساعدة السلفية في فرض نفوذها داخل المجتمع، حيث يحظى السلفيون حتى عامتهم بنوع من الاحترام والتقدير داخل المجتمع، نظرا لطابعهم النسكي في الحياة وذلك لتلك اللغة التي تبدو صارمة وحازمة وأهم شيء واثقة من نفسها، "فاللغة تلعب دورا مهما في إنشاء علاقات للسلطة الاجتماعية والحفاظ عليها"،[3]وهنا يتضح مدى تأثر السلفية بالماضي وتحوله إلى معيار واحد تقيس من خلاله نجاعة أي مشروع أو فكرة، فهي تتذكر ومشكلتها لا تقف عند التذكر، بل هي تدعي أنها الوحيدة التي تتذكر ما حدث فعلا، وما يجب أن تعممه وجوبا على واقع المسلمين اليوم، بينما كل ذكريات الجماعات الأخرى عن الماضي مغشوشة وغير صالحة ومؤدلجة بالمعنى الحديث، وهذا ما أشار إليه المبحوثون حيث أجمعوا على أن كل الفرق تقوم بانتقاء أحداث الماضي وتوظيفها في خدمة أهداف خاصة، بينما السلفيون يخدمون مشروع واحد هو مشروع استعادة الأمة لعافيتها، عن طريق التذكر والتخيل والتمثل، "فأمراض التذكر تنكشف أعراضها من خلال استعمال الذاكرة واستغلالها وتوظيفها أيديولوجيا وسياسيا الأمر الذي يعرض فعل التواصل الجماعي لمزيد من الشقاق والتنازع."[4] غير أن السلفية تعتبر تذكرها الحرفي والمدعوم بسلطة الدليل والنص لا يهدف إلى تعزيز الشقاق بل إلى القضاء عليه عن طريق تجاوزه من طرف كل الفرق والعودة إلى الحق الذي يمثله السلفيون وحدهم.

ومن خلال هذا يمكن القول بأن السلفية لا تعتبر نفسها مجرد ذكرى من بين عدد من الذكريات، ولا فهما من بين عدد من الفُهُوم، بل هي تتصور نفسها المرجعية الأصلية التي يجب العودة إليها وتبنيها بشكل صارم وحازم، ولذلك هي تعمل على تكوين نخبة مسلمة على الحق، وعلى المحجة البيضاء، والعيش من خلالها كنموذج يجب أن يقتدي به المجتمع وأن يهتدي به، حتى يتمكن في نهاية المطاف من إعادة بعث الأمة الإسلامية التي قامت في يوم من الأيام وفق نموذج محدد بدأ في

[1]سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 158.
[2]ولتر. م باتون، مرجع سبق ذكره، ص 133.
[3]نورمان فير كلاف، اللغة والسلطة، ترجمة محمد عناني، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، بدون سنة، ص 05.
[4]نادر كاظم، استعمالات الذكرة في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص 11.

مكة بعدد محدود وضعيف، وانتهى به الأمر إلى إمبراطورية عظمى تمتد من المشرق إلى المغرب، إن هذا النموذج لم يتحقق بسبب القوة العسكرية أو الاقتصادية بل تحقق بسبب القوة الإيمانية التي حازها المسلمون بعد أن تحولت التعاليم الدينة إلى قوانين يعيش بها المسلمون في علاقاتهم ببعضهم البعض وفي علاقاتهم بالأمم الأخرى، وهذا ما نجحت فيه السلفية اليوم فهي تدعي بأنها تعيش تلك الحالة الإيمانية داخل حدود جماعتها كجماعة ثقافية، وهي تعمل على تعميم طريقة العيش تلك بالنظر إليها على أنها المدخل الوحيد للمجتمع الإسلامي المنشود أو المنتظر والذي كان في بداية ظهور الإسلام وهناك العديد من النصوص الدينة التي تشير على أنه سيعود في نهاية التاريخ ليفرض نفسه ويفرض هيمنة المسلمين على العالم.

من خلال هذا الفصل يمكن القول بأن السلفية حالها حال جميع التيارات والجماعات الموجودة داخل الحقل الفكري الإسلامي والعربي، حيث يفكر الجميع في الطريقة التي يمكن بها إصلاح أحوال المسلمين وجعلهم يواكبون التطورات الحضارية التي يعرفها العالم، فهي تطرح سؤال لماذا تأخر المسلمون حالها حال كل الجماعات سواء الدينية الكلاسيكية أو تلك الحداثية العلمانية، لكن المشكلة أن لكل جماعة أجوبتها الخاصة، وهي في كثير من الأحيان متضاربة ومتصارعة بشكل يستحيل معه الاتفاق حول مشروع واحد ينخرط فيه الجميع، ولذلك نجد كل جماعة تعمل على تحقيق النهضة وفق نظرتها الخاصة والضيقة والرافضة لنظرة الجماعات الأخرى، حيث نجد السلفية تربط نفسها برهانات الماضي وهي تقدم حلول تعتقد أنها كانت موجودة في الماضي وأثبتت نجاعتها وذلك عن طريق عملية التخيل وتفعيل الذاكرة واحتكراها في نفس الوقت، وتوظيفها لمحاربة كل ما هو سائد باعتباره خيالي ومبتدع ولم يسبق له أن وجد من قبل، وهنا نجدها تعمل على استدعاء التراث ومحاولة ترميمه وتجديده عن طريق تنقيته من كل ما علق به من ترسبات وتفسيرات وتأويلات انتجتها الفرق الضالة خلال أكثر من أربع عشرة (14) قرنا من التراكمات المذهبية والفرقية، كما أن عملية التنقية والتطهير والتعقيم تنتهي إلى مرحلة العودة إلى هذا التراث الطهوري والتمسك به، ومحاولة جر الماضي على الحاضر باعتبار ذلك الماضي لا يخضع لثنائية الزمان والمكان، وذلك عن طريق عملية التنشئة والتربية، حيث تعمل السلفية على بناء جماعة طهورية نقاوية، بتخريج أجيال من السلفيين الذين ينشؤون على القيم السلفية التي يُنظر إليها سلفيا على أنها القيم الإسلامية التي تم التخلي عنها تحت وطأة الحركات المذهبية والتيارات الفكرية، كما أن المشروع السلفي لا يتوقف عند بناء الطائفة وتحولها إلى واقع داخل المجتمعات الإسلامية حيث تنتقل في نهاية المطاف إلى العمل على تعميم التجربة السلفية لتكون تجربة إسلامية ينخرط فيها الجميع بهدف استعادة مجتمع الأمة أو ذلك المجمع المنشود الذي قام في البداية وكل النصوص تجمع على أنه سيقوم في النهاية مرة أخرى، ولذلك يركز السلفيون على الإصلاح الديني والثقافي، ويهملون العمل السياسي وفق شعار من السياسة ترك السياسة، الذي يعبر عن الفلسفة السياسة السلفية وموقفها من العمل السياسي الحديث.

الفصل الثاني

الدولة والديمقراطية والعمل السياسي عند السلفيين والمرجعية الدينية

يقول الباحث طلال محمد أبو النور: " المجتمع الأرقى والأرضى عند الله، هو المجتمع الذي يجعل الإسلام نظامه وتشريعه"[1] أي هو ذلك المجتمع المنشود الذي تنخرط الجماعات الدينية في الإعداد والتحضير له، وهو في نفس الوقت ذلك المجتمع المتخيل الذي سبق له أن وجد لكنه اليوم لم يعد موجودا، ورغم ذلك هو في نظر الجماعات الدينية الأصولية والماضوية المجتمع الوحيد الممكن والمتاح، والذي تأسس بتوفيق من الله، وسيتأسس من جديد من خلال عملية استئنافية بتوفيق من الله أيضا، فهو المجتمع الذي يحكم بما أمر الله ويمزج الديني بالدنيوي في مستوى يصعب معه التفريق بين ما هو سماوي ومتعالٍ وما هو دنيوي وأرضي، وهي لحظة لا ينكر جميع المسلمين تحققها في بداية الدعوة الإسلامية، لكن مشكلة الماضويين والسلفية من بينهم أنَّ هذا المجتمع يمكن إعادة تفعيله من جديد، فهو خاضع للنص والنص لا يمكن أن يخضع لمتغير الزمان والمكان، بل هو من يخضع هذين المتغيرين لمنطقه، "فحقيقة الإسلام تجمع بين شؤون الحياتين المادية والروحية وتتناول أعمال الإنسان في حياته الدينية والأخروية بل إن فلسفته عامة تمزج بين الأمرين ولا تعترف بالتمييز بينهما إلا من حيث اختلاف وجهات النظر"[2] أي ذلك الاختلاف المحمود حول الفروع أما من حيث الأصول فلا مجال للخلاف أو الاختلاف.

إن هذه النظرة اليقينية التي كونتها السلفية وشكلتها عبر تطورها التاريخي، تعني أن أي عملية إصلاحية أو تغييرية لا بد أن تنطلق من النص، ويجب أن تهدف إلى أن يكون النص هو المنتهى والغاية من هذا الإصلاح والتغيير، وبذلك تقر السلفية كغيرها من الجماعات الكلاسيكية الدينية أو الحداثية التقدمية بحتمية التغيير داخل جسم الأمة، لكنه تغير يجب أن يكون وفق برنامج إصلاحي عام، لا بد له أن "يمر بخمسة مراحل: معرفة مراد الله، معرفة الواقع، إدراك الفجوة بين الواقع ومراد الله، مرحلة وضع خطة للتغيير والإصلاح، وضع طريقة للتنفيذ"[3] فالبداية تكون بمعرفة مراد الله، حتى تكون كل المراحل اللاحقة مستسلمة ومواتية لذلك المراد، الذي لا يمكن تجاوزه او التعديل فيه، فهو بمثابة المتغير المستقل وكل ما يلحقه من مراحل هي بمثابة المتغير التابع الذي يمكن تعديله وتصحيحه وإعادة النظر فيه، بصفته خاضعا لمبدأ أعلى منه يشكل الحق في صورته المطلقة، إذ يقول هيجل: "يجب أن نعمل طبقا للحق"[4] ولا يمكن للحق أن يعمل طبقا لنا، خاصة إذا كان هذا الحق من مصدر متعالٍ وفوق طبيعي.

فالجماعات الدينية الأصولية سواء أكانت في التجربة السنية أو الإسلامية بصفة عامة، أو حتى داخل أي معتقد ديني، نجدها تؤمن بأن النص منفصل عن التاريخ، وبأن النص لم يتشكل وفق التجارب التاريخية، بل هو مستقل ، ومتمتع بنوع من الاستدامة، وقابلية التوافق مع مختلف الأزمنة والأمكنة، وكل المجتمعات التي يجب عليها أن تتخلى عن تجاربها وأن تخضع ليقينية النص ولأحكامه المطلقة، "فالوحي هو المرجع في تقويم الصالح والضار في كل أمور الدنيا والآخرة"[5] وأي عملية إصلاحية نجدها تسعى إلى تحقيق الأفضل للمجتمع الذي تجري عملية إصلاحه، وهنا يؤمن السلفيون بصفتهم جماعة دينية أرثوذكسية ومتعلقة بالنص بطريقة استملاكية

[1] طلال محمد أبو النور، الإصلاح الاجتماعي بين السنن الإلهية والقيم الأخلاقية، جمعية مراكز الإحياء بمكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2016، ص 11.

[2] محمد ضياء الدين الريس، مرجع سبق ذكره، ص 13.

[3] طلال بن محمد أبو النور، مرجع سبق ذكره، ص 15/14.

[4] عبد العزيز بومسهولي وآخرون، أفول الحقيقة الإنسان ينقض ذاته، دار إفريقيا الشرق، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 20104، ص 15.

[5] طلال بن محمد أبو النور، مرجع سبق ذكره، ص 43.

من جهة وفي نفس الوقت كمحاولة لإعادة تأسيس الماضي والتمتع بمكتسباته التي سبق وأن تمتع بها المسلمون لما استسلموا للغيبي ولما وراء طبيعي، "فتكرار تأسيس الميتافيزيقيا يجب أن يبدأ عبر ضمان النتيجة الأصلية للتأسيس السابق"[1] أي للزمن الأولي وللحظة بداية الوحي وتشكل النموذج الأخلاقي الإسلامي الذي قدم فهما جديدا لمختلف نواحي الحياة وكان بمثابة حركة تغييرية جذرية لواقع المجتمع العربي آنذاك، وهي نفس التجربة التي يعمل الماضويون على محاكاتها مرة أخرى.

إن تجربة صدر الإسلام وتحول مجتمع قبلي لا يعرف أي سلطة مركزية، ولم يسبق له أن أقام أي دولة حتى بالمعنى الذي كان سائدا في تلك المرحلة، ثم تحوله في فترة وجيزة إلى حضارة، وقوة عسكرية، وسياسة، وتجارية، هي حقا لحظة فارقة في التاريخ العربي والإسلامي، جعلت الكثير من الدارسين يربطون بين قيام الدولة وبين الدعوة الدينية وهذا ما أقره ابن خلدون حيث يرى "أن ما من دولة كبيرة إلا وأصلها الدين إما بنبوة أو دعوة حق، فالدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية"[2] وهنا نجد ابن خلدون يختصر تجربة قيام الدولة في التجربة العربية والإسلامية، وهي نفس النظرة التي يتبناها الغرب في تعريفه للدولة الحديثة، التي يجب أن تمر بما مر به المجتمع الغربي من تحولات، وهذا أيضا ما يتبناها السلفيون في مشروعهم السياسي، من خلال إقصاء مختلف التجارب، وتقديم تجربتهم كممثل للإسلام، أو كمدخل لقيام الدولة الإسلامية، لأن "تمثيل الآخرين يهدف إلى إخضاعهم وتهميشهم وإقصائهم"[3] على المستوى الديني حيث من الصعب أن يمثل المؤمنون بعضهم البعض، فالإيمان يختلف عن السياسة.

وهنا نجد السلفية تدرك حقيقة وصعوبة هذه العملية، أي عملية تمثيل غيرها من الجماعات الدينية، ولذلك تبدو تصوراتها السياسية تصورات طوباوية، فهي لا تريد تمثيل الجماعات الأخرى، ولا تريد أن تتوافق معها حول مشروع واحد، إنها تريد هدايتها قبل كل شيء، ولذلك نجد العمل السياسي آخر ما يهتم له السلفيون، مقدمين مسألة هداية الناس على إخضاعهم، وبعد الهداية سيتم تعميم عقيدة واحدة، أو ما يعرف "بمسألة انتخاب ذاكرة رسمية لدولة ذات تعددية ثقافية"[4] أو لأمة واحدة متعددة المرجعيات الدينية، حيث يعتبر السلفيون أن كل المرجعيات باطلة ما عدا تلك التي تتخذ من الماضي معلما ومبدأ لها، إذ "تنطوي الرغبة في التطابق بين أبناء الضفة الواحدة على رغبة أخرى وهي الرغبة في العيش مع المثيل والشبيه بأي ثمن"[5] فالسلفية كذهنية تريد أن ترى مجتمعا يمتد من الصين شرقا إلى المغرب الأقصى غربا، على قلب رجل واحد، ومعتقد واحد، وحكومة واحدة، ومشروع واحد، إن هذه الفكرة بقدر ما هي يوتوبية وحالمة نجد أن هناك إيمانا سلفيا مطلقا بها، لسبب بسيط وهو أنه قد سبق لها وأن تجسدت في الواقع، وهذا ما تنقله المرويات التي يخضع لها السلفيون مثل ما يخضع البدائي لحكمة الأسلاف وروايتهم وأقاصيصهم، "فلدى أغلب الشعوب البدائية روايات بطولية من أنواع عدة تمثل الذاكرة الجماعية للجماعة وتعمل على

[1] عبد العزيز بومسهولي وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 114.
[2] علي بن حسن أحمد بانافع، الدولة والعصبية عند ابن خلدون في الفكر التاريخي العربي الحديث دراسة تحليلية نقدية، دار آريثيريا للنشر والتوزيع، السودان، الطبعة الأولى، 2021، ص 143.
[3] نادر كاظم، طبائع الاستملاك قراءة في أمراض الحالة البحرينية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الاولى، 2007، ص 09.
[4] نادر كاظم، استعمالات الذكرة في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص 13.
[5] نادر كاظم، خارج الجماعة عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية، مرجع سبق ذكره، ص 161.

تركيز وتوجيه ولاءات أفرادها وتشجيعهم في المعارك وغيرها من أشكال الصراع"[1] والسلفية تريد التأسيس لكيان واحد بمرجعية واحدة، حتى يتسنى له مواجهة التحديات الخارجية التي يجب التركيز عليه، لكن بعد تجاوز التحديات الداخلية، وهي إعادة بعث الأمة التي تعيش وفق شرع الله.

المبحث الأول: الدولة كجهاز إداري عند السلفيين:

يقول عبد الله العروي: "كل تفكير حول الدولة يدور حول محاور ثلاثة الهدف، التطور، والوظيفية"[2] إن هذه المقولة تعكس النظرة العامة حول الدولة في مختلف المجتمعات، ولدى مختلف المنظرين والمفكرين، أي أن تحقق مسّألة الدولة وقيامها من عدمه يقاس بمعرفة الهدف من وجودها، وكيفية تطورها عبر الزمان والمكان، وأهم شيء الوظيفة التي تقوم بها، وهي تحيلنا أيضا إلى أمر آخر، وهو أن الدولة دول، بمعنى أنه ليس هناك نموذج واحد بل هناك وظائف وأهداف وعملية تطورية عبر سيرورة تاريخية، إذا ما حققها أي نموذج للدولة ولممارسة السلطة بشكل كثيف ومركز ومن خلال جهاز بيروقراطي معقد، وفي أي زمان ومكان، يمكن إذا ومن خلاله الحديث عنه على أنه تجلي للدولة، بصفتها حالة من الاجتماع البشري المعقد والذي يعتمد على مجموعة من الأجهزة التي تدير الشأن العام في ظل وجود نوع من الرضا والقبول الاجتماعي، والذي يمكن تعويضه بالقدرة على تحقيق الأمن والردع، وهذا ما سنجده متجليا في العديد من الدراسات التي تناولت ظاهرة الدولة سواء في الغرب كبيئة قد نشأ فيها مفهوم الدولة الحديثة، أو خارج النطاق الغربي كفكر، وكأيديولوجيا، وكثقافة، وكجهاز وحالة ديوانية تستطيع أن تستوعب مختلف نواحي الحياة، "فالدولة تنظيم اجتماعي وهي اصطناعية لا يمكن أن تتضمن قيمة أعلى من قيمة الحياة الدنيا كلها"[3] أي وجود جهاز إداري قادر على فرض وجوده وجعل الأفراد طواعية أو تحت الإكراه المعنوي والبدني يخضعون له ويلتزمون بتوجيهاته، حفاظا على وجودهم، وحامية لأنفسهم من أنفسهم، هذه الخاصية نجد حتى أولئك الذين يؤمنون بدولة الله، يقبلون فكرة قبول الدولة التي لا تقيم حدود الله، لكنها تضمن سلاسة الحياة الدنيا، والقدرة على العيش في نوع من الأمان.

فتجربة الدولة الحديثة والتي نشأت في الغرب واستطاعت أن تتجاوز حالة الفوضى، وعدم وجود سلطة مركزية قوية، تمارس سيادتها على نطاق جغرافي واسع، وتفرض قانونا واحدا، وتحد من سلطة الفرد لصالح سلطة الجماعة، التي يمكن التعبير عنها من خلال مفهوم القانون، جعل الغرب يقر بالدولة ويقبل الخضوع لها، حتى وإن كانت ذات خلفية دينية، وهنا علينا أن نعود إلى باكورة العقد الاجتماعي مع أعمال توماس هوبز، وفكرة أن تعوض الدولة حالة الفوضى وما عدا ذلك فهي معفية من السؤال والتفتيش، والتدقيق، إذ "يعلن فيبر: نقصد بالدولة منشأة سياسية سمتها مؤسساتية عندما وطالما أن إشرافها إداري يطالب بنجاح في تطبيق القوانين باحتكار القهر المادي الشرعي"[4] فالدولة إذا مطلب أساسي قبل أي مطلب آخر يتعلق بالحرية مثلا، أو الديمقراطية، فقبل كل شيء لابد من التخلص من مظاهر الفوضى المتمثلة في عدم وجود مركز قوي ويفرض سلطانه على إقليم واسع، ويجعل كل المقيمين داخل ذلك الإقليم يخضعون لقانون واحد، وهنا لا

[1] برنارد لويس، التاريخ، استذكاره، واستعادته، واختلاقه، مرجع سبق ذكره، ص 50.
[2] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الاولى، 2011، ص 08.
[3] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع سبق ذكره، ص 14.
[4] برتران بادي وبيير بنوم، سوسيولوجيا الدولة، ترجمة جوزف عبد الله وجروج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، الطبعة الأولى، بدون السنة، ص 19.

فرق بين أن يكون هذا المركز مستمدا من مصدر متعالٍ، أو مصدر وضعي، لكن المهم والأهم، هو تشكل فكرة السيادة الجماعية، والحد من مظاهر الفردنة المتوحشة، أي حكم الفرد وحكم الأهواء، وهنا نجد إميل دوركهايم لا يختلف عن فيبر في تعريف الدولة، إذ "يتصورها أي الدولة كقوة وحيدة للمركز، ويثبت كيف أن الدولة تمتد بالتدرج في كل مساحة الإقليم شبكة تزداد ضيقا ومعقدة بالتشعبات التي تحل مكان الأجهزة المحلية الموجودة سابقا أو تتمثلها"[1] فالدولة كيان مركز شديد التركيز خاصة في بداية تشكله، ولذلك نجده يعمل على الحد من سلطة الأطراف أو السلطة المحلية، فبداية تشكل الدولة يعني تعويد الأفراد على سلطة معنوية قد تكون بعيدة عنهم بمئات الكيلومترات، لكنها حاضرة في قوانينها وتجلياتها الديوانية، وبعد أن يؤمن الأفراد بهذه الكيان المعنوي والرمزي فإنه يمكن إعادة النظر فيه من حيث السلطات الممركزة لديه، ومن حيث نيابته عن كل شيء يمكن أن يحافظ على حالة التشتت، والمحلية المتنافية مع فكرة العام والشامل والممركز، إذ يقول: "دايسون: إن الدولة ذاتها من حيث خاصيتها كما من حيث منطق علمها، هي في نفس الوقت جماعية واجتماعية، تنشد الكلي في حين أنها لا تعنى إلا بالفرد – المواطن"[2] أي أن مركزية الدولة لا تعني سلطة الفرد المستبد أو سلطة جماعة من بين الجماعات، بل هي سلطة جماعية وظيفيتها العناية بالفرد وبالمواطن هذا الكائن الذي لا يزدهر إلا في ظل الدولة الديوانية، التي تتخذ من القانون مرجعية لها، وهي تجرد الفرد من كل سلطة حتى يتسنى لهذا الفرد العيش بكل حرية بعيدا عن كل أشكال الاستملاك والمصادرة.

إذا فالدولة ما هي إلا حكم المؤسسة المنفصلة عن جميع الأفراد لكن هذا الانفصال هدفه وغايته هي خدمة هؤلاء الأفراد والحفاظ على خصوصيتهم، وتقديم الخدمات لهم، وأهم شيء هو حفظ الأمن وإشاعة الطمأنينة في مختلف إقليمها، وهي أيضا مؤسسة الغرض منها إدارة الحياة وتيسير أسباب العيش لكل من يعيشون داخلها ويقرون بسلطتها التي لا تعلو عليها سلطة، ومن بين أهم أدوارها الاستغلال العادل والمنطقي للخيرات، "فالدولة أداة فعل غير محدودة وأداة تفعيل فائق الفعل بالتوجيه نحو عمل مشروعات معينة باستخدام وتفعيل الموارد والإمكانيات لتحقيق أفضل استغلال لها"[3] عن طريق الترسيخ لفكرة الملك العام، فكل ما لا يملكه الأفراد تملكه الدولة، وكل ما تملكه الدولة هو موظف لخدمة الأفراد لكن كجماعة تخضع للقانون ولسيادة الدولة، وتستأذن الدولة قبل التصرف في أي ملك من أملاكها العامة، إن هذا الدور النبيل الذي تلعبه الدولة مهما كانت مرجعيتها، نجده يجعل منها حالة مقبولة حتى لدى الفرق والجماعات الدينية التي تنشد إقامة دولة الله على الأرض، لكنها تقبل بدولة الحق والعدل كأمر واقع، وهذا ما يقر به السلفيون كجماعة دينية لها موقفها الخاص من العمل السياسي، وهو موقف سلبي، لكنه في نفس الوقت مرحب "بالدولة كيانا إداريا ماديا ومعنويا لازم وضروريا من أجل حماية المجتمع من غيلان الأفراد ومن استبدادهم وجبروتهم وتجبرهم...فالدولة هي حصن الأمان ضد الفساد والإفساد العمدي الذي تئن تحت وطأته الشعوب"[4] وهي الشعوب التي تعيش بدون سلطة مركزية، وهذا ما يرفضه السلفيون وهم يفضلون العيش تحت سلطة ظالمة منحرفة بدون شرعية دينية، لكنها تتمتع بشريعة ردع

[1] المرجع نفسه، ص 14.

[2] برتران بادي، الدولتان السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، ترجمة لطفي فرج، مدارات للأبحاث والنشر، مصر، الطبعة الاولى، 2017، 33/32.

[3] محسن أحمد الخضيري، إعادة اختراع الدولة رؤية منهجية لضياع دولة الدولة في عصر العولمة، ايتراك للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الاولى، 2014، ص 06.

[4] برتران بادي، المرجع السابق، ص 26.

الناس عن بعضهم البعض، وهذا ما أجمع عليه المبحوثين حيث صرح أحدهم: "نعم لا غنى عن تطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية، لكن إلى حين قيامها، أي شكل من أشكال الحكم والسلطة هو مقبول ولا بد من الخضوع له تجنبا للفوضى وتقاتل الناس فيما بينهم"[1] وهنا نجد السلفي في نظرته إلى الدولة يفرق بين الشرعية الدينية التي مصدرها الدين، والشرعية الاجتماعية التي مصدرها دور الدولة ووظيفيتها.

ووظيفة الدولة ودورها عند الفرد السلفي لا تقل أهمية عن الشرعية الأولى خاصة في ظل تعذر تطبيقها في الوقت الحاضر، وهنا نجد العروي يعتبر أن "الشرعية هي مجموعة القيم المتولدة عن الغاية العليا"[2] والغاية العليا يمكن أن تكون المصدر الديني المتعالي، ويمكن أن تكون هي نفسها الأهداف والغايات التي تحققها الدولة حتى وإن كانت وضعية ومخالفة للشريعة، والسلفيون يقرون بالدولة لا لشرعيتها الدينية، بل لأنه من الشريعة ومن الدين قبول الدولة والعيش تحت سلطانها، هذا ويوظف السلفيون الكثير من النصوص في تبرير فكرة قبول الدولة، وهم في الغالب لا يفرقون بين الدولة وبين ولي الأمر من خلال فكرة السمع والطاعة، والاختصاص بجملة من الوظائف التي لا يمكن أن يعوضها أي طرف أخر في القيام بها، إذ "تمارس الدولة وظائفها التشريعية والتنفيذية والقضائية وهي الوظائف التي لا يمكن أن تتخلى عنها"[3] فالسلفي مثلا يؤمن بأن الحكم لله في مجال التقاضي لكنه في نفس الوقت يتقاضى لدى المحاكم الوضعية، ويقبل بأحكامه في مجال الخصومات، وهذا إقرار منه بشرعية الدولة وبالحاجة إليها في نفس الوقت، وهو لا يتصور دولة غير قادرة على ضبط الناس وردع بعضهم عن البعض، وهنا نجد السلفي الذي يرفض العمل السياسي تماما ويرفض الانخراط فيه، هو في نفس الوقت مواطن صالح ويعمل على ترسيخ قيم الدولة عن طريق الخضوع لها والاستكانة إليها.

فالدولة سلفيا ومن خلال فكرة الأمر الواقع، ما هي إلا جهاز إداري غير متسامح فيما يتعلق بممارسة صلاحيته الحصرية، والسلفية ترى أنه لا مجال لمنازعة الدولة أو محاولة خلق سلطة تنافسها أو تتجاوزها، ففكرة الدولة عند السلفيين لا تختلف عن فكرة الجماعة، وهناك العديد من النصوص الحديثية التي وظفها السلفيون في إجابتهم نجدها تحذر من الخروج عن الجماعة وشق عصا الطاعة، حتى وإن كانت تلك الجماعة/الدولة غير خاضعة للشريعة لكنها قادرة على ممارسة الضبط عن طريق أعوانها الذين يطبقون القانون باسم الدولة كسلطة هرمية تمثل إرادة ولي الأمر، إذ "يقول دوركهايم إليكم ما يعرف الدولة إنها فريق من موظفين من نوع خاص مرتبطين بالسلطة والهرمية"[4] والسلطة الهرمية هنا وبالنسبة للسلفيين هي تلك القرارات التي يصدرها ولي الأمر كواجهة للدولة، وهي معفية من الشرح والتبرير، ما دام ولي الأمر كناطق باسم الدولة قادر على توفير الحد الأدنى من الاحتياجات الاجتماعية والمعيشية للأفراد، وأهمها الأمن والاستقرار وتلاشي الخوف، ووجود سلطة واحدة لا يشاركها الحكم أحد، ناهيك عن قدرتها على توفير مناصب العمل، ودفع الرواتب، وهنا تصبح أكثر من شرعية من الناحية الدينية والاجتماعية، هذه الفكرة التي نجدها بارزة في أعمال ماكس فيبر، "فحسبه تنفصل الدولة عن المجتمع وتتمأسس إلا أنه يتوجب عليها حتى تنجز هذه السيرورة تماما أن يكون بوسعها دفع أجور موظفيها حتى يتماثل

[1] مقابلة رقم: 25، يوم 2020/02/04 على الساعة 17:00.
[2] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع سبق ذكره، ص 15.
[3] محسن أحمد الخضيري، مرجع سبق ذكره، ص 110.
[4] برتران بادي وبيير بنوم، سوسيولوجيا الدولة، مرجع سبق ذكره، ص 14.

هؤلاء فعليا مع وظيفتهم ويبتعدون من حيث دورهم عن انتماءاتهم الاجتماعية"[1] أي أن قيام الدولة كجهاز إداري وبيروقراطي، يختص بجملة من الوظائف التي تخدم فكرة الصالح العام حتى وإن كانت تلك الخدمة في حدها الأدنى، تجعل من السلفي يقر بالدولة ويخضع لها ويؤجل مطالبه الرامية إلى أسلمة الدولة، وبدلا من مطالبة الدولة بتطبيق الشريعة، نجده يلح على أن يعامل المجتمع الدولة بالشريعة من خلال فكرة تقسيم العمل.

إن فكرة تقسيم العمل والتي تبدو حداثية وقد رافقت تطور المجتمعات الغربية، حيث إن أوائل منظري علم الاجتماع لاحظوا أن هناك وتيرة سريعة لتقسيم العمل وللتخصص الوظيفي يعرفها المجتمع الغربي وهو يخرج من العصر الاقطاعي ويدخل العصر الصناعي والرأسمالي، ولذلك يقر هؤلاء أن نسبة تقسيم العمل هي التي تحدد مدى تطور المجتمع حتى من الناحية السياسية، فالدولة وجهازها الديواني هو نتيجة لهذه العلمية، إذ "يرى إيميل دوركهايم أن تقسيم العمل هو المبدأ المفسر لتاريخ تطورات المجتمعات التي تتطور كما تتطور الأجهزة البيولوجية بواسطة التخصص المتزايد دوما في أعضائها، التي يقوم كل منها بوظائف خاصة"[2] وهذا التخصص الوظيفي يهدف إلى التكامل وإلى القدرة على الحياة، مثل الكائن الحي الذي يعتمد جسمه على فكرة تقسيم العمل، وهنا نجد السلفي كفرد أو كعقيدة يستلهمها من جماعته المرجعية، ويؤمن بفكرة تقسيم العمل خاصة في الشأن السياسي، بين الدولة التي تختص بكل ما هو تسيير، وتقنين، وردع وإلزام للأفراد بالتقيد بتلك الالتزامات، وبين المجتمع الذي هو مختص بممارسة دور الرعية وإطاعة الدولة والامتثال لجهازها البيروقراطي في حدود ما تسمح به الشريعة، وهذا ما أشار إليه كل المبحوثين، مستندين إلى أحاديث السمع والطاعة والتي خصص لها البخاري جزء في صحيحه تحت مسمى باب الفتن، فتقسيم العمل السياسي بين الدولة والرعية مفصول فيه شرعا عند السلفيين، إذ "يعتبر المجتمع الإنساني أحد أوجه النظام المنبثق عن مخطط إلهي، فإنه يكون وحدة كاملة تنمو فوق أجزائها وتستمد هويتها من توجهها نحو تحقيق الصالح العام الذي يؤسس القانون وقوام الحيز الدنيوي ومشروعية سلطة الحكم"[3] إن هذه الفكرة التي ينظر إليها الغرب على أنها باكورة ما توصلت إليه الحداثة الغربية، يعتقد السلفيون أنها تعبير ديني خالص عن علاقة المجتمع بالنخبة التي تحكمه، وعن أهم شيء وهو تسيير الصالح العام.

فالدولة حسب علماء السلفيين مطالبة بتطبيق الشريعة والخضوع لها، حيث إن المرجعية العليا للدولة هي النص وليست شخص الحاكم، لكن رغم ذلك ومراعاة للواقع وللظروف يقبل السلفيون من الدولة إقامة العدل، وإشاعة الأمن، وحماية الشعب، وردع الأفراد عن بعضهم البعض، وإن كان ذلك عن طريق قوانين وتشريعات غير إسلامية، لكن وجود الأمن يكفي ليجعل من تلك الدولة مقبولة شرعا ويمكن التعامل معها في حدود الشرع، فقبول الدولة غير الشرعية لا يعني المشاركة فيها والانخراط فيها، بل قبولها وفي نفس الوقت العمل على تفكيكها على الأمد البعيد، عن طريق الدعوة إلى الإصلاح الديني ودون إثارة أي صراعات، ما دامت الدولة قادرة على تحقيق الأمن، "فلا توجد دولة من الدول لا تقوم بتحقيق الأمن القومي الشامل مستخدمة في ذلك الأدوات كافة والمعدات اللازمة لتوفير هذا الأمن بجوانبه وأبعاده المختلفة وهو ما يرتبط أساسا بدور الدولة

[1] برتران بادي وبيير بنوم، سوسيولوجيا الدولة، مرجع سبق ذكره، ص 19.
[2] برتران بادي وبيير بنوم، سوسيولوجيا الدولة، مرجع سبق ذكره، ص 12.
[3] برتران بادي، الدولتان السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 34.

ورسالتها"[1] أي أن الدولة هي المسؤولة عن تحقيق الأمن القومي، بل مختلف مستويات الأمن، وبذلك يجب أن لا تنازعها أي جهة وهي تؤدي هذه الوظيفية التي يحتاجها المجتمع مهما كانت طبيعته، والسلفيون يعتبرون الدولة شرعية إذا كان لها سلطان، وهي قادرة على توفير الأمن، وإقامة شعائر الإسلام، مثل الصلاة والأذان وغيرها من مظاهر الإسلام، التي يقبل بها السلفيون إلى حين نضج فكرة المجتمع الإسلامي ومن ثم إقامة الدولة الإسلامية، وهنا يلح السلفيون على فكرة تقسيم العمل والتخصص الوظيفي، وهم سيبررون عدم تصادمهم مع الدولة، بأن الله قد كلف الدولة بتطبيق الشريعة وسيحاسبها على ذلك وكلف الرعية بطاعة الدولة وسيحاسبها على ذلك، أي أن عدم تطبيق الشريعة ليس من صلاحيات الرعية ولا يمكن أن تسأل عليه، ونها نعود إلى فكرة تقسيم العمل عند دوركهايم الذي "سجل كيف أنه كلما تطورت المجتمعات تطورت الدولة وتصبح وظائفها أكثر تعددا وتزيد من تغلغلها إلى جميع باقي والوظائف الاجتماعية التي تمركزها وتوحدها بفعل ذلك نفسه"[2] أي أن كل ما تختص وتتخصص فيه الدولة لا يعني الفرد ولا يعني الرعية وهي معفية منه في الدنيا والآخرة حسب المعتقد السلفي.

وهنا نجد السلفيين كأفراد متشبعين بما يتلقونه من دروس ومواعظ وتوجيهات من لدن جماعتهم، خاصة في الشأن السياسي تقتضي الاستكانة للدولة، ليس من باب قبول انحرافها عن الشرع، ولكن من باب إصلاح الأولى ثم الأولى، فإصلاح الرعية وترميم العقيدة أولى عند السلفيين من منازعة الدولة في شؤون هي تختص بها وتخصها، وهي المسؤولة عنها أمام الله، ولذلك لا يتدخل السلفيون في الشأن السياسي، من باب من حسن إيمان المرء تركه ما لا يعنيه، ولذلك يقبلون بالدولة ويقرون بها مهما كان شكلها ما دامت قادرة على فرض سلطانها على الجميع، وهنا يرى العروي أن "أدلوجة الدولة هي وصفها على حالها وقبولها كمعطى أولي"[3] أي أن الأفراد ملزمون بقبول الدولة كجهاز إداري وأهم شيء كقوة تمارس الردع، وهاتين الخاصيتين تجعل من الدولة مقبولة، وواجب الخضوع لها حتى في نظريات العقد الاجتماعي، وهو نفس التوجه الذي يتبناه السلفيون ويعتبرون أنه موقف ديني خالص، إذ يقول أحد المبحوثين: "الحمد لله الدولة موجودة، والأمور منضبطة، والقائمون على شؤونها مسلمون والحمد لله وإن كان بهم تقصير"[4] إن هذا التصريح يعكس الرؤية الشرعية العامة للسلفيين عبر التاريخ اتجاه الدولة كضرورة، تضمن الحد الأدنى من ملامح الهوية الإسلامية، بينما يمكن التغاضي عن تطبيق الشريعة إلى حين تشكل المجتمع الشرعي، بينما ينحصر مفهوم الدولة في جهازها البيروقراطي وفي الوظائف التي تقوم بها ولا يمكن للأفراد أن يقوموا بها حيث "إن مفهوم الدولة ينحصر في مفهوم الجهاز الذي يخدم المصلحة الخاصة ويخضع لقواعد القانون الخاص قانون المعاملات"[5] أي وجود أي قانون مهما كانت مرجعيته هو أفضل من حالة اللاقانون التي يرفضها السلفيون، فلا يمكن أن يعيش السلفي دون جماعة وهي في نظره الدولة، ولا يمكنه العيش أيضا دون سلطة رادعة تصادر كل أشكال العنف وتحتكرها وحدها، فالسلفي يقبل بأن يظلم من طرف الدولة ولا يظلم في نفس الوقت من طرف الأفراد، فالدولة تظلم في بعض الأشياء وتنصف في أخرى وهذا لا يمكن للفرد أن يقوم به.

[1] محسن أحمد الخضيري، مرجع سبق ذكره، ص 48.
[2] برتران بادي وبيير بنوم، سوسيولوجيا الدولة، مرجع سبق ذكره، ص 12.
[3] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع سبق ذكره، ص 06.
[4] مقابلة رقم: 25، يوم 2020/02/04 على الساعة 17:00
[5] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع سبق ذكره، ص 82/81.

إن قبول السلفي بالدولة والخضوع لها مهما كان شكلها هو ما يقرأ من طرف الجماعات الأخرى على أنه تواطؤ سلفي مع الحكام الفاسدين، ومع الدولة التي تتخذ من القانون الوضعي مرجعية لها، نجد أن التفسير السلفي له، يختلف تماما عن هذه النظرة، التي يحكم السلفيون عليها بأنها تمثل فكرا خارجيا وتكفيريا، بينما يعبر الموقف السلفي عن الإرادة الإلهية في التعامل مع الدولة ومع صاحب السلطان، ويستند السلفيون إلى النصوص الحديثية التي تأمر بطاعة السلطة الحاكمة والامتثال لها، وعدم منافستها، فمبدأ تقسيم العمل خصها بمهام وخص الرعية بمهام أخرى، وهنا تصبح فكرة طاعة الدولة المنحرفة حكما شرعيا ودينيا في حد ذاته، لأن الدولة في حد ذاتها أمر رباني يجب الامتثال إليه، "فحتى مدينة أفلاطون هي الأساس مدينة القانون وهي بذلك تساعد على تدعيم الطابع السياسي المطلق للشريعة"[1] أي أن تحقيق الدولة ووجود جماعة منظمة ويحكمها نظام معين هو في حد ذاته تجسيد للرغبة الإلهية التي تأمر بالنظام وتحث عليه وترفض كل مظاهر الفوضى حتى وإن كانت تلك الفوضى تهدف إلى إقامة الشريعة الدينية، فالسلفيون ومن خلال مشروعهم الإصلاحي يعتبرون أن الدولة تقبل كما هي، ويتم التعامل معها على أنها أمر واقع، وفي نفس الوقت تجري عملية إصلاحها بشكل ناعم، دون أدنى مواجهة معها، فحفظ الدولة حتى الظالمة والفاسدة تحفظ فكرة الجماعة ووجود كيان سياسي يجمع المسلمين ويحفظهم هويتهم، على نقصها وعلى قصورها وتقصيرها في إنفاذ الشرعية، "فالمدينة الكاملة هي مدينة الله وليست مدينة البشر... وعلى هذا فإنها تجد نفسها مهددة دائما بالفناء، وهو خطر يجب أن تتجنبه ببذل جهود مستمرة للعودة إلى شرع الله"[2] أي أن دولة الشريعة التي وجدت في زمن ما ولم تعد موجودة اليوم هي كيان منفصل ومستقل عن الكيان البشري، ومن ملامح هذه الدولة هو حفظ أي شكل من أشكال الدولة وعدم التصادم معه، مع العمل على تذكيره بأهمية الشريعة وضرورة تطبيقها وهذا ما سنتطرق إليه في دور السلفية في مرافقة الحاكم وتوجيهه، أي قبول الدولة وقبول من يحكمها وفي نفس الوقت العمل على إصلاحها وتغيير مرجعيتها.

وهنا يمكن التفريق بين السلفية وبين الجماعات التكفيرية من خلال فهم كل جماعة للحد الأدنى لقبول الدولة والخضوع لها، فالجماعات التكفيرية تعتبر أن عدم إقامة الشريعة وإنفاذها يسقط كل شريعة عن الدولة، بينما يعتبر السلفيون أن إقرار الدولة بالشريعة والسماح بتعليمها وتعلمها، وإقامة شعائر الإسلام هو شرط كافٍ لقبول الدولة، والتعامل معها، ورفض التصادم معها، مع تحميلها في نفس الوقت مسؤولية عدم إنفاذ الشريعة من خلال مبدأ تقسيم العمل والاختصاص الوظيفي، الذي يعفي السلفيين علماء وعامة من أي مسؤولية عن تعطيل الدولة للشريعة، فإقامة الشرع وتطبيقه من جوهر مهام الدولة، وقد يتعذر عليها إقامته لكنها لا تعفى من نشر الدين وهذا ما تقوم به الدولة في جميع بلاد المسلمين إذ "تخاطب الشريعة الدولة بصفتها وسيلة لتبليغ الدعوة إلى الفرد"[3] والسماح للأفراد بتبني التوجه الديني الذي يرغبون فيه، وهنا نجد السلفية تستفيد من فكرة حرية الاعتقاد رغم أنها تعتبرها مرفوضة شرعا وأن الدولة يجب أن تمنع المعتقدات الباطلة من الانتشار وكذلك التصدي لأي دين دخيل على المجتمع الإسلامي لكن مادامت الدولة غير إسلامية بمعنى النموذج الأول الذي قام في صدر الإسلام فإن السلفية تستفيد من فكرة حرية المعتقد عن طريق الكف عن الدولة وعن نقدها والتهجم عليها وفي نفس الوقت مهاجمة الفرق الأخرى

[1] برتران بادي، الدولتان السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 45.
[2] برتران بادي، الدولتان السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 47.
[3] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع سبق ذكره، ص 16.

والرد عليها، وهذا ما اعتبره المبحوثون مكسبا وأحد تجليات قبول الدولة الإقرار بسلطتها، إلى حين قيام الدولة المنشودة التي تكون بعد تحقق المجتمع المنشود، حيث يكن الإسلام والشريعة المرجعية العليا لكل مناحي الحياة "فإسلام الحق هو النظام الذي يجب أن يكون حسب مقصد الشريعة الأسمى والذي لم يتحقق في نظرهم إلا نادرا"[1] وبذلك هو يشكل أمثولة متخيلة ومنشودة ومبحوث عنها سلفيا، ومن بين طرق تحقيقها هو ترك الدولة وعدم التعرض لها والتركيز على إصلاح المجتمع وترميم العقيدة واستعادة نموذج مجتمع الصحابة ذلك المجتمع الذي تكون لديه القابلية للإقرار بتشريعات الدولة المستمدة من الشريعة والخضوع لها، ولذلك لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الدعوة والارشاد والتوجيه.

إن الموقف السلفي من الدولة هو موقف شرعي حيث إن الذهنية السلفية لا تفرق بين الحاكم أو الإمام وبين الجهاز البيروقراطي الذي يعتمد عليه في تسير شؤون الرعية، فكل من الدولة ككيان معنوي وولي الأمر ككيان مادي يعتبران مجرد موظفين من منظور الشريعة التي تعبر عن إرادة الله، فالحاكم الفعلي هو الله، وليست الدولة أو الحاكم مهما كان لقبه(خليفة، ولي، ملك، أمير، رئيس...إلخ) فهو مجرد نائب عن الله وهو ملزم بإنفاذ شريعة الله، والرعية أيضا ملزمة بالتعامل معه وفق شريعة الله، وحسب تصريحات المبحوثين فإن الحاكم مكلف بالشريعة وهو المسؤول عنها، والرعية مكلفة بطاعة الحاكم وهي مسؤولة عنها، وكل هذا يحدث في نطاق الشريعة، فلا يمكن للرعية أن تطالب بحكم شرعي وهي لا تعامل الحاكم غير الشرعي وفقا للشريعة، وهنا تبدو النظرة السلفية للعلاقة بين الرعية وبين جهاز الدولة كنوع من الطوباوية التي يصعب فهمها، فالدولة مطالبة بإنفاذ الشريعة، لكنها شرعية حتى وإن لم تنفذها، والرعية مطالبة بطاعة الدولة حتى وإن لم تنفذ الشريعة ومن غير الشرعي الاحتجاج على الدولة، لمجرد أنها دولة، وإن كانت مضيعة للحقوق والواجبات، رغم "توافقهم مع السلفية في تعريفها للدولة الإسلامية على أنها الدولة التي تحكم بالشريعة الإسلامية في مختلف نواحي الحياة"[2] لكن غياب الشريعة عن كل نواحي الحياة لا ينقص من الشرعية الدينية للحاكم وللدولة، ما دامت حاضرة وقادرة على فرض سلطنها وإخضاع الجميع لها، وبذلك هي تكتسب شرعية وجودها من خلالا دورها ووظيفتها التي يرى السلفيون أنه لا يمكن لأي جهة أخرى أن تقوم بها، وهنا نجد النظرة السلفية للدولة تتوافق مع نظرة ماكس فيبر والذي "يعتبر أداتي الدولة الأساسيتين المؤلفتين برأيه من العنف الشرعي والإداري"[3] وتحققهما يعني حتمية قبول تلك الدولة والخضوع لها ما دامت قادرة على الإخضاع، وهو نفس الموقف السلفي حيث إن إقامة العدل ومنع الناس من ظلم بعضهم البعض كافٍ لقبول الدولة والتعايش معها حتى مع تعطيلها للشريعة، لصالح القوانين الوضعية.

أي أن القبول بالدولة التي لا تطبق الشريعة هو مطلب شرعي وهو تجسيد للوصايا الدينة، حيث إن السلفيين لا يحافظون على الدولة وأجهزتها التي أحيانا تقمعهم وتمنعهم من التعبير عن مواقفهم الدينية، لأجل ذات الدولة أو إقرارا لانحرافاتها، بل إن مواقفهم نابعة من اتباعهم للنصوص التي تمنعهم من مجاراة الدولة أو محاولة النيل منها، نظرا للوظائف الجليلة التي تقوم بها، كما أن الخروج عن الدولة هو خروج عن الجماعة، وهنا يخشى السلفيون على أنفسهم أن يموتوا ميتة جاهلية، بسبب مفارقتهم جماعة المسلمين مهما كان شكلها، وبذلك تصبح مسألة قبول الدولة مسألة

[1] المرجع نفسه، ص 119.
[2] محمد أبو رمان، أنا سلفي، مرجع سبق ذكره، ص 236.
[3] برتران بادي وبيير بنوم، سوسيولوجيا الدولة، مرجع سبق ذكره، ص 19.

دينية وعقدية عند السلفيين، "حسب كارترايت دولة القانون يمكن أن توجد كسلطة عليا وسيدة وأنه لا معنى للنظام السياسي إلا كأداة لوصايا الدين"[1] إن رأي كارترايت لا يختلف عن رأي أي عالم سلفي سواء أكان من المعاصرين أم المتقدمين، حيث يرون أن التعامل مع الدولة يكون وفق الشريعة حتى وإن انحرفت الدولة عن الشريعة، وذلك تحقيقا لأهداف أسمى من بينها العدل في حده الأدنى، الأمن، الاستقرار، وهي وظائف وأهداف لا يمكن أن تتحقق سوى عن طريق الدولة، ولذلك إن انحرفت الدولة عن تطبيق الشريعة الإسلامية وفي نفس الوقت كانت قادرة على فرض الأمن وإخضاع الأفراد لسلطانها وحدها، وجب القبول بها شرعا، وعدم مجاراتها، إذ يدين السلفيون على مستوى طبقة العلماء أي محاولة للتعامل مع الدولة المنحرفة بطريقة منحرفة، وهو موقف يقترب من التوجه اللوثيري داخل البروتستنتية الإصلاحية في الغرب، إذ "يدين الراهب الألماني لوثر القانون الطبيعي بشدة بل يدين استخدام العقل لخلق مجالات شرعية أو صياغة قوانين عادلة على الأرض"[2] فكل القوانين يجب أن تكون مستمدة من الشريعة ولذلك يعتبر السلفيون ومن خلال تصريحاتهم التي تعكس آراء فقهية وتعبر عن فتاوى حيث إن السلفي هو إنسان مبرمج وفق خطاب فتوي يعتمد عليه في تحديد مواقفه من كل شيء، فتغيير ما هو غير شرعي أو منفلت من الشريعة يكون بأدوات شرعية، لأن مرجعية السلفية ليست القانون بل الشريعة، وبذلك يصبح توجهه وموقفه من الدولة مثير للاستهجان لدى الجماعات الاخرى، بسبب أن فكرة إصلاح المجتمع لدى السلفيين أشبه بالطوباوية التي تعتبر "مكانا لا وجود له في الواقع وقد تطلق مجازا على أي مشروع خيالي، يسعى إلى تحقيق السعادة المشتركة بين أفراد المجتمع"[3] لكن السلفي لا يأبه لكل ما يقال عنه وعن مدرسته فهو مشغول بإنفاذ الشرعية عندما يتخلى عنها الجميع.

إن الحرص السلفي على عدم التصادم مع الدولة وفي نفس الوقت معاداة كل الجماعات سواء الدينية أو الحداثية المعادية للدولة، نابع من موقف شرعي جاءت به النصوص الحديثية كما يفهمها السلفيون، وفي نفس الوقت يجد السلفيون ما يبررون به موقفهم من الدولة وضرورة بقائها وحفظها من أي تدهور، رغم تقصيرها الشرعي وفسادها الدنيوي وتفشي المظالم، يهدف إلى صيانة المجتمع من تبعات غياب الدولة وبقاء المسلمين دون سلطة مركزية، وهي وضعية خطيرة ومدمرة، ويدفع تكلفتها المجتمع، حيث "يؤدي غياب الدولة إلى تحمل أعباء تكاليف ضخمة نتيجة العبء الإداري الرهيب الذي تعيشه الشعوب"[4] وهنا يجد السلفيون الكثير من الحوادث عبر التاريخ ليثبتوا خطورة انهيار الدولة، بداية من يوم السقيفة ورفض الصحابة قباء الأمة دون حاكم ولو ليوم واحد، مرورا بيوم الدار ومقتل عثمان رضي الله عنه وتبعات تلك الحداثة، وصولا إلى تكلفة الربيع العربي من خلال المثال السوري والليبي واليمني، وانتشار الفوضى التي يرفضها السلفيون ويقبلون ويقدمون الحد منها على تطبيق الشريعة، "فإحدى نتائج الأساسية لغياب دور الدولة حدوث حالة من العشوائية الارتجالية الجاهلة التي تدمر كل شيء وتؤدي إلى مزيد من التخلف"[5] وتفشي مظاهر الانفلات خاصة فوضى السلاح وظهور الجماعات الفرعية التي تفرض

[1] برتران بادي وبيير بنوم، سوسيولوجيا الدولة، مرجع سبق ذكره، ص 84.
[2] برتران بادي، الدولتان السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 73.
[3] عصام عبد الله، الفكر اليوتوبي في عصر النهضة الأوروبية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، د ط، 1998، ص 27.
[4] محسن أحمد الخضيري، مرجع سبق ذكره، ص 147.
[5] محسن أحمد الخضيري، مرجع سبق ذكره، ص 148.

منطق العنف، وتحيي النزعات العرقية والدينية والطائفية، هذا الممارسات التي تحد منها الدولة مهما كان فسادها وابتعادها عن الشريعة، لكنها تجعل منا جميعا نخضع لسلطة مركزية واحدة، وهذا ما يدافع عنه السلفيون، حيث يقاضون الشرعية بالأمن والاستقرار، مع العمل على الإصلاح لكن دون الوصول إلى حد المواجهة مع الدولة تجنبا لتكلفة تلك المواجهة، وكذلك بسبب حالة النظام التي تفرضها الدولة على الجميع، "فالقانون العام عندما يعرف الدولة لا يزيد على تسجيل وقائع اجتماعية (لماذا نقف عند الضوء الأحمر؟ لماذا نهب إلى المدرسة ونحن أطفل؟ لماذا دفع الضرائب ونحن كبار"[1] فأهم شيء في وجود الدولة هو وجود النظام.

وهنا يمكن العودة إلى واقعية السلفية في التعامل مع مسألة الدولة، فعدم شرعية الدولة دينيا بسبب عدم تطبيقها للشريعة لا يعني نفي وجوده أو العيش بدونها، نظرا لاستحالة ذلك وخطورة عواقبه على الفرد والجماعة، وهنا نجد تصريحات المبحوثين تميل إلى ما ذهب إليه ابن خلدون الذي فرق بين أشكال الملك والدولة، حيث إن غياب دولة الخلافة بمرجعيتها الدينية يمكن تعويضه بفكرة الملك السياسي أو العقلي، الذي يراعي المصالح الدنيوية، "فالملك السياسي حسب ابن خلدون هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار"[2] وهذا ما تقوم به الدولة الحديثة سواء في الغرب أو في تجربتنا العربية الإسلامية وبذلك يستحيل حسب الذهنية السلفية التفريط فيها أو السعي إلى تفكيكها دون نضوج البديل، إن هذه النظرة تعتبر نظرة شرعية حسب السلفيين، فليس تغاضيهم عن الدولة الممكنة أو الكائن دليل على تفريطهم في الدولة المنشودة، لكن هناك عقلانية في التعامل مع مسألة التغيير السياسي التي تقتضي الصبر والحكمة، وتحكيم الشرع في التعامل حتى مع كل ما هو غير شرعي، وهنا يستدل السلفيون بالنموذج السعودي وذلك التعاون الحاصل بين السلطة الحاكمة والمؤسسة الدينية وكيف انعكس ذلك على رفاه المجتمع السعودي، بسبب تحكيم الشريعة من طرف السلطة الحاكمة، والمعاملة الشرعية الدينة من طرف المؤسسة الدينية لهذه السلطة الحاكمة حتى وإن خرجت أحيانا عن الشرعي بالمنظور الديني، هذه العلاقة التي تعتبر حسب المبحوثين شرعية وقد انعكست على واقع المجتمع السعودي ككل"يستنتج برهان غليون بأن إنجازات حضارات الشعوب المنتمية إلى الأديان السماوية تتجاوز إنجازات الحضارات الأخرى بالتحديد بسبب تفوق العقيدة الدينية للأولين"[3] أي أن تضييع الدولة للشرعية بشكل جزئي من خلال المثال السعودي، أو بشكل شبه كلي من خلال المثال الجزائري لكن حفاظ العلماء والرعية على المعاملة الشرعية مع هذا النموذج سيكون له انعكاس إيجابي على حال الرعية، لأن منازعة الدولة من طرف جهة أقل منها تنظيما وتسليحا وخبرة سيكون له أثار تدميرية على المجتمع، ولذلك ألزمت الشريعة كلا الطرفين الدولة والرعية بالاحتكام إلى الشريعة وإذا فرطت الدولة فلا يجب أن تفرط الرعية، هذا الموقف الذي يجعل من السلفية تبدو مستكينة وخاضعة للدولة، أو ما يعرف بالتيار "السلفي المدخلي الجامي الذي يستقبل الدولة الحديثة مفاهيميا بوصفها كيانا شرعيا..."[4] دون الكثير من التفاصيل، حيث يحيل السلفي كل

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع سبق ذكره، ص 06/05.

[2] المرجع نفسه، ص 125.

[3] سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدين والدولة، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 1996، ص 11.

[4] محمود توفيق، الدولة في المخيال السلفي المعاصر تحولات الفكر السلفي في مصر اتجاه مفهوم الدولة قبل الثورات وبعدها (145-170) رياض السبيلي وآخرون، السلفية تحولاتها ومستقبلها، أوراق المؤتمر الدولي الذي عقده منتدى العلاقات العربية الدولية في مدينة اسطنبول ما بين 31/30 أغسطس 2018، منتدى العلاقات العربية الدولية، قطر، الطبعة الأولى، 2020، ص 145.

من يناقشه في الموقف من الدولة إلى النصوص الحديثية، وفي حالة الاعتراض على هذه النصوص ينتهي النقاش بالنسبة للسلفي.

وهنا نجد السلفيين يتجنبون الخوض في المجال السياسي، خاصة العلماء وذلك بسبب الأوضاع التي تعرفها الدول العربية والإسلامية، وتفشي الظلم وتراجع الشريعة وغيابها أحيانا بشكل كلي، وهنا يقتصر الدرس السلفي على الدعوة والمواعظ التي تقدم في مجال العقيدة، لكن مع التأكيد دائما على شرعية الدولة، عن طريق الدعاء لولي الأمر، وحمد الله على الأمن والاستقرار، وهو ما يثير حفيظة الكثير من العامة والجماعات الدينية وحتى الحداثية من السلفيين إذ يعتبرونهم مروجين للسلطة حيث يرى الباحث محمد توفيق أن "الضجيج الكلامي الذي يثيره السلفيون في خطبهم ودروسهم حول المسائل السياسية يصب في جله في اتجاه واحد هو وجوب طاعة ولاة الأمر، الذين في معجمهم يساوون الرؤساء والملوك الحاليين"[1] لكن السلفي لا يعتبر هذه العقلية خضوعا للسلطة أو مسايرة لها، حيث صرح المبحوثون أن موقفهم من ولي الأمر الذي أوجبت النصوص طاعته، يختلف عن موقفهم من الأنظمة السياسية، والتي يرفضونها جملة وتفصيلا، عن طريق النفور من السياسة وعدم المشاركة فيها، بينما يبقى الموقف من ولي الأمر موقفا شرعيا خالصا، وهم يعتبرون أن الدراسات الحالية التي تناولت السلفية سياسيا متأثرة بالدراسات الغربية، حيث إن "المستشرقين قدموا صورة غير حقيقية عن أهل الحديث ومفترية على أنهم كانوا يمالئون الحكام ويوافقونهم على سياستهم ويتعاونون معهم في أعمالهم"[2] بينما نجد السلفي خارج نطاق العمل السياسي تماما، فهو غير مسجل في القوائم الانتخابية وهو مقاطع لها بالجملة، منسحب من الأحزاب السياسية والتنظيمات النقابية، يصرح بدون خوف بأن الديمقراطية كفر، وسيادة الشعب كفر، وسيادة القانون كفر، لكنه أيضا يرفض أن يبقى المجتمع بدون رادع، "ففي غياب الدولة ينخرط الجميع في تنافس شديد من أجل الحصول والاستئثار بالمنافع والخيرات العامة التي يرغب فيها الجميع"[3] وهنا وحسب السلفيين تصبح الدولة ضرورة مهما كان شكلها، ولذلك يسكت عنها السلفيون إلى حين نضوج فكرة البديل الذي سيقوم بدلا عنها وبدون تكاليف أو بأقلها، ولذلك يركز السلفيون على الأهم في حين تدبير حل للمهم، أي تربية الناس ثم إصلاح الدولة، "فالسلفية التقليدية تمارس الدعوة وتنفر من العمل السياسي"[4] عن طريق منهجية إعداد المجتمع الصالح والذي سيفرز الحكومة الصالحة.

من خلال هذا العنصر يمكن القول: إن السلفية تعتبر الدولة مجرد جهاز إداري مهمته ووظيفته تسيير شؤون الناس ورعايتها، وأهم شيء هو حفظ الأمن والاستقرار، وهو جهاز بدون أي صلاحية تشريعية حيث إن الشريعة مصدرها الله وهي منفصلة عن الحاكم وعن جهازه الديواني، لكن السلفية أيضا ومراعاة للظروف وللواقع نجدها تقبل الدولة القائمة القادرة على ممارسة الضبط والردع حتى وإن لم تكن شرعية دينيا، ولا تنفذ الشريعة، وهذا مراعاة للصالح العام، حيث يعتقد السلفيون أن أي شكل من أشكال الحكم أفضل من حالة اللاحكم والفوضى التي يتسبب فيها غياب الدولة، وغياب التنظيم الإداري ووجود أجهزة قمعية، تمنع فوضى الأفراد التي يعتبرها السلفيون

[1] محمود توفيق، الدولة في المخيال السلفي المعاصر تحولات الفكر السلفي في مصر اتجاه مفهوم الدولة قبل الثورات وبعدها، مرجع سبق ذكره، ص 147.
[2] محمد ضياء الدين الريس، مرجع سبق ذكره، ص 63.
[3] نادر كاظم، طبائع الاستملاك قراءة في أمراض الحالة البحرينية، مرجع سبق ذكره، ص 20/19.
[4] محمد أبو رمان، الصراع على السلفية قراءة في الأيديولوجيا والخلافات وخارطة الانتشار، مرجع سبق ذكره، ص 20.

أخطر من ظلم الدولة كجهاز واضح وبين وجلي، فالسلفية تؤمن بفكرة إصلاح الدولة ولا ترى أبدا بفكرة إلغاء الدولة، مثل ما تسعى إليه بعض الجماعات الإسلامية، وهي أيضا لا ترى بإصلاح الدولة عن طريق المشاركة فيها والقبول بالديمقراطية التي يحذر السلفيون من الوقوع فيها.

المبحث الثاني: الديمقراطية ككفر عند السلفيين:

"البعض ينطلق من مسلمة أنه لا يمكن أن تفشل الديمقراطية وآلياتها بل إنهم لا يسمحون حتى بمجرد طرح سؤال فشلها"[1] تشير هذه المقولة إلى منطق التعصب لفكرة وافدة وليست أصيلة في واقعنا العربي والإسلامي مهما حاول المدافعون عنها التبرير لها، لكن رغم ذلك قد تبناها البعض إلى حد الاعتقاد فيها، والتسليم بصلاحيتها العابرة للحدود، وللخصوصيات الثقافية وللسيرورات التاريخية، وهم في نفس الوقت يطالبون غيرهم ممن يحملون فكرة قديمة حول طريقة الحكم وتشكيل الدولة، والوصول إلى السلطة خارج فكرة الديمقراطية، لكن على الأقل هي تجربة أصيلة ونابعة من سيرورة تاريخية محلية، قد حدثت لها عدة قطائع، والكثير من الارتباك والاختلال، لكن من وجهة نظر المؤمنين بعدالة الإسلام وصلاحيته بغض النظر عن الزمان والمكان، فإن مسألة تشكيل السلطة وبناء الدولة، يبقى حسبهم خاضعة للدين وللترتيبات التي جاء بها الإسلام، وهو أيضا تفكير إقصائي، رغم أنه يقدم نفسه كحركة إصلاحية ترميمية تسعى إلى تغيير واقع المسلمين نحو الأفضل عن طريق بعث ما نسي وتم تجاوزه، وبذلك بقيت التجربة السياسية وكيفية إنتاج السياسي وترتيباته مثار جدل حاد، ومتناقض ويشير إلى استحالة الوصول إلى ما يعرف بالتوافق بين أطراف تحمل أفكار متضادة لكنها تريد خدمة أمة واحدة، وهذا ما يصفه الباحث طارق رمضان "بحالة من الارتباك نعيشها على صعيد المصطلحات ذلك أن معاني الكلمات كثيرة التغيير إلى حد أنه لا أحد يعلم على وجه اليقين في الخطاب الذي ينادي به الإصلاحي"[2] فليس هناك مشروع إصلاحي واحد، بل هناك جملة من الرؤى الإصلاحية، فبعضها يريد أن يقتدي بالتجربة الغربية ويعتبرها مخرج نجدة إنساني بغض النظر عن الجذور والمنابت التي تكون فيها، والبعض الأخر لا سيما أقصى اليمين الإسلامي فإنه يعتبر أي اقتباس من الغرب على مستوى الممارسات والسلوكات هو تناقض مع الإسلام وطعن فيه، وهذا ما ينظر به السلفيون إلى كل ما هو قادم من منابت ثقافية غير محلية أو غير شرعية بالمعنى الديني، حيث إن "مشابهة الكفار في أفعالهم يؤدي إلى محبتهم وائتلاف قلوبنا بقلوبهم وأن ذلك يدعو إلى موافقتهم في أمور أخرى إلى غير ذلك من الفوائد"[3] إنه هاجس الولاء الذي يجب أن يكون لله ولرسوله ولجماعة المسلمين، والبراء الذي يجب أن يكون من الكفار دون أي تمييز بينهم وبين ما قد أنتجوه من قيم أصلها كفري ونهايتها محاربة الله ورسوله.

إن مفهوم الديمقراطية كنظام حكم نشأ في الغرب وتم تقديمه كبديل عن دولة الله، حيث أصبحت الدولة عبارة عن دولة للبشر، يسكنونها وينظمونها ويحكمونها وفق إرادتهم، ويتركون عقائدهم الدينية ومنازعهم العرقية والقومية وراء ظهورهم، وهنا يبرز الحذر السلفي من هذا المفهوم، الذي يتعارض مع فكرة جهورية لدى السلفيين في كل الديانات، إذ يؤمنون بأن الحكم لله، بينما نجد أن

[1] أيمن البوغنامي، الشعب يريد حين تأكل الديمقراطية نفسها، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2022، ص 34/33.

[2] طارق رمضان، الإصلاح الجذري الأخلاقيات الإسلامية والتحرر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص 22.

[3] أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، مرجع سبق ذكره، ص 96.

تعريف الديمقراطية يخبرهم أن الحكم للإنسان، حيث يرى جون لوك: "الديمقراطية بأنها حق الأكثرية التي تكتسب سلطة الجماعة في استخدام تلك السلطة لتشريع القوانين وتنفيذها بمعزل عن عقيدة وثقافة هذه الأكثر وبمعزل عن الدستور الذي ستقوم هذه الأكثرية بإنتاجه"[1] فمسألة التشريع هي ما يثير قلق المتدنيين والمؤمنين لا سيما في الحيز الثقافي والسياسي الإسلامي، حيث يعتبر الله سبحانه وتعالى هو الشارع الحكيم، الذي يتولى مسئولية تنظيم الحياة، بينما يلتزم البشر بمسألة التنفيذ كل في حدود صلاحياته واختصاصاته، لكن دخول النظريات الغربية إلى الحيز الإسلامي وتحول الديمقراطية إلى القاعدة التي يبنى عليها الحكم في معظم الدولة الإسلامية ومن بينها الجزائر يجعل السلفيين يتعاملون بحذر شديد مع فكرة الديمقراطية، التي تشرعهم بالخوف، فهي تتعارض مع فكرة الحكم لله، وهي تقدم نفسها على هذا الأساس، "فحسب روسو الديمقراطية تعبير عن إرادة الأغلبية التي هي صاحبة السيادة أو الحكم النهائي فيما يتصل بالصواب سياسيا فجمهور الأمة هو من يقوم بتحديد الإطار المرجعي للمجتمع"[2] وهو جمهور بدون ألف ولام، فلا يهم مدى أهليته أو مدى رغبته في إحقاق الحق والاحتكام إلى الصواب، الذي تشير إليه الشريعة وتجعله كقيمة عليا لا يمكن المساس بها، بينما مرجعية الديمقراطية هي فكرة الأغلبية مهما كان شكلها وحجمها ومهما كانت توجهاتها، فبمجرد أن تفوز أي جهة في الانتخابات فإنه يحق لها تشريع ما تريد، دون الالتفات إلى مرجعية الأمة وعقيدتها ودينها، "فمعيار الحق والصواب في الديمقراطية هو عدد الأصوات فقط حتى ولو كانت أكثرية ضئيلة"[3] ومن منها تبدأ مسألة التعارض بين التصور السلفيين لنظام الحكم بخلفية إسلامية لا ترى وجود أي علاقة بين الحق والأكثرية، وبين الديمقراطية التي ترى أن الأكثرية هي في ذات نفسها تعبير عن الحق.

إن السلفيين كغيرهم من المسلمين ينظرون بكثير من التقدير والاحترام للمرحلة المبكرة من الإسلام حيث كانت الشريعة والتعاليم الدينية هي المرجعية، وكان المسلمون متفقين على أن الله هو الذي يجب أن يعبد بحق، كما اتفقوا على أن الله هو المشرع، من خلال ما كان يتلقاه النبي من الوحي، في كل ما يجد في أمور الدنيا والدين، إن هذه الفكرة لا تزال غضة طرية لدى السلفيين وهم يعملون على استعادتها واستدعائها على المستوى السياسي، وبذلك هم يرفضون المرجعية الديمقراطية ذات الخلفية الغربية، وهي على علاقة "بالحداثة السياسية وكما تجلت في المشروع التحرري للأنوار في تناقض جذري مع التقاليد وضد صور العالم الأسطورية والتيولوجية"[4] فالديمقراطية التنويرية تعتبر كل دين مجرد ميتافيزيقيا وغايات أسطورية لا يمكن أن تكون صالحة اليوم للتحكم في الإنسان بعد كل ما بلغه من وعي ومعرفة، وهنا يصبح لا فرق عندها بين الإسلام كدين توحيدي، وبين أي معتقد روحي في أدغال أفريقيا، فالإنسان بالنسبة إليها قد تجاوز الغيبي تماما مهما كان مصدره بعد أن بلغ مرحلة الكمال والنضج، وهذا ما يعتبره السلفيون كفرا بواحا، حيث صرح أحد المبحوثين: "الديمقراطية فكر غربي ملحد، يعمل على إبطال شريعة الله

[1] نواف القيدمي، أشواق الحرية مقاربة للموقف السلفي من الديمقراطية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الخامسة، 2012، 26.

[2] المرجع نفسه، ص 27.

[3] ابراهيم طلبة حسين عبد النبي، حقيقية الديمقراطية والموقف منها دراسة نقدية في أضواء الإسلامي، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، بدون طبعة، 2012، 639.

[4] عبد العزيز ركح، الشرعية الديمقراطية من التعاقد إلى التواصل هبرماس في مواجهة رولز، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2019، ص 11.

واستبدالها بشريعة الناس وها هنا الطامة الكبرى"[1] فقبول الديمقراطية بخلفيتها الفلسفية التنويرية يعني قبول تعطيل الشريعة وتعويض الله بصفته المشرع الوحيد بينما يعرف اليوم بالمجالس النيابية التي تكرس لحكم الشعب وسيادة القانون، هي مفاهيم ومصطلحات لا يقبلها العقل السلفي فهي تتعارض مع فكرة التسليم والاستسلام لله، "بينما الديمقراطية التمثيلية الحديثة التي تبناها الغرب منذ دخول عصر الحداثة تعني في أحد تعاريفها (Polyarchie élective) كما عرفها أحد المنظرين السياسيين المعاصرين روبرت دال أي أنها نظام سياسي يكون فيه تأثير الأغلبية مضمونا عبر أقلية منتخبة بشكل تنافسي"[2] أي أن أكثرية الشعب هي التي تقرر وتشرع عن طريق المجالس النيابية التي تكرس للسلطة الشعبية وتحد من سلطة الله أو تلغيها تماما، إن هذا الفكر يعد بمثابة الإقرار بالكفر والقبول به لدى السلفيين.

والعقل السلفي من جهة أخرى يرفض مقارنة التجربة الإسلامية بالتجربة الغربية وبذلك يرفض كل أشكال الاستيراد على المستوى القيمي، والفكري، والمرجعي، فالغرب الذي عانى طويلا من التأويل الديني الفاسد، كانت ردة فعله التنويرية شديدة التطرف اتجاه كل ما هو دين، وهنا نجد ابراهام لينكون يعرف الديمقراطية بأنها: "حكم الشعب للشعب ولصالح الشعب"[3] أي القطيعة تماما مع كل ما هو ديني وغيبي على المستوى التشريعي، وأساليب الحكم، التي كانت تستند إلى مرجعية دينية وتعوضيها بمرجية شعبية، ففكرة الديمقراطية تستند إلى وجدود الدستور ذلك النص الذي يضاهي ويقابل الكتب المقدسة وهو من تأليف الإرادة الشعبية متجلية في نوابها، إن كل هذه الممارسات تجعل السلفي يصر على تجنب الديمقراطية وكل ما يؤدي إليها، فهي بالنسبة إليه البديل البشري عن المعطى الإلهي، وحتى الإصلاح والبحث عن حياة أفضل من وجهة نظر سلفية لا يعني الخروج من الملة ودخول ملة أخرى، ولذلك "نجد الإصلاح في بداياته كان يرى أنه لا يمكن الاقتباس من الغرب إلا لحماية قوة الإسلام وبالتالي فإنه يتم على المستوى العسكري"[4] أي المادي والمتعلق بالإبداع ورفض كل ما هو بدعة، لا سيما فيما يهدف إلى تحويل الإسلام إلى مجرد دين طقوسي، وروحي بعيد عن مجرى الحياة، وتحول الشعب أو الأمة التي كلفت بإنفاذ الشريعة إلى مشرع، يعطل أحكام الله ويعوضها بأحكام تسند إلى الأغلبية وإلى سلطة المجالس المنتخبة، وأعضاؤها جزء من الأمة ويقع عليهم التكليف كغيرهم، لكن حسب القواعد المنظمة للديمقراطية يتحولون إلى مشرعين يسنون القوانين التي تلغي كل ما هو شريعة وتعوضها بكل ما هو تشريع وضعي، وهنا نجد "السلفيون يرفضون الانخراط في الانتخابات مجادلين بأن التغيير لا يمكن أن ينبثق سوى من تحت عبر نشر الدعوة الدينية لبلورة الطائفة المؤمنة"[5] أي أن العقل السلفي يفهم الديمقراطية على أنها تكريس للإرادة الشعبية وبذلك هي حكم الشعب للشعب حسب ما يرغب فيه الشعب والتكريس لذلك عن طريق الانتخابات كآلية، بينما يهدف السلفيون إلى استعادة النخبة المؤمنة التي تعتبر أن الحكم لله ولا ينبغي أن يكون لمخلوق آخر مهما كانت معرفته وقدراته.

---

[1] مقابلة رقم: 01، 219/0/03 على الساعة 15:30

[2] ابراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 2000، ص 95.

[3] ابراهيم طلبة حسين عبد النبي، حقيقية الديمقراطية والموقف منها دراسة نقدية في أضواء الإسلامي، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، بدون طبعة، 2012، ص 587.

[4] برتران بادي، الدولتان السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 83.

[5] ستيفان لاكروا، السلفيون البراغماتيون، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، لبنان، بدون طبعة، 2016، ص 10.

فالانتخاب كآلية ديمقراطية تهدف بالأساس إلى اختيار من يمثلون الشعب أو الأمة من أعلى منصب سياسي إلى المجالس النيابية، وهم في نفس الوقت من توكل إليهم مهمة سن القوانين والتشريعات بغض النظر عن دين المجتمع، الذي يصبح محصورا ضمن الحيز الخاص، وبذلك فإن كل آليات الديمقراطية وتجلياتها في الواقع تمثل بالنسبة للسلفي منازعة لله في حق التشريع المطلق، وبذلك هي نظام أرضي مرجعيته منه وفيه، وهو يقوم أساس على القطيعة مع كل مرجعية دينية أو متعالية "فحسب هابرماس لا يمكن للقانون الوضعي أن يأخذ شرعيته من قانون أخلاقي أسمى بل من جراء تشكل الرأي والارادة"[1] والعقل السلفي ومن خلال التنشئة التي يتلقها داخل جماعته المرجعية ومن خلال ذلك الكم الهائل من الفتاوى الذي يصدر بشكل مستمر وهو يقف عند كل شاردة وواردة في حياة الفرد المؤمن، نجده يتعامل مع الديمقراطية داخل الحقل السياسي على أنها نظام معادٍ للشريعة وهو يهمل إرادة الله المطلقة لصالح الإرادة الشعبية، وبذلك نلتمس نوعا من الإجماع بين المبحوثين على مقاطعة كل ما يحدث داخل العملية السياسية، بداية من قواعد لعبتها ومجموع رهاناتها والمؤسسات التي تترتب على المشاركة فيها، وهي مقاطعة لا تتعلق بالفساد وغياب الكفاءة بل بعدم مشروعة المبدأ الديمقراطي من الناحية الدينية، "فمن أهم مواقف السلفيين اتجاه الديمقراطية هو رفض المشاركة فيها إيمانا بعد مشروعيتها وأنها تتنافى مع أصول الإسلام"[2] وأن المشاركة فيها هي إقرار بالتعدي على حق الله المطلق في الحكم وفي التشريع.

ورغم أن السلفيين يمثلون حركة إصلاحية تسعى إلى تغيير الأوضاع بداية من هرم السلطة وصولا إلى أدق تفاصيل الحياة، مثل كيفية الخروج من البيت، وكيفية النوم والاستيقاظ، إلا أن مشروعهم الإصلاحي لا يهدف إلى تغيير مسؤول فاسد لا يحترم القانون بمسؤول صالح يحترم القانون، بل هناك رغبة في العودة إلى زمن البدايات عندما كان الحكم لله مطلقا، ولم يكن المسلمون يعرفون ويعترفون بأي نظام آخر سوى ذلك النظام المستمد من الشريعة والذي يقوم على فكرة أساسية مفادها أن الحكم لله جميعا، لكن الحاصل اليوم وفي "النظم الديمقراطية هو أن الحكم للشعب، بينما في الاسلام الحكم لله"[3] وبذلك يعتقد السلفي أن تلك المجالس المنتخبة وحتى المشاركة في انتخابها هو دعم للعقيدة العلمانية التي تساوي بين حكم الله وحكم البشر أو تقدم حكم الله على حكم البشر، حيث صرح أحد المبحوثين قائلا: "الديمقراطية هي كحكم فرعون وهامان، فقد نصبوا أنفسهم أربابا من دون الله وشرعوا للناس وحرموا وحللوا وهذا ما يجهله عامة الناس حتى السياسيون منهم والله المستعان"[4] وهنا نجد أن السلفيين يفهمون الديمقراطية من خلال فلسفتها وأن اعتراضهم ليس على آليتها بل على العقيدة الكامنة خلفها، فحتى الانتخاب يمكن قبوله بالنسبة إليهم لكن شريطة أن يفصل عن الخلفية الفلسفية الكفرية، التي تجعل من المنتخبين مشرعين، وهنا يقول الباحث نواف القديمي على لسان السلفية: "نحن مع نظام الانتخابات ولكننا لسنا مع حق التشريع...فهم يقصدون أن التشريع هو حق الله تعالى"[5] وهو حق مطلق وداخل في مسألة التوحيد التي لا يتنازل فيها السلفيون ولا يقبلون فيها أي تفاوض، فالسلفية كجماعة وكطائفة قائمة أساس على فكرة التوحيد وصيانته والدفاع عنه، وكأنها الجماعة الوحيدة التي تفهمه عن ظهر قلب، حيث

[1] عبد العزيز ركح، مرجع سبق ذكره، ص 163.
[2] نواف القيدمي، مرجع سبق ذكره، ص 24.
[3] نواف القيدمي، مرجع سبق ذكره، ص 50.
[4] مقابلة رقم: 62، 2020/08/08 على الساعة 14:20.
[5] نواف القيدمي، مرجع سبق ذكره، ص 79.

إن أكثر ما يكتب فيه السلفيون هو التوحيد وما يتعرض معه[1] وهذا الخطاب أو التوجه ليس غريبا على الجماعة منذ القدم حيث إنها جماعة تأسست لحفظ العقيدة وللدفاع عن السنة، "فمن أهم الكتب التي يقرأها السلفيون صحصح البخاري، صحيح مسلم، وكتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب"[2] وهي كلها مؤلفات تربط بين التوحيد وبين الاعتراف بحق الله المطلق في التشريع دون أي سلطة أو جهة تنازعه في ذلك، وإلا فسد التوحيد الذي من معانيه أن الحكم لله.

فمن هذا المنطق يبدو جليا واضحا أن الاعتراض السلفي على الديمقراطية هو اعتراض قائم على معرفة بها، وهي معرفة ينتجها العلماء السلفيون ويبثونها خاصة عبر المواقع التواصل الاجتماعي وعبر المواقع الإلكترونية التي لا تكف عن التحذير من مشابهة الغرب، لا سيما في توجهاتهم السياسية، التي يجمع السلفيون على أنها كفرية، فهي تجعل من البشر مشرعين يضاهون في قوانينهم ما شرعه الله، وهم يحرمون ويحللون، وفق مرجعية دستورية لا تتخذ من الكتاب والسنة قاعدة لها، حيث يصبح الحاكم هو المشرع ويعينه نواب منتخبون يعبرون عن الرغبة الشعبية لا عن الإرادة الإلهية، فرغم تلك الطاعة التي يبديها السلفيون لولي الأمر إلا أنه بالنسبة إليهم منزوع صلاحية التشريع التي تنقله من حاكم إلى طاغوت، إذ "يعتبر فلاسفة المسلمين أن الحاكم هو مجرد خليفة لرسول الله سائسا ومدبرا للمدينة لكنه لا يستطيع التحريم أو التحليل"[3] فالحلال مصدره الشرع وكذلك الحرام، وهي أمور فصل فيها الدين منذ نشأته وهي من بين الثوابت التي لا يمكن المساس بها، غير أن النظام الديمقراطي بصفته نظاما زمانيا ومكانيا فإن تشريعاته تتغير حسب التحولات التي يعرفها المجتمع، وبذلك قد يحل حراما أو يحرم حلالا، أو يتحرر تماما من هذه القاعدة ويعلن صراحة أن قوانينه لا تستند إلى أي مرجعية دينية، بينما النظام الإسلامي الذي يرغب فيه السلفيون هو ذلك النظام الذي يتوقف عند الحلال والحرام، "فتشريعات الإسلام ونظامه هو مراد الله وفي نهايته صلاح البشر، فالله سبحانه وتعالى أتمه ولا ينقص منه شيء، والله سبحانه أكمله فلا يحتاج أن يضاف إليه شيء، والله سبحانه أكمله وأتمّ فريضته ولا يسخطه أبدا إلى يوم القيامة"[4] وهذا ما عبر عنه المبحوثون الذين يرفضون أي مشاركة في العملية السياسية وهم يخرجون كل جماعة تقبل العمل السياسي وتشارك فيه من دائرة السلفية حتى وإن كانت إسلامية وتنادي بتطبيق الشريعة، فلا يمكن الوصول إلى دولة الشريعة عن طريق ممارسات طاغوتية وكفرية، فحتى طريقة حديثهم عنها كان فيها نوع من التحذير والتذكير وكأنهم يريدون لكل مسلم أن يتبرأ منها وأن يكره المشاركة فيها، "فالديمقراطية مكروهة بالنسبة لمن يجعلون من القانون الوحي الإلهي الأساس الشرعي الوحيد لتنظيم المجتمعات البشرية"[5] فهو قانون يضمن صلاح الدنيا وخلاص الآخرة.

إن السلفي بفكره الماضوي، الذي يعتقد أن كل الأمور الصالحة والمصلحة لحال البشر قد فصل فيها قديما، وبذلك لا يمكن اليوم اختراع أي نظام أو قيم أو عقائد جديدة، والترويج لها على أنها أنفع وأكمل لحياة البشر، وهنا تطرح مسألة البدعة، فالديمقراطية هي نظام سياسي مبتدع ما أنزل

[1] للمزيد أنظر كتاب حراسة التوحيد للشيخ السلفي عبد العزيز بن عبد الله بن باز، منشورات وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد.

[2] محمد مصباح، كيف يفكر السلفيون؟ دراسة ميدانية، المعهد المغربي لتحليل السياسات، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 2019، 14.

[3] برتران بادي، الدولتان السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 46.

[4] طلال بن محمد أبو النور، مرجع سبق ذكره، ص 10.

[5] جاك رانسيير، مرجع سبق ذكره، ص 10.

الله به من سلطان حسب تصريحات المبحوثين، وربما أشد ما يحذر منه السلفي هو الوقوع في البدعة التي تنتهي به في نار جهنم، فكل بدعة في "اللغة هي اختراع غير المسبوق"[1] أي هو فاقد للأصالة من الناحية الدينية، لا سيما أنه يتعلق بمعاش الناس وأمور دنياهم، التي جاء الشرع ليسوسها وفق توجيه رباني، لكن الديمقراطية حسب السلفيين تريد من البشر أن يديروا حياتهم بعيدا عن معتقداتهم الدينية أي بعيدا عمّا أوصى به الله ورسوله، وبذلك هي منافسة لله من حيث إنها تبيح وتجيز التشريع لغيره ودون الرجوع إليه، ولذلك نجد "قناعات التيار السلفي بأن الممارسات السياسية الحديثة ليست مناسبة لهم من الناحية الشرعية"[2] بل يمكن أن تخرجهم من الملة إن قبلوا بها واعتقدوا أن تشريعات البشر أقوم وأنفع لهم من شريعة الله، وقد نقل الكثير من المبحوثين في تصريحاتهم آراء العلماء من داخل الجزائر ومن خارجها وكلها تجمع على عدم جواز المشاركة في العمل السياسي مادامت مرجعيته غربية وتنطلق من فكرة سيادة الشعب، وسيادة القانون، هذه المصطلحات التي يعتبرها الأفراد العاديون تعبيرا عن عدالة الديمقراطية نجد السلفيين يعتبرونها مفاهيم ومصطلحات تدين الديمقراطية وتحكم ببطلانها، "ففكرة أن الشعب مصدر السلطة في الديمقراطية هو ما يعتبره السلفيون كفرا"[3] لا بد من توضيحه للناس، حيث يمكن القول إن السلفيين في هذه الحالة يفرقون بين ولي الأمر الذي جاء بطرق ديمقراطية ويجب طاعته في حدود الشرع، وبين النظام الديمقراطي الذي يجب البراءة منه وعدم المشاركة فيه، لأن المشاركة تعني القبول وتعني التدليس على الناس، وهذا ما يتهم به السلفيون خصومهم داخل الحركة الإسلامية الذي يقبلون بفكرة الدستور، وفكرة مرجعية الدولة التي تخضع للقانون وليس للنص، "فحسب الألباني الديمقراطية هي نظام الطاغوت وقد أمرنا بأن نكفر بالطاغوت...والديمقراطية والإسلام نقيضان لا يجتمعان أبدا"[4] فلا يجتمع الكفر والإيمان ولا يجتمع من يريد عودة دولة الله ومن ير يد التكريس لدولة البشر حيث يخضع الناس لأهوائهم ورغباتهم فيعطلون حدود الله وشرائعه ويمتثلون لمجالس منتخبة قد يكون فيها الصالح والطالح، "فالانتخابات حرام ولا تجوز والمجالس النيابية مجالس طاغويتة لا يجوز الاعتراف بها"[5] وهي بغض النظر عن خروجها عن الشرع نجدها تكرس للتنافس والشحناء بين المسلمين وتثير العصبيات والحزبيات التي حذر الإسلام منها.

إن رفض السلفيين للديمقراطية من الناحية الدينية وهم يقدمون أدلتهم على ذلك التعارض الحاصل بين عقيدة الحكم لله وفلسفة الحكم للشعب، وبذلك تصبح الديمقراطية كنظام سياسي وكمرجعية فكرية تشكل خطرا على عقيدة المؤمن وهذا ما أجمع عليه المبحوثون، لكن رغم ذلك يقدم السلفيون أيضا اعتراضات واقعية على الممارسة الديمقراطية لا سيما في الحيز العربي الإسلامي، فهم يعتبرونها نوعا من الفوضى العارمة التي تهدف إلى تقويض أهم ركن في الدولة وهو مؤسسة الإمامة التي يعتقدون أنها تنعقد بالطرق الشرعية دينيا وغير الشرعية دينيا أيضا، وهذا ما لا تعترف به الديمقراطية وآليتها، التي تتحول في كثير من الأحيان إلى مصدر للفوضى والانفلات،

[1] محمد العطاونة، مرجع سبق ذكره، ص 128.

[2] محمود توفيق، الدولة في المخيال السلفي المعاصر تحولات الفكر السلفي في مصر اتجاه مفهوم الدولة قبل الثورات وبعدها، مرجع سبق ذكره، ص 146.

[3] محمد سلمان أبو رمان، السلفيون والديمقراطية في حقبة الثورة الديمقراطية العربية، مجلة دراسات انسانية واجتماعية، الأردن، المجلد 41، العدد 03، 2014، ص 722.

[4] المرجع نفسه، 720.

[5] محمد سلمان أبو رمان، السلفيون والديمقراطية في حقبة الثورة الديمقراطية العربية، مرجع سبق ذكره، ص 720.

"فالمبالغة في الديمقراطية قد تعني الانزلاق نحو انهيار الديمقراطية كنظام حكم"[1] والمبالغة هنا تكون إما بمسايرة الشعوب مهما كان رأيها تافها، أو بتطاول الشعوب على مؤسسات الدولة، ورفض الانصياع لها، مثل ما حدث في فترة الربيع العربي، وبعده، حيث تعاني الكثير من الدول من حالة من التسيب وعدم القدرة على الوصول إلى أي حل بسبب سعي كل جهة إلى ترميم مشروعها وتحويله إلى مرجعية فكرية للدولة، وهذا ما يفسره السلفيون على أنه راجع للديمقراطية التي يفهمها الشعب بطريقة عبثية، فيتحرر من خلالها من سلطة أي سلطة، ويعتقد أن الشغب والمظاهرات ورفض الانصياع للقوانين سيؤدي إلى التغيير نحو الأفضل، حيث "إن تخيل الديمقراطية كمثال مجرد أو كحالة هلامية تعطي السلطة للشعب فتأتي بالمعجزات وذلك تعريف سطحي للديمقراطية لا يراعي حقيقتها ولا تاريخها ولا حتى المبادئ التي تقوم عليها"[2] وهذا ما يتفق عليه السلفيون عامة وعلماء، حيث يدرجون كل من ينادي بالتغير عن طريق الشارع والفوضى تحت مسمى الغوغاء والدهماء وقد يصل إلى مستوى الخوارج، وقد فصل في ذلك الشيخ فركوس أحد رموز السلفية في الجزائر في مجلة كانت تصدر له قديما أشكال الخروج عن الحاكم ومآلات ذلك الخروج على حال المسلمين وبلادهم[3] وهو ما يجمع عليه السلفيون حتى وإن كانوا اليوم يعيشون حالة من الخلاف والتصادم فيما بينهم.

كما أن رفض الديمقراطية من طرف السلفيين سببه هو تحول كل أفراد المجتمع إلى مصلحين، وإلى ممارسين للاحتساب السياسي على السلطة الحاكمة، فهي تسمح بتشكل ما يعرف بالمعارضة والنزول إلى الشارع وممارسة العصيان ورفض الانصياع، وكلها ممارسات يعتبرها السلفيون غير جائزة وتنازع الحاكم في اختصاصاته الوظيفية، لكن الديمقراطية تبيح للجميع حق الرفض والتعبير العلني عن هذا الرفض بما يعرف بالعصيان المدني الذي يعرفه "رولز على أنه فعل عمومي غير عنيف مقرر بوعي لكنه سياسي يتعارض مع القانون ويلجأ إليه في أغلب الحالات لإحداث تحول في القانون أو في السياسة الحكومية المنتهجة"[4] والسلفيون يعتبرون أن كل ما تعيشه الأمة اليوم من فوضى وتناحر بين مختلف الجماعات السياسية هو بسبب الديمقراطية التي تجعل من منصب الإمامة منصبا متاحا للتداول والتنافس بين الناس، بغض النظر عن أخلاقهم ودينهم ومرجعيتهم الفكرية وعدالتهم، مما يثير الصراعات والنزاعات بين المسلمين بهدف الوصول إلى السلطة واحتكارها، وهذا يجعل من الديمقراطية وآلياتها سببا للصراع والتباغض بين المسلمين، وهو ما يعترف به حتى المنظرون الغربيون ويجدونه مسوغا لكره الديمقراطية، "فكراهية الديمقراطية ليست جديدة بالتأكيد إنها قديمة قدم الديمقراطية لسبب بسيط: أن الكلمة ذات تعبير عن الكراهية، فقد كانت أولا شتيمة اخترعها في بلاد الإغريق القديمة من رأوا في الحكم الشائن للدهماء خراب كل نظام مشروع"[5] أي أن الديمقراطية وكما يفهمها السلفيون هي نظام اللانظام وتعميم الفوضى بداعي الحرية والتداول السلمي على السلطة.

---

[1] أيمن البوغنامي، مرجع سبق ذكره، ص 28.

[2] المرجع نفسه، ص 27.

[3] للمزيد أنظر: محمد علي فركوس، في طرق نصب أمام المسلمين وتقرير وجوب الطاعة وبذل النصيحة، مجلة الإحياء، العدد الأول، 2011.

[4] عبد العزيز ركح، مرجع سبق ذكره، ص 102.

[5] جاك رانسيير، مرجع سبق ذكره، ص 10.

حيث يعتقد السلفيون وكذلك من خلال الواقع أن فكرة التداول السلمي على السلطة فكرة خيالية ومثالية، خاصة في المجتمعات العربية والإسلامية التي إما أن يخضعها الدين وإما أن تتنافس فيما بينها وصولا إلى مستوى الحرب الأهلية مثلما يحدث في ليبيا، واليمن، وسوريا، فالديمقراطية تثير الصراعات وتجعل كل فريق يعمل على الوصول إلى السلطة بشتى الطرق، وهو فعل يبرره القانون والدستور من خلال فكرة المعارضة السياسية التي قد تتحول إلى معارضة مسلحة في حالة ضعف الدولة وتراجع سلطتها، إذ "يمكن للمعارضة حشد الرأي العام واستخدام كل الإمكانيات والأساليب لتغيير الحزب الحاكم وإزاحته عن سدة القرار ووصول حزب أو الفكر الذي تتبناه هي للسلطة"[1] وهذا راجع إلى فكرة أخرى لا يرها السلفيون أقل خطورة من الديمقراطية بل هي إحدى دعائمها الأساسية وهي التعددية الحزبية، وتعدد مرجعيات الدول التي ينص عليها الدستور، وبذلك أي جماعة ترى أن فكرها أو هويتها او انتمائها غير محترم فإنه يحق لها التحرك، والمطالبة بالإصلاح عن طريق ما تمتلكه من أحزاب ونقابات وصحف، وإعلام يمكن أن يؤدي إلى حالة من التصادم، ولذلك "يعتقد السلفيون بأن العلماء هم من يجب أن يضعوا دستور الدولة"[2] وهم بطبيعة الحال علماء الشريعة والدين، حتى يكون دستورا يعلي كلمة الله، وفي نفس الوقت يمنع الفرقة ووصول غير الأكفاء للسلطة، حيث إن الديمقراطية ومن خلال آلية الانتخاب يمكن أن توصل لسدة الحكم، من هم ليسوا أهلا لذلك، فيشرعون من القوانين ما يتعارض مع دين الله، وهذا أشد ما يحذر منه السلفيون، لا سيما وصول غير المسلمين إلى مؤسسات صنع القرار، وهذ ما يدخل في موالاة الكفار، خاصة أن السلفية لا تعترف بفكرة المواطنة وتساوي الجميع أمام القانون بغض النظر عن معتقداتهم، ولذلك "يرفض السلفيون التعددية في ممارسة الحكم والانتخابات لأنها تساوي بين المسلم وغير المسلم"[3] فغير المسلمين الذين يعيشون في بلاد المسلمين سواء قل عددهم أو كثر فهم من أهل الذمة الذين تصان حقوقهم لكن لا يمكن أن يتولوا إدارة شؤون المسلمين مهما كانت كفاءتهم في المجالات الدنيوية، وهو حكم يجري حتى على عامة المسلمين ممن ينعتهم السلفيون بالسفهاء أو الفاسدين كالوطنيين، والعلمانيين، والشيوعيين وكل من يقدم فكرا معينا على الشريعة الإسلامية.

إن هذا الخطاب الذي ينم عن نوع من الكراهية والإقصاء يعتبره السلفيون خطابا عقائديا يتعلق بمسألة الإمامة وشؤون الدولة التي تمثل أصلا من أصول السلفية، والديمقراطية من خلال فكرة التعددية هي بالنسبة إليهم تتدخل في مسائل من اختصاص الخاصة من ذوي العدالة، والكفاءة، وأهم شيء صحة العقيدة وسلامة المنهج، أهل الحل والعقد هم من ينظرون في أمور الحكم، على سبيل تقديم النصيحة والمشورة للحاكم الذي له صلاحيات مطلقة في اتخاذ القرار وفقا لمقتضيات السياسية الشرعية، وكل من لا يرى بهذا الرأي فهو منبوذ بالنسبة إليه وفاسد العقيدة والمنهج، إذ "يشتهر السلفيون بتشددهم العقدي وإدانتهم الشديدة لأي جماعة أو حركة تخالفهم آراءهم الدينية"[4] والمشكلة أن كل آرائهم ذات خلفية ومرجعية دينية وبذلك لا مجال للتوافق مع أي فكرة ترى خلاف نظرتهم، وهي نظرة تسند إلى الماضي الإسلامي وترتكن إليه وترفض أي تجاوز له مهما كانت متطلبات الزمان والمكان، فالنص بالنسبة إليه يقع خارج الزمان والمكان، والهوية

[1] نواف القيدمي، مرجع سبق ذكره، ص 78.
[2] محمد مصباح، مرجع سبق ذكره، ص 23.
[3] محمد سلمان أبو رمان، السلفيون والديمقراطية في حقبة الثورة الديمقراطية العربية، مرجع سبق ذكره، ص 720.
[4] ستيفان لاكروا، السلفيون البراغماتيون، مرجع سبق ذكره، ص 09.

السلفية هي هوية نصوصية في باب العقائد، والعبادات، وفي باب الحكم وشؤون الدولة أيضا، "فالشخصية السلفية عموما تربط نفسها بالتراث والخبرة الإسلامية سواء عبر تمثل دور العقيدة أهل السنة... وإن أراد السلفي التعريف بهويته ومنهجه عاد بك مباشرة إلى عصر الصحابة والتابعين"[1] وكل ما لم يحدث في ذلك العصر لا يمكن أن يحدث اليوم او أن يقبل، وكل ما فصل فيه في ذلك الزمن المرجعي لا يمكن إعادة النظر فيه اليوم، وهنا يعتبر السلفيون كل أشكال الحكم التي ظهرت في هذا العصر، أو تم استقدامها من منابت ثقافية ودينية مغايرة فهي باطلة ومعادية للنص ولا يمكن الركون إليها، إنه سؤال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير؟ فهكذا رد المبحوثون وهم يحذرون من الديمقراطية وفي نفس الوقت يثبتون عدالة النص وصدقيته وثباته، "فمن صفات السنن الإلهية أنها ثابتة لا تتغير ومطردة لا تختلف وعامة يحاكم عليها كل أحد دون محابة أو تمييز"[2] وربما أهم شيء فيها هو مصدرها الإلهي حيث إن الديمقراطية أيضا تحاول عكس هذه الصفات لكن أخطر ما فيها أن مصدرها ليس بمتعالٍ بل هو بشري، ووضعي، وبذلك هو قابل للتغيير وللمساءلة والنقد، بينما يقع الدين في مستواه النصي خارج هذه المساءلة والنقد.

ومن هنا تظهر أحد أهم أسباب اعتراض السلفيين على الديمقراطية وهي مسألة العلمانية وعملية الفصل بين كل ما هو ديني وكل ما هو دنيوي، وبذلك يصبح الدين مجرد اعتقادات غيبية وممارسات طقوسية لا علاقة له بالواقع، وهذا ما يرفضه السلفيون فالإسلام بالنسبة إليهم دين، ودولة، واقتصاد، وثقافة...إلخ وهو ما تتحرج منه الديمقراطية كنظام دنيوي، مما أدى إلى "مفارقة ناشئة حول موضعة الدين في السياق الديمقراطي بسبب المبدأ العلماني الذي يدعي حياد الإجراء الديمقراطي ونتائجه"[3] وهو حياد يرفضه السلفيون الذين يعتبرون الدولة مجرد خادم لدى الشريعة ومجرد قائم على الدعوة لله، وبذلك يستحيل الفصل بينها وبين الديني في كل مستوياتها، وهذا ما أجمع عليه المبحوثون حيث إنه لا فرق عندهم بين الديمقراطية ومسألة التداول على السلطة، ومسألة العلمانية وما تعنيه من استبعاد للدين عن المجال العام، "فالعلمانية هي نزع القداسة عن النص الديني في العمل السياسي، وفصل الدين عن الدولة، وعزل الدين عن مرجعية الدنيا"[4] أي التشبه بالغرب، وكل ما يخشاه السلفي هو التشبه بالغرب الكافر وموالاته عن طريق قبول مناهجه وأفكاره المعادية للدين بصفة عامة والمعادية للإسلام بصفة خاصة، حيث أشار المبحوثون إلى تقبل الغرب حتى مستوى مرجعيتهم الدينية لفكرة الديمقراطية وانخرطوا فيها، وقبلوا أفكارها الإلحادية والشاذة، وهذا ما لا يمكن تقبله لدى المسلمين العارفين بالتوحيد أكثر من غيرهم، فالسلفيون يكرهون الديمقراطية لأنها معادية للفطرة حسبهم، وهناك غيرهم حتى على مستوى الغرب في ظل صحوة ما بعد الحداثة ممن "يعتبرون الديمقراطية شكلا فاسدا للحكم بل إنها أزمة حضارة تؤثر في المجتمع والدولة من خلاله"[5] بسبب تطرفها في العلمنة وفصل الإنسان عن مرجعيته، وهذا عكس ما يدعو إليه الدين والمتدينون.

إن فكرة العلمنة وحرية الاعتقاد وحرية التحرر من الدين هي ما يخيف السلفيين من الديمقراطية، التي يعتبرها الكثير من المسلمين مجرد آلية لممارسة الحكم، بما في ذلك تيار الإسلام السياسي

[1] محمد أبو رمان، أنا سلفي، مرجع سبق ذكره، ص 240.
[2] طلال بن محمد أبو النور، مرجع سبق ذكره، ص 88.
[3] عبد العزيز ركح، مرجع سبق ذكره، ص 97.
[4] نواف القيدمي، مرجع سبق ذكره، ص 109.
[5] جاك رانسيير، مرجع سبق ذكره، ص 11.

الذي قبل بها وانخرط فيها وقارب بين آليتها وآليات الشورى الإسلامية وهذا ما اعتبره المبحوثون نوعا من الافتراء على الشورى التي تدور حول ما هو دنيوي ولا ترقى إلى مستوى التشريع، "فهناك من يرى أن أوجه الاختلاف بين النظام الإسلامي والديمقراطية تغلب وهي أهم من أوجه التماثل"[1] وهو رأي السلفيين في الديمقراطية التي يرفضونها بشكل قاطع ويعتبرونها عقيدة كفرية لا يمكن أن تخالط الإسلام أو تتعايش معه فهي تعبر عن هوية ومرجعية نشأت في بيئة غير مسلمة وغير متدينة، بينما الهوية السلفية هي تعبير عن قمة التدين والخضوع المطلق للدين ومحاولة مزجه بكل تفاصيل الحياة، بصفته مرجعية كاملة وغير منقوصة وغير قابلة للنقصان، حيث "يستأنف السلفي معركة الهوية الدينية الصحيحة عبر التأكيد على كامل الإسلام"[2] فالهوية السلفية هي هوية مستأنفة عن طريق آلية التخيل، فالسلفي اليوم الذي يرفض كل بدع الحاضر هو يعتقد أنه ينتمي بذلك ويؤكد انتماءه للجيل الأول من المسلمين الذي فصلوا بشكل نهائي في الهوية الإسلامية عن طريق التطبيق الحرفي والصارم للإسلام، وبذلك صرامة السلفية اليوم في رفض كل ما هو غربي تهدف إلى تأكيد تفوق الجماعة على سائر الجماعات الأخرى داخل الحيز الإسلام وعلى جميع الديانات خارج هذا الحيز، "فقد تكون الهوية نتاج عملية السرد أو التحبيك الذي تمارسه الجماعات غير أن عملية التحبيك الثقافي هذه تعبر عن صراع اجتماعي وثقافي أو أيديولوجي، وذلك من حيث هي تعبير عن الهوية التي تمارسها جماعة على أخرى"[3] أي أن السلفية تمارس نوعا من العنف الرمزي على الغير وعلى الآخر، فيه لا تعترف سوى بهوية واحدة مرجعيتها الإسلام في نسخته الأصلية.

ومن هنا نجد أن السلفية تعتبر الإسلام على مستوى الممارسة السياسية هو المرجعية العليا ولا يمكن الخضوع لمرجعية أخرى، فالخضوع لغير الإسلام على المستوى التشريعي والقانوني يعني الخضوع لغير الله، وهو ما يعتبر لب وجوهر التناقض بين الديمقراطية كنظام سياسي وبين الإسلام كفلسفة حياة شاملة ولا تقبل التجزئة، فالإسلام يقبل كما هو أو يرفض كما هو، إذ "يعد الدين الإسلامي أسلوب حياة متكامل يوفر الأسس للحياة العامة والخاصة للفرد وللجماعة وللدولة والمجتمع على حد السواء"[4] فلا يمكن من وجهة نظر سلفية أن يكون الإسلام متفوقا في بعض الأمور ومتخلفا في غيرها أو قاصرا، والديمقراطية كما يروج لها غربيا هي أرقى أشكال الحكم الممكنة والتي توصل إليها البشر، من خلال فكرة حرية المعتقد، والمساواة، وسمو القانون، والحريات العامة والخاصة، بينما يعتبر الإسلام أن كل هذه الأمور تخضع لثنائية الجائز وغير الجائز، الشرعي وغير الشرعي، الحلال والحرام، وهي مصطلحات ومفاهيم لا مكان لها في النظام الديمقراطي ولذلك يرى ألان تورين، أن "الديمقراطية والديين ينتميان إلى عالمين متناقضين على قدر ما في تعريف التقاليد والحداثة من تناقض"[5] أي أن كل دين ومن خلال اعتباره قديم من حيث التكوين والنشأة يتعارض مع الديمقراطية كنظام جديد وعصري، ومنفتح على كل ما هو تطور، فهو قابل للتعديل والتنقيح في كل مرة، لكن الدين ثابت ولا يمكن المساس به، خاصة الدين الإسلامي الذي يعتقد المسلمون جازمين أنه لم يطله التحريف ولن يطاله، وبذلك شرائعه قديمة من حيث التكوين والنشأة لكنها جديدة ومتجددة من حيث الصلاحية، وهو ما يؤمن به

[1] محمد ضياء الدين الريس، مرجع سبق ذكره، ص 292.
[2] محمد أبو رمان، أنا سلفي، مرجع سبق ذكره، ص 252.
[3] نادر كاظم، الهوية والسرد دراسات في النظرية والنقد الثقافي، مكتبة مؤمن قريش، لكويت، الطبعة الثانية، 2016، ص 79.
[4] أحمد خميس، استخدام الدين في الحياة السياسية، مجلة كلية السياسة والاقتصاد، مصر، العدد العاشر، أبريل 2011، ص 15.
[5] ألان تورين، ما الديمقراطية؟ ترجمة عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، بدون طبعة، 2000، 291.

السلفيون وينظرون من خلاله إلى مختلف مجالات الحياة، وبذلك هم يرفضون الديمقراطية لأنها تتناقض مع جوهر الإسلام، حيث إن هناك "فكرة شائعة أن التراث الإسلامي يتعارض مع النموذج الغربي الديمقراطي"[1] وهي ليست مجرد فكرة عند السلفيين بل عقيدة وديانة يدينون بها لله حسب تصريحاته ومواقفهم من العمل السياسي الحديث.

من خلال هذا يمكن القول إن السلفيين ينظرون إلى الديمقراطية من خلال فلسفتها وما تسعى إليه فهم لا يعترضون على آليتها التي يمكن قبولها وأسلمتها، لكنهم يعترضون على مرجعيتها الفكرية وحدودها التي يمكن أن تصل إليها، فهي أولا تقوم على فكرة السيادة الشعبية وبأن الحكم للشعب أما السلفية فتؤمن بأن الإسلام قائم على فكرة أن الحكم لله في كل نواحي الحياة، وهنا يتجلى نوع من التناقض بين الديمقراطية والإسلام فالقبول بها يعني الإقرار بقصور الإسلام من الناحية السياسية وعدم قدرته مع مجاراة ما يحدث في العالم، وهذا في حد ذاته كفر بالنسبة للسلفيين من خلال نسب النقص العوار للشرائع التي جاء بها الإسلام، ومن جهة أخرى يعتبر السلفيون أن الديمقراطية مدعاة للصراع والتناقض بين المسلمين وسبب في انتشار الفوضى وتبرير الخروج عن طاعة ولي الامر، من خلال فكرة المعارضة السياسة التي يمكن أن تتطور إلى معارضة مسلحة أو إلى هيجان شعبي يمكن أن يفتك بالدولة ويقوض أركانها، ولذلك من خلال فكرة التعددية وقبول الاحزاب وقبول مبدأ المنافسة وقبول فكرة فصل الدين عن الدولة التي تعتبر فكرة كفرية وعقيدة ضالة، يحث يؤمن السلفيون بأن التشريع في الإسلام قديم وأصيل وثابت ولا يمكن المساس به، وهو لا يخضع لمتغير الزمان والمكان سوى ما كان نازلة وجب النظر فيها من خلال عملية الاجتهاد الديني، وهنا نجد أن الديمقراطية تتعارض مع فكرة أن الله هو المشرع وهذا ما ستتطرق إله الدراسة في العنصر التالي.

المبحث الثالث: الله كمشرع مطلق عند السلفيين

"القانون في النظرية الإسلامية التقليدية أحكام الله المنزلة من عنده، التي أوجبها على العباد وهي سابقة في وجودها، ووجود الدولة الإسلامية، فهي حاكمة للمجتمع الإسلامي و ليست محكومة به[2]" إن هذا التصور للتشريع الإسلامي المستمد من الشريعة حسب السلفيين التقليديين، إن كانوا يعترضون على مفهوم التقليدية، ويتمسكون بالسلفية النقية، يشير إلى ذلك الإسلام الخالص الذي نزل في القرن السادس ميلادي، ليستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، ويجرد المجتمع العربي البدوي من صلاحية التشريع، التي كانت محتكرة من طرف ذكور القبائل الطاعنين في السن، ويحولها إلى اختصاص حصري لـ الله سبحانه و تعالى، وهي تخص البشر بوظيفتين: عمارة الأرض ويشترك فيها الجميع، وخلافة الله ويختص بها فئة من المجتمع ترجع إليهم صلاحية إقامة الشريعة، والحكم الناس بها، والحكم بينهم، فالنظرية الإسلامية القانونية هي نظرية ذات طبيعة سامية فمصدرها ليس بأرضي، بل يتجاوز المنطق البشري ويقدم تشريعات في شكل أحكام تتمتع بصفة الكمال والقدرة الفائقة على حل جميع المعضلات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، وهذا ما يجادل به السلفيون اليوم بعد ظهور الديمقراطية ومحاولتها القيام بدور تشريعي يجاري الله أو يتوفق عليه، وهنا كانت "صدمة السلفيين التي تمثلت في أن الديمقراطية بالنسبة لتيار عريض

[1] ابراهيم أعراب، مرجع سبق ذكره ص 97.

[2] ب، ج، كولسون، في تاريخ التشريع الاسلامي، ت محمد أحمد سراج، المؤسسة الجامعة للدراسات، النشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1992، ص 18.

منهم ليست من الإسلام في شيء فهي بضاعة غربية لا يجوز تبنيها"[1] فهي تتعارض مع جوهر الإسلام وهذا ما أجمع عليه المبحوثون الذين يعتبرون الله مشرعا لا يشاركه أحد في فعل التشريع.

فالإسلام عندما هدم النموذج الجاهلي كان عليه أن يقدم البديل جاهزا، وأن يسد جميع الثغرات فرغم ما كان في النظام القانوني السابق للإسلام من عوار، إلا أنه يبقى نظاما لديه القدرة على الإخضاع والحد من مظاهر الفوضى، ولذلك فإن إزاحة ذلك الشكل القانوني يلزم تعويضه بشكل قانوني آخر قادر على تعويضه وتجاوزه، "فالدين الإسلامي يقدم نسقا عقديا متكاملا وأيديولوجيا لبناء الدولة والتعامل مع العالم الخارجي"[2] من خلال فكرة تعويض الوضع البشري، بالحكمة الإلهية ذات الطابع السماوي، وهذا ما يعتبره السلفيون تعويضا مطلقا لا يتماشى مع مرحلة ما أو في مكان ما، بل جاء الإسلام ليفصل في مرجعية النظام القانوني الإسلامي والمرجعية التي ينطلق منها التشريع وهو يدير حياة الناس، إذ صرح أحد المبحوثون: " الإسلام منذ أن جاء قد ألغى كل حكم إلا حكم الله، وما يتوافق معه من أحكام، تكون مستسلمة لله ولا تخرج عن إرادته"[3] وبذلك جاء الإسلام معلنا قبل أربعة عشر قرنا أن الحكم لله سواء في الأمور الدينية أو الدنيوية، فالشريعة حسب كولسون و "كما يفهمها أصحاب النظرية التقليدية الإسلامية هي منفصلة عن البشر، فليسوا هم بمنتجين لها، بل محتكمين إليها نظرا لطبيعتها الفائقة فهي تعبر عن المصلحة البشرية في صورتها الدنيوية، وكذلك الصورة الأخروية فالمطلوب حسب ابن خلدون حكم الناس بالدين أي بالآخرة"[4] فإذا كان البشر يعلمون مصالحهم الدنيوية، ويسعون إلى تحقيقها ويمكن أن يسنوا القوانين والتشريعات التي تضمن جلب تلك المصالح، فإنهم قاصرون لا محالة عن تحقيق المصالح الأخروية ولذلك نجد الدولة الحديثة تحصر مهامها في المجال الدنيوي، وترفض أن يكون لها أدنى اهتمام بالعالم الأخروي، من خلال ثنائية المجال العام والمجال الخاص، بينما يعتبر السلفيون أن الدولة تقوم على المصالح الدنيوية وتحرص على المصالح الأخروية عن طريق إنفاذ الشريعة والإقرار بقصور الإنسان على بلوغ عدالتها ورحمتها، "فإنه من الحري ألا يستطيع أي إنسان الزعم بمعرفة العدل أو الحكم بالعدل خارج الله"[5] وبذلك فإن كمال شريعة الله دليل على قصور شريعة البشر وتخصصها في كل ما هو بشري محض، فهي في فلسفتها إنتاج بشري يطغى عليه المادي ويجد صعوبة في التعامل مع الروحي، أو الوجداني، والسعادة بالنسبة إليه رفاهية مادية محضة، منفصل عن السعادة الروحية التي تتدخل فيها قوى فوق بشرية، أو تنتمي إلى ما وراء الطبيعة، وهنا يتضح الفرق بين التشريع الوضعي و الشريعة الإلهية التي يتميز بها "الإسلام دون غيره من خلال الشمولية وتوضيح كل شيء يحتاجه الانسان المسلم الصالح فهي دينه ودنياه"[6] وهو ما يتعقد به السلفيون ويتعاملون به مع أحكام الله التي تقع خارج مفهوم التقادم والفناء.

إن هذه القدرة على الموائمة والتوليف بين المصالح الدنيوية والمصالح الأخروية التي يكرس لها روح النص القانوني الإسلامي في نسخته الأصلية جعلت من العقل السلفي يرفض الربط بين الحكم وبين الإنسان و يعتبر أن الإنسان مهما كانت صفته هو محكوم لا حاكم، حتى وإن تولى شؤون

[1] محمد سلمان أبو رمان، السلفيون والديمقراطية في حقبة الثورة الديمقراطية العربية، مرجع سبق ذكره، ص 716.
[2] أحمد خميس، مرجع سبق ذكره، ص 13.
[3] مقابلة رقم: 62، 2020/08/08 على الساعة 14:20
[4] هشام بعيط، مرجع سبق ذكره، ص 110.
[5] برتران بادي، الدولتان السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 42.
[6] رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الايديولوجيا في المجال السياسي العربي الاسلامي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 2007، ص 35.

المسلمين فهو قائم على أمر الحكم، وليس مصدرا له، فالسلفية تخص الله وحده بصفة المشرع وتخص الأحكام التي أنزلها أو ما بني عليها بصفة الشريعة، والسلفية تنظر إلى "الإسلام على أنه أمثل طريق وأفضل نظام وأسمى تشريع، فالإسلام دين إلهي موجه لأمة ولم يوجد نتيجة أفكار سائدة، ولم يكن نتيجة تجارب لعدد من المفكرين"[1] وبذلك يعتبر السلفي من خلال العقيدة التي غرست فيه أن كل أشكال الحكم الأخرى هي مجرد محاولات تقليد بائسة للمصدر الوحيد ممثلا في الله ومعبرا عنه من خلال النص القرآني، الذي تعود إليه صفة الحاكمية حيث يرى الباحث طه جابر العلواني أن "الحاكمية قد آلت إلى كتاب الله الذي وصف بصفات لم توصف بها الكتب السالفة وأحيط بضمانات إلاهية لحفظ نصه، بحيث يبقى محفوظا عبر الأجيال إلى يوم القيامة"[2] إن هذا الفهم للشريعة أو للروح التي تحكم النص القانوني الإسلامي يتبناها السلفيون بشكل صارم وقطعي وهذا ما تجلى من خلال إجاباتهم المتطابقة حول مكانة الشريعة ورفعتها، إذ تجعل السلفية منه آلية لتدبير شؤون الحياة من خلال نظرة شاملة وفاحصة ومستغرقة لما كان، ولما هو كائن، ولما سيكون في المستقبل أي أن حفظ المصالح وإقامة العدل لمطلق وضمان عدم الانحراف متوفرة في القانون الإسلامي الذي يأخذ صفحة الحكم الصادر عن جهة محايدة، فالله بصفته المشرع لا يمكن أن يميل إلى أي طرف أو أن يخضع للمغريات في الحكم بين الناس، و الله أيضا ليس له قبيلة أو عشيرة ولا جهة يمكن أن ينحاز إليها ولذلك احتفظ بحق التشريع بما يحقق ثنائية عمارة الارض والاستخلاف، وهو ما فهمه المسلمون الأوائل من خلال تلك الدولة الدينية بطابع مدني، "ومهمة المسلمين اليوم إنقاذ أنفسهم وإنقاذ غيرهم، وذلك بتذكر الأجيال الأولى من المسلمين الذين راكموا الإيمان والحكمة"[3] واستطاعوا تجاوز حالة الفوضى البشرية إلى حالة الوحدة ذات المرجعية الربانية كما أشار إليها المبحوثون.

فتوفير الشروط اللازمة لإقامة الدين، يحتاج إلى مؤسسة الدولة، وهنا يقول احد المبحوثين: "الدولة ضرورة ملحة حتى وإن كانت تقيم الحد الأدنى من الدين فلا يمكن هدرمها أن الخروج عنها"[4] فالدولة جهاز معنوي تمثله وتقودها السلطة السياسية وفي الإسلام نجد لديها العديد من الوظائف من بينها توفير الشروط اللازمة لإقامة العبادة التي يشترك فيها جميع الناس على اختلاف أجناسهم، وأعراقهم، وألوانهم، وقوتهم، وضعفهم، ولذلك حد الإسلام من صلاحيات البشر التشريعية وأثبتها لله وحده لتحقيق مفهوم التوحيد، فكما أن الله معبود وحده في الإسلام فهو أيضا المشرع الأوحد حاكميته كتاب الله الذي أنزله على "الإنسان المستخلف أيًّا كان نسقه الحضري، أو نمطه الثقافي، أو مجاله العمراني، لينفذ لما فيه من توجيهات لتحقيق الهدى وإظهار للحق، والفصل بين الناس"[5] عن طريق التسليم الطوعي لحاكمية الله والخضوع لها حكاما ومحكومين، وفي حالة تقصير الحاكم وجب على الرعية طاعته، وهذه الطاعة لا تكون لشخصه بل تنفيذا لحكم الله ولمفهوم تقسيم العمل والتخصص الوظيفي الذي أقام الله على أساسه العلاقة بين الراعي والرعية، "فمن منهج السلفيين ترك كل شيء للحكومة أما المناصحة فتكون سرا وكل حاكم هو مسلم حتى

[1] طلال بن محمد أبو النور مرجع سبق ذكره، ص 09.
[2] طه جابر العلواني، الحاكمية والهيمنة نحو اعادة بناء مفهوم الامة والدولة والدعوة، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، طبعة 01، 2016، ص، 58.
[3] ناصر ملوحي، الاستخلاف الكوني في المفهوم الاسلامي، دار الغسق للنشر، سوريا، بدون طبعة، 2010، ص 32.
[4] مقابلة رقم: 38، 2020/06/03 على الساعة 20:00.
[5] طه جابر العلواني، مرجع سبق ذكره، ص 05.

وإن حارب المسلمين والإسلام"[1] هذه النظرة التي يتبناها السلفيون في تعاملهم مع الحقل السياسي وتعيبها عليهم كل التيارات السياسة الحداثية منها أو حتى تلك المنزوية تحت التيار الإسلامي، نجد السلفيين يعتبرونها نوعا من الخضوع للشريعة وإنفاذا لحكم الله، الذي أشارت إليه النصوص الحديثية ودعت إلى ضرورة عدم منازعة ولاة الامور في ما هم فيه سواء عدلوا أو حافوا، وهذا ما أجمع عليه المبحوثون، وهو يجعل من النظرة السلفية للدولة تشبه فكرة "الدولة الثيوقراطية أو دولة الأخ الكبير كما يصفها جورج أرويل فإن اهتمامات وهويات ورغبات الحاكم وهو الفرد الذي يتمتع بالسلطة المطلقة قد تتحول بين ليلة وضحاها إلى قوانين أو تعميمات تجتهد الدولة، كل الدولة من أجل فرضها أو تعميمها"[2] وإن كان الفرق بين فكرة الدولة الدينية التي يكون فيها الحاكم مصدر التشريع ومعفيا من المحاسبة دنيويا وأخرويا، وبين فكرة السلفية التي تعفي الحاكم من الحساب الدنيوي إلا في حالة توفر شروط المحاسبة وفي نفس الوقت تحمله المسؤولية كاملة في العالم الأخروي من خلال النصوص التي توعدت الحكام الفاسدين والمنحرفين.

إن هذا الخطاب أو فكرة الحاكمية التي تعفي البشر من حق التشريع وتلحق أمر الحكم بالله سبحانه وتعالى وتجعله من صلب اختصاصاته التي لا يمكن منازعته فيها، بل إن أي منازعة له في حقه، تعتبر شركا وخروجا عن الملة لمن كان عارفا متعمدا، وهنا نتلمس حرص السلفيين على البعد عن التكفير والتفسيق ببساطة، فحتى المنخرط في النظم الديمقراطية ذات المرجعية العلمانية لا يتم تكفيره مباشرة، رغم الموقف السلفي العلني من العلمانية التي تعتبر منازعة لله في الحكم، "فهناك تيار يرى العلمانية دينا يخالف الإسلام في صميمه"[3] وهي تفضي إلى الشرك إما من خلال مسواتها بين الله والبشر في حق التشريع كما تزعم العلمانية العربية، أو تقدم تشريعات البشر على شريعة الله، وهنا يختل التوحيد، ويلحق القصور بالله، ونسب إليه عدم أهلية التشريع في زمننا الحاضر عكس ما كان عليه في الماضي، رغم أن الإسلام حسب المبحوثين جاء بخير الدنيا والآخرة وجاء بصلاح الماضي والحاضر، بينما ترى العلمانية ولواحقها أن الإسلام قديم وفاقد للصلاحية في الكثير من أحكامه، "فالعلمانية حسب هوليوك هي قانون واجبات مرتبط بهذا العالم مؤسس على اعتبارات إنسانية بحتة وهي موجهة أساسا إلى من يعتقدون تقصير اللاهوت أو عجزه وأنه غير جدير بالثقة وغير جدير بالتصديق"[4] إن هذا التصور للدين من طرف العلمانية يعتبره السلفيين كفرا بواحا مخرجا من الملة، ولذلك يرفضون المشاركة السياسية التي تقر بهذا المبدأ وتتجاوز الكثير من الشرائع الدينية لصالح التشريعات البشرية لا سيما في المعاملات والتقاضي، ولذلك يعتبر السلفيون العمل في المحكمة وكل ما يتصل بها محرما بطريقة قطعية، لأنه يحتكم إلى غير الشريعة ويقدم القانون الوضعي على القانون الشرعي وبذلك هو يطعن في التوحيد وخدش فيه، "فالعمل المجتمعي لا بد أن داخل إطار العبودية لله"[5] وأي تقصير أو إخلال بمفهوم العبودية والتسليم المطلق لله يعتبر طعنا في التوحيد.

[1] عيد الدويهيش، تطور السلفيين، بدون دار طبع، السعودية، بدون طبعة، بدون سنة، 16.
[2] نادر كاظم، خارج الجماعة عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية، مرجع سبق ذكره، ص 11
[3] سامي عامري، العمانية طاعون العصر كشف المصطلح وفضح الدلالة، تكوين، المملكة العربية السعودية، بدون طبعة، 2017، ص
[4] المرجع نفسه، ص 86.
[5] طلال بن محمد أبو النور مرجع سبق ذكره، ص 85.

وهذا ما يرفضه السلفيون تماما بصفتهم جماعة مهوسة بتحقيق التوحيد و هي شديدة الحساسية من كل ما يقدح فيه، وحارسة أيضا للعقيدة، ومتبنيه لأطهر وأنقى المفهوم حول الله، الذي تصرف العبادة إليه و يحتكم الناس إلى شريعته التي تفرق بين الباطل المحض والحق المحض، وتقيم العدل و تحقق المساواة، وفق المنطق الرباني الذي هو أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، وأهم شيء أنها تراعي المصالح الدنيوية مثل ما تراعي تلك الأخروية فالإسلام حسب المبحوثين ليس دينا تعبديا أو نسكيا يدعو إلى الرهبنة والانقطاع عن الدنيا بل هو يوفق بين الحياتين فتكمل الأولى الآخرة وتكون الآخرة جزاء لأعمال الدنيا، "فالنظام الذي أقامه النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة مثلا هو نظام سياسي وديني في نفس الوقت"[1] يستلهم أطره القانونية والتشريعية من النص الذي ينفصل عن الحاكم، حيث إن دور النبي لم يتعدَّ الإخبار بالأحكام الشرعية، أو في أحسن الأحوال شرح وتوضيح المجمل والعام والناسخ والمنسوخ الذي جاء في القرآن الكريم، إن هذا الخطاب حسب تصريحات المبحوثين من خلال تأكيدهم أن من مقتضيات لا إله إلا الله نسبت الحكم والتشريع إلى الله وحده، وأن أي شكل من أشكال السلطة الذي لا يقر بهذا المبدأ هو شكل متعارض مع صريح القرآن، حيث "تضافرت الآيات القرآنية في تأكيد أن الله وحده دون سائر خلقه المختص بأمر التحليل والتحريم في أمر العبادة والدين"[2] فالتحليل والتحريم في الدين لا يقتصر في الإسلام على المعتقدات، والطقوس، والروحانيات، فالإسلام ليس ديانة تعبدية محضة، بل هو نظام اجتماعي وقانوني وهنا يعتبر السلفيون أنه من المستحيل أن تقتصر العلاقة بين الله والمؤمن على الطقوس والشعائر، والغيبيات، بل إن الحضور الإلهي والرقابة الإلهية والضبط والتوجيه، تستغرق كل نواحي الحياة وتضبطها وفق المشيئة الربانية، التي تعكسها الشريعة، إذ يقول الشاطبي: "الشريعة ويعني بذلك القرآن الكريم هي الحاكمة على الإطلاق وعلى العموم أي على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى جميع المكلفين والكتاب الكريم هو الهادي والوحي المنزل عليه مرشدا ومبينا لذلك الهدي والخلق مهتدون بالجميع"[3] وهذا ما تدعو إليه السلفية اليوم وهو الاحتكام إلى النص وتقديم شريعة الله على كل الشرائع الأخرى ورفض أي مقارنة بينهما او تعطيل لحكم من الاحتكام بحجة قدمه أو مخالفته للقوانين الوضعية، فالسلفية تريد أن تعود إلى زمن صدر الإسلام حيث شمل الدين الحياة ولم يعد مشمولا من طرفها، وهذا هو منهج السلفين منذ علمائهم المتقدمين، حيث إن "ابن حنبل دعا إلى إسلام العرب الأولين إسلام المجتمع العربي البسيط إسلام النصوص المأثورة"[4] حيث تقدم شريعة الله ولا يقدم عليها تحقيقا لفكرة لأصل الحاكمية وهو من أصول السلفية في ممارسة الحكم والسياسية والتشريع.

فحاكمية الله التي يعبر عنها النص القرآني والذي يعتبر بمثابة الدستور الذي ينظم حياة المسلمين وحياة السلفين خاصة، روحيا، وسلوكيا، وشعائريا، ويحدد مرتكزات العقيدة التي تجعل كل شيء لله بداية ونهاية، وكل من يحيد عن هذه العقيدة يعتبر معطلا لحكم الله أو راضيا بهذا التعطيل، "فمن لم يحكم بما أمر الله وبما أنزل الله في الواقعة المعروضة عليه يعتبر منكرا لحكم الله في

[1] محمد ضياء الدين الريس، مرجع سبق ذكره، ص 12.
[2] ـ هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، رؤية معرفية، المعهد العالي للفكر الاسلامي، الو م أ، طبعة 01، 1995، صفحة 57.
[3] ـ طه جابر العلواني، مرجع سبق ذكره، صفحة 51.
[4] محمد عمارة، مرجع سبق ذكره، ص 16.

الواقعة"[1] وبذلك التقصير في عبادته حق العبادة، ولذلك يصر السلفيون على أن من أشكال صرف العبادة إلى الله هي إقامة أحكامه وشرائعه كالحدود، والمعاملات، والبيوع، والتعاقد، وهناك نصوص حديثية كثيرة تشير إلى أهمية إقامة حدود الله وإنفاذ شريعته، فبالمنطق السلفي لا معنى للتوحيد إذا كان الله مسلوب السلطة التشريعية، وأحكامه معطلة لصالح أحكام البشر، فكيف يسمو الله حسب المتصور السلفي وأحكام البشر مقدمة على أحكامه، فإذا كان باقي المسلمين يعتبرون أن الدولة والسلطة شيء بشري فإن السلفيين ومن خلال تصريحاتهم المتكئة على النص وعلى كم هائل من الفتاوى سلفية المصدر يعتقدون أن الدولة والسلطة من اختصاصات الله وأنه يفوضها للعباد مع صلاحيات محدودة (يؤتي الملك من يشاء و ينزعه ممن يشاء) فإتيان الملك إتيان الحكم بل القيام عليه وإنفاذه وعدم تقديم أي حكم آخر على حكم الله "فالحاكمية في الإسلام هي "إرادة الله تشريعية وتكوينية التي تسمو على القيم الوضعية[2] مهما كان مصدرها ومهما كان مستوى من نظر وأصل لها، فحتى وإن كانت النظم الوضعية تدعو إلى الحرية والمساواة، وإقامة دولة الحق والمؤسسات، وإشاعة الخير، فإنه من المستحيل أن ترقى إلى مستوى دولة الله، التي يعمل السلفيون على تربية الناس عليها وتعليمهم أحكامهم ومن بين أحكامها مقاطعة العمل السياسي الحديث، والتركيز على تعلم أمور الدين، إذ "تقوم الاستراتيجية السلفية على مبدأ إصلاح وتربية النشء وهي تتبنى أي استراتيجية أخرى لقيام دولة الإسلام من دون المرور بسياسات التصفية والتربية"[3] ومن شعاراتها من السياسة ترك السياسة، وتربية جيل لا يشارك في العمل السياسي الحديث وفي نفس الوقت يؤسس للعمل السياسي الشرعي القائم على مبدأ تقسيم العلم والتخصص الوظيفي، بين الله وعباده، وبين العباد كحاكم ومحكومين.

ولذلك لا يهتم السلفيون بمسألة الوصول إلى السلطة السياسية في نموذجها الحالي، فتجدهم يقعون خارج عملية السياسة ويرفضون كل أشكال المؤسسات التشريعية، التي يعتبرونها متعدية على حقوق الله. إن هذا الانسحاب السلفي من الشأن السياسي، يستند إلى العديد من النصوص التي تثبت أن الحكم، والأمر، والنهي، من خلال ثنائية التحليل والتحريم لله وحده، بينما كل الأنظمة السياسية التي يعرفوها المسلمون اليوم، والتي نسجت على منوال النماذج الغربية النابعة من خلفية علمانية تجرد الله من حق التشريع، وتنقله إلى البرلمان ورجال القانون، وهي أيضا تعتبر أن التشريعات البشرية أنفع وأصلح للناس من التشريعات الربانية، وهي تعطي للحاكم سلطة الأمر والنهي حتى في الأمور التي فصل فيها القرآن الكريم، وقام وفقها النموذج الأول لدولة الإسلام ذلك النموذج الذي لا يزال حيا في الذاكرة السلفية وهي تعمل على تذكره وتخيله وتمثله حسب الإمكانيات المتاحة ولو كان في حده الأدنى، فباعتزال السياسة الحديثة يعيش السلفيون بسلام في نموذجهم المتخيل والخاضع لله بدءا وانتهاءً، "فاستعمال الذاكرة يجري في دائرة الوعي وبملء الإرادة فنحن عن وعي حين نقرر استحضار التاريخ واستخدام وقائع الماضي من أجل خدمة مصالح سياسية ومآرب أيديولوجية"[4] والسلفية توظف ذاكرتها الدينية في خدمة عقائدها والترويج لها عن طريق الإحالة ونسب كل ما تدعو إليه إلى المصدر الأول والمرجع الأعلى وهو نموذج مجتمع الصحابة، حيث تجلت المفاهيم الإسلامية في الممارسات اليومية، مثل مفهوم استخلاف الله للإنسان

[1] حسين معلوم، الاسلام والسياسية قراءة نقدية في مفهوم الحاكمية، مركز فجر للدراسات الاستراتيجية، مصر، الطبعة الثانية، 2018، ص 63.

[2] ـ هشام أحمد عوض جعفر، مرجع سبق ذكره، صفحة 87.

[3] محمد سلمان أبو رمان، السلفيون والديمقراطية في حقبة الثورة الديمقراطية العربية، مرجع سبق ذكره، ص 720.

[4] نادر كاظم، استعمالات الذكرة في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص 11.

في الأرض، وبذلك يصبح الحكام ومن خلال مبدأ الاستخلاف هم قائمون فقط على أمر الله تكريسا وإنفاذا وحراسة، حتى يستتب الأمن بين الناس ويرتدع بعضهم على بعض ويكون الأمر لله كله. "فالخلق عباد الله والولاة نواب الله على عباده ووكلاء العباد على أنفسهم"[1] وكل هذا يحدث تحقيق لمفهوم التوحيد الذي يعتبر غاية سلفية وراء كل ما يحدث في حياة الناس، وهذا ما أجمع عليه المبحوثون في تصريحاتهم التي تشير إلى رأي وعقيدة الجماعة أكثر مما تشير إلى استنتاجات فردية قد توصل إليها كل فرد على حدة.

وبذلك فإن مبدأ الاستخلاف كما يفهمه السلفيون ومن خلال تصريحاتهم يعني أن المستخلف لا يمكن له التصرف إلا في حدود ما استخلف عليه، إنه أشبه بمبدأ التفويض في النظم القانونية الحديثة، حيث تحدد الصلاحيات من المفوض إلى المفوض له قبل مباشرة مهامه كما أن أي تجاوز لهذه المهام يضع المفوض إليه تحت طائلة المتابعة القانونية، بسبب عدم الالتزام بما حدده عقد التفويض، "فالنظام السياسي الإسلامي يرد الحكم والتشريع لله ابتداء وعقيدة وطاعة وفق ما شرع عبادة"[2] فكل ما أمر به الله هو في أصله داخل في العبادة وداخل في باب إقامة التوحيد والحرص على نقائه، ولذلك يرفض السلفيون كل أشكال المشاركة في مؤسسات الدولة التي لها خلفية تشريعية فهي خارجة عن النص ومنازعة لله في خاصية الحكم والتشريع، وهنا نجد الكثير من الوقائع التي ينقلها سلفيون تدور حول أفراد انتقلوا إلى السلفية واستقالوا من مناصبهم على مستوى المحاكم التي تعتبر متناقضة مع مبدأ حاكمية الله، وهي طاغوتية حسب تصريحات المبحوثين، في رد الحكم للقانون بينما الحكم لله، "فالحاكمية بيان مورد الدين ومصدره الذي هو الله"[3] وكل نظام لا يقر بهذا الأصل هو نظام واقع في الممارسات الكفرية وخارج عن إرادة الله ووجبت القطيعة معه، لكنها قطيعة غير عنيفة ولا محرضة، فأهم ما يميز السلفية أنها ترفض المشاركة السياسة وترفض التغيير العنيف، بل تركز على العمل الدعوي دون أي مواجهة بينها وبين الحكام الخارجين عن الشريعة أو تحريض المواطنين عليهم، لكنها دائما تذكر بأن القائمين بأمور الحكم في النظرية الإسلامية هم قائمون على تنفيذ الشريعة لا تعطيلها أو استبدالها، وهذا ما يعتبره السلفيون أهم سمات الأنظمة السياسية القائمة اليوم في العالم الإسلامي فهي لا تعترف بمبدأ الحاكمية بل تخترع حاكميتها الخاصة، وتنسب حق التشريع إلى مؤسسات وضعية فالدولة قائمة اليوم في مختلف بلاد المسلمين، غير آبهة بأعظم مهامها، وهو إعلاء كلمة الله. والسلفي لا يفهم معنى إعلاء كلمة الله بإقامة العبادات فقط، بل بالخضوع المطلق لأحكام الله التي تهدف إلى إصلاح الناس دنيويا وأخرويا (إقامة حد من حدود الله أفضل من أن .....أربعين صباحا) إن هذا النص يشير إلى مكانة الشريعة وإلى انعكاس تطبقها على حياة الأفراد، فهي تجلب رضى الله الذي يمكن أن يحول الجدب إلى غيث وندرة المحصول إلى وفرة منقطعة النظير. بينما تخلي الدولة الحالية عن مهامها في إنفاذ الشريعة ساهم في تدهور الأوضاع الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، للمسلمين ولذلك يرى هشام جعيط أنه: "على الدولة أن تتحمل مسؤوليتها في تطبيق الشريعة"[4]. فالدولة في نهاية المطاف خادمة عند الشريعة وعند أحكام الله التي تتجاوزها وهي سابقة على وجودها.

---

[1] أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، السياس التشريعية في اصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد عمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، السعودية، بدون طبعة، بدون سنة، صفحة 15.

[2] هشام احمد عوض جعفر، مرجع سبق ذكره، ص 87.

[3] المرجع نفسه، ص 89.

[4] هشام جعيط، مرجع سبق ذكره، ص 111.

فالدولة سواء في النظرية الإسلامية أو النظريات الحديثة هي الجهة المحتكرة للقوة والسلطة، وبذلك فإن ما تتبناه الدولة من قوانين وتشريعات يكون نافذا في المجتمع إلا أن الدولة بالمفهوم الحديث وحسب أعمال كارل ماكس وبيار بورديو تعكس أيدولوجية الجماعة المهيمنة وهذا ما يؤدي إلى الصراع وإعادة إنتاجه أثناء ممارسة السلطة، ما دامت السلطة نابعة عن الإرادة البشرية، حيث يرى تبي شرترون" "أن علاقات القوة تؤدي إلى خلق بناء اجتماعي معين يكون مكرسا لخدمة مصالح الجماعات المسيطرة ومناهضة لصالح الجماعات الخاضعة، وهذا ما يؤدي إلى نشوب الصراع بين الجماعات"[1] وهذا أهم ما يأخذه السلفيون على الدولة الحديثة التي رغم كل محاولتها للارتقاء بالعمل السياسي وتحييده نجدها غير قادرة على تحقيق ذلك التوازن والحياة المطلق حيث تطغى الإرادة الشعبية وتميل لصالح الفريق الذي يكون مهمينا على مقاليد الحكم، بينما وجود دولة خاضعة للشريعة التي لا تعبر عن الإنتاج البشري يجعل تلك الدولة في منأى عن الصراعات بسبب فوقية المرجعية وعدم ميلها إلى أي طرف، وهذا ما يعتبره السلفيون حيادا للدولة الإسلامية التي تشتغل بتطبيق الشريعة وبذلك تبتعد عن الحساسيات فمن "واجبات الملك أو من ينوب عنه تطبيق الشريعة"[2] والشريعة تضمن حقوق الجميع حتى الأقليات لكنها ضمانات تخدم هيبة الدولة وتؤكد هوية الأمة، فالأقليات مثلا محمية من حيث حق العبادة، حق الحصول على الخدمات العامة، لكن هذا لا يعني مشاركتها في الحكم وممارسة الولاية على المسلمين، وربما التشريع لهم عن طريق المجالس النيابية التي تكون خلفيتها علمانية مثل ما هو في الغرب، وبذلك يمكنها أن تشرع ما يقصي الدين ويحد من وجوده، وهذا ما يعتبره السلفيون نهاية الأنظمة السياسة التي تتبنى الديمقراطية وما يلحق بها من أفكار، حيث ستتطور إلى غاية أن تصل إلى جوهر العلمانية وهو "رفض الدين بجميع أشكاله حسب العلمانية الاستئصالية، فهي ترى فيه خديعة وضلالا لابد من حماية الفرد والجماعة منه"[3] وهنا تصبح الدولة ذات المرجعية العلمانية المدعية للحياد، دولة منحازة لغير المتدنيين حتى وإن كانوا أقلية فسيفرضون توجهاتهم على الجميع.

بينما الدولة في الإسلام لا تعبر عن أي جماعة أو مرجعية فكرية فهي تجسيد للشريعة وتجسيد لمبدأ الحاكمية المحتكر من طرف الله، وهذا ما يؤدي إلى خفوت الصراعات، فالدولة تعبر عن سلطة أعلى من البشر، وهذا ما يدعو إليه السلفيون ويعتبرونه حلا لمسألة التنافس على السلطة، والصراع لأجلها، فالسلطة حسب أحد المبحوثين: "هي سلطة الله والبشر منفذون لذه السلطة ومحتكمون إليها وليسوا طرفا فيها"[4] فالحل من وجهة نظرهم ومن خلال التصريحات التي كانت متطابقة، حيث يعفى الحاكم من الحكم، وإنتاج الأحكام، ويحتفظ بسلطة القيام على الأحكام وتنفيذها، بصفته مستخلفا لا حاكما فعليا، وهو مسؤول أمام الله على إنفاذ الشريعة واقحامها في مختلف مجالات الحياة، "فالدولة وولي الأمر، أولى بالنهي عن المنكر والأمر بالمعروف لما بيدهما من مقاليد السلطة والحكم"[5] والرعية من واجباتها السمع والطاعة في المنشط والمكره، وهذا ما يراه السلفيون مقدما على مسألة منازعة الحاكم في صلاحياته، أي تربية مجتمع يقبل

[1] ـ ميل تي شرتون، مرجع سبق ذكره، صفحة 26.
[2] احمد ملي، السلفية والسلطة المملكة العربية السعودية نموذجا (93 – 105) السلفية المنشأ المرتكزات، مرجع سبق ذكره، ص 95.
[3] سامي عامري، مرجع سبق ذكره، ص 84.
[4] مقابلة رقم: 38، 2020/06/03 على الساعة 20:00.
[5] ـ هاني نسيره، متاهة الحاكمية أخطاء الجهاديين في فم ابن تيمية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة، 2015، صفحة 92.

بسلطة الشريعة المطلقة ويسلم لها، حتى وإن تناقضت مع مصالحه الذاتية، فمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينقسم إلى ثلاث مراحل، بالقلب، واللسان، وباليد، و السلطة السياسية وحدها تملك حق النهي باليد من خلال تحويل الشرائع، والأحكام، و الأوامر والنواهي المستنبطة من النص إلى قوانين تدير حياة المجتمع وتلزم الأفراد من خلال آلية الردع وإقامة الحدود ولذلك يؤمن السلفيون بأن دولة الشريعة تعني إقامة الحدود والاتكاء على النص القرآني ولواحقه في استنباط الاحكام فالدولة مستقلة عن الحاكم فيمكن أن يكون الحاكم منحرفا على المستوى السلوكي وهذا ما يدعو السلفيون إلى قبوله ويردون نصوص حديثية فيه، ما دامت الدولة شرعية وخاضعة للشريعة، "ففي متون الخطاب الإسلامي ملامح نسق تشريعي يرسخ في ذهن الفقهاء رؤية وظيفية للدولة"[1] وهي وظيفة تم التطرق إليها في المباحث سابقة، وبذلك حتى لو قصر الحاكم سلوكيا وعرفت انحرافاته، وقصر تشريعيا ولم يتخذ من الشريعة مرجعية للحكم فإن بقاء الدولة ضروري ولا يمكن الدعوة إلى خلاف ذلك.

فالشريعة منفصلة عن ذات الحاكم وعن الاعتبارات الزمانية والمكانية، فالنصوص ثابتة وكما يقول السلفيون: "حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة" وهنا يصبح تغير الحكام واستبدالهم ليس له أثر في تغيير الشريعة والقوانين، "فالتشريع الإسلامي في صورته التقليدية يقدم لنا مثالا واضحا تماما للعالم القانوني المنفصل عن الاعتبارات الداخلية"[2] إن هذا الانفصال بين النص والواقع يشير إلى أن الفهم السلفي للنص وللآيات لا يزال وفقا للماضي ولا يزال من خلال آلية التذكر وتفعيل الذاكرة الدينية ومرتبطا بفكرة الأمة التي يوظف السلفيون كل إمكانياتهم لإعادة بعثها، فهي ليست خيالية أو يوتوبية حالمة يسعى السلفيون إقامتها من العدم، حالها حال جمهورية أفلاطون الفاضلة، بل الأمة بالمفهوم السلفي متخيلة أي أنها سابقة في الوجود وقد قامت وازدهرت لكنها تفككت بسبب غياب بعض شروطها، إلا أن اعادة بعثها ممكن وارد، مادام النموذج الأصلي موجود وكتب التراث السلفية تتعامل معه كحقيقة مطلقة، "فسلطان الحاكمية لا يقصد رغبة الحاكم وأجهزة الدولة بل يطال كل المجتهدين والاجتهادات الفقهية"[3] التي تعتبر منفصلة عن رجال السياسة والحكم، بل هي بيد الفقهاء والعلماء العارفين بالشريعة، كما أن النص القرآني يقدم إرهاصات وإشارات على تمكين المؤمنين في آخر الزمان " إن الأرض يرثها عبادي الصالحون" ولا يرى السلفيون اليوم أصلح منهم فوق الأرض، إضافة إلى و جود العديد من النصوص الحديثة التي تشير إلى أن دولة الشريعة أو دولة الأمة ستقوم وستنهار مرات عديدة إلى أن تقوم في آخر الزمان عندما ينتهي السلفيون(عباد الله الصالحون أو المخلصون) من مرحلة التصفية والتربية وينتقلون إلى مرحلة المفاصلة، حيث يجتمع الحق في جهة ويجتمع الباطل في جهة، ثم تحدث تلك المعركة التي ينتظرها الجميع ولتعلن عن نهاية التاريخ وتفوق الحق إلى الأبد، وهذا ما ينتظره السلفيون حسب تصريحاتهم ويشتغلون عليه بمنهجية صعبة الفهم، أي عن طريق تعليم الناس، أدب اللباس، وأدب الطعام، أدب الحديث، والنوم والكثير من تفاصيل الحياة الدقيقة التي تتجاوزها كل الفرق الدينية وتعتبرها ليست ذات أولوية في حياة الامة، بينما يربط السلفيون بينها وبين اجتماع المسلمين، حيث إن اجتماع الحق في أبسط متطلباته ما هو إلا نسخة عن دولة

[1] نبيل فازيو، دولة الشرع، مرجع سبق ذكره، ص 03.
[2] ن، ج كولسون، مرجع سبق ذكره، صفحة 18.
[3] هشام احمد عوض جعفر، مرجع سبق ذكره، ص 205.

الأمة كما يتخيلها السلفيون، "فالأمة جماعة سياسية متخيلة حيث يشمل التخيل أنها محدودة و لها سيادة"[1] وقبل ذلك لها هوية ولها شريعة تسوسها في أمور الدنيا كما تحكمها في أمور الدين.

كما أن انفصال الشريعة عن المشرع لا يعني عدم واقعية الشريعة أو التشريع الإسلامي الذي لديه أصول وثوابت لا يمكن الحياد عنها، إنها أشبه بذلك الفصل في الدستور غير القابل للتعديل والذي ينص على مرجعية الأمة ويحدد تاريخها، وانتمائها، وهو حتى في الدساتير الوضعية جامد ومطلق ولا يتم تعديله سواء حكمت الموالاة أو المعارضة، فالمرجعيات الهوياتية التي تعبر عن جوهر الأمة لا مجال لإعادة النظر فيها، مهما تغير الزمان والمكان، وهو نفس الشيء في الأصل التشريعي كما يفهمه السلفيون فالمسائل والقضايا التي حكم فيها النص القرآني لا مجال لإعادة النظر فيها، ومن بينها أن الحكم لله وبذلك تصبح الأمة حكاما ومحكومين تابعين وخاضعين لسلطة الشريعة، ولا سلطة تعلو فوقها وهنا يعمل السلفيون أو يؤمنون بأن إعادة إنتاج الأمة المؤمنة بفكرة الخضوع للشريعة، أهم في المرحلة الحالية من الوصول إلى السلطة ومحاولة فرض الشريعة بالقوة، حيث يرى لورونت بون فري أن: "طموح السلفين شامل وغير سياسي ومهما كان الزمان والمكان وبغض النظر عن السياق يجب أن تنفذ التعاليم والتشريعات الموجودة في القرآن والحديث[2] فالسلفية تطمح إلى إعادة بعث ذلك المجتمع الذي يقبل الاحتكام إلى الشريعة والتسليم لها (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا)[3] ومن خلال هذه الآية القرآنية يفهم العقل السلفي أن إنفاذ أحكام الله ورسوله مسألة قطعية لا نقاش و لا جدال فيها، ووظيفة المؤمن هي الانقياد والتسليم لهذه الأحكام بصفتها أوامر ونواهٍ ، أو نستطيع من خلالها التفريق بين صفة الإيمان و صفة الضلال، وهذا ما يمكنه استخلاصه من تصريحات المبحوثين فأمثلة الإيمان التي كانوا يضربونها دائما تحيل إلى إسلام الجيل الأول، بينما أمثلة الضلال والانحراف فتميل إلى الواقع الذي نعيشه، حيث نشأ جيل بأكمله لا يعرف الحاكمية أو غير معترف بها، وهنا تشتغل السلفية بصفتها وسيط بين إسلام لحظة النزول، وإسلام اليوم من خلال عملية التخيل والتمثل حيث يرى رول ميز" "أن السلفية تدل على أكبر نسخة من الإسلام[4] إنه مجتمع الصحابة أو باكورة الدعوة، حيث امتثل المسلمون للإسلام عقيدة و شعائرَ وسلوكا وأنتجوا مجتمعا يعتقد وحدانية الله ولا يؤدي الطقوس و الشعائر إلا للإله الواحد ولا يبيع ولا يشتري أو يعزز السلطة السياسية إلا بالاحتكام إلى إرادة الله التي عبر عنها النص وفصلتها السنة و جسدها مسلمو لحظة النزول من خلال التعامل مع الإسلام الخام دون أي إضافات عقلية.

والسلفيون اليوم يريدون استعادة تلك اللحظة التي تقر بها الفرق الإسلامية الأخرى لكن تعتبر الرجوع إليها ضربا من الخيال بينما تؤمن السلفية بأن التاريخ سيعيد نفسه، وإن إعادة إحياء مفهوم الأمة الخاضعة كليا للشريعة أمر ممكن جدا و يقتضي فقط خطة عمل، "فالإسلام تحقق في الماضي كليا و مهمة المسلمين استعادة ما تحقق و تكراره من جديد"[5] أي إعادة إنتاج ذلك النموذج

[1] الجماعات المتخيلة، مرجع سبق ذكره، صفحة 01.
[2] لورنت بون فوي، الى أي مدى تكون السلفية اليمنية عابرة للقوميات في اليمن (449- 446) رول ميز، مرجع سبق ذكره، صفحة 454
[3] القرآن الكريم، سورة الأحزاب، الآية 36.
[4] رول منير، السلفية العالمية، مرجع سبق ذكره، صفحة 61.
[5] عبد الغني عماد، السلفي واشكالية الأخرين (47-80) السلفية المنشأ والمرتكزات، مرجع سبق ذكره، صفحة 55.

من خلال إعادة إنتاج شروطه والتي من شأنها الإقرار بحق التشريع المطلق لله، وعدم منازعته فيه واعتبار كل حاكم مسلم أو كل من يقوم بشؤون المسلمين بما فيهم النبي صلى الله عليه وسلم محدودي الصلاحيات. مهمتهم الأساسية إعلاء كلمة الله، وحراسة العقيدة، وتنفيذ الشريعة فالمراد بالخلافة خلافة عن الله في تنفيذ أوامره بين الناس، "كاستخلاف الأنبياء ليبلغوا شرائع الله للعباد"[1] وهنا يتضح أن السلطة التشريعية لله مطلقة ومستغرقة لكل مجالات الحياة، وأن مؤسسات الحكم هي مؤسسات تنفيذية لا تشريعية ولذلك يعتقد السلفيون ببطلان كل النظم التشريعية الوضعية التي تعتبر نفسها مؤسسات مستقلة و تخول أعضاءها حق إصدار القوانين و لا تتخذ من القرآن مصدرا وحيدا للتشريع، إن هذه الرؤية السلفية تأخذ شكل العقيدة فالله هو المشرع لكن يمكن إعطاء صفة المشرع لجهات أخرى.

من خلال هذا يمن القول إن السلفية تنظر إلى التشريع في حياة الناس لا سيما على مستوى المبادئ الكبرى التي تحكم الحياة على أنه حق إلهي لا يمكن منازعة الله فيه، حتى من طرف الأنبياء، الذي خاطبهم النص القرآني بصيغة يسألونك قل، أي أن الله وحتى يتملك توحيده لدى عباده لا بد أن يحكموه في كل مجالات الحياة، وأن ينفذوا الشرائع التي جاء بها القرآن الكريم الذي يجب التعامل معه مثل ما يتم التعامل مع الدستور في الدولة الحديثة، على أنه أعلى نص، لكن ما يتوافق فيه القرآن الكريم أنه غير قابل للتعديل أو التبديل مهما تغير الزمان والمكان، حيث يبقى الله هو المشرع في كل حين وفي كل ما ينزل من وقائع جديدة في حياة المسلمين، وهنا يفتح الله بابا وبإرادته لوجود مؤسسات تشريعية أخرى لكنها محدودة الصلاحيات وكل ما تنتجه من أحكام يعبر بالضرورة عن روح النص، ومن بين تلك المؤسسات نجد مؤسسة النبوة وما تقوم به من دور الشارح والموضح للأحكام الشرعية وهذا ما ستتطرق له الدراسة في المبحث الرابع.

المبحث الرابع: النبي كناقل وشارح للشريعة عند السلفيين:

"الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ وقراءته على نحو جديد يراها الرافضون مقولة خاطئة وخطرة وتشكيكا في تاريخ الأمة وتراثها وإخلالا بمنطق العقل السليم،"[2] لا سيما إذا كان هذا التاريخ المعني بإعادة النظر والتجديد، أو ما يعرف بالقراءة المعاصرة، هو الشريعة الإسلامية بمصادرها المعتمدة، الكتاب والسنة وإجماع علماء المسلمين، فهنا تصبح تلك القراءة طعنا، ومحاولة لتقويض النص القرآني والحديثي، خاصة عند جماعة مثل السلفيين تسمي كل من الكتاب والسنة بالوحيين، أي تحكم عليهما بالصحة والسمو، والخروج من منطق التاريخ البشري الذي يتشكل وفق أحداث تتحكم فيها الأهواء، والرغبات، والميولات، فالنص القرآني يتفق جل المسلمين على عدالته، ما عدا المدرسة الشيعية التي ترى بوجود تحريف أو حذف في القرآن. وبالعودة إلى مدرسة أهل السنة ، اختلافا بين المسلمين حول صدقية التراث الحديثي ومدى حجيته التشريعية، حيث يعتبر السلفيون الحديث أو أحكام النبي صلى الله عليه وسلم نصا تشريعيا ومصدرا لمعرفة الأحكام الشرعية، وأن حجية النص الحديثي كحجية النص القرآني، إذ "لا يمتنع أن يصلنا علم ديني تشريعي أو خبري من غير طريق القرآن ولكن بدلالة من القرآن أو إحالة منه عليه، والسنة ليست

[1] ناصر ملوحي، الاستخلاف الكوني في المفهوم الاسلامي، دار الغسق للنشر، سوريا، دون طبعة 2010، صفحة 07.
[2] شوقي جلال، التراث والتاريخ، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2024، ص 290.

إلا كذلك"[1] فالسنة أو الحديث الذي اتخذ منه السلفيون في بداية ظهورهم أسما لجماعتهم حيث عرفوا بأهل الحديث، يعتبر نصا تشريعيا قطعية الدلالة كلما توافق مع النص القرآني، وهذا التوافق يخص في معرفته علماء الحديث، والمختصون في علم الرجال، والرواية، التي بها يصبح النص الحديثي مصدرا تشريعيا حاضرا ومؤثرا في حياة المسلمين وهذا ما ذهب إليه المبحوثين في تصريحاتهم.

لكن الحديث وما جاء به من أحكام هو تشريع ثانوي، ومقيد ولا يحق له الفصل في الوقائع المعروضة عليه، إلا بعد العودة إلى المصدر الأصلي والوحيد وهو كتاب الله، ولذلك فالعقل السلفي ينظر إلى النبي صلى الله عليه وسلم على أنه وسيط، وناقل للشرع بالدرجة الأولى ومخبر عنه، عن طريق فعل " قل "[2] وهذا بالعودة إلى النص القرآني وصيغة " يسألونك، قل " أي أن النبي صلى الله عليه وسلم مارس التشريع عن طريق رفع الأسئلة إلى الله وانتظار تقديم الإجابة في شكل نصوص قرآنية، وأحيانا أحاديثا قدسية، وفي مرات أخرى أحاديث تفسيرية توضيحية صادرة من لدن النبي صلى الله عليه وسلم نفسه، لكنها مقيدة بالأصل التشريعي وهو القرآن وغير متناقضة معه، وهي مثبتة لأحكامه، لكن ميزتها أنها أكثر تفصيلا وتوضيحا وهي بلغة الحياة اليومية " حتى يحكموك فيما شجر بينهم" وهنا إجابة النبي صلى الله عليه وسلم تأخذ "صفة الحكم، و هو ما كانت غايته ومقصده الأساسي المنع من الفساد بغية الإصلاح"[3] أي أن النبي صلى الله عليه وسلم من الناحية التشريعية نجده بالدرجة الأولى مجرد ناقل وشارح وموضح، فهو الشارح الأول للمعلم الأول أي لكلام الله وسبحانه وتعالى والمبين لأحكامه، التي تشمل مختلف نواحي الحياة، وهكذا يفهم العقل السلفي صفة التشريع التي يتمتع بها النبي، فهي ثابتة له لكنها ليست مطلقة أو مستقلة بذاتها عن المرجعية الأساسية وهي النص القرآني، "فالسنة اكتسبت قوتها التشريعية من تفويض القرآن فعاد الأصل إلى القرآن"[4] وأصبحت السنة تفسيرا ومدخلا لفهم القرآن الكريم الذي جاء عاما ومجملا ومتشابها في كثير من آياته.

فالشريعة الإسلامية تتميز بخاصة هي أنها ذات مصدر رباني، وأحكامها إما صادرة عن الله مباشرة أو صادرة عن النبي صلى الله وسلم بتوجيه من الله، وبما أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الآلية الوحيدة التي تسمح بالاتصال بين العالم العلوي والعالم السفلي، ومن خلال تمتعه بخاصية العصمة فإنه يتمتع بالإضافة إلى نقل الشريعة، بسلطة محدودة في التشريع من خلال السنة الفعلية، أو القولية، أو التقريرية، وهي غير قابلة للطعن او الرد، بل لا يمكن أن تكون في درجة ثانية حتى وإن كان النبي مشرعا من المستوى الثاني، لكن ما يصدر عنه من تشريعات بموجب حق التفويض الذي حصل عليه من الله، فإن أحكامه ذات حجية مطلقة وغير قابلة للنقد أو الرد، خاصة لدى السلفيين، "فالسلفية مقتنعة بقول مالك كل يؤخذ من كلامه ويرد إلا صاحب هذا القبر وأشار إلى قبر النبي صلى الله عليه وسلم"[5] إذ تعتبر أحكام النبي وتشريعاته جزء من الحاكمية، وهذا ما يعتقد به السلفيون وقد تكرر في تصريحاتهم التي ترفض أي تفريق بين الكتاب والسنة

[1] عبد الله بن سعيد الشهري، إمكانية التاريخ وواقعية السنة من تشييد الإطار إلى إبطال الإنكار، تكوين للأبحاث والدراسات، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، 2019، ص 53.
[2] ناصر ملوحي، مرجع سبق ذكره، ص 09.
[3] هاشم أحمد عوض، مرجع سبق ذكره، ص 57.
[4] عبد الله بن سعيد الشهري، مرجع سبق ذكره، ص 78.
[5] عيد الدويهيش، مرجع سبق ذكره، ص 09.

بصفتهما وحيان من الله عز وجل، إذ صرح أحد المبحوثين قائلا: "سبحان الله كيف نكون مسلمين ونحن نفرق بين الله ورسوله، ونؤمن ببضع ونكفر ببعض، وكيف يؤمن الله نبيه على كلامه ثم لا نأمنه نحن على أحكامه"[1] أي أن النص الحديثي خاصة التشريعي هو مفسر وموضح وموافق للنص القرآني، فالتوجيهات النبوية الهدف منها تحقيق المصالح ودرء المفاسد، ولذلك فإن المسلمين ملزمون بالعودة إلى السنة في حال سكوت النص القرآني أو عموميته في مسألة ما، "فتنازع المسلمين واختلافهم في الأمر يكون مرده إلى الله فهو الحاكم فيه لكتابه وسنته نبيه صلى الله عليه وسلم"[2] فالله يأمرنا بموجب هذه الآية بأن نرجع إلى كتابه في حالة التخاصم وفي نفس الوقت إلى نبيه فهو المدخل إلى الكتاب والشارح له والمفسر لما فيه.

وبذلك يصبح النبي صلى الله عليه مؤسسته تشريعية توضيحية للأحكام القرآنية، كما أن كل ما صدر عنه يكتسي قوة إلزامية خاصة في الحكم بين الناس، فالعقل السلفي ينظر إلى الصلاحيات التشريعية التي يمتلكها النبي صلى الله عليه وسلم كما ينظر إلى اللوائح التنفيذية والتنظيمية في القانون الحديث، فبالإضافة إلى سلطة نقل الأحكام القرآنية وتبليغها فإن النبي صلى الله عيله وسلم أحيانا يوضح ويفسر ويبسط الأحكام القرآنية و ينقلها من عمومية النص إلى خصوصية الواقعة أو النازلة، "فالنبي يقوم بدور الوسيط المزدوج بين الله وعباده وبين التشريع وإنزاله على أرض الواقع، حيث لا محل للاجتهاد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم"[3] وهنا يتفق السلفيون ومن خلال تصريحاتهم أن صفة النبي التشريعية تظهر في غالب الأحيان مفسرة، وشارحة، ونادرا ما تكون حاكمة، وحتى إن حكمت فإنها لا تخرج عن مناط الشريعة ذات المصدر القرآني، خاصة أن فترة حياة النبي صلى الله عليه وسلم، هي فترة نزول الوحي أي تبلور الشريعة، وكتب السيرة والحديث تشير إلى الكثير من النوازل التي طلب فيها النبي صلى الله عليه وسلم ممن رفعوه إليه الانتظار، حتى ينزل فيها الوحي، كما أنه تعرض إلى العتاب الإلهي في حادثة أهل الكهف بسبب استعجاله للوحي، وهو دليل على أنه مجرد متلقي وليس له سلطة تشريعية مستقلة (لا أدري ما يفعل بي ولا بكم إن اتبع إلا ما يوحى إلي وما أنا إلا نذير مبين) فهذا إقرار من النبي بأنه ناقل للوحي، ومنفذ لشريعته، وليس منتجا لها، أو على الأقل ليس مستقلا في أي توضيح أو تفسير أو تبسيط، كذلك حادثة الإفك وما لحقه بسببها من أذى نفسي، إلا أنه انتظر الحكم الإلهي ولم يلتفت إلى نفسه كنبي، ليدافع عن عرضه وينهي تلك الحالة من الجدل التي انخرط فيها الكثير من المسلمين، رغم أنه قد جمع: "بين وظيفة سياسية ووظيفة تشريعية ووظيفة دينية"[4]، لكنها مقيدة بالنص وبذلك كل ما جاء به النبي من تشريعات ما هي إلا تعبير عن النص بكلام النبي وبتفويض من الله وهذا ما يؤمن به السلفيون ويرافعون به في الدفاع على حجية السنة التشريعية.

وهي حجية ثابتة بالكثير من الأحاديث التي كان النبي صلى الله عليه وسلم دائما يؤكد فيها أنه قبل أن يكون رسول الله هو عبد ولا يمكنه تجاوز هذه الصفة إلا بالقدر الذي أوكل إليه من طرف الله، إن هذا كله هذا يشير إلى وجود دعوة "لتأسيس الأحكام انطلاقا من القرآن الكريم والسنة النبوية"[5]

---

[1] المقابلة رقم: 01، 219/0/03 على الساعة 15:30.

[2] ـ هشام أحمد عوض، مرجع سبق ذكره، ص 58.

[3] طاه جابر العلواني، مرجع سبق ذكره، ص 69.

[4] ن. ج. كولسون، في تاريخ التشريع الاسلامي، ترجمة محمد احمد سراج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الاولى، 1992، ص 30.

[5] هشام جعيط، مرجع سبق ذكره، ص 111.

يكون فيها النص القرآني مهيمنا وتكون السنة شارحة وموضحة لأحكامه، إن هذا الموقف السلفي من السنة ومن مكانة النبي التشريعية لا تهدف إلى النيل من السنة بل تهدف بالإساس إلى تبيان عظمة التشريع عند المسلمين الذي يكون خاصا لله، وحتى النبي لم يكن له حق في ذلك سوى على سبيل التفسير والتوضيح، دون الابتكار أو التجاوز، "فالسنة وحي من الله عزل وجل بالمعنى دون اللفظ وهي شطر الدين وثاني الأصلين وهي شقيقة القرآن ومثليته في الحجية والاعتبار"[1] لأنها تشكلت وفق الرغبة الإلهية وبتوجيه من الله، فالسنة في حالة النظر إليها كتشريع نجدها مقيدة بالنص، ومعبرة عن روحه، وهذا ما يجعل السلفيين فرقة مهووسة بدراسة السنة و الاحتكام إليها، ووضعها في مقابلة القرآن الكريم، فهناك يقين سلفي بأن صريح السنة لا يمكن أن يناقض أو يختلف مع صريح القرآن، فهم يرفضون مبدأ الفصل بين السنة والقرآن ويدخلونه في إطار قوله تعالى: (والذين يفرقون بين الله ورسوله)، وهم مهوسون أيضا بسيرة السلف التي كانت تعبر عن تمثل وتقمص السنة في أبسط تفاصيل الحياة فمثل ما كان النبي صلى الله عليه وسلم قرآن يمشي كان الصحابة والسلف سنة تمشي على الأرض، إذ "يعتبر شاخت أن الاحتجاج بآثار الصحابة والتابعين قبل الشافعي كان الأصل أم الاحتجاج بالحديث فكان الاستثناء"[2] فالنبي جسد القرآن في تصرفات ووضحه بأقواله وأفعاله، والصحابة تقيدوا بكل ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم أو فعله أو أقره، ولذلك كان التابعون وغيرهم يأخذون الدين بأعمال الصحابة وأهل المدينة، إلى غاية انقضاء ذلك الجيل فعاد الناس إلى النصوص التي كتبت وحفظت.

والموقف السلفي يرفض أي تفرقة بين الوحي المباشر والوحي غير المباشر، وينكر أي تناقض بينهما، إلا ما كان من باب الأحاديث المدسوسة التي يتم التصدي لها من خلال علم الحديث، هذا العلم الذي يتصدى لكل الانحرافات، حيث يرى الباحث رضوان السيد " أن السنة هي الشعار الدائم لمواجهة البدع والمحدثات"[3]، وكل سلفي يرى نفسه مكلفا بمحاربة البدعة حتى وإن كان عبر نشر الأحاديث الصحيحة والتبرؤ من الممارسات التي تقع خارج النص، ومن بين تلك الممارسات العمل السياسي الذي أخرج الله ورسوله من دائرة التشريع وعطل مسألة الحاكمية أو قيدها على الأقل، وتحجج بوجود خلف أو تعارض بين النص القرآني والنص الحديثي، رغم أن "السنة ليست قاضية على الكتاب بل هي كما قال الإمام أحمد بن حنبلرحمه الله السنة مفسرة للكتاب"[4] والتقيد بالسنة هو تقيد بالقرآن الكريم وخضوع له، وخضوع للنبي صلى الله عليه وسلم حسب تصريحات المبحوثين، والسلفية اليوم تحيي السنة ليس إلا، من باب تجديد الدين وبعثه وإحيائه، ومن أجل إعادة ربط المسلمين بصحيح دينهم، فيلو أحد المبحوثين: "السنة هي الوحيالثاني وهي المفسرة لكلام الله وهي مدخل القرآن الكيم وبابه"[5] حيث أن السنة جاءت مبسطة للشريعة ومفسرة لها، ومحافظة عليها، ومجددة للدين عن طريق بعث ما اندثر منه أو نسي، أو تغير فهمه بسبب الزمان والمكان، "فالتجديد في معناه الحرفي البعث والاحياء"[6] إن هذا الخطاب السلفي الذي يسعى إلى إعادة إحياء المنظومة التشريعية الإسلامية من خلال فكرة الحاكمية التي تؤول إلى الله سبحانه

[1] سامي عامري، مرجع سبق ذكره، ص 16.
[2] رضا زيدان، موثوقية السنة عقلا حجية النقل الشفوي فلسفيا وأنثروبولوجيا، دار وقف دلائل للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، 2020، ص 120/119.
[3] رضوان السيد، مرجع سبق ذكره، صفحة 209.
[4] عبد الله بن سعيد الشهري، مرجع سبق ذكره، ص 78.
[5] مقابلة رقم: 25، يوم 2020/02/04 على الساعة 17:00.
[6] طارق رمضان، مرجع سبق ذكره، ص.

وتعالى بموجب النص القرآني، إما بأحكام تفصيلية وإما من خلال عام القرآن ومجمله ومتشابهه، الذي ترك للنبي صلى الله عليه وسلم بصفته آلية تشريعية من الدرجة الثانية (ولو ردوه إلى الرسول و إلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم). إن هذه الآية القرآنية تثبت إمكانية التشريع لغير الله لكن بالارتكاز على الآليات التي حددها الله "فالإسلام هو مجموع الأوامر والنواهي المشتملة على العقائد والعبادات والمعاملات و الأخلاق[1]، فاذا كانت العبادات وقفية لا اجتهاد فيها، فإن المعاملات والاخلاق تبقى ذات بعد اجتماعي متغير ، وهنا نجد مسألة الحاكمية أكثر مرونة في منح النبي سلطة تقديرية لإنتاج أحكام آنية يراعى فيها مبدأ الجائز وغير الجائز، الحلال والحرام لكنها أيضا تكتسي صفة بشرية خاصة في الإسلام الذي لا يعتبر ديانة روحية نسكية، بل هو يقدم نفسه بمثابة البرنامج الاصلاحي الذي أقر بمبدأ الاصل في الأشياء الإباحة حتى يرد النص.

فالإسلام لا يريد هدم النظم الاجتماعية أو تنغيص حياة البشر أو الغاء الهويات، إنه فقط يريد تقويم العقائد و تصحيح السلوكات وإضفاء نوع من المعيارية والقيمية على السلوكات، وربطها بمسألة "التوحيد ذلك المعيار الأساسي الذي تقوم عليه أعمال الإسلام الظاهرة والباطنة"[2]، وبذلك فإن السلطة التشريعية للنبي صلى الله عليه وسلم على محدوديتها كانت تهدف إلى ترجمة النص إلى ممارسات وسلوكات بهدف حل المشكلات والمعضلات التي يعرفها المجتمع البشري، والسلفيون اليوم ومن خلال تصريحاتهم يطالبون بإعادة تفعيل الحاكمية في شقها الإلهي والبشري من أجل سيادة الدين، وحل جل المعضلات التي تمر بها الأمة، مع رفض أي نقد للنص سواء القرآن أو الحديث، سوى من طرف أهل العلم الراسخين فيه حسب المصطلح السلفي،" فمفهوم النقد الذاتي يعتبر غريبا عند السلفيين، فهم لا يرون فيه مصطلحا إسلاميا، ولا يفهمون تحته إلا التشهير ولهذا يجب تعديله، فطائفة ترى أنه مصطلح غير إسلامي، لأنه لم يأت في كتب القدامى "[3] وهذا راجع إلى مواقف الفرق والجماعات التي تريد تجديد الخطاب الديني الإسلامي وهي تصر على أن يكون القرآن وحده مصدرا معتبرا في عملية التجديد، مع إهمال السنة التي يعتبرونها إنتاج بشريا حتى وإن كان مصدره النبي، إضافة إلى ما لحق بها من تغيير وتبديل بسبب الروايات وتضاربها وإمكانية الزيادة والنقصان، وهذا ما يرفضه السلفيون الذين يعتبرون كتب الحديث ذات حجة ودلالة بل أنهم يقبلون الحديث الضعيف إذ كان الرأي مخالفا له، وهم يثبتون للسنة خاصية التشريع كما يثبتونها للقرآن ولا يرون في ذلك تناقضا ولا تصادما ولا تزاحما، فقد "تفردت السنة ببعض التشريعات الكثيرة التي لم ينص عليها القرآن الكريم ولا غرابة في ذلك فهي مثله وحي من الله تعالى"[4] وحي نطق به النبي صلى الله عليه وسلم دون أن يدعي الاستقلال عن الأصل وهو القرآن الكريم.

فلحظة الإحياء الديني التي يعرفها العالم اليوم لا تمس الإسلام وحده، حيث أن كل الشعوب اليوم تريد أن تستعيد علاقتها الوطيدة من الدين، كمرافق للحياة واعتقاد يضفي حالة من الاستقرار على حياة الإنسان ويحد من حالة القلق الوجدي، ولذلك نرى حالة من الصراع بين الحداثيين المطالبين

[1] حامد بن عبد القادر الأحمدي، توحيد الألوهية أساس الاسلام، رسالة مقدمة لنيل الماجيستر، الجامعة الاسلامية بالمدينة السعودية 1405/1404 هـ، ص13.

[2] حامد بن عبد القادر الأحمدي، مرجع سبق ذكره، ص 13.

[3] عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، 2011، ص14.

[4] سامي عامري، مرجع سبق ذكره، ص 16.

بأن يكون الدين مجرد علاقة روحية بين الإنسان والله، وبين من يرون أن أحكام الدين هي حاضنة للحياة ومنظمة لها، ولذلك يتم إحياء الممارسات الدينة التي يرى السلفيون أن إحيائها يكون بإحياء السنة والتمكين لها بعد أن تم الطعن فيها، "فأكثر طعن المشككين في الإسلام كان موجها للسنة المطهرة ظنا منهم أنها ليست وحيا وأنها ليست داخلة في عموم الحفظ الرباني للرسالة"[1] وأن عودة السنة هي المدخل لعودة الدين وقبوله كمحدد رئيسي وأساسي لحياة المسلمين، إنها نظرة تتقاطع مع نظرة القانوني الفرنسي بوازار الذي "يعتقد أن الدين عاود الظهور في العالم المعاصر بصفته أحد المشكلات التي يطرحها مصير الانسان والمجتمع اليوم"[2]. فالدين اليوم في مجتمعات البشرية بصفة عامة وهي تعيش تجليات ما بعد الحداثة، أصبح عنصرا أساسيا في الفضاء العام، فإذا كان الإنسان الغربي يطالب بعودة الدين كملاذ روحي لمجتمع أنهكته المادية وثقافة التشيء والاستهلاك، فإن عودة الدين في المجتمعات الشرقية ومن خلال الحركات الصحوية تسعى إلى دمج الدين في كل النواحي بما فيها المنظومة التشريعية، حيث يصبح القرآن والسنة مصدران رئيسيان ووحيدان في عملية سن القوانين وضبط العلاقات من خلال النظر إلى الإسلام على أنه مجموع الأوامر والنواهي المجتملة على العقائد، والعبادات، والمعاملات، والأخلاق"[3] وهو ما يعتقده السلفيون في الإسلام أي أنه نظام حياة شامل ولا يقبل لا زيادة ولا نقصانا.

وهذا ما قامت عليه التجربة الإسلامية الأولى حيث احتوى الإسلام الحياة و لم يكن بديلا على مستوى العبادات العقائد فقط، بل قدمت إجابات شاملة حول المعضلة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، وأعاد هندسة العلاقات الخارجية، وفرق بين المؤمنين والمواطنين، حيث جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين القيادة الروحية الدينية، وبين القيادة المدنية السياسية، وأسس لنموذج الدولة التي تخضع بجميع مؤسساتها إلى السلطة التشريعية فالنبي صلى الله عليه وسلم كان مجرد موظف لخدمة شؤون الأمة بما جاءت به الشريعة التي حولت شؤون الحكم والسلطة إلى مظهر من مظاهر العبادة وهذا ما يؤمن به السلفيون ويعملون على استعادته حتى يكون الامر كله لله، كما كان منذ الأزل، إن هذه عقيدة يشهدها العالم ككل؟، حيث أصبح داخل كل دين فرقة تريد أن تعود إلى المنابع الأولى للدين وأن تجعل منه قانون الحياة الأسمى، "فعودة التدين اليوم التي يسميها جيل كيبل انتقام الله ولو عرف الدين سوى تقليد الطائفة ووعيها الجماعي"[4] لكنها طائفة في مثل الحالة السلفية تعتبر نفسها الإسلام الحقيقي نفسه، ولذلك هي تعمل على تعميم نموذجها لأنه أصح النماذج عن الإسلام الأولاني، وذلك بإقامة الحدود وتحكيم العقيدة السلفية وسحب الممارسات والسلوكات الصادرة عن السلفين كأفراد، على باقي مكونات المجتمع، فالسلفيون يريدون إعادة بعث ذلك النموذج الذي يكون فيه الحكم لله عبادة وتقربا، وتنسكا، "فالعبادة هي حب الله وخشيته، وحب رسوله وطاعته، وتشمل القيام بإقرار بالمعروف والنهي عن المنكر بما لها من أثر كبير في حماية المجتمع الإسلامي، والحفاظ عليه من التفكك والانسلاخ والضياع"[5] وهنا نلتمس عقلية استملاكيه ونوعا من الاستعلاء الذي يمارسه السلفيون على غيرهم من الفرق والمذاهب والجماعات، فالسلفية لا تعتبر نفسها فرقة بل هي الفرقة الوحيدة التي تعرف جوهر الدين، وهي تعمل على حمايته

[1] المرجع نفسه، ص 16.
[2] عماد الدين خليل وعبد الحليم عويسي، أفاق عودة الحضارة الاسلامية، دار النشر للجامعات، مصر، الطبعة الأولى، 2009، 65.
[3] حامد بن عبد القادر الأحمدي، مرجع سبق ذكره، ص13.
[4] ألان تورين، ما الديمقراطية؟ مرجع سبق ذكره، ص 290.
[5] حامد بن عبد القادر الأحمدي، مرجع سبق ذكره، ص 114.

وحراسته، واستبعاد كل ما هو ليس منه، وهي تعتبر الجماعات الأخرى مبتعدة وخارجة عن مناط الدين، أو في أحسن الأحوال جاهلة وضالة يجب تذكيرها بما نسيته، لأن "النسيان يكلف الخروج من الجماعة والطرد من عضويتها وشرف الانتماء إليها"[1] فالسلفية مهوسة بالتصنيف والتوصيف حتى وصل الأمر بالسلفين إلى تصنيف بعضهم البعض.

فحالة التفكك والمشاكل الاقتصادية والاجتماعية، وحتى الكوارث الطبيعية كالجفاف، تفشي الأمراض، وغيرها لا يفسرها السلفيون كظواهر طبيعية، أو بسبب تراجع في الإنتاج وتدخل قوى خارجية، بل إن العقل السلفي يربط بين كل الاخفاقات وبين تعطيل الشريعة، وتعطيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذا ما يؤدي إلى غضب الله الذي يتجلى في شكل أزمات وكوارث، وهذا ما تعمل الفتوى السلفية على تكريسه لدى الفرد السلفي، حيث أن كل إجابات المبحوثين أجمعت على أن تدهور حال الأمة راجع إلى تعطيل الشريعة، إذ "يمنح السلفي النصوص الدينية والفتاوى الشرعية درجة كبيرة من الأهمية مقارنة بالتيارات الإسلامية الأخرى"[2] ويبني عليها كل تحليلاته حتى في أعقد المجالات العلمية الدقيقة، فتعطيل الشريعة التي مصدرها الله ثم رسوله يعتبر من أكبر الخطايا التي تعيش فيها الأمة اليوم، وهنا يشتغل السلفيون على مسألة اعادة تصحيح العقائد، فما كان للمسلمين أن يعطلوا أحكام الله وسنة رسوله إلا لوجود خلل في العقيدة، وسوء فهم التوحيد، وبسبب ذلك فرق المسلمون بين القرآن والسنة، رغم أنهما متحدان فيعطي القرآن المشروعية للسنة، وتعمل السنة على تفسير القرآن الكريم من أحكام النبي التي لم تكن نابعة عنه كإنسان بل بصفته نبي ومكلف من الله، "فسلطة النبي لم تكن كملك لكن بحكمة قرآنية تربوية تهذيبية"[3] وأهم شيء تشريعية وقاضية وأحكامه واجبة النفاذ، سواء فيما يفسره ويبسطه أو فيما حكم فيه هو بتوفيق من الله وبتفويض منه، وهو تفويض لا يعني الاستقلالية أبدا بل يعني وجود سلطة داخل الدولة الإسلامية تتجاوز الحاكم حتى وإن كان النبي نفسه، وهي سلطة القرآن التي تحدد المبادئ العليا التي يجب أن يعكسها أي حكم صادر عن أي جهة، فهو ملزم بعدم الخروج عن المبادئ العامة التي تحكم الأمة، وهي نفس الفكرة التي تعكسها النصوص الدستورية في الدولة الحديثة، فتغير الحاكم لا يعني المساس بمرجعية الدولة وتوجهاتها العامة، "فالحاكمية في الإسلام ليست تسلط وتجبر بسم الله أو نيابة عنه بل تربية وتزكية وتلاوة وتعليم"[4] وتكريس لمبدأ انفصال مرجعية الحكم في الدولة الإسلامية عن الحاكم الذي يعتبر مجرد موظف مهما كانت صفته ومكانته.

إن هذا الواقع يدفع السلفيين ومن خلال الأنشطة التي ينخرطون فيها إلى العمل على إعادة ربط المسلمين بالمفهوم الصحيح للتوحيد، الذي يختصر ويحصر التشريع في الله سبحانه وتعالى ويجعل من النبي حتى في عهده ناقلا للشريعة، وحاكما بها، لا مصدرا مستقلا لها، أو منتجا لفلسفتها، حيث أن "هناك صفة تضاف إلى صفتي النبي صلى الله عليه وسلم الأساسيتين: رسولا ونبيا فهو أيضا حاكم"[5] أي يحكم بين الناس ويفصل بينهم في ما شجر بينهم وذلك عن طريق اسقاط أحكام القرآن القطعية والواضحة الدلالة على تلك الوقائع التي ترفع إليه، أو في مرات عديدة

[1] نادر كاظم، خارج الجماعة عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية، مرجع سبق ذكره، ص 15.
[2] محمد أبو رمان، الصراع على السلفية قراءة في الأيديولوجيا والخلافات وخارطة الانتشار، مرجع سبق ذكره، ص 200.
[3] طاه جابر العلواني، مرجع سبق ذكره، ص 46.
[4] طاهر جابر العلواني، مرجع سبق ذكره ، ص 47.
[5] المرجع نفسه، ص 11.

يستنبط هو الحكم بناء على مكانته كنبي، لكن دون الخروج عن المبادئ العليا التي يختص بها الحكم في الإسلام، وهو عدم التناقض والتضاد مع أحكام القرآن بصفتها المرجعية العليا، "فالحكم الشرعي إما يستخرج من القران أو السنة أو عن طريق القياس"[1] مع بقاء النص القرآني مهيمنا على طبيعة الحكم والغاية منه، حتى وإن حكم النبي من خلال سلطة التفسير والتوضيح والشرح، أو حتى وإن حكمت الأمة فيما بعد من خلال آلية الاجتهاد والقياس التي لا تعني الاستقلال بقدر ما تعني مرونة النص وتركه لهامش من التحرك للجانب البشري الذي يحق له الحكم دون تجاوز المحددات العليا للنص القرآني، وهذا ما يعتمده السلفيون في مسألة طبيعة الحكم بين الناس في التشريع الإسلامي، حيث يسعى السلفيون اليوم ومن خلال آلية التخيل إلى إعادة تفعيل الحبكة التشريعية التي أسست لها الدولة الإسلامية المبكرة، وإلغاء كل المرجعيات التشريعية المعاصرة التي تستمد شرعيتها من آليات ومبادئ لا تولي أي أهمية للشريعة الإسلامية ممثلة في النص القرآني كمصدر مطلق، والسنة النبوية كمصدر توضيحي وتفسيري، أو بلغة هذا العصر يمكن القول: إن القرآن هو النص القانوني والسنة تمثل إجراءات التنفيذ والاسقاط على الواقع من خلال العودة إلى الماضي السعيد أو المجتمع المنشود، "فلكل شعب من الشعوب القديمة سلفا ونسبا ومقدسا الذي يتمثل في اسطورة ما يحكى شفاهيا من جيل إلى جيل، ليحي الجيل المتلقي حياة الجيل الأول"[2] فحياة الجيل الأول من المسلمين تعتبر عند السلفين ذات حجة تشريعية على مستوى كل ميادين الحياة.

إن صفة الحاكم التي يمتع بها النبي صلى الله عليه وسلم اكتسبها من خلال النص القرآني حيث دعت الكثير من الآيات إلى إرجاع الأمور إلى الله ورسوله للفصل فيها، وهنا يفهم الرجوع على رجوع إلى الله بصفته المشرع المطلق، ورجوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم بصفته الناقل للشرع، والشارح له، والمبسط لأحكامه، وبذلك هو يمتلك صفة قانونية منشئة للأحكام ولها إمكانية التشريع، سواء بالنقل المجرد لأحكام، أو النقل مع الشرح و التبسيط، أو أمكانية الحكم عن طريق النظر في المسائل واستعمال السلطة التقديرية، في استنباط الأحكام مع مراعاة عدم تضاربها مع النص، ولذلك نجد في كثير من المناسبات القرآن الكريم إما يؤيد أحكام النبي أو يعاتبه عليها، وهذا دليل على أن صلاحياته التشريعية محدودة وأن احكام النبي صلى الله عليه وسلم تعرض بدورها على النص لمعرفة مدى مشروعيتها، "فالمشروعية في الفقه الدستوري الحديث هي أساس النظام السياسي، وبها يعرف أن أمرا من الأمور حق وعدل، أو مباح وتعني سيادة القانون"[3] بينما في النموذج الإسلامي فإن مشروعية التشريع تستمد من مدى موافقتها للأحكام القرآنية القطعية، والتي تعرض عليها المستجدات كما تعرض القوانين في انظمة الوضعية على الدستور الذي يمارس حق الرقابة، فيقبل النصوص الموافقة لروح الدستور ويرد المخالفة من خلال مبدأ الدفع بعدم الدستورية مهما كانت الجهة التي أصدرت النص، وهنا تصبح سلطة النبي صلى الله عليه وسلم التشريعية، ما هي إلا دعوة للامتثال إلى النص القرآني وترجمة له، حتى في شؤون الحكم والسياسية وهي سلطة ذات حجية ملزمة للأمة، إذ يقول الشوكاني: "ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في دين الإسلام"[4]،

[1] ن. ج. كولسون، مرجع سبق ذكره، ص 108.
[2] رضا زيدان، مرجع سبق ذكره، ص 14/13.
[3] هشام احمد، عوض جعفر، مرجع سبق ذكره ص 85.
[4] رضا زيدان، مرجع سبق ذكره، ص 115.

فالاستقلال هنا وكما يفهمه العقل السلفي لا يعني إنتاج الأحكام دون إخضاعها للقرآن الكريم، بل إن النبي بصفته نبي ومكلف من الله وهو يباشر مهامه على هذا الأساس فإن كل ما يصدر عنه موافق لروح القرآن الكريم بالضرورة.

فالنبي صلى الله عليه وسلم إذا رفع إليه أمر ما انتظر حكم الوحي فيه، وكان حتى إذا فصل في أمر ما واستدرك عليه الوحي عاد فيه (قصة آل مضعون ومفاتيح الكعبة) "فأفعال الرسول السياسية والتشريعية، ما هي إلا دعوة لنا من خلال الأفعال الإدارية والسياسية لاتباع القرآن الكريم"[1] فالعمل السياسي لا يفهمه السلفيون كنشاط مدني مثل ما تعبر عنه الفلسفات الغربية باعتباره نشاطا بشريا لإدارة ما هو بشري، بل العمل السياسي في الإسلام وبالمنظور السلفي، هو نشاط ديني هدفه إدارة الدنيا بالدين من خلال انفاذ الأحكام الشرعية التي شرعها الله، وبلغها النبي صلى الله عيله وسلم وحث على التقيد بها، "فالشرعية السياسية للإسلام قائمة على شهادة المسلمين أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله وهي تعني أن الشرع ابتداء هو حق خالص لله سبحانه وتعالى"[2]، فشهادة أن لا إله إلا الله، محمد رسول الله في المنظومة السلفية تعني الانقياد لكل الأحكام التي جاءت بها الشريعة وعبرت عنها فكرة الحاكمية والتي تشير إلى نفاذ أحكام الله في مختلف نواحي الحياة، و هي تنظر إلى النبوة كمؤسسة روحية وكمؤسسة سياسية، مهمتها تقديم نموذج عن كيفية إدارة الدنيوي بالديني واعتبار الحاكمية مصدرا لمختلف الشرعيات، "فمكونات الحاكمية هي الشرعية العقدية، أن الله هو الخالق، والمدير، والمشرع. والشرعية السياسية وهي تحديد علاقات الحاكم بالمحكومين أي احترام المقاصد العليا النابعة من الشريعة. والشرعية القانونية أي أن كل القوانين في الدولة الإسلامية مصدرها الشريعة الإسلامية وصولا إلى الشرعية الاجتماعية وهي التزام جماعة المسلمين بالأحكام الشرعية و الانقياد لها"[3]. فهذه الشرعيات الأربع نجدها في مجملها متعلقة بالذات الالهية المتصرفة في كل شيء، فالحاكم حتى وإن كان النبي صلى الله عليه وسلم فشرعيته مستمدة من مدى التزامه بالشريعة ومدى حرصه على سن قوانين تتماشى مع الشريعة، فالسلفيون يعتبرون كل النظم وكل القوانين فاجرة ويمكن أن تؤدي إلى الهلاك ماعدا تلك القوانين المستمدة من النص القرآني والخاضعة لمتطلبات الحاكمية التي تهدف الى تحقيق ازدواجية المصالح أي المنفعة الدنيوية والأخروية، وهذا ما تشير إليه كتب السنة التي يعتني بها السلفيون ويحتجون بها على حجية السنة النبوية من حيث أنها مصدر تشريع محفوظ وداخل حفظ الوحي، لأنها المفسرة للقرآن والقائمة على توضيح أحكامه، "فالمحدثون قد نجحوا في الحفاظ على السنة بمنهج نقدي يؤمن للمسلم العادي التسليم بأن الأحاديث الصحيحة قد قالها النبي صلى الله عليه وسلم حقا وهذا منهج هو علم الحديث"[4] وبذلك كل ما جاء عن طريق النبي من أحكام تشريعية فهي قطعية الثبوت وحجيتها كحجية النص القرآني من حيث الاستدلال بها والخضوع لها.

فالشريعة قد حصرت كل الأفعال السيئة ومنعتها، وحصرت كل الأفعال الحسنة ودعت إليها، بل والزمت المجتمع بها، إنها أشبه "بالعقلانية التي تحدث عنها ماكس فيبر واعتبرها قيمة تجعلنا نفعل شيء معين أو نتركه لأنه سيء"[5] وترك السيء يعني القيام بالحسن، والقيام بالحسن يعني ترك

---

[1] طه جابر العلواني، مرجع سبق ذكره، ص 12.

[2] هشام احمد عوض، مرجع سبق ذكره، ص 28.

[3] المرجع نفسه، ص 90- 112.

[4] رضا زيدان، مرجع سبق ذكره، ص 116/115.

[5] اكرام عدناني، سوسيولوجية الدين والسياسية عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص 87.

السيء، وبذلك تصبح أحكام الشريعة التي جاء بها القرآن كمصدر أعلى ومطلق للتشريع، والتي جاءت بها السنة كمصر شارح ومفصل للتشريع تعبيرا عن الخير المطلق في كل زمان ومكان، وحدًّا للشر المطلق في كل زمان ومكان، خاصة أن الشريعة قد مُورست وحكم بها والكثير من الشواهد التاريخية تشير إلى ذلك، وهي تخرج الشريعة الإسلامية من دائرة الطوباوي أو اليوتوبي، وتضفي عليها صفة الواقعية من جهتين، واقعية لأنها تعبير عن إرادة الله، وواقعية لأنها مورست على أرض الواقع وهذا ما يشهد به التاريخ، إذ "أن واقعية السنة ثبوتا وحتمية إنما هي واقعية خاصة مشتقة من واقعية هي أكبر واقعية التاريخ ككل"[1] فمن وظائف النبي صلى الله عليه وسلم بصفته حاكم للدولة، نجد مهمة الكشف عن الأحكام الشرعية بالعودة إلى النص الأصلي في تفسير الأحكام وتبسيطها و تفسيرها، ونسج أحكام و قوانين على منوال النص الأصلي، فالقانون الإسلامي إما أن يحرم أو أن يحلل شيئا ما، يجيز أو يمنع، لكن دائما مع الإشارة إلى الحكمة من المنع، أو الترك، أو السكوت، أو التحليل، أو التحريم، فالحكمة من مشروعية النصوص التشريعية هي حكمة دينية وفيها منافع للناس، ويترتب عليها ثواب أو عقاب، وهي أيضا أخلاقية فكل حلال هو طيب تميل إليه النفس، وكل حرام هو خبيث تكرهه النفس، فالتشريع الإسلامي يسعى إلى الحد من كل ما هو خبيث ويسعى في نفس الوقت إلى تعميم كل ما هو طيب، وهذا من خلال مبدأ الحاكمية الذي يجعل من التشريع حقا خالصا لله، ثم يلحق به النبي صلى الله عليه وسلم كوسيط بالدرجة الأولى، ومشرع بالدرجة الثانية، ثم يتم إلحاق صفة التشريع، بالأمة بصفتها منفذ للشريعة بالدرجة الأولى، ومشرعة بالدرجة الثالثة، بعد انقطاع الوحي وغياب النبي حيث يبرز دور الأمة التي لا بد عليها أن "تحافظ على شرعية التشريع التي تتجلى من خلال المنع الاخلاقي الذي يضعه الرئيس الديني"[2]، أي بعد انقطاع الوحي، وموت النبي صلى الله عليه وسلم تبرز السلطة التشريعية للأمة لكنها سلطة مقيدة بسلطة النصين القرآن والسنة.

فإلحاق الصفة الدينية بصفة الحاكم تجعل من منصب الولاية العامة منصبا سياسيا، خاصة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم الذي جمع بين السلطة الروحية، والسلطة المدنية، إلا أن غيابه لا يعني التخلي عن المرجعية الأساسية لإصدار القوانين والتشريعات، كون الحاكمية لم تكن من صفات النبي بل كان هو خاضع لها، ومفسرا لأحكامها، وفي بعض الأحيان منتجا لأحكام وتشريعات على منوال النص الأصلي، فمهمة الانبياء كحكام هي مهمة سياسية الدنيا بالدين وهذا ما يعتبره السلفيون القاعدة الأساسية في ممارسة الحكم، "فمهمة الأنبياء هي تسيير الدولة وإقامة الحدود، والحكم بين الناس، وهي وظيفة أساسية تضاف إلى وظيفتهم الأصلية كحكام وعلماء"[3] وأهم شيء كحراس للعقيدة وقائمين عليها ومحققين لها بين الناس، أي تعليم الناس التوحيد الذي من بين تجلياته السلفية خضوع الناس لإرادة الله المطلقة التي عبر عنها الوحي في مستواه الأعلى أي القرآن الكريم، وفي مستواه الأدنى وهو السنة الصحيحة التي ثبتت عن النبي صلى الله عليه وسلم، "فالمدلول الشرعي للتوحيد هو الاعتقاد انه إله واحد لا شريك له وافراده عز وجل بالعبادة والتوجه إليه وحده بطلب المنافع ودفع المضار ونفي الكيف والمثل عن ذاته تعالى وصفاته فهو متصف بصفات الكمال الذاتية ونفي الشريك له في الربوبية واعتقاد أنه وحده الخالق الرازق القادر

[1] عبد الله بن سعيد الشهري، مرجع سبق ذكره، ص 13.

فليب ريترو، علم الاجتماع السياسي، ت، محمد عرب ساسيلا ، المؤسسة الجامعية للنشر التوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، بدون سنة، ص 67.[2]

طه جابر العلواني، مرجع سبق ذكره، ص 12.[3]

المحيي المميت المعز المذل النافع الضار المتصرف في هذا الكون بمن فيه وما فيه"[1]، فكل تشريع جاءت به السنة يحقق مفهوم التوحيد هو تشريع مقبول سلفيا ويحتج به مثل ما يحتج بصريح القرآن الكريم.

من خلال هذا يمكن القول بأن السلفية في فهمها لمسألة التشريع نجدها تعتقد أن التشريع في كل أمور الحياة هو حق خالص لله لا ينازعه فيه أحد، حتى النبي صلى الله عليه وسلم الذي ومن خلال عملية التفويض كلفه الله بتوضيح أحكامه وإسقاطها على الواقع وتفسيرها وتبسيطها، مع إمكانية الحكم في بعض المسائل المتعلقة بالمعاش واليومي، لكن مع اخضاع الحكم للمرجعية العليا في الدولة وهو النص، وبذلك يصبح النبي صلى الله عليه وسلم مفسرا للشريعة ومبسطا لها، وتصبح السنة بمثابة اللوائح التنظيمية والتنفيذية في الدولة الحديثة فهي ذات طابع محلي أو تخصصي، لكنها لا تخرج عن المرجعية العليا للنص، وأيضا نجد السنة تتوافق مع فكرة إجراءات التنفيذ، فمثلا نجد القانون التجاري والإجراءات التجارية، القانون المدني والإجراءات المدنية، فهي مستقلة لكنها خاضعة للقانون، ومهمتها مساعدة النص على الانتقال من الطابع المفهومي الجامد إلى الطابع الاجرائي المرن، هذه الخاصية التي نجدها أيضا بعد انقطاع الوحي ووفاة النبي صلى الله عليه وسلم قد انتقلت إلى الأمة بصفتها مشرعا من الدرجة الثالثة.

المبحث الخامس: الأمة كمطبق للشريعة مع أمكانية الاجتهاد عند السلفيين:

"الحركات الدينية عموما والإسلامية على وجه الخصوص تقوم بتطوير عالم تصوراتها بشأن المجتمع الإسلامي المنشود من قلب التراث الديني القديم الذي يعاد إحياؤه من جديد"[2]، فهي ليست بالجماعات التي تكلف نفسها عناء التطوير والابتكار، إنها تعتقد أن ما تم التوصل إليه في الماضي هو أقصى ما يمكن التوصل إليه سواء في الحاضر أو في المستقبل، لذلك كل ما تقوم به هو الإحياء والبعث من جديد، فمجتمع السلف الصالح الذي ينتمي إليه السلفيون وهم يعملون على استعادته، قد رضي بالله ربا وإلها، ومشرعا وحاكما ومهيمنا، وقبل بالنبي صلى الله عليه وسلم ناقلا للشريعة ومتصرفا فيها بشكل محدود ودونما الخروج عن مبادئها الكبرى، وفي نفس الوقت لعب مجتمع السلف دور المحكوم بالشريعة المستسلم لها، وبذلك حقق تلك الحياة الرغدة في فترة وجيزة من الزمن وهي ما يحلم السلفيون اليوم باسترجاعه وعيشه مرة ثانية، "كتجسيد للخيال الاجتماعي في أبسط معانيه، أي الانتقال بالتصورات المعرفية والرمزية من مجال المعنى النظري إلى مجال الفعل والممارسة...أي وضعها موضع التنفيذ بحيث تصبح جزء من حياة الناس"[3]، فالسلفية اليوم تعمل على أن تكون الشريعة المستمدة من الكتاب كمصدر أعلى ومطلق، ومن السنة كمصدر شارح ومفصل ومتطابق في كل أحكامه مع أحكام النص، ومن جهة أخرى إحياء منهجية السلف الصالح في استنباط الأحكام خاصة بعد انقطاع الوحي وموت النبي صلى الله عليه وسلم، وهنا تدرج التشريع والحكم ليصل إلى مستواه من الدرجة الثالثة مع ظهور علم الفقه وأصول الفقه، فالحياة لم تتوقف والمعضلات ظلت تطرح نفسها على المسلمين وبذلك كان من الواجب تفعيل مفهوم أولي الأمر(الذين يستنبطونه منهم) الذي أشار النص صراحة إلى إمكانية صدور التشريع

[1] حامد بن عبد القادر الاحمدي، توحيد الالوهية اساس الاسلام، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، الجامعة الاسلامية بالمدينة، السعودية، 1405/1404، ص 02.

[2] سعيد المصري، مرجع سبق ذكره، ص 158.

[3] المرجع نفسه، ص 168.

عنهم، "فالفقه الإسلامي كتاب مفتوح على حياة الناس يوجههم ويجد الحلول لما استعصى عليهم من مشكلات الحياة من نصوص الشريعة وأدلتها وقواعدها في روح مقاصدها السامية"[1]، أي الفقيه أو المجتهد هو ذلاك الذي يواكب حياة المسلمين ويضمن ألا تخرج عن مقاصد الشريعة، فالأمة بالدرجة الأولى منفذة للأحكام لكن طبيعة الحياة أعطتها فسحة للتشريع وهي فسحة ضيقة ومقيدة بالنص.

وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى انقضاء فترة النبوة حيث انتقلت العملية التشريعية إلى المستوى الثالث من التشريع بالمفهوم الإسلامي، وهذا ما يفسر به السلفيون ثلاثية التشريع في الإسلام وقد أشاروا إليها في تصريحاتهم إذ يقول أحدهم: "الله سبحانه وتعالى ما فرط في الكتاب من شيء، والنبي صلى الله عليه وسلم لم يجحد عن الأمة أي خير إلا ودلها عليه ولم يعرف شرا أيضا إلا وحذر منه، لكن انقضاء الوحي وموت النبي جعل من الضرورة بما كان أن تقوم الأمة على مسألة التشريع والنظر في ما يستجد في حياة المسلمين"[2] من باب النظر في النوازل والمستجدات وضبطها بأحكام شرعية لا تخرج عن مناط الشريعة ومقاصدها السامية،" فاجتهاد السلف في إيجاد حلول للمشاكل التي صادفتهم، يجعلنا نحن أيضا نبحث عن حلول لمشاكلنا وهي كثيرة ومتنوعة"[3]، وبذلك يمكن أن تقوم الأمة بدور ووظيفة التشريع، رغم أن دورها الحقيقي في الهرمية التشريعية، هو تطبيق الأحكام والاحتكام إلى الشريعة والانصياع لها، لكن بعد انقطاع الوحي وفي نفس الوقت استمرار الحياة، وتونع مشاكلها ومستجدتها، واستمرار طرح القضايا التي غالبا ما تكون في شكل النوازل التي لا سباقة لها وحكم قطعي في القرآن يفصل فيه، ولم يتطرق لها النبي صلى الله عليه وسلم، وهنا يصبح من الضروري أن "يكون للمسلمين من يبين لهم أحكام دينهم فيما يقع لهم من نوازل، ولا يحسن ذلك إلا من استجمع شروط الإفتاء وامتلك من المؤهلات ما يمكنه من الوقوف على أرضية من غير انحراف"[4]، وهنا تنقسم الأمة إلى صنفين، حكاما سياسيين وفقهاء توكل إليهم مهمة النظر في كل مستجد، والفئة الثانية هي عامة المسلمين الذين لا يحق لهم الإفتاء أو ابداء الرأي بل دورهم محصور في قبول الشريعة والانصياع لها، بصفتهم مكلفين لا مشرعين، أو مساهمين في صناعة التشريع كما ترى بذلك النظم السياسية الحديثة، حيث يختلف معها السلفيون اختلافا جوهريا، ويعتبرون كل مشرع بغير علم معتد على حدود الله، وهذا ما تكرر في تصريحات المبحوثين.

فالأمة في هذه الحالة تأخذ صفة المشرع حسب المنظور السلفي مع التقيد الصارم بالأحكام التي فصل فيها القرآن، وتلك التي فصل فيها النبي صلى الله عليه وسلم، مع عدم تجاوزها مهما كان السبب، فهي أحكام تشريعية وقانونية وفي نفس الوقت تعبدية، وهي الوحيدة حسب السلفيين التي تحقق فكرة المجتمع حسن التنظيم التي يتم ينسبها إلى النظام الدمقراطي، "فالمجتمع حسن التنظيم حسب رولز هو المجتمع الذي يندمج فيه العدل بالخير "[5]، وبذلك يفتح المجال التشريعي للأمة في كل ما هو جديد لكن بشرط الاجتهاد داخل النص وفي إطاره دون الاعتماد على أي آليات خارجية،

[1] مجموعة من الباحثين، فقه النوازل في الغرب الإسلامي، أعمال ملتقى وزارة الشؤون الدينة بالتعاون مع ولاية عين الدفلى، منشورات دار الثقافة، الجزائر، بدون طبعة، 2010، ص 03.

[2] مقابلة رقم: 25، يوم 2020/02/04 على الساعة 17:00

[3] مجموعة من الباحثين، فقه النوازل في الغرب الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 06.

[4] محمد سماعي، موجهات الفتوى في النوازل عند المالكية (83-97) مجموعة من الباحثين، فقه النوازل في الغرب الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 83.

[5] عبد العزيز ركح، مرجع سبق ذكره، ص 36.

حيث يصبح الخليفة أو من تقلد منصب الإمامة حارسا للشريعة ومطبقا لها مع امكانية الاجتهاد في ظل ترتيبات محددة وصارمة، إذ أن مهمة الخليفة الأساسية هي "تلاوة الآيات القرآنية على الناس وتعليمهم الكتاب والحكمة"[1]، أي أنه مستخلف ومستأمن وبذلك تكون المنظومة القانونية في الإسلام تشمل الحاكم العام للمسلمين، ولم يكن في يوم من الأيام مصدرا لها فالحاكم والسلطة السياسية ما هي إلا نيابة عن النبي الذي ناب عن الله في فترة حياته، لذلك هي خاضعة لسلطات أعلى وأرفع منها، إنه سلطان النص الذي توقف عن النزول بعد انتهاء مهمة النبي واكتمال الشريعة، حيث تخضع المسألة التشريعية بعده للترتيبات جديدة، فبغياب النبوة تغيب العصمة ويفتح باب الاجتهاد الذي "يعادل حق التشريع المطلق عند الله وعند نبيه جاء ليحول بين الأمة وبين الجمود وحتى لا تجد نفسها في حرج أمام متغيرات الحياة"[2]، فاكتمال النص يعني اكتمال المبادئ الأساسية التي تحكم الأمة وتحدد الحدود التي لا يمكن الخروج عنها، فالحاكمية بمثابة مبدأ دستورية القوانين في الدولة الحديثة، فالأمة بداية من الإمام الأعظم، وصولا إلى أفراد الشعب ملزمون بشرعنة الأحكام التي يصدرونها وكل القوانين من خلال عرضها على النص الأصلي فإذا جاءت الدولة الحديثة بمفهوم الدفع بعدم الدستورية فإن الإسلام أسس لمبدأ الدفع بعدم الحاكمية، وبذلك عدم المشروعية والشرعية إذ أن "المشروعية في الإسلام تتأسس بالعلاقة بين العباد والله وبين العباد وأنفسهم وعلاقتهم بالكون بالاستناد إلى حكمة الله"[3]، فالتشريعات التي يصدرها البشر من باب الاجتهاد الفقه لا بد أن تكون معبرة عن روح النص وخاضعة له ومنطلقة منه لتعود إليه.

وهذا ما يحيلنا إلى أن الأمة في الإسلام (حكاما وعلماء وعامة) ملزمة بالتقيد بالنصوص الشرعية خاصة مسألة الحكم، حيث يرفض السلفيون التعامل أو الانخراط مع أي شكل من أشكال الأنظمة السياسة المعاصرة، التي لا تعترف بمبدأ الحاكمية و تنسب السيادة والإرادة للشعب وهذا ما برر به المبحوثين مواقفهم الانسحابية من العمل السياسي الحديث، الذي خرج عن أصول وقواعد الاجتهاد الشرعي، بل وصل به الأمر إلى استحداث هيئات تشريعية تضاهي حق الله في التشريع، ووضع الدساتير التي تضاهي القرآن والسنة، واعتمد على غير أهل الاختصاص في الاجتهاد والتشريع، وأهمل دور العلماء وهذا ما دفع بالسلفين إلى مقاطعة العمل السياسي الحديث وفي نفس الوقت معاملة الدولة وأجهزتها على أساس التراث الإسلامي الصحيح، إذ أن "الاتجاه إلى التراث في جوهره عمل سياسي"[4]، وهو احتجاجي أيضا لكن بطريقة ناعمة، فمن أشكال معارضة السلفيين للسلطة الحاكمة عدم المشاركة في انتخابها لكن مبايعتها مبايعة روحية، ولذلك يرفض السلفيون أي مشاركة فيه حتى ولو كان على أساس التفاهمات، فالسلفيون يرفعون شعار " لا تفاهم في الجرائم " إذ يعتبرون الأمة في حالة انحراف بسبب قبولها وجود هيئات تشريعية تنافس الله في حقه المطلق حتى وإن كان "للأمة مرجعية نفسها في الاجتهاد إلا أنه لا يجوز أن ترجع لشيء تجاوز النص"[5]، فالدولة القائمة اليوم في عموم بلاد المسلمين تعترف بالمرجعية الإسلامية في التشريع وتنسبها إلى الله لكنها لا تحترمها ولا تعمل بها وهنا حق للسلفي مقاطعة هذه الدولة وعدم الانخراط فيها، لا سيما أنه أمة موعودة بتسيد الكون في نهاية التاريخ، وهذا ما لا يتأتى حسب المبحوثين سوى بالتقيد الصارم بأحكام الشريعة والانصياع لها، فميراث الأرض مرتبط بالصلاح والصلاح

[1] طه جابر علواني، مرجع سبق ذكره، ص 47.
[2] هشام احمد عوض جعفر، مرجع سبق ذكره، ص 87.
[3] المرجع نفسه، ص 34.
[4] شوقي جلال، مرجع سبق ذكره، ص 18.
[5] طه جابر العلواني، مرجع سبق ذكره، ص 70.

يعني التعبد في كل ميادين الحياة لله، حتى يحقق الله وعده بأن يجعل الأرض ميراثا يرثه عباد الله المسلمون الصالحون، "فالنبي موسى ليس النبي الوحيد الذي أنبأه الإله عن أرض موعودة"[1] حيث وعد المسلمون ونبي الإسلام بحكم الأرض مشارقها ومغاربها، لكن دائما شريطة إقامة الشريعة والامتثال لها.

لكن الاختلال الحاصل اليوم من وجهة نظر السلفيين في مسألة التشريع، والحاكم، والدولة هو تعطيل مصادر التشريع الرئيسية، الكتاب والسنة واجتهاد العلماء المختصين، وفي نفس الوقت تحويل الأمة بما فيها الراعي والرعية إلى مصدرين رئيسيين ووحيدين لإصدار الأحكام والقوانين، وهو ما يعتبره السلفيون خروج عن صريحا عن الدين، وإن كانوا يتجنبون مسألة التكفير إلا أنهم يرفضون هذا النموذج الحالي ويعتبرونه تقليدا لليهود والنصارى واتباعا لسنن الأولين،" فتعلم الكتاب يكون بالنقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم"[2] وليس بمنافسته بكتاب وضعي في إشارة إلى الدستور، وتشريعات مستمدة من أنظمة كفرية، فالأمة لا يستقيم حالها إلا بخضوعها المطلق للأحكام الشرعية، وقد حدد ابن حزم أطراف التشريع في الاسلام حيث يقول: "وقد جرت آيات القرآن على نسبة الحكم في الدين أي التشريع في دين الله إلى أطراف أربعة الكتاب المنزل من عند الله، والنبيون والمرسلون، وعلماء فقهاء، وأحبار ربانيون بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء، وأخيرا يأتي الرأي والشرعية ليحكما في ظل عقيدة ثابتة وشريعة موجهة"[3]، أي أن هناك هرمية تنظم التشريع وتهيمن عليه حسب السلفيين ولا يمكن مفارقة مؤسسة من مؤسساته حتى يتبين عدم نصها وإشارتها إلى حكم المسألة المطروحة وهكذا يتدرج الحكم ليصل إلى أخر مستوى وهو الرأي والتدبر العقلي في المسائل المطروحة، ومع ذلك يلزم هذا الرأي بعدم الخروج عن مناط الشريعة وغايتها والحكمة منها، فلا يبيح مستقذرا مثلا، ولا يمنع خيرا، "فالتراث الإسلامي من القرآن وسنة ثابتة وعمل الصحابة والتابعين وتابعيهم ثم العلماء المعتبرين من بعدهم ليس هناك ما يبرر الشك فيه فلسفيا"[4]، أي أنها آليات تشريعية متسلسلة ومرتبة ومبينة على قاعدة صلبة وهي مبدأ الحاكمية الذي يرجع الحكم لله، فيقبل كل ما يوافق أحكام الله، ويرد كل ما لا يتوافق معها حتى إن بدى فيه خير للناس، مثل مسألة الديمقراطية والحريات العامة، وحقوق الإنسان التي يعتبرها السلفيون حقا أريد به باطل، ومجرد ذريعة لتجاوز حاكية الله إلى حاكمية البشر، "فالقرآن يدعو إلى الحكم بما أنزل الله وإلى تجنب الأهواء"[5]، وكل ما لا يحقق هذه الغاية السامية: حكم الله وتجنب الأهواء فهو مردود ولا يمكن قبلوه عند السلفيين وإن قبله كل الناس.

وهذا يحيلنا إلى قاعدة سلفية تعتبر أن الأمة في كل الأحوال هي محكومة لا حاكمة، فحتى مبدأ الاجتهاد تعفى منه الأمة(عامة المسلمين) بصفتها غير مختصة في العلم الشرعي فحق الاجتهاد خالص للعلماء نظرا لمعرفتهم الشرعية ولحكام المسلمين نظرا للمنصب الذي يتمتعون به، وهي ليس لعموم الأمة، كما أن الاجتهاد مقيد بالنص ووفق ثلاثية يعتبرها السلفيون مرجعية أي اجتهاد (الكاتب والسنة وعلى فهم سلف الأمة) وكل ما عدا ذلك فهو باطل ولا يعتد به، فالسلفيون قد

[1] موريس غودلييه، المتخيل المخيال والرمزي، مرجع سبق ذكره، ص 169.
[2] عبد الله بن سعيد الشهري، مرجع سبق ذكره، ص 82.
[3] هشام احمد عوض بصفر، مرجع سبق ذكره، ص 115.
[4] رضا زيدان، مرجع سبق ذكره، ص 115.
[5] حسين معلوم، مرجع سبق ذكره، ص 43.

"احتكار الاجتهاد وهم يعملون على فرضه على الآخرين"[1] وحسب تصريحات المبحوثين: عامي سلفي خير من عالم مبتدع خارج عن أصول الاجتهاد والنظر في الأحكام الشرعية، فكل اجتهاد لا يجب أن يخرج عن إطاره الشرعي، وإلا انتقل من صفة الحكم الشرعي إلى صفة الحكم الوضعي، وبذلك يتكون الأمة قد خرجت من دائرة الحكم بما أنزل الله وولت أمرها للنظم الطاغوتية التي تعجل الحكم للبشر بل تقدمه على حكم الله، وتصفه بالقديم والبالي وغير الصالح لهذا الزمان، ورغم أن السلفين يقرون بأن النظر في الأمور المستجدة يراعي مسألة الزمان والمكان غير أنهم يرفضون أن يتجاوز روح النص ومقاصد الشريعة "فالمجتمعات كأصحاب المتاجر لها أوقات لمراجعة ما لديها وخاصة حينما يتثاقل إيقاع الإحداث ليتيح لهم التقاط أنفاسهم ومراجعة الوضع الراهن في ضوء المقاصد والغايات الأساسية"[2]، وهي حسب العقل السلفي غايات الشريعة ومقاصدها التي لا يمكن أن تخالف العقل أو أن تجانب الصواب، وهم دائما يحيلون إلى عصر صدر الإسلام وكيف كان العلماء يستنبطون القوانين دون الحاجة إلى مطارحات عقلية أو أنظمة مستوردة من منبات ثقافية واعتقادية أخرى.

أي أن الشريعة الإسلامية وبصفتها مستوحاة من النص(الكتاب والسنة) ومستنبطة منهما في حالة عدم ورود نص واضح فيما نزل وحل بالمسلمين من وقائع، فهي بذلك صالحة ومصلحة لكل زمان ومكان، حيث يرى ابن تيمية أن "السياسة الإلهية وإيالة النبوة لا يستغني عنها الراعي والرعية"[3]، فصلاح الأمة يكون في انفاذ الشريعة والخضوع لها، وكل انحراف عنها سيؤدي إلى حالة من الضعف والوهن، فالعقل السلفي يفسر كل ما تعانيه الأمة اليوم سواء من ضعف اقتصادي، وسياسي، وعسكري، بما في ذلك من انتشار الكوارث الطبيعية، والأوبئة و الأمراض راجع في سببه المباشر إلى تعطيل الشريعة وتبني الانظمة الغربية الكفيرية، التي "تتجاوز الله في التشريع لكن دون أن تستقل بالتشريع كلية عن الله[4]، أي أن حكام المسلمين اليوم وإن كانوا يقدمون القانون الوضعي على الشريعة الإسلامية فإنهم حسب السلفيين لا يكفرون بذلك ما داموا مقرين بحكم الله وبأن دين الله مقدم على ما سواه من الشرائع، هنا نجد مبدأ العذر بالجهل ومبدأ مراعاة ظروف الأمة وحالها الذي يعفي السلفيين من مسألة التكفير في حق الحكام، فمبدأ رفض الاستقلالية المطلقة في التشريع هو من المبادئ التي لا تزال السلفية محافظة عليها في المجال السياسي وشؤون إدارة الدولة، حيث يرفض السلفيون مبدأ سيادة الدولة وأن الشعب هو مصدر كل سلطة، فهي بالنسبة إليهم مقولات كفرية فلا مصدر للسلطات إلا الله، والأمة مهما كانت فهي "مجرد حارسة للشرع وهو واقع على عاتق كل الأفراد[5]، أي أن الأمة من جهة العلماء والحكام حتى وإن قصروا في تطبيق الشريعة وإنفاذ أحكامها فهذا لا يعفي عامة المسلمين من التقيد بها خاصة في علاقتهم بمؤسسات الدولة والسلطة الحاكمة.

إن مهمة الحراسة تقتضي الانفاذ للشريعة والخضوع لها، والتقيد بها، وهي أي الشريعة تعبر "كلام الله، ومسلك النبي صلى الله عليه وسلم، القياس، والاجماع"[6] الذي لا يقبل السلفيون الخروج

[1] عيد الدويهيش، مرجع سبق ذكره، ص 27.
[2] ن. ج. كولسون، مرجع سبق ذكره، ص 61.
[3] أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية/ مرجع سبق ذكره، ص 04.
[4] هشام أحمد عوض جعفر، مرجع سبق ذكره، ص 116.
[5] هني نصيرا، مرجع سبق ذكره، ص 134.
[6] ن. ج. كولسون، مرجع سبق ذكره، ص 108

عليه حتى وإن كانوا في دولة علمانية فإنهم لا يكفون عن التذكير بأن الحكم لله، ويصرون على عدم الركون إلى أي شريعة أخرى، فإذا كانت التيارات السياسية والفكرية تعتبر بأن الشريعة قديمة وأنها استهلكت وانهكت بلغة هذا العصر، ولذلك لا بد من تجاوزها من أجل مواكبة التطورات والتحولات العالمية، فإن السلفيين يعتبرون أن الشريعة لا يمكن أن تخضع لمعيار القديم والجديد وهم يستندون إلى النصوص الحديثة التي تشير إلى أن القرآن جاء بخبر الذين من قبلنا، وشخص وضع المجتمع لحظة النزول، وتنبأ بما هو في المستقبل، وبذلك تبقى الشريعة حية في مختلف الأزمان، إضافة إلى خاصية الكمال التي تتمتع بها، "فبعد انقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم فإن الشريعة بما تحقق لها من كمال التعبير والبيان فقد صارت إلى الثبات و عدم القابلية للتغير"[1] كون الإسلام هو دين شمولي ولم يكن موجه للبيئة العربية الصحراوية، رغم أنه انطلق منها لكن خطاب القرآن الكريم نجده إما بصيغة يا أيها الناس في إشارة إلى النزعة الكونية والعالمية، أو يا أيها الذين آمنوا وهو أيضا يشير إلى كونية دينية أي مفهوم الأمة التي وحدها الدين لا العرق، ولا الجنس، ولا حتى الطبقة الاجتماعية، ولذلك تحكم هذه الأمة التي هي مزيج من أقوام وأعراق، وأجناس مختلفة بنص شرعي يتجاوز هو الآخر النزعة القومية والعرقية والطبقية، و لا يرجح أي عرف تشريعي على آخر، إذ يرى ن. ج. كولسون أن "فعل الأمر وأطيعوا الله ورسوله هو أعظم تفسير أدخله الإسلام في البناء الاجتماعي للجزيرة العربية وهو يشكل سلطة سياسية جديدة تمتلك حق التشريع فوق رابطة الدم"[2]، وتأسس لرابطة الدين وفق ثنائية الجائز وغير الجائز الذي يحدده الله حصرا في كل زمان وفي كل مكان.

فالإسلام على مستوى الحكم وممارسة السلطة حاول تفتيت النظم القبلية وألغى شرعية النسب و القرابة، واستبدلها بشرعية الأمة التي تستمد كينونتها من سلطة أعلى منها ومنفصلة عنها، حيث أن الحاكم مهما كان جنسه، أو عرقه، أو لونه هو ملزم بإنفاذ الشريعة لا اختراع شريعة أخرى، فرغم إمكانية التشريع من الدرجة الثالثة التي تحوزها الأمة إلا أنها مقيدة فعملية استنباط الأحكام ليست من صلاحيات عموم الأمة، حيث أن "القرآن مشاع أمام علماء الأمة الذين يمتلكون أدوات الاستنباط"[3]، وهي أدوات يتم تملكها حصرا من طرف الفقهاء والعلماء ومن طرف الحكام ولا يجوز للأمة بمختلف هيئتها غير الحكومية أن تتدخل في مسألة التشريع، بل هي ملزمة برفع ما يستجد في حياتها إلى أهل العلم وإلى الجهات الحكومية التي تنظر وتحكم فيه، بما يتوافق مع الشريعة وهنا تكون الأمة ملزمة بالعمل بهذا الحكم، وفي حالة عدم موافقته للشريعة خاصة لما يكون صادرا عن الحاكم، فالأمة في حل منه لكن دون أي فوضى أو دعوة للخروج، "فحق المسلمين أن يشرعوا لأنفسهم فيما لا نص فيه والكثير من المسكوت عنه الذي هو عفو، وهو منطقة فسيحة من حياة الناس"[4]، فالمسلمون هنا يحملون حسب تصريحات المبحوثين على الفقهاء وعلى ولاة الأمور لا عامة المسلمين الذين ليس لهم أي حق في التشريع الذي هو حق محتكر من طرف أولي الأمر علماء وحكاما، الذين قيدتهم الشريعة بقاعدة لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وهنا تصبح الأمة في حل من كل تشريع لا يتوافق مع الشريعة، ولذلك تعمل السلفية اليوم بشكل موازي للمؤسسة الدينة الرسمية حيث تقوم من خلال علمائها بممارسة الرقابة البعدية على

[1] ن، ج كول صون، مرجع سبق ذكره، ص 18.
[2] هني نصيرا، مرجع سبق ذكره، ص 42.
[3] طه جابر العلواني، مرجع سبق ذكره، ص 70.
[4] هشام احمد عوض جعفر، مرجع سبق ذكره، ص 116.

كل ما تصدره السلطة من تشريعات وتسكت عنه المؤسسة الدينة الرسمية، فيقوم علماء السلفية بالنظر فيه إما بالقبول أو الرفض، حيث جاء "النهي عن التحاكم للطاغوت وهو كل ذي طغيان على الله فعبده من دونه إما طاعة أو قهرا، إنسيا أو شيطانا"[1]، وهذا يدخل فيه السلفيون حسب تصريحاتهم كل من المجالس النيابية والمحاكم وكل هيئة أو مؤسسة تحكم بين الناس بغير ما أنزل الله.

وبالعودة إلى تصريحات السلفيين من المبحوثين نجدهم يحصرون حق استنباط الأحكام في نخبة من المجتهدين، وهي أعلى المراتب العلمية داخل الجماعة،إذ يقول أحد المبحوثين: "التشريع ليس لعامة الناس بل للعلماء المجتنهدين من أمثال الشيخ فركوس حفظه الله"[2] وهم مخولين بمراقبة ومتابعة مدى حاكمية الأحكام الشرعية، وفي نفس الوقت النظر في المستجدات والنوازل والحكم فيها بما يرضي الله حتى وإن حكمت السلطة السياسية بخلاف ذلك، فالفتوى السلفية مستقلة عن النظام السياسي ولا تخضع لترتيباته، ومهمتها إعلاء كلمة الله حسب تصريحات المبحوثين، "فالحكم ليس إرضاء للغرور بل إقامة للدين، فالدين أرفع من الحكم"[3]، وهو مجرد توضيح وإظهار رأي الدين في مسألة ما، أي أن الحكم غير مستقل عن النص ولا يضاهيه من حيث الحجية والعدالة، بل هو أداة لكشف موقف الدين في النازلة أو الواقعة التي تستجد في حياة المسلمين، وهنا نجد الناظرين في الأحكام الشرعية الذين يجب أن ترجع إليهم السلطة قبل إصدار القوانين والتشريعات، يعرفون بأهل الحل والعقد عن السلفيين، أو البطانة الصالحة التي يحرص السلفيون في دعائهم للحاكم أن يزوده الله بها، فهي النخبة التي يشترط فيها أساسا المعرفة الدينية وهي التي تعين الحاكم على تطبيق الشريعة، إذ يرى كولسن: "أن أوائل الفقهاء كانوا رجال دين أكثر منهم رجال قوانين"[4]، فالفقهاء الذين يرافقون السلطة السياسية ويمارسون دور الرقابة في حالة لم يكن الإمام الأعظم صاحب علم شرعي، فيكون بحاجة إلى فقهاء حتى يمنحوا صفة الشرعية للقوانين التي يصدرها الحاكم، فإذا كانت السلطة السياسية مصدرا لمشروعية الأحكام فإن تلك الأحكام لا تنال شرعيتها الدينية، إلا من خلال توقعها من طرف الفقهاء عن طريق الفتوى، التي هي "إخبار عن الله وتوقيع عنه، فوظيفة التشريع في الإسلام هي كشف عن الأحكام لا الحكم"[5]، سواء بالنظر في النصوص الصريحة أو بتفعيل خاصة الاجتهاد والنظر في المستجد والعمل على تكييفه مع النص لا تكييف النص معه، وهي وظيفة يحسنها الفقهاء المستقلون عن السلطة غير الخاضعين لها، حيث تكون اجتهاداتهم وما يجمعون عليه ملزما للدولة، ولولي الأمر، وللعامة، ولا يمكن الطعن في ما أجمعوا عليه، "فالإجماع واحد من الأصول الثلاثة الأساسية التي يجب أن تطاع إ القرآن الكريم وصحيح السنة والإجماع، أما في ما يخص الإجماع فإن إجماع السلف من صحابة النبي صلى الله عليه وسلم"[6] لا يكون إلا بعد النظر والتدبر والعمل الحثيث على الكشف والإسقاط والحكم في النهاية.

[1] ه شام احمد عوض جعفر، مرجع سبق ذكره، ص 59.
[2] مقابلة رقم : 61، يوم 2020/08/08 على الساعة 11:30.
[3] هشام جعيط، مرجع سبق ذكره، ص 111.
[4] ن ج كولسن، مرجع سبق ذكره، ص 62.
[5] ن ج كولسن، مرجع سبق ذكره، ص 107.
[6] محمد العطاونة، مرجع سبق ذكره، ص 101.

فعملية الكشف تعني المزاوجة بين القدرة على الإسقاط على الواقع بالأخذ من النص ما يمكن مقاربة النازلة أو الأمر المستجد به، وهو ما يعرف عند الفقهاء بالقياس من خلال عرض الواقعة على النص والعمل على التوصل إلى حكمها من خلال مدى تلائمها مع النص، أما في حالة عدم وجود تشابه أو تنافي إمكانية الإسقاط فهنا تلزم الأمة من خلال علماءها بالاجتهاد واستخراج الأحكام الشرعية دون قياس مع ضمان عدم تعارضها مع المبادئ العليا للحاكمية، "فكل تشريع في الإسلام أو حكم فيه له أصل خلقي ومحتوى خلقي ومقصد خلقي"[1]، فالتشريع في الإسلام من خلال المصادر الأصلية أو المصادر الثانوية هو تشريع واقعي ولا يخرج عن المألوف ولا يكلف الناس ما لا يطيقون، وهذا ما يجب أن يلتزم به العلماء وحكام المسلمين حسب المبحوثين وهم يشرعون فيما لا نص فيه، لكن دون الخروج عن مبادئ الحاكمية التي ترجع الأمر كله إلى الله، فالاجتهاد لا يعني الاختراع بقدر ما يعني البناء على نفس منوال النص الأصلي، وبذلك يصبح الاجتهاد آلية تشريعية بل واجبة على الأمة، إذ يرى كولسن: "أن الاجتهاد حق واجب للأجيال الإسلامية الحالية"[2] والسلفية رغم تمسكها بالماضي إلا أنها من بين أكثر الجماعات المطالبة بالتجديد والخروج عن مسألة تقليد المذاهب والتمسك باجتهاداتها، حيث نجد مواقع علماء السلفية تنشر كما هائلا من الفتوى التي تتعلق بمستجدات الأمور وهي تتطرق إلى أعقد القضايا التي يطرحها واقع المسلمين اليوم، "فمن أعظم المقاصد التي تحكم تصرفات الإنسان ويجب مراعاتها معرفة غايات الشارع من خلق الإنسان وغايته من وضع نظامه التشريعي للناس والثمرة التي تجنى من ذلك"[3]، أي فتح باب الاجتهاد دون التقيد بأي مرجعية مذهبية سوى مرجعية النص الأصلي من كتاب وسنة.

فالعقل السلفي لا يرفض الاجتهاد كآلية شرعية لكنه يحدد أحكامه وأطره العامة التي يشتغل وفقها، وهو يسعى إلى تعميم هذه أطر ونقلها من خصائص جماعة معينة إلى خصائص أمة ككل ومن أهم هذه الخصائص هو الاستقامة العقدية، التي تعتبر أن أهم ما يشغل السلفين الذين يعتبرون الأمة في حالة نكوص عقدي وأن كل الاصلاحات مؤجلة أو في حالة عدم جدوى بسبب الانحراف العقدي، "فالسمت السلفي يقتضي أن يصلح الناس عقديا على الطريقة التي يراها السلفيون، وإلا فلا جدوى من الاصلاح السياسي أو الاقتصادي"[4]، ولذلك يدخل السلفيون العمل السياسي الذي يعتبر شأنا مدنيا حتى عند انصار الإسلام السياسي، في المجال الديني ويخضعونه لثنائية الجائز وغير الجائز. ومثل ما يجيب السلفي بكل ثقة في مسائل العقيدة ويفحم خصومه من خلال سلطان الدليل، فإنه أيضا ينافح حول الشأن السياسي ويحكم ببطلان العمل السياسي خارج الأصول الشرعية، "فالخير في تقدير الله ولو كان مكروها في نظر الكثير من الناس"[5]، وهي القاعدة التي قعد لها السلفيون من خلال أعمال أحمد ابن حنبل، وابن تيمية، والالباني، وحتى المتأخرين من علماء السلفية فإنهم يفرقون جيدا بين السياسة الشرعية وتلك الوضعية، "فالعقل السلفي متشبع بفكرة الحق والباطل وهو يطبق هذا التصنيف على أمور السياسة والواقع ويعتبر اجتهاد السلفين حق ويلحقه

[1] طلال بن محمد أبو النور مرجع سبق ذكره، ص 124.
[2] ن ج كولسن، مرجع سبق ذكره، ص 263.
[3] طلال بن محمد أبو النور مرجع سبق ذكره، ص 17.
[4] عبد الدويهش، مرجع سبق ذكره، ص 15.
[5] عبد العزيز بن محمد عبد الله سدحان، معالم في أوقات الفتن والنوازل، إدارة البحوث العلمية والافتاء، السعودية، بدون طبعة، بدون سنة، ص 07

بالإسلام"[1] فهذا التصنيف السلفي جاء نتيجة إقرار الأنظمة السياسية الغربية لدى المسلمين، التي لا يعتبر الله مشرعا فيها و لا حاكما، وهي ترفض مسألة إقحام الحلال والحرام في السياسة، بينما يصر السلفيون على إخضاع كل الأحكام والوقائع السياسة لميزان الكتاب والسنة، وأن السلطة السياسية لا تكتسب شرعيتها إلا من خلال الخضوع للنص، "كشرط أساسي للحكم بين الناس هو الحكم بما انزل الله"[2]، فالحكم بما أنزل الله يعني إبطال كل الأنظمة وكل الشرائع الأخرى والنظر إليها عل أنها نوع من الشرك، فمجالس النيابة مثلا والتي تحمل اسم المشرع تعتبر من وجهة نظر السلفية منازعة لله في أحد اختصاصاته وهي التشريع وإصدار الأحكام.

وهنا يفسر السلفيون الديمقراطية بأنها "حكم الشعب بالشعب واحتكام لما يريده الشعب وتعطيل للشرع، واستباحة المحظورات، ولذلك من المستحيل أن تكون الدولة الإسلامية دولة ديمقراطية"[3]، أي لا يمكن لدولة الشريعة التي تخضع لمجريات الأحكام الشرعية أن تتفق مع دولة القانون التي تخضع لمجريات ما ينتجه البشر، وهذا راجع حسب التصورات السلفية إلى فكرة الاستيراد، فالدولة القائمة اليوم في بلاد المسلمين هي دولة مستوردة ولذلك فشلت على مختلف الأصعدة، فما ينتظره المسلم من الدولة كحارس للشرع يختلف تماما عن ما تقدمه الدولة الحديثة من خدمات تعتبر منفصلة عن وجدان الفرد، ولذلك يرى عبيد بسيوني أن "الدولة قد فشلت في الجنوب في وضع قواعد قانونية واضحة ومنظمة للمجتمع ومعبرة عنه"[4]. إن هذا الفشل من وجهة نظر السلفية ومن خلال تصريحات المبحوثين راجع إلى محاولة الفصل بين الديني والدنيوي، وبين الدولة والدين، وإقامة دولة تحتوي الشريعة وتنظمها بينما الشريعة في الإسلام هي التي تحتوي الدولة وتنظمها، وهكذا كانت أول صورة للدولة في تاريخ المسلمين تلك الصورة التي حفرت في الذاكرة السلفية، ويتم تخيلها بشكل دائم والتفكير في إعادة بعثها، "فالسلفية تستدعي التاريخ وتعيد قراءته كضرورة أيدولوجية تستهدف صياغة الحاضر والمستقبل وفق صورة مثالية مقتطفة من الماضي"[5]، فالماضي الإسلامي الذي كان خاضعا بالكلية لمقتضيات الشرع ولم تكن هناك أي منافسة بين العقل والنقل، حيث كان الكتاب والسنة مصدران وحيدان للتشريع، ويتمتعان بخاصية الالزام وهذا ما لا يزال يحكم العقل السلفي الذي يرفض وجود أي سلطة، أو مرجعية تنافس الكتاب والسنة، وإن كان يقر بإمكانية الاجتهاد، إلا أنه اجتهاد محكوم ومحفوف بقواعد النص، إذ يرى الباحث محمد عمارة: "أن السلفيين يقسمون الشرع إلى ثلاثة أقسام الشرع المنزل أي الكتاب والسنة واتباعهما واجب، والشرع المتأول الذي هو حكم الحاكم المسلم وأئمة الفقه، واتباع أحدهم ليس واجبا على الجميع الأمة كما هو حال الشرع المنزل، وثالثا الشرع المبدل الذي هو افتراء على الشريعة وإضافة إليها ما ليس منها[6]. ونموذج الدولة القائم اليوم في كل العالم الإسلامي ماعدا النموذج السعودي حسب تصريحات المبحوثين هو نموذج قائم بالأساس على فكرة الشريعة بينما باقي النماذج فهي قائمة على فكرة الشرع المبدل، إذ يقول أحد المبحوثين: "كل

[1] عبد الدويهش، مرجع سبق ذكره، ص 16.
[2] حسين معلوم، مرجع سبق ذكره، ص 42.
[3] عبد الدويهش، مرجع سبق ذكره، ص 30.
[4] عبيد بسيوني رضوان، أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة وبروز الطوائف، دار الاسلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2012، صفحة 57.
[5] عبد الغاني عماد، السلفية واشكالية الاخرين (47، 80) السلفية المنشأة والمرتكزات، مرجع سبق ذكره، صفحة 52.
[6] محمد عمارة مرجع سبق ذكره، صفحة 41/40.

علماء الأمة يتفقون على أن السعودية هي الدولة الوحيدة التي تقيم شرع الله"[1] حيث تعتبر الدولة كشخص مستقل عن الشريعة وقانونها منها وموجه لنفسها، فهي أعلى السلطات بصفتها تعبيرا عن الإرادة الشعبية، أي رفض دولة الشريعة واستبدالها "بدولة العلمنة التي ينصب تركيزها على إبعاد الله والدين أو الروحي على الفضاء العام"[2]، وهذا ما يرفضه العقل السلفي الذي يصر على أن الأمة هي مطبقة للشريعة وليست منتجة لها سوى في حالة واحدة وهي حالة الاجتهاد التي ترجع للحاكم وللسلطة السياسية واجتهاداته غير ملزمة للمسلمين إذا لم تكن مطابقة وموافقة للشريعة، أو في حالة اجتهاد أهل العلم الراسخين فيه، الذين يمارسون دور الرقابة البعدية لضمان استفاء مبدأ حاكمية التشريعات أو يتم ردها عن طريق الفتوى وحق الرد الذي يمارسه السلفيون على كل تشريع يكون خارج مناط الشريعة ومتصادما معها.

من خلال هذا يمكن القول بأن السلفية تعتبر أن الأمة أو عامة المسلمين هم معفيون من أي محاولة تشريعية، بل دورهم متمثل في الخضوع للشريعة وقبولها من أهل العلم بأدلتها وحججها الشرعية، مع فتح قوس صغير لمسألة الاجتهاد في ما لا نص فيه من الكتاب والسنة، ولم تجمع عليه الأمة، وهنا نجد أن الأمة الاسلامية تمتلك هامشا ضيقا جدا للنظر في المستجدات والنوازل التي كثرت في هذا العصر، كما أن عملية النظر توكل إلى الثقات من أهل العلم، وإلى الحكام الذي يتحملون تبيعات ما يرون به وما يقرونها من تشريعات، تفقد صفة الإلزام في حالة تعارضها مع النص، وهذا ما يعكف علماء السلفية على توضيحه وتبيانه لعامة المسلمين عن طريق الفتوى التي تعلب دور الرقابة البعدية على النصوص حيث يتم ملائمتها مع مبدأ الحاكمية، وكل من لم يحقق هذه العقيدة وأرجع الحكم لغير الله أو تعارض مع النصوص الواضحة، فإنه يُردُّ ويُحكم ببطلانه، خاصة أن السلفية مستقلة عن السلطة الحاكمة وهي لا تكف عن رد قوانينها وتشريعاتها ودعوة المسلمين إلى عدم العمل بها، لكن دون أي شكل من أشكال ممارسة العنف والرفض الخشن، بل عن طريق تقديم الرأي والمشورة وتقديم إحاطة بما يستجد لكن دون الخروج على فكرة أن الحكم لله.

من خلال ما جاء في هذا الفصل يمكن للدراسة أن تخلص إلى أن العمل السياسي يبدوا غائبا عن السلفية في الواقع، فهي ترفض المشاركة في أي نشاط سياسي حديث، بصفته فاقد للشرعية وهو يعبر عن أنظمة سياسية ذات منابت ثقافية تختلف تماما عن البيئة الإسلامية التي يحكمها النص وهو الذي ينظم قواعد لعبتها ومجموع رهاناتها، وكلما خرجت هذه القواعد وهذه الرهانات على صريح النص، توقف السلفي رفض أي مشاركة، لكنه في نفس الوقت يعتبر ذلك التوقف وعدم المشاركة في حد ذاته مشاركة من نوع أخر تقوم بدور الرقيب والمتابع للشأن السياسي، فتبطل باطله حسب قواعدها وتقر صحيحه، ولذلك نجدها مثلا منسحبة من ممارسة أي دور داخل الدولة، لكنها تقر بالدولة وتعترف بها، وتطالب بالحفاظ عليها حتى وإن كانت دولة غير إسلامية بمعنى غير مطابقة للشريعة، لكن ما دامت قادرة على حفظ الأمن فهي مقبولة ولا يمكن عيش المسلمين بدون جماعة أي بدون دولة، وهي رغم قبولها بالدولة نجدها ترفض آليات انتاجها لا سيما الديمقراطية التي تعتبر نظاما كفريا، المقر بها والمتبني لها يخشى عليه من الوقوع في الكفر المخرج من الملة، فالديمقراطية عند السلفين تعني الحكم للشعب بينما الحكم لله عند السلفيين ولا

[1] مقابلة رقم: 62، 2020/08/08 على الساعة 14:20.
[2] تشارلز تايلر، المتخيلات الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، صفحة 114.

يمكن منازعته فيه، وهو مسألة تعبدية، ولذلك يقدم السلفيون موقفهم من المؤسسات التشريعية في الدولة المسلمة أو المنشودة، حيث يكون الله هو مصدر التشريع المطلق، الذي لا يدانيه ولا ينازعه في هذه الصفة أحد حتى وإن كان نبيا، ثم نجد مؤسسة النبوة التي تعتبر مؤسسة شارحة ومفسرة للتشريع الإلهي ومبينة لكيفية تنفيذه وتحويله إلى لوائح قانونية قابلة للتطبيق، مع خص النبي صلى الله عليه وسلم بإمكانية التشريع في ما سكت عنه القرآن، لكن عن طريق آلية التفويض، فتشريعه غير مستقل عن الله ولا يعتبر نابعا من لدنه، ثم يأتي دور الأمة في مسألة التشريع، حيث تعتبر الأمة أي عامة المسلمين مجرد منفذين للشريعة خاضعين لها، ولا يمتلكون حق الاعتراض عليها أو تبديلها، مع هامش جد بسيط للنظر في المسائل المستجدة، وهو هامش يهمين عليه العلماء والفقهاء المعتبرين حيث يلزمون في اجتهاداتهم بعدم الخروج عن فكرة الحاكمية التي تعجل الأمر كله لله، وكذلك عدم الخروج عن فكرة الجائز وغير الجائز، إضافة إلى اجتهاد الحاكم المسلم، والذي لا يكون اجتهاده ملزما إذا خرج عن مناط الشريعة، حيث يتدخل العلماء هنا من خلال دورهم الرقابي فيبطلون ما أقره الحاكم ويبينونه للناس دون أي مصادمة معه، بل على سبيل إبداء الرأي، فجور الحكام وخروجهم عن مناط الشريعة لا يبيح ولا يجيز الخروج عليهم ومنازعتهم الأمر ، خاصة في مثل ما نعيشه اليوم، وهذا ما ستعمل الدراسة على توضيحه في الفصل القادم، أي موقف السلفيين من الحكام ومن مختلف أشكال منازعتهم في الأمر.

الفصل الثالث

السلفية الموقف من الأحزاب ووليّ الأمر ومأزق التغيير السياسي

"يرى برتراند راسل أن النسق الفلسفي الليبيرالي كان هو النسق الديني معكوسا، ففي مقابل الله كمطلق تمّ وضع الدولة"[1] لتتيح الدولة بصفتها ذلك المطلق الجديد، للبشر الحكم دون العودة إلى الديني، فهي تستمد شرعيتها ومشروعيتها من نفسها، وهي لا تتكئ على أي معطى غيبي أو لاهوتي، وهذا ما تفهمه الحركات الدينة الإحيائية والإصلاحية، ولذلك نجد السلفية مثلا في التجربة الإسلامية ترفض مخالطة كل ما يحدث في الدولة، فهي بالنسبة إليها ذلك المعطى الدنيوي الذي تجاوز المقدس وحلّ محله، وجاء بممارسات جديدة تطعن فيما هو ديني وتقدم بدائلا عقلانية ومستمدة مما هو أرضي، حيث يصف آبتر الإيمان بالدولة الحديثة القوية وبناء الهوية "بأنه دين سياسي حداثي يحلّ محلّ الدين التقليدي الغيبي"[2]، وبذلك هو يمثّل العلماني الأرضي في مقابل الديني السماوي، ومخالطته تعني تقديم التنازلات والقبول بأن يكون المنطق البشري أعلى وأفضل من المنطق الإلهي، وهي فلسفات ترفضها الجمعات الدينية وتعتبرها متعدية ومتجاوزة لحدود الله، وهنا نجد تلك الحركات ترسم حدودا بينها وبين العلماني وتسعى جاهدة على أن لا يُخالط المقدس حتى تحافظ على صفاء معتقدتها، "فالشيء المقدس هو الذي لا يمكن أن يمسّه العلماني لأن له حصانة خاصة"[3]؛ وهي حصانة لا تعترف بها الدولة، بل تحد منها وتحدد مجال تواجدها، حيث أصبح الله في الدولة الحديثة يقيم بصفة حصرية داخل دور العبادة، أو في صدور المؤمنين، بينما تصرّ الجماعات الدينة ومن بينها السلفية على أن الله هو من يحدد حيز الآخرين وليس العكس.

وإذا عدنا إلى التجربة الإسلامية في تبني العلمانية ومقتضيات الحداثة، نجد أنها قد خرقت تلك القاعدة التي وضعها إيمل دوركايم وهي عدم مخالطة العلماني للديني، حيث نجد أن الفضاء العام والممارسات السياسية في التجربة العربية الإسلامية تقوم على الخلط والمخالطة، بين ما هو عقلي وما هو غيبي، حيث نشأ لدينا علمانية متدينة إلى حد ما، ودين معلمن إلى حد ما أيضا، وهذا ما ترفضه السلفية التي تُخضع كل الممارسات السياسية لمرجعية النص، فتبني موقفها منها، وتتعامل معها وفق ما يقتضيه الجائز وغير الجائز، وبذلك كل علماني هو مرفوض حيث أن "العلمانية تعني إنكار الوحي وتحكيم العقل المحض والتخلي عن الحاكمية الإلاهية"[4]، وفرض ممارسات داخل الحقل السياسي يعتبرها العقل السلفي ممارسات قد ترقى إلى ما هو كفر، كالحكم بغير ما أنزل الله، أو هي تعبير عن أخلاق جاء الإسلام للحدّ منها، مثل العصبية القومية والتنازع حول السلطة، وهذا ما يجعل من الصعب على السلفية قبول الممارسة الحزبية وما تقتضيه من منازعة الحاكم المسلم في اختصاصاته الوظيفية، وما قد ينشأ عنها من صراع وفوضى، "فالنقاشات الحزبية والشورى لا تملك فيها المفاهيم قابلية العودة والتوطين في التربة المفاهيمية الإسلامية لأنه لا جذور لها فيها"[5]؛ أي أن التجربة السلفية التي تُقدّم نفسها على أنها تجربة جيل صدر الإسلام، لا مكان فيها لكل ما هو مستحدث أو مستورد من منابت ثقافية أخرى، فحتى لو قبلت العلمانية بالمنطق الهابرماسي الدين والمتدينين، فإن المتدينين لا يقبلون العلمانية ولا ينخرطون فيها، إلا على سبيل تفكيكها وإقامة الحجّة على بطلانها حسب المصطلح والمفهوم السلفي.

فالعلمانية في شكلها الهابرماسي لا تريد إقصاء أي طرف، إنها تسعى إلى تنظيم المجال العام، وأن تزيد من مساحة ما هو مشترك وفي نفس الوقت تسمح لكل طرف بالتعبير عن خصوصياته لكن

[1] هبة رؤوف عزة، الخيال السياسي للإسلاميين ما قبل الدولة وما بعدها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الثانية، 2015، ص 72.

[2] المرجع نفسه، ص 73.

[3] نيقولا تيماشيفت، نظريات علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، ترجمة: محمود عودة وآخرون، دار المعارف، الطبعة الخامسة، 1978، ص 178.

[4] هبة رؤوف عزة، مرجع سبق ذكره، ص 19.

[5] المرجع نفسه، ص 77.

دون إحداث أيّ إخلال أو إرباك لما هو عام ومشترك ويعكس الجميع دون أي تحيز ثقافي أو ديني أو إثني، إذ يحتوي "جدال هابرماس تفصيلا للمقدمة الكبرى القائلة: إن على المجال العام في المجتمع الديمقراطي أن يكون مفتوحا أمام الجميع وإن من اللازم احتواء المواطنين المتدينين كمسألة تقع في صلب توخي العدالة وكحاجة عملية عاجلة في آن واحد"[1]. إن هذا الاحتواء يقبله السلفيون على مضض، لكن دون أي مشاركة إجابيه في تعزيزه والدفاع عنه، فهم يعيشون داخل الدولة لكن ما ينظم علاقتهم بها هي الفتوى الدينية وليس النص القانوني، والمشاركة في الحفاظ عليها يحكمه الواجب الشرعي الديني وليس المقتضى العقلي المنطقي، فهم مواطنون كغيرهم لكن ولاءهم لله أولا وليس لأي كيان آخر، "فلكل إنسان في العصر الحديث ولاءات متعدّدة دينية أو مذهبية أو قومية، وقبلية أو جهوية أو أيديولوجية"[2]، تضمنها الدولة لكن غالبا ما تكون تلك الولاءات تعمل بمنطق تفكيك الدولة على المدى البعيد وإعادة إنتاجها في صورة تعكس خلفية تلك الولاءات.

والسلفية اليوم كجماعة لها حدودها الثقافية داخل المجتمع نجد أن مواقفها من العمل السياسي تتحدد من خلال نخبة من العلماء الذين يديرون الشأن الديني فيها وهم بطريقة غير مباشرة يديرون أدق تفاصيل الحياة، حيث أن لكل مستجد في الحياة فتوى تعرف به، وتحدد الموقف منه، وبذلك يتحول علماء السلفية إلى نبخة أو صفوة تمارس الوصاية على أفراد الجماعة، وأفراد تلك الجماعة يقرون لها بتلك الوصايا ويخضعون لها، حيث أن "الصفوة حسب باريتو هم الأفراد الذين يتميزون بقدرة عالية على الأداء في مجالاتهم المتخصصة"[3]؛ وهو الأمر الذي يقرّ به عامة السلفية لعلمائهم، الذين يُحدّدون لهم الموقف من العمل السياسي وتداعيات ذلك العمل على إيمان الفرد وصفاء عقيدته، وكذلك خطورة المشاركة السياسية بمفهومها الحداثي على الأمن العام، فالسلفية لا تقرّ الدولة بمرجعيتها الحداثية والعلمانية لكنها أيضا لا تقرّ إمكانية العيش بدون دولة، إذ "لا يكفي نقد الدولة بل علينا واجب الاجتهاد في كيفية الانتقال إلى السلطة والإدارة السياسية التي نريد، من دون أن ندفع ثمن سقوط أنقاض الدولة فوق رؤوس الناس"[4]، وهذا ما تتبناه السلفية في التأسيس لتفكيرها السياسي وثقافتها السياسية، التي تُقدّم على أنها مستمدة من النصّ الديني الخام.

إن الموقف السلفي المستهجن لكل ما هو عمل سياسي حداثي ومرتبط بالممارسات التي تستمد مشروعيتها من الديمقراطية كإطار لممارسة العمل السياسي، هو موقف رافض للأنظمة السياسية سواء اليسارية الثورية أو حتى تلك اليمينية المحافظة، لكنه في نفس الوقت مستسلم لحتمية وجود سلطة ووجود دولة وقانون، وأن رفض تلك الأنظمة لا يعني شرعنة اللانظام، وقد نجحت السلفية في افتكاك نوع من الاعتراف بها على هذا الأساس، فهي غير مرحب بها لدى الأنظمة لأنها تريد تفكيكها على المدى البعيد، وغير مرحب بها عند المعارضة لأنها تبدو غير متحمسة لأي مواجهة مباشرة مع السلطة، وهذا التجلي للسلفية داخل المجال السياسي نجدها تعتبره بمثابة الاعتراف بها، "فالاعتراف مطلب ملح وحيوي كما عرفنا من جدلية هيجل ومن سياسات الاعتراف لدى تشارلز تايلور، ونعرف كذلك أن هناك الكثير من الصراعات التي خاضتها الجماعات من أجل كسب الاعتراف"[5]، ورسم الحدود والتمايز بينها وبين الجمعات الأخرى خاصة حركات الإسلام السياسي، حيث تعمل السلفية بكل ما لديها لتثبت بأن لا علاقة لها بالإسلام السياسي، الذي قبل

[1] يورغن هابر ماس، قوة الدين في المجال العام، مرجع سبق ذكره، ص 197.
[2] نادر كاظم، استعمالات الذكرة في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص 135.
[3] نيقولا تيماشيفت، مرجع سبق ذكره، ص 246.
[4] هبة رءوف عزة، مرجع سبق ذكره، ص 126.
[5] نادر كاظم، خارج الجماعة عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية، مرجع سبق ذكره، ص 145.

مقتضيات الديمقراطية وانخرط في قواعد اللعبة السياسية، وهي قواعد تقوم على عقلنة ما هو غير عقلاني داخل الدين، أو على الأقل التوفيق بين الديني والدنيوي على الصعيد السياسي، وهو ما ترفضه السلفية تماما؛ فهي تعتبر أن الإسلام مكتفي ذاتيا، ولا يحتاج إلى أي إضافات على الصعيد السياسي، ففتح باب العقلنة يعني إفراغ الدين من محتواه وهو ما حدث للدين في الغرب حيث "بيّن الأب دومنيك شينو كيف أن العقلانية ما انفكت تنتشر في صلب اللاهوت حتى حولته إلى علم في القرن الثالث عشر "[1]، وبالتالي فَقَدَ القداسة التي كان يتمتع بها، ومن هنا يتجلّى الموقف الديني من العمل السياسي الحديث، وذلك من خلال الموقف من الأحزاب السياسية، وأهمية وجود سلطة حاكمة وخطورة أيّ تحرك شعبي ضد هذه السلطة بغض النظر عن مرجعيتها، ومدى عدالتها.

المبحث الأول: الحزبية عند السلفية بين الفرق الدينية والتعصبات الجاهلية:

يقول موريس ديفرجيه: "مسألة عضوية الأحزاب تتجلى فيها صفتان أساسيتان للعصر: تجدّد الجماعات وتجدّد الأديان. وتصبح روابط المساهمة أكثر فأكثر قوة، وفي الوقت ذاته تنزلق نحو تركيب ديني محض. وأفول نجم الأديان الرسمية يتعاصر مع ازدهار الأديان السياسية"[2]. هي مقولة تشير بوضوح إلى كون الأحزاب السياسية إحدى تجليات العلمنة، والانتقال من الروابط التقليدية إلى الروابط الاصطناعية التي يوجدها البشر، ويعملون من خلالها على إعادة ترتيب المجال العام، حيث ينحصر كل ما هو ديني كتجلي لما قبل الحداثة ويزدهر كل ما هو عقلاني ومؤسساتي، ويشير إلى فكرة التعاقد بين البشر وبشكل طوعي واختياري لتسيير كل ما هو شأن عام، وفق خطط ونظم يضعها البشر، ويعتقدون بأنها أسمى وأرقى مما هو ديني وغيبي، حيث لا يمكن لهذا الديني بالمفهوم اللاهوتي أن يحافظ على بقائه وتأثيره، في ظل تنامي حركة العقلنة والتحديث، فيكون الحزب السياسي بديلا للفرقة الدينة أو الطائفة، "فالمفهوم الليبيرالي للحزب نجده يُنظر إليه كجماعة عقائدية، فالحزب هو اجتماع رجال يعتنقون العقيدة السياسية نفسها حسب بن جمين كونستان"[3]؛ أي هو بدلي للعقيدة الدينية أو تفسير جديد لها يتوافق مع مبادئ الحزب وقيمه التي يدعو إليها، وهي غالبا ما تكون معادية لما هو ديني أو متجاوزة له، وتأسّس لمجموعة من الانتماءات الفرعية داخل المجتمع الواحد، وبذلك يصبح الانتماء الديني والعقدي أمرا ثانويا بالمقارنة مع الانتماء السياسي، خاصة بالمفهوم الإسلامي، الذي ينظر إلى كل ما أنتجته الحداثة الغربية بعين الشك والريبة.

فالفهم الإسلامي الأصولي أو الإحيائي لحركة التحديث وما نجم عنها من ممارسات وبنى على المستوى السياسي، والاجتماعي، والثقافي، تُعتبر معادية للدين وطاعنة في شرعيته التي لا يمكن خلق أو إيجاد شرعية تنافسها أو تدانيها، وهذا ما تعتقد فيه السلفية كجماعة دينية إحيائية، تنطلق دائما من الماضي المتخيل في تقييمها للحاضر والحكم عليها، وهنا نجدها تربط بين الحزب السياسي كتجلي حداثي، وبين الفرق الدينية التي انشقت عن جماعة المسلمين في صدر الإسلام، "فالأحزاب والجمعات الإسلامية القائمة في عصرنا مرفوضة سندا ومتنا، وأنها امتداد للفرق والطوائف التي انشقت عن جماعة المسلمين بعد عصر الخلافة الراشدة..."[4]، فكل حزب لديه مرجعتيه وأيديولوجيته التي يُدافع عنها وينتمي إليها، وبذلك هو لا ينتمي إلى جماعة المسلمين ولا

---

[1] جاك لوغوف، هل يجب تقطيع التاريخ إلى شرائح؟، ترجمة: الهادي التيمومي، هيئة البحرين للثقافة والأثار، البحرين، الطبعة الثانية، 2022، ص 81/80.

[2] موريس ديفرجيه، الأحزاب السياسية، ترجمة: علي مقلد وعبد المحسن سعد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، بدون طبعة، 2011، ص 77.

[3] موريس ديفرجيه، الأحزاب السياسية ، مرجع سبق ذكره، ص 02.

[4] بكر بن عبد الله أبو زيد، حكم الانتماء إلى الفرق والاحزاب والجماعات الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية، السعودية، الطبعة الأولى، 1410، ص 38.

يتخذ من الإسلام مرجعية عليا له، وهذا ما يفتح الباب أمام السلفية لتدين الممارسة الحزبية وتعتبرها أحد أدوات الغربنة وتمرير النظم الديمقراطية والتبرير لها، وهذا ما كان واضحا من خلال إجابات المبحوثين الذين يجمعون على أن المسلم لا ينتمي إلى أيّ جماعة ما عدا جماعة المسلمين دون غيرها من الجمعات، والمذاهب، والفرق، وهم يعتبرون كل حزب سياسي بمثابة الفرقة الدينية التي تبني موقفها من الدين، وحضوره في الشأن السياسي، بناء على المرجعية التي يستند إليها الحزب نفسه، وهذا ما تؤكده الدراسات الغربية حيث يرى ديفرجيه: "بأن كلمة حزب اليوم تغطي كنائس بإكليروسها، ومؤمنيها، وأيمانها، وأرثوذوكسيتها، وعدم تسامحها"[1]. فلكل حزب عقيدة تشبه العقيدة الدينية؛ وهي ترفض الآخر المخالف، ولا تبدي أيّ استعداد للتعاون معه.

إن هذه الخلفية الدينية التي تقوم عليها الأحزاب المعاصرة، رغم قطيعتها مع الدين إلا أنها تشتغل بنفس آليته وتعيد إنتاج نفس ممارساته، فالفرق الدينية تدعي كل واحدة منها امتلاك التفسير الأصح للدين، والأحزاب المعاصرة يدعي فيها كل حزب بأنه هو الأجدر بتطبيق الديمقراطية على أصولها، وبذلك يؤسس للفرقة والاختلاف والتنافس بين أفراد المجتمع الواحد، وهذا ما يعتبره السلفيون خطرا على وحدة الأمة وعلى وحدة مرجعيتها، "فمن الأخطار التي تواجهها جماعة المسلمين خطر الانشقاق الداخلي وفشو الفرق والنحل والطوائف التي أفسدت شباب الأمة"[2]، حيث يعتبر السلفيون أن الانتماءات الحزبية تكون وفق شروط والتزامات يلتزم بها العضو أو المنتسب للحزب، وبذلك يصبح ولاؤه لذلك الحزب، وليس لجماعة المسلمين، وهذا ما يُعتبر فعلا مُحرما، وفيه ترسبات جاهلية حسب المعتقدات السلفية التي ترفض وتدين كل انتماء فرعي لا يعترف أو يتجاوز الانتماء العام لجماعة المسلمين.

والأحزاب السياسية اليوم ومن خلال تلك الصكوك والمواثيق التي جاء بها مفكرون غربيون يؤمنون بالحداثة، نجدهم يقرّون بأن للحزب السياسي حق قبول انتماء الأفراد إليه أو رفضهم بناء على مواقفهم من الأفكار التي يعتقدها الحزب ويبني عليها خياراته، وهنا يصبح الحزب من وجهة نظر سلفية مطابقا تماما لما يحدث داخل الفرق الدينية والتي يتمّ تجاوز الولاء فيها من الولاء للأمة إلى الولاء للجماعة الضيقة والمشكلة للحزب أو الفرقة الدينية، التي تقبل وتطرد بناءً على موافقة الأفراد لتفسيراتها الدينية، وهنا يتحوّل الحزب السياسي كممارسة حداثية إلى فرقة دنيوية لكنها تشتغل بنفس آليات الفرقة الدينية من خلال مسألة القبول والرفض، إذ "لا يضمن للأفراد العضوية في أيّ منظمة استنادا إلى معتقد مشترك لا يعتنقونه، ومن السائغ للأحزاب أن ترفض عضوية أيّ طالب لها يرفض القيم التي يتبنها الحزب أو تعارض أفعاله قيم الحزب وأفكاره"[3]. هنا وحسب تصريحات المبحوثين يخرج المسلم من الولاء لله ولرسوله ولجماعة المسلمين، إلى الولاء لفرقة تُقدّم نفسها على أنها بديل للأمة في عموميتها، ويصبح الأفراد منقسمين على أنفسهم لصالح جمعات وفرق فرعية أو ما دون الأمة، حيث أن أصل الأحزاب قبل أن تتحول إلى أدوات سياسية في الغرب كانت تُعبّر عن انتماءات عرقية ومذهبية، "فالأحزاب قبل ظهور التمثيل البرلماني تطلق على الزمر والطوائف والفرق الاعتقادية والجماعات المغلقة التي تشاكلت أهواء أفرادها على الولاءات"[4]؛ وهي ولاءات محلّية أو مذهبية لا تعكس فكرة الأمة في عموميتها، وهي أيضا تشير إلى التقسيمات التي كان يعرفها المجتمع الغربي.

---

[1] موريس ديفرجيه، مرجع سبق ذكره، ص 77.

[2] بكر بن عبد الله أبو زيد، مرجع سبق ذكره، ص 41.

[3] مكتب المؤسسات الديمقراطية وحقوق الإنسان التابع لمنظمة الأمن والتعاون في أوروبا، المبادئ التوجيهية لتنظيم الأحزاب السياسية، بولندا، أكتوبر، 2010، 44.

[4] وجيه قانصو، الأحزاب السياسية، عمومي 101، لبنان، بدون طبعة، بدون سنة، ص 03.

ومن جهة أخرى يرى السلفيون أن تفشي مسألة الحزبية وانتشارها في المجتمع الإسلامي راجع إلى المرحلة الاستعمارية والحركات التحررية التي نشأت على شاكلة التنظيمات السياسية الغربية، ثم تمّ الاحتفاظ بها في نموذج الدولة الوطنية ما بعد الاستقلال، دون محاولة تكييفها مع خصوصية المجتمع الإسلامي، وهنا نجد المبحوثين يقدمون نموذج جمعية العلماء المسلمين التي حاربت الاستعمار الفرنسي لكنها لم تتحول إلى حزب سياسي ولم تتبنى الأطر الغربية، بينما النموذج الذي تمّ تبنيه على المستوى الرسمي فقد تبنى كل القيم الغربية، وذلك بسبب ظاهرة الاستيراد، "فمن تجليات النظام السياسي المستورد الأحزاب السياسية التي نشأت في الغرب في القرن الماضي"[1]، ثم تحولت إلى ممارسة ذات طابع عالمي تتبنها كل الشعوب دون أن تعرف سيرورة تبلورها، وظروفها الزمانية والمكانية التي تشكلت وفقها في الغرب، وهي سيرورة تتوافق مع التحولات الكبرى التي عرفتها أوروبا فيما بعد عصر الأنوار، وفك الارتباط بين ما هو ديني وما هو دنيوي على الصعيد السياسي، لكن رغم ذلك نجد أن تاريخانية الأحزاب حتى في الغرب نفسه قد تشكلت كتعبير عن بنى اجتماعية تقليدية، إذ أن "نشأة الأحزاب كانت جهوية ومناطقية في البداية عن طريق تكتلات بين نواب الأرياف والطوائف مثل ما حدث في فرنسا بداية من سنة 1789"[2]، وهي ممارسات تعكسها حسب تصريحات المبحوثين الأحزاب السياسة اليوم التي يعرفها العالم العربي والإسلامي إذ يقول أحد المبحوثين: "كل حزب اليوم والله المستعان هو تعبير عن جماعة جهوية أو عرقية أو دينية حتى وإن لم يصرحوا بذلك، لكنهم في الواقع يناضلون من أجل جماعتهم ومصالحهم لا من أجل الأمة وخيرها"[3]. أي أن العقل السلفي لا زال يرى في الحزب السياسي ممارسة إما متعصبة لجهة أو منطقة أو إلى فكرة دينية أو معادية للدين.

وهنا نجد الحزب السياسي كما يُفهم من خلال المدرسة السلفية هو بناء اجتماعي أو ديني له أهداف معلنة، تتجلّى في منافسة السلطة السياسية ومنازعتها الحكم بصفته أحد أدوات تجسيد الديمقراطية، وهذا الأمر غير جائز، حيث يرفض السلفيون أي منافسة للسلطة أو منازعة لها في اختصاصاتها الوظيفية التي خصّها النص الديني بها، وهو من جهة أخرى تنظيم فكري وأيديولوجي له أفكار وغايات يعرفها قادة الحزب ومنظريه، وبذلك هو جماعة سرية، والسلفية ترفض أي تكتل سري يُظهر شيئا ويخفي شيئا آخر تماما، وهذا ما رد به المبحوثين حيث اعتبروا الأحزاب السياسة جمعات غامضة، ولها أهداف غير تلك التي تعلن عنها، كما أن ولاءها ليس لله ولرسوله بل للمرجعيات الكبرى التي تنطلق منها، حيث يرى ديفرجيه أن "تأسيس الأحزاب يتأثر أيضا بالجماعات السرية والتكتلات الممنوعة"[4]؛ وهي ممارسات يتقبلها الغرب ويعتبرها شكلا من أشكال حرية التعبير والانتماء، بينما تعتبرها السلفية بابا من أبواب الفتنة وتقسيم الأمة وصرفها عن القيم العليا التي تجتمع عليها، وهي: نصرة الدين، إعلاء كلمة الله، والدعوة إلى الله، بينما الحزب السياسي فهو يعلي من قيمه ويروج لها، وينتصر لأفكاره وينادي بها، وقد يكون معاديا للدين ويدعوا إلى نقيضه، خاصة أن الحزب السياسي هو تنظيم له هرميته وله أجهزته التي يتبع لها المنتسبين ويخضعون لترتيباتها، وهي ترتيبات قد تتعارض مع ما جاء به النص، إذ يرى دوني: "أن الأحزاب تمثّل ثنائية الأعضاء والقادة، المطيعون والآمرون، حاكمون ومحكومون... فهي جمهرة من الأفراد مرتبطة بنوع من التضامن ومن جهة ثانية ببعض القادة"[5]. والسلفية

[1] برتران بادي، الدولة المستوردة تغريب النظام السياسي، مرجع سبق ذكره، ص 2058.
[2] موريس ديفرجيه، مرجع سبق ذكره، ص 12/06
[3] مقابلة رقم:62، 2020/08/08 على الساعة 14:20
[4] موريس ديفرجيه، مرجع سبق ذكره، ص 15.
[5] موريس ديفرجيه، مرجع سبق ذكره، ص 27.

كجماعة مهادنة سياسيا ترفض أي تكتل أو كيان يضاهي السلطة السياسية في شكلها أو يحاول إزاحتها والوصول إلى مركز صنع القرار، ويتخذ في سبيل تجسيد مشروعه هذا، شكلا من أشكال الجماعات المنافسة للسلطة، وبالتالي هي منافسة ومعترضة في نفس الوقت على أحكام الشريعة.

ومن بين الاعتراضات والتحفظات التي يضعها السلفيون كملاحظات تدين العمل الحزبي، هو أن لكل حزب شعار وتوجّه، وقيّم يُدافع عنها، وهو أيضا يُوالي في تلك القيم ويتبرأ فيها، وهنا نجد الحزب السياسي قد شكل جماعة موازية لجماعة المسلمين، ولفكرة الأمة التي لا يزال العقل السلفي يحتفظ بها نقية كما حدثت أول مرّة في صدر الإسلام، وهو يسعى لاسترجاعها عن طريق آلية التخيل، وآلية التصفية والتنقية التي تريد إزاحة كل الترسبات التي علقت بالنموذج الإسلامي الذي ألغى كل التعصبات القبلية، والعرقية، والدينية المذهبية، وهذا لصالح العصبية الوحيدة وهي عصبية الانتماء إلى جماع المسلمين التي تعبد الله وتلتزم بشريعته في كل شيء، ومن بين مظاهر الالتزام هو الولاء في الإسلام والبراء فيه، إذ "لا يجوز عقد الموالاة على اسم دون اسم الإسلام ولا مولاة على رسم دون رسم الإسلام بزيادة عليه أو نقص منه"[1]. فالمبحوثون اعتبروا من خلال ترسانة الفتاوى التي ينطلقون منها لتقييم كلّ مستجد في حياة المسلمين، بأن لكل حزب سياسي دستوره الخاص، وبرنامجه، ومنطلقاته، ورؤيته اتجاه موقع الشريعة داخل المجال العام وداخل أجهزة السلطة، وبذلك كل حزب سياسي يُقدّم أفكاره، وخياراته على أنها تضاهي الشريعة أو تتفوّق عليها، وهذا ما يُعتبر من طرف المبحوثين حربا على الله ورسوله وقد يرقى إلى مستوى الردّة إذا كان صاحبها معتقدا جازما بها، حيث لا يمكن تقديم أيّ شريعة على شريعة الله، لأن "الإعلان بالأحزاب في الإسلام فيه فتح باب لا يردّ بدخول أحزاب تحمل شعار الإسلام وهي حرب عليه"[2]. وهنا نجد السلفية تقصد الجماعات الإسلامية والأحزاب السياسية ذات الخلفية الدينية فهي من وجهة نظرهم أشد خطرا على الإسلام من العلمانيين والشيوعيين.

فبينما تتنافس الجماعات الإسلامية على المجال العام وتحاول أن تنحت لنفسها مجالاً إسلامياً خاصاً بها، فإن (السلفية) تسعى وباستمرار إلى إيجاد التوازن بين التقاء العقول والمنافسة الشرسة على نحو متزايد على الأرضية المشتركة التي تتحرك على أساسها، ألا وهي "المشروع الإسلامي"[3] القائم على الكتاب والسنة، دون تحزب أو مغالات والتقيد بالأشخاص والجماعات والتعصب للمذاهب، وقد صرح جل المبحوثين بأن كل التوجهات والجماعات تقوم على أساس تكتلات فرعية وثانوية تنقل ولاء المؤمن من حالته العامة؛ أي من الولاء لله ولرسوله وجماعة المسلمين، إلى الولاء لجماعات ثانوية وبعقائد تصنف في أغلبها حسب المعايير السلفية على أنها منحرفة وتشكل خطرا على عقيدة المسلم وانتمائه، فالسلفيون يحرمون أيّ انتماء لا يكون لعامة المسلمين و يرفضون أي مرجعية سوى مرجعية الكتاب والسنة، بينما تتعدد مرجعيات الأحزاب السياسية وتختلف، ونجدها أيضا تثير التعصبات الجهوية والمناطقية وحتى الفكرية مما يُهدّد بيضة الإسلام، بينما السلفية تدعو إلى أن يكون المسلمون جميعا على مِناهج النبوة؛ أي على الإسلام الخام دون أي إضافات أو تأويلات، أو توليفات تعمل على دمج ما هو دنيوي بما هو ديني، "فالحق واحد لا يتعدّد فالتزمه في الكتاب والسنة، والزم جماعة المسلمين، فهي بحق الجسم الذي لا يمكن التجمع الإسلامي في العالم على صعيد واحد إلا على أساسه"[4]. أي أن السلفية تتعامل مع الحزب

[1] بكر بن عبد الله أبو زيد، مرجع سبق ذكره، ص 47.

[2] المرجع نفسه، ص 112.

[3] - Dietrich Reetz, Islam in the Public Sphere: Religious Groups in India, 1900-1947, Oxford University Press, New Delhi, 2006, p2

[4] بكر بن عبد الله أبو زيد، مرجع سبق ذكره، ص 91.

السياسي على أنه شكل من أشكال التفرقة وإعادة تعريف هوية المسلم، فيصبح مثلا مسلم ليبرالي، مسلم إسلامي، مسل اشتراكي، مسلم وطني، وهي توجهات تعتبرها السلفية توجهات عقدية تنافس الإسلام وتحاول إزاحته من حياة الفرد، وتجعله مُشتتا فكريا وبعيدا عن معرفة روح الإسلام، فالأحزاب السياسية حسب السلفيين تدعي أنها لا تتدخل في الشأن الديني وأن مهمتها هي إدارة الدنيوي، وهذا ما لا يوافق عليه السلفيون، فهم يعتقدون جازمين أن الدنيوي تتمّ إدارته بالديني، فليس هناك أيّ حواجز عندهم بين العقائد، والشعائر، والمعاملات في الفهم السلفي للإسلام، فهو واحد وقائم على الوحدانية في كل أموره، بينما "تعدد المناهج الفكرية للأحزاب يؤدي إلى اضطراب الحياة الفكرية في وسط الأمة"[1]، ويؤدي إلى خطر الخروج سواء بالقول أو الفعل على نموذج السلطة السياسية القائمة وهذا ما يرفضه العقل السلفي.

فالسلفيون ينطلقون من فكرة السلطة المطلقة للحاكم وللأجهزة السلطوية التي تُدار من خلالها شؤون الرعية، وبذلك لا يمكن منافسة الحاكم أو محاسبته، أو التعقيب عليه، فهو يتمتع بسلطة كاملة خولها النص الديني له، حتى وإن لم يلتزم بالنص فلا يمكن المساس بهيبته، بينما الأحزاب السياسية ومن خلال فكرة التعددية والتنافس السياسي، تجعل من منصب الإمام الأعظم أو الحاكم العام للمسلمين مسألة تنافس وتصارع، وهي تعمل على كشف وفضح كل الاختلالات التي تقع فيها السلطة السياسية من أجل إزاحتها والوصول إلى مكانها، وهذا ما يتعارض مع فكرة البيعة كما يفهمها السلفيون، "فالبيعة حسبهم هي إظهار الولاء العام للنظام الإسلامي"[2]، والنظام الإسلامي بالمفهوم السلفي هو كل حاكم مسلم على رأس دولة ما، بغض النظر عن الطريقة التي وصل بها إلى السلطة وبغض النظر عن تطبيقه للشريعة أو تركها، ما دام متغلبا، وقادرا على فرض الأمن والحكم بين الناس، تصبح بيعته والقبول بها واجبا شرعيا، لا يمكن الإخلال به، ولا يمكن أيضا منافسته فيه، بينما الأحزاب السياسية ذات المنشأ الغربي فهي تتيح هذا المنصب للجميع وتجعل منه مجالا للمنافسة، بل وتفتح إمكانية الوصول إليه للنساء وللغير المسلمين، إذ "تتيح الأحزاب السياسية العمل السياسي والمشاركة المتساوية للنساء والأقليات"[3]، وهذا ما يعتبره السلفيون حسب تصريحات المبحوثين تهديدا لأمن المسلمين، وفتحا لباب تولي غير المسلمين والنساء شؤون الحكم.

إن العقل السلفي الملتزم بالنص القرآني وبالنص الحديثي على حد السواء، حيث لا يعترف بالأقليات العرقية ما دامت تدين بالإسلام فلا يمكن التميز بينها وبين المكون العربي مثلا (لا فضل لعربي على أعجمي) لكن في حالة اختلاف المعتقد الديني فإن العقل السلفي يرفض تماما وصول أيّ شخص لا يدين بالإسلام إلى سدة الحكم، مهما كان فهو أمر مرحم شرعا وهذا ما لا تقرّ به الممارسة الحزبية خاصة في الدول الغربية، حيث لا يشترط الدين في تولي أمور الحكم، إذ "لا بد من ضمان تمكين الأقليات من الفوز في الانتخابات"[4]، من خلال ما يعرف مثلا بالكوطة، كما أن باب الأقليات اليوم وفي ظل التحولات القيمية لم يعد يتعلق بالتركيبة الاجتماعية من الناحية العرقية والقومية أو حتى الدينية، بل ظهرت أقليات أخرى مثل الحركات النسوية والشواذ، والكثير من التوجهات الفكرية المتطرفة، التي يتيح النشاط الحزب لها حق تمثيل نفسها، ولذلك يرى السلفيون بوجوب غلق باب التحزب حتى لا تتسرب تلك الدعوات الباطلة إلى بلاد المسلمين، إذ يصرح أحد المبحوثين قائلا: "الحزبية تفتح باب الشرور والمعاصي كلها، وفي الغرب اليوم نجد المجالس

[1] بكر بن عبد الله أبو زيد، مرجع سبق ذكره، ص 123.
[2] كامل ابراهيم رباع، نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي، دار الكتب العلمية، لنان، الطبعة الأولى، 2004، ص 28.
[3] مكتب المؤسسات الديمقراطية وحقوق الإنسان التابع لمنظمة الأمن والتعاون في أوروبا، مرجع سبق ذكره، ص 32.
[4] المرجع نفسه، 49.

المنتخبة تقبل في عضويتها صالح وطالح بل حتى فاسد الفطرة والمجرمين وهذا سيحل ببلاد المسلمين إن تمّ السكوت عن الأمر وقبوله"[1]، أي أن الحزبية حسب السلفيين تفتح باب العصبية من جهة وباب التفسخ الأخلاقي من جهة أخرى.

كما أن هذه الممارسات المعادية للدين والمارقة منه حسب المصطلح السلفي تعود إلى أصل التحزب المستمد من القيم الغربية القائمة على دمقرطة الحكم وفكرة التداول على السلطة وجعل منصب الإمامة منصبا قابلا للانتقال بين كل من اختاره الشعب بغض النظر عن عدالته من الناحية الدينة، فليس هناك شروط لتولي منصب الإمامة غير تلك التي حددها الشرع، لكن نجد الديمقراطية تضع شروطا أخرى، وهذا ما يتعارض مع المقاصد الشرعية التي يجب تحقّقها، لكن حسب مقتضيات الديمقراطية فإن أهم شيء هو وجود سلطة أو مولاة ووجود معارضة لهذه السلطة، إذ أن "لدى جميع الأحزاب وظيفة واحدة سواء كانت محافظة أم ثورية أحادية أم تعدّدية وهي ممارسة السلطة السياسية سواء أكان عبر تشكيل حكومة أو ممارسة دور المعارضة وهي وظيفة أساسية لتحديد الحزب وتعريفه"[2]، وتحديد دوره داخل العملية السياسية، وكل ما كانت هناك معارضة قوية كلما اعتبر النظام السياسي ديمقراطي وموافق للمحدّدات التي وضعها الغرب، وفي نفس الوقت إهمال لوظيفة النظام السياسي حسب المبادئ الإسلامية، وهي إعلاء كلمة الله، وحفظ الأمن، والدفاع عن بلاد المسلمين ونشر الإسلام عن طريق الجهاد، بينما في النظم الديمقراطية فيتم التركيز على الوظائف الرقابية التي تمارسها الأحزاب السياسية مثلا، حيث "تعتبر الأحزاب المعارضة أجهزة رقابية على أعمال الحكومة"[3]، وبذلك تتحول إلى أدوات منافسة للسلطة ولإثارة الصرعات والخلافات بين الراعي والرعية.

وهي خلافات حسب المبحوثين تشبه تلك النزعات والصراعات التي كانت بين القبائل قبل مجيء الإسلام ومحاولة كل عشيرة أن يكون النفوذ والسلطة لها، مما كان سببا في ضعف المجتمع العربي وانقسامه على نفسه، لكن بمجيء الإسلام وتأسيسه لأخوة الدين ولمقياس التقوى كأحد أهم معايير التفاضل بين الناس، وتشكل فكرة الأمة المرتبطة بالشريعة، حيث تراجعت الانتماءات القبلية وتشكل مجتمع متكامل ومنسجم رغم أنه سرعان ما انتقل إلى نوع جديد من الافتراق والشقاق على أسس دينية وهو ما تعيد الأحزاب السياسة اليوم إنتاجه عن طريق تقسيم المجتمع إلى زمر فكرية، وعقدية حداثية، ودينة في نفس الوقت، ولكل واحدة منها توجّه خاص تعمل وتسعى إلى تعميمه، إذ "تتهم الأحزاب بتفتيت الوحدة الوطنية بسبب المنافسة والصراع الأيديولوجي"[4]، الذي تشرعنه النظم الغربية القائمة أساسا على الفردنة، وعلى قيم مادية محضة، ولا تهتم بالجانب الروحي، بينما يصرّ السلفيون على أن لا رابطة بين المسلمين اليوم سوى رابطة الدين منذ أن دخلوا فيه، وبذلك لا يمكن تشكيل أي كيان داخل كيان الأمة مهما كان الهدف منه، بينما تجيز الديمقراطية لأي جماعة مهما كان عددها أن تشكل طائفة أو حزبا، وتناضل على أساس القيم التي تؤمن بها، حتى وإن عارضت القيم العامة للمجتمع، والقيم الدينة، إذ "يكفي حصول الحزب على الحدّ الأدنى من التأييد حتى يتم تسجيلها حسب منظمة الأمن والتعاون في أوروبا"[5]، وهي فكرة تتبناها كل الدول اليوم،

[1] مقابلة رقم: 26، 2020/08/08 على الساعة 14:20

[2] وجيه قانصو، مرجع سبق ذكره، ص 24.

[3] عبد الرزاق حسن، الأحزاب السياسية وإشكالية الدور والوظائف في النظم السياسية المقارنة (301-312)، مجلة الدراسات والبحوث القانونية، الجزائر، المجلد السابع، العدد الثاني، 2022، ص 305.

[4] عبد الرزاق حسن، مرجع سبق ذكره، ص 309.

[5] مكتب المؤسسات الديمقراطية وحقوق الإنسان التابع لمنظمة الأمن والتعاون في أوروبا، مرجع سبق ذكره، ص 35.

حيث يحقّ عقد جمعية تأسيسية لحزب سياسي بحضور 15 شخص كحد أدنى، ليصبح هذا الحزب منافسا للحاكم ويمكنه المطالبة بتنحيته.

وهذا ما يعتبره السلفيون تقليدا للغرب الكافر وتبني لأطروحاته التي لا تتلاءم ولا تتناسب مع خصوصية الأمة الإسلامية القائمة على هدي الشريعة، وبذلك يجد السلفيون مبررا لعدم الانخراط في الأحزاب السياسية، وعدم القبول بها، وتحذير الناس من الانتماء إليها، فهي تقوم على أساس مبدأ التفرقة بين المسلمين، وفي نفس الوقت هي وسيلة للخروج على الحكام والتشهير بهم، بينما يرى السلفيون "بحرمة الخروج على الأئمة الظالمين والفاسقين وهم من أنصار مذهب الصبر"[1]، وتغليب قاعدة أو أصل السمع والطاعة، كما أن السلفية لا تعتبر نفسها فرقة بل هي الأمة التي انشقت عنها الفرق والمذاهب، ولذلك لا يمكن للأمة أن تنتمي لغير نفسها، فهي رمز لجميع المسلمين، ومهمتها دعوتهم للتقيد بالفهم الصحيح للدين بعيدا عن الفرق سواء الدينية أو الدنيوية، والتي تعتبر الأحزاب السياسة من بين تجلياتها، "فالسلفيون لا يتدخلون في السياسة وليس لهم تنظيم بالمعنى الحركي لأن جهدهم منصب على الناحية العلمية كتخريج الأحاديث"[2]، فليست مهمة السلفيين الوصول إلى السلطة، بهل مهمتهم هداية المجتمع حتى ينتج هذا المجتمع المهتدي سلطة سياسية مهتدية قائمة على النص.

وهذا ما يقتضي حسب العقائد السلفية أو المنهج السلفي تنشئة مجتمع إسلامي ينتمي إلى الإسلام، ويجعل منه قيمة واحدة للأخوة أو العداوة، حيث يرى السلفيون أن الحزبية تثير النعرات وتفرض نمطا من التفرقة وقد تتطور هذه التفرقة لتتحول إلى جمعات مسلحة، مثلما حدث في الجزائر خلال التسعينيات أو في دول ما يصفه السلفيون بالربيع العبري، حيث لعبت الأحزاب والفصائل دورا مهما في تدمير كيان الدولة، بسبب ولاءتها الفكرية للقوى العظمى وحتى الجهوية منا، مثل ما حدث في ليبيا وسوريا كمثال ذكره كل المبحوثين، وهم يشنعون على الممارسة الحزبية التي تدعو إلى الانتماءات الضيقة، بينما "الدعوة إلى الله تقوم على التوحيد الخالص، والإيمان الصادق، والعمل الصالح. ووحدة الأمة مهما اختلفت شعوبها وألوانها يجمعها الولاء والبراء في الله"[3]، مما يخفف من حدّة العنصرية والتعالي بين المسلمين، فمعيار التقوى لا يتعلق بجنس معين ولا بعرق بعينه ولا حتى بفرقة بحد ذاتها، بينما التحزب يقوم على أساس فكرة تفوق كل حزب وامتلاكه الحقيقة المطلقة حول مسألة الإصلاح والتغيير، وهذا ما يتسبب في "توريث عقدة الاستعلاء الثقافي والتنظيمي"[4]؛ مما يفتح باب الصراع والتنافس على أساس مرجعيات الأحزاب والتعصب لقادتها ولزعمائها، وهنا يصبح الحق غير مطلوبا لدى المنتسبين بل نصرة الحزب وفكره والثورة من أجله، وهذا ما يعتبره السلفيون من بين الممارسات التي تجعل الحزبية تشكل خطرا على إيمان الفرد وسلامة قلبه اتجاه إخوانه من المسلمين، "فالحزبية وبسبب التعصب تمنع معرفة الحق وتحجبه"[5]، وتجعل الفرد يوالي في قيم حزبه ويعادي فيها وفي كثير من الأحيان تكون تلك الأحزاب منقطعة عن المجتمع وتبدو غريبة وغير مألوفة خاصة في المجتمعات الإسلامية حيث تعتبر الممارسة الحزبية ممارسة مستوردة.

وبذلك هي على خلاف هدي النبوة، حيث يعتبر السلفيون أن تبني النظم الحزبية والانخراط فيها، داخل في اتباع سنن الأمم التي قبلنا وتقليد للكفار ومشابهة لهم في أنظمتهم الوضعية التي تنكر

---

[1] كامل ابراهيم رباع، مرجع سبق ذكره، ص 236.
[2] كامل ابراهيم رباع، مرجع سبق ذكره، ص 264.
[3] بكر بن عبد الله أبو زيد، مرجع سبق ذكره، ص 126.
[4] المرجع نفسه، ص 122.
[5] بكر بن عبد الله أبو زيد، مرجع سبق ذكره ، ص 117.

عدالة الدين ورجاحة الترتيبات التي جاء بها، ولذلك تبدو الأحزاب السياسية حسب السلفيين ممارسة غريبة داخل المجتمع حتى وإن انخرط أفرادها فيها، لكن ولاؤهم ليس لها، وذلك بسبب انحرافها وتفشي الفساد فيها، وبذلك لا هي ارتقت بالمجتمع إلى الحالة الغربية، ولا هي تركته يعيش وفق خصوصيته الدينية، "فالانحراف الوظيفي للأحزاب لا يساهم في إبعادها عن المجتمع وعن الفاعلين الاجتماعيين وفي حبسها داخل مسرح سياسي رمزي فحسب، بل أيضا شعور السكان باغتراب هذه الاحزاب وانتمائها إلى عالم رمزي وإنساني خال من الحقائق الاجتماعية"[1]. كما أن تعدّد الأحزاب وتفشي الصراعات بينها يؤدي في كثير من الأحيان إلى تعطيل مصالح المواطنين، خاصة على مستوى المجالس المحلية، حيث تتحول تلك المجالس إلى ساحة للصراع بين لوبيات المال السياسي الفاسد وبين القبائل والعشائر مما يرهن التنمية، هذا الخطر الذي نجد حتى الدمقراطيات العريقة تستشعره، وتدرك تداعياته على الشأن العام، إذ يرى ألان تورن بأن: "المفكرين ورجال الدولة الليبراليون جميعا مقتنعين بأخطار الديمقراطية"[2]، وهذا إن هي تحولت إلى مزايدات بين التيارات وإلى عبثية يتحكم فيها الشارع دون حساب العواقب التي قد تترتب على تلك المثالية المفرطة في احترام الإرادة الشعبية.

حيث أن مبدأ الانتخاب واحترام رأي الأغلبية التي قد تكون في الواقع أقلية لكنها استطاعت فرض رأيها عن طريق اللعبة الانتخابية، مما يتيح لها وضع القوانين التي تريدها حتى وإن كانت تتعارض مع هوية المجتمع ومرجعيته، وهذا حسب المبحوثين ما يفتح باب الصراع والمنافسة ومحاولة إزاحة تلك العُصبة عن الحكم والدفع بتيار آخر إلى سُدّة الحكم، حيث تتحول مسألة الإمامة بما تقتضيه من مسؤولية إلى مجرد ممارسة عبثية من طرف جماعات مصالح أو جماعات فاسدة من حيث العقيدة والمنهج والسلوك، "فمن الاعتراضات الواردة على مبدأ الانتخاب الشعبي هو أننا لا يمكن أن نجعل قرار الأمة بيد الغوغاء والجهلة والبسطاء من الناس.."[3]. وفي نفس الوقت تحييد أهل الرأي أو ما يعرفون في السياسة الشرعية الإسلامية بأهل الحل والعقد، حيث يتولى عامة الناس شأن تعيين الحاكم وعزله بسبب وبدون سبب، فالديمقراطية تجعل من تعيين الحكام وعزلهم مسألة شعبية خالصة، وقد تكون بأسباب مقنعة، وقد تكون على العكس من ذلك تماما، وهذا ما يرجعه السلفيون إلى طبيعة النظام الديمقراطي، وصراع الأحزاب والزمر فيما بينها، "إذ أن بداية الانتقال الديمقراطي وبقاء المشاكل وتفاقمها، فيكون الحل في المزيد من الاجراءات الديمقراطية وهكذا دواليك هي دوامة قد تؤدي في غياب الواقعية إلى تفكك السلطة أو عودة السلطوية"[4]، وذلك بسبب الصراع والتنافس بين الأحزاب السياسية من أجل الوصول إلى السلطة وليس من أجل رعاية شؤون الأمة والقيام عليها.

فالحزبية التي يعتبرها السلفيون تعبيرا إما عن عصبية الدم أو تعصب للمذهب أو الفرقة حتى وإن كانت دنيوية ومعادية للدين، فإنها تجعل من تلك الأحزاب التي تصل إلى السلطة، وتحدد مدة حكمها تعمل على تحقيق مصالح شخصية بدلا من خدمة الصالح العام، وهنا يضرب المبحوثون مثلا بما حدث في مرحلة النظام السابق حيث انتشر الفساد بسبب صراع الأحزاب وعملها على البقاء في السلطة، "فالأحزاب تقدم مصالحها على المصلحة الوطنية"[5]، وهذا التنافس لا يكون مشروطا بالوصول إلى السلطة والبقاء فيها، بل يمكن أن يكون أيضا عن طريق لعب دور

---

[1] برتران بادي، الدولة المستوردة تغريب النظام السياسي، مرجع سبق ذكره، ص 274.
[2] ألان تورين، ما الديمقراطية؟ مرجع سبق ذكره، ص 142.
[3] نواف القيدمي، مرجع سبق ذكره، ص 91.
[4] أيمن البوغنامي، مرجع سبق ذكره، ص 18/17.
[5] عبد الرزاق حسن، مرجع سبق ذكره، ص 305.

المعارضة التي بدل أن تطيح بالنظام الفاسد نجدها تضمن بقاؤه لأطول فترة ممكنة، وهذا ما يعيبه السلفيون على أحزبا وحركات الإسلام السياسي التي بقبولها المشاركة في اللعبة الديمقراطية تعمل على إنتاج الأنظمة التي لا تحكم بما أنزل الله وتعطيها شرعية في الوجود مقابل مصالح ومكاسب شخصية، ولذلك ينسحب السلفيون من المشهد السياسي، إذ "تُقدّم السلفية العلمية نفسها كبديل عن الإسلام السياسي الحزبي لتتقاطع مع دعوة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين حول الدعوة إلى تجنب الحزبية في الإسلام"[1]، والاكتفاء بالإصلاح الديني والاجتماعي، ومعاملة السلطة المخالفة للشريعة معاملة شرعية، وذلك إنفاذا لما جاءت به النصوص الشرعية وحفاظا على وحدة المسلمين، إذ "يعتقد السلفيون بوجوب إفراد الله بالحكم والتشريع وأن أحكام الشريعة الإسلامية الواردة في الكتاب والسنة واجبة التطبيق في كل زمان ومكان حسب فهمهم لها"[2]؛ أي حسب ما يجب أن يكون، فالسلفية تعتبر نفسها إسلام لحظة النزول الذي لا يزال حيا وقادرا على الاستمرار، فهي فرقة لكنها الفرقة التي يجب أن يرجع إليها الجميع، فهي الأصل الثابت دون غيرها.

وهنا نجد السلفية تحكم ببطلان أي شكل من أشكال الانشقاق عن جماعة المسلمين سواء كان بخلفية دينة أو بخلفية دنيوية، لأن فيه تقسيم للمسلمين وإضعافا لهم، وفيه فتح لباب التحزب والتعصب مما يُوهن الأمة ويضرّ بها، "فانشقاق حزب فأكثر عن جماعة المسلمين يلوح متميزا بالرمز، والشعار، والمنهج، والتخطيط أو بشيء من ذلك عن مناهج النبوة، مهما أحاط به من حسن النية، وصفاء المقصد، فإنه لا محلّ له من القبول في الإسلام من حيث مبدأ الانشقاق"[3]، أي أن الأحزاب والفرق حتى وإن كانت تدعو إلى دين الله، فإنها باطلة ما دامت قد تسمّت بتسمية غير تسمية المسلمين، ولم تعلن انتماءها لغير جماعة المسلمين، فتوالي فيهم وتعادي فهم، وتنبذ كل شعار أو تسمية قبلية أو مذهبية أو فكرية، "فإنشاء أيّ حزب في الإسلام يخالفه بأمر كله أو بجزئيات لا يجوز ويترتب عليه عدم جواز الانتماء إليه"[4]، وهنا يرى المبوحثون أن جماعة المسلمين في بداية الدعوة الإسلامية كانت من قبل رجل واحد، ولم يكن المسلمون متحزبون لجمعات أو تيارات ما عدا من أظهر إسلاما وأضمر غيره، وهي كتلة المنافقين التي كانت تعيش داخل المجتمع الإسلامي لكن كانت لها أهداف ومشاريع غير المشروع الإسلامي، "فالمنافقون شكلوا حزبا معارضا في دار الإسلام، وهم ممن يخشى على أهل القبلة منهم"[5]، والسلفية اليوم تعتبر الأحزاب السياسية جماعات تظهر حب الوطن، ولكنها تضمر مشاريع خاصة وأهداف تتعارض مع أهم شيء وهو وحدة المسلمين ووحدة دعوتهم وعقيدتهم ومنهجهم وسلوكهم.

وهنا يقرّ السلفيون بأن الأحزاب السياسية بما فيها تلك ذات المرجعية الإسلامية هي جماعات باطلة وضالة ولا يجوز الانتماء إليها وأن الانتماء إلى الأمة على ما فيها من ضلال مُقدّم على الانتماء إلى تلك الفرق والتيارات التي توهن المسلمين وتنشر الصراعات بينهم، وبذلك "فالفرق العقدية والسياسية تتساقط أمام جماعة المسلمين أهل السنة والجماعة الذين درجوا على مناهج النبوة"[6]، وهم يدعون إلى الله وإلى رسوله وإلى جماعة المسلمين وإلى تحكيم شريعة الله وعدم القبول بأيّ شريعة أخرى، حيث أن الأحزاب السياسية تقدم نفسها على أنها عقيدة مدنية حداثية، أي هدفها هو

---

[1] بوعزيدة ميلود، الحركة السلفية وتياراتها بين النظرية وواقع الممارسة الاجتماعية في الوسط الجامعي، رسالة تخرج لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع الديني، جامعة الجزائر 2، 2015/2014، ص 195.

[2] بوعزيدة ميلود، مرجع سبق ذكره، ص 78.

[3] بكر بن عبد الله أبو زيد، مرجع سبق ذكره، ص 108.

[4] المرجع نفسه، ص 125.

[5] المرجع نفسه ص 18.

[6] بكر بن عبد الله أبو زيد، مرجع سبق ذكره، ص 28.

إدارة شؤون البشر بترتيبات وتشريعات جاء بها البشر، إذ يرى ديفرجيه، بأن "الأحزاب المعاصرة أخذت طابعا دينيا مما يُعطيها سيطرة مُطلقة على حياة المنتسبين"[1]، وبذلك تصرّ السلفية اليوم وهي تعتبر نفسها الوريث الشرعي لجمعية العلماء المسلمين على رفض التحزب ورفض أي جماعة فرعية لا تعترف بجماعة المسلمين ولا تعلن الانتماء إليها، وهذا ما حدث في ما بعد الاستقلال حيث حافظ قدماء جمعية العلماء المسلمين على تراث الجمعية وعلى نشاطها الدعوي، ورفضوا نموذج الحزبية حتى عندما كان في شكل حزب واحد طلائعي يهمن على كل مفاصل الدولة، إذ "أعلنت جمعية القيم الإسلامية سنة 1965 بأن أي حزب سياسي أو نظام غير قائم على الإسلام هو غير شرعي وخطير فلا وجود لأيّ حزب شيوعي أو علماني أو ماركسي أو اشتراكي أو وطني لأي أرض الإسلام"[2]؛ أي أن مشكلة السلفيين مع الانشقاق، وأما ظهور جماعة بتسمية غير تسمية جماعة المسلمين؛ وهي السلفية، فيعتبرها السلفيون حسب تصريحات المبحوثين تسمية شرعية لتميز المسلمين الصالحين عن غيرهم من الجمعات الفاسدة.

من خلال هذا يمكن القول إن السلفية في موقفها من التحزب وتشكيل الأحزاب السياسية، نجدها ترفض هذه الممارسة تماما وتعتبرها انشقاقا عن جماعة المسلمين وإضعافا لهم ونشرا للتفرقة بينهم، كما أن الأحزاب السياسية حتى وإن كانت حداثية وذات طابع دنيوي خالص، فإنها تُشكّل خطرا على وحدة الأمة، فهي إما تُعبّر عن انتماءات جهوية ومناطقية تحكمها عصبية الدم، أو هي تُعبّر عن فرق دينية لها تأويلاتها الخاصة للدين إما بالإفراط فيه أو بالتفريط، أو هي تعبير عن مدارس وأيديولوجيات فكرية وعقدية مستوردة من الغرب ومعادية للإسلام وساعية إلى علمنة المجتمع وتغريبه، إضافة إلى أن التحزب يعزز من الديمقراطية ويشرعنها ويعطي مبررا لمنازعة ولاة الأمور في ما خصهم الله به، فالسلفيون يعتبرون أن الحاكم لا يجوز منازعته في الأمر نظرا للدور الديني والدنيوي الذي يقوم به، حفاظا على أمن وسلامة المسلمين.

المبحث الثاني: وليُّ الأمر عند السلفيين وحتمية تدبير الشأن السياسي:

"الإمارات الدينية محكومة بالقيم العليا التي يستطيع العقل البشري أن يدركها، ولذلك الله هو من يحميها ويحافظ عليها"[3]. إن هذه المقولة المقتبسة من كتاب الأمير لميكيافيلي تشير بوضوح إلى خصوصية الإمارات الدينية؛ أي أشكال الحكم التي تستمد شرعيتها من النص الديني، وتقوم على أرضية صلبة يلتقي فيها العادي بالمقدس، ويحكم فيها الناسوت باسم اللاهوت، ويحافظ البشري على هيبة الإله و يحمي الإله البشري، ولذلك لمّح ميكيافيلي إلى استحالة استيعاب العقل البشري تلك الهالة التي تحيط بالإمارة الدينية، وهي حسبه كل إمارة من خلال فكرة أن السلطان ظل الله في الأرض، ومقصد ميكيافيلي من وراء ذلك هو الحث على الاستكانة والخضوع للإمارة التي ما فيها إلا تدبير رباني، كما أن الأمير قدره أن يكون أميرا وقدر الرعية الانصياع له، وهنا نجد السلفية كجماعة دينة إسلامية تتبنى نفس المنطلق، حيث ترى بأن "طاعة الله ورسوله واجبة على كل أحد وطاعة ولاة الأمور واجبة لأمر الله بطاعتهم"[4]؛ أي أن المشيئة الإلاهية هي التي رتبت ثنائية الحاكم والمحكوم وعلى كل طرف تأدية دوره على أساس هذا التقسيم، الذي يتبنها السلفيون بكل صرامة وحرفية ويرفضون أي تجاوز في حقّ الحاكم مهما كان شكله وطريقة وصوله إلى السلطة.

---

[1] موريس ديفرجيه، مرجع سبق ذكره، ص 03.

[2] محمد أبو رمان آخرون، آفاق الإسلام السياسي في إقليم مضطرب الإسلاميون وتحديات مما بعد الربيع العربي، الناشر مؤسسة فريدريك إيربث، المملكة الأردنية، بدون طبعة، 2017، ص 120.

[3] نيقولة مكيافيلي، كتاب الأمير، ترجمة: أحمد مؤمن، مكتبة ابن سينا، مصر، بدون سنة، بدون طبعة، ص 63.

[4] أحمد بن عمر بازمول، السنة فيما يتعلق بوليّ الأمة، دار الإمام أحمد، مصر الطبعة الأولى، 2004، ص 32.

إن هذا الخطاب القروروسطي والذي نشأ في بيئة غربية، و هي تُعبّر عن تعاليم دينية تختلف تماما عن السائد لدى المجتمعات الإسلامية، إلا أن الجماعات الدينية الإحيائية كالسلفية نجدها تنتج نفس الخطاب في علاقتها مع السلطة، ومع الأمير ووليّ الأمر بصفة خاصة، حيث يقوم الخطاب السلفي على ركيزة الاستكانة والخضوع للإمارة بصفتها المدبر الأول والأخير للشأن السياسي، وسياسة الرعية و تدبير أمور الدولة، كما أنها تعطي مكانة خاصة لوليّ الأمر أو الإمام الأعظم، وتُعطّل كل أشكال الصراع والمواجهة مع الحاكم بصفته تدبير إلهي، فلا يمكن الوصول إلى الملك دون الرغبة الإلهية وتجسيدا لها (تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء)، وبذلك حتى في الإمارة العلمانية أو الدولة الحديثة بكل مقتضياتها المخالفة للنص، نجدها تنشأ وفقا لترتيب سماوي وبإرادة ربانية كما يعتقد السلفيون، ولذلك نجد التركيز السلفي على "أحاديث السمع و الطاعة ونهي الناس عن الخروج على الحاكم، وفي نفس الوقت التركيز على الوعظ والارشاد الاخلاقي"[1]، وهذا الخطاب غير متعلق بسلفية الجزائر أو سلفية أي زمان ومكان، بل هو الخيط الناظم للفهم السلفي للأمور السياسية التي يديرها العقل السلفي بمقتضيات السياسة الشرعية، حيث يتصرف وفق الشرع مع الحاكم الذي قد يكون مخالفا للشرع، وهذا ما أجمع عليه المبحوثون في تصريحاتهم، حيث نجدهم يربطون بين وجود مؤسسة الإمامة أو الحاكم بصفة عامة، وبين الاستجابة للإرادة الإلهية، والحفاظ على المصالح الدنيوية، "فقد عُلم بالضرورة من دين الإسلام أنه لا دين إلا بالجماعة، ولا جماعة إلا بإمامة، ولا إمامة إلا بسمع وطاعة، وأن الخروج عن طاعة وليّ الأمر والافتيات عليه من أعظم أسباب الفساد في البلاد والعباد والعدول عن سبيل الهدى والرشاد"[2]، فالخروج على الحاكم هو معصية لله قبل كل شيء، توجب العقوبة الدنيوية والأخروية.

وهنا تبني السلفية موقفها من الحاكم وفق مرجعية دينة تنطلق من النص الديني بهدف قطع الطريق على أي جدال أو نقاش في مسألة العلاقة مع السلطة وحتمية التسليم لها، وهذا ما عكسته تصريحات المبحوثين رغم الخلاف السلفي /السلفي الذي تعيشه سلفية تيسمسيلت، إلا أن علاقتها مع السلطة تبقى من بين أهم المشتركات التي يتّفق عليها السلفيون، فمسألة السمع والطاعة تعكس بُعدا دينيا لا يمكن مناقشته، ومن جهة أخرى هو مُبّرر أيضا على أرض الواقع فلا يمكن تصور مجتمع بدون رأس، وذلك نظرا لأهمية وجود من يقود الجماعة أو الأمة ويدير شؤنها الدينية والدنيوية، حيث يؤكد جورج بالانديه: "أنه لا وجود لمجتمع بدون حكم"[3]. إن رأي جورج بالانديه النابع من دراسة العديد من المجتمعات من تلك الأكثر بساطة إلى الأخرى الأكثر تعقيدا، نجده يشير إلى وجود قيادة وسلطة، كأمر ضروري لقيام أي كيان مهما كان بسيطا أو معقّدا، وهذا ما نجده في التراث الإسلامي حيث تشير النصوص الحديثية أنه حتى في حالة سفر ثلاثة أشخاص وجب عليهم تأمير أحدهم، ومن هنا يتفق السلفيون حول أهمية منصب الولاية بصفته ضابطا اجتماعيا حيث أشار كل المبحوثين إلى قبولهم بشكل السلطة مهما كان، و أنه لا يحق لهم ابداء الاعتراض عليها حتى باللسان إذ يقول أحدهم: "لا يجوز غيبة وليّ الأمر وسؤالك عن عدله وغيرها من الأمور فيها إظهار لمثالبه ومساوئه وهذا ما نهينا عنه"[4]. إن هذا الموقف يشير إلى تأثر السلفية المحلية "بالسلفية المدخلية والتي تعتبر بدورها منخرطة في أجندة الحاكم مهما كان

[1] محمد جلال القصاص، أثر المشاركة السياسية على الفكر السلفي في مصر، قراءة في المحدّدات والممارسة والاتجاهات، مفكرون للنشر والتوزيع، لبنان، بدون طبعة، 2017، ص 95.

[2] أحمد بن عمر بازمول، السنة فيما يتعلق بولي الامة، مرجع سبق ذكره، ص 31.

[3] جورج بالانديه، الأنتروبولوجيا السياسية، ترجمة: على المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الثانية، 2007، ص40

[4] مقابلة رقم: 54، يوم 2020/07/03 على الساعة 115:15

وضعه السياسي والشرعي"[1]، رغم رفض السلفيين لكل تلك الوسوم التي تطلق عليهم مثل (جامي، ومدخلي، وألباني، وغيرها من التسميات).

كما أن هذا الاستسلام والقبول بشكل السلطة القائمة من طرف السلفيين يتمّ التبرير له من خلال النص الديني "و اطيعوا أولي الأمر منكم" إضافة إلى ترسانة من الأحاديث التي تحذر من أيّ صدام بين المجتمع المسلم والحاكم المسلم، فالسلفيون لا يعتبرون هذه النصوص موجهة إليهم كجماعة دينية بل هي موجهة لعموم الأمة، إلا أن الدور الإصلاحي الذي يقوم به السلفيون من خلال عملية التجسير بين الأمة ومرجعيتها النصية، يجعل من السلفيين جماعة تذكيرية لا سيما في مسألة الحكم والسلطة، فهي تذكر الأمة بما لم تعد تذكره، فالسلفية في فهم المنتسبين إليها يراد بها المدح، فالسلفي عند نفسه أن له العلم والفهم الذي يرفعه إلى مرتبة الأئمة المتبوعين، وله العلم الذي يقوم به الإسلام وينهض، حيث "يتأكد الإسلام في مجالات ثلاثة هي معيار الانتساب الفعلي للسلفية من حيث العقيدة، والعلم، و سياسة الدولة"[2]، فالموقف التبريري لشكل السلطة لدى السلفيين نابع من تمثّل السلفية لنفسها بأنها أكثر الجماعات الدينية معرفة بالنصوص الدينية ومقاصدها، حيث يرى جل المبحوثين أهمية السلطة داخل المجتمع بغض النظر عن مرجعيتها الدينية، فهي بالنسبة إليهم كيان حافظ للنظام، ومساهم في استقرار المجتمع واشتغال مختلف القطاعات، وهذا يكفي من وجهة نظرهم للحفاظ على وجود السلطة سياسية مهما كانت مرجعيتها.

إن هذا الفم السلفي لأهمية السلطة السياسية يكاد يتجلّى من خلال موقف جورج بالانديه حول أهمية السلطة في المجتمع، "فالسلطة السياسية حسبه ملازمة للمجتمع، وهي تحثّ على التزام القواعد التي يقوم عليها هذا المجتمع، فهي تدفع عنه عيوبه الخاصة، وتحصر في داخلها نتائج المنافسة بين الأفراد والجماعات"[3]، فدور السلطة في حفظ الأمن والحدّ من تنافس الجماعات يبدو مُقدّما عند السلفيين على مسألة تطبيق الشريعة، وذلك بمراعاة معطيات الأمر الواقع، وهنا نجد السلفيين في مواجهة خصومهم من العلمانيين يذكرونهم بحتمية تطبيق السلطة السياسية للشريعة، بينما في جدالهم مع التيارات الإسلامية لا سيما العنيفة والمتطرفة فإنهم يقدمون مسألة حفظ الأمن وضبط المجتمع على مسألة تطبيق الشريعة، ويعتبرون الشريعة غاية مؤجلة، فهي لا ترتبط بشكل السلطة، بل بتكوين المجتمع الذي يقبل تطبيق الشريعة، "فالسلفيون يعتبرون ممارسة السياسة منازعة الأمر أهله، وأن الواجب هو السمع والطاعة والنصيحة في السر"[4]، أي قبلوها كضرورة دنيوية وفي نفسي الوقت مرافقتها وتذكيرها والصبر عليها، وهنا يبدو الموقف السلفي متناقضا من خلال رفض السلطة وقبولها في آن واحد، فالسلفيون لا يخضعون السلطة لمسألة العقل، بل لمسألة الإيمان والنص، حيث يرى سبينوزا: "أنه لا توجد صلة بين العقل والإيمان، كما يقول بالضبط: بين السلطة والعقل وبين الإيمان واللاهوت من ناحية أخرى... فنهاية الفلسفة هي الحقيقة، وغاية الإيمان الطاعة"[5]، والسلفية تخضع كل شيء لميزان الشريعة وليس لبديهيات العقل.

وإذا عندنا إلى مسألة الحقيقة التي يبحث عنها وفيها العقل نجد السلطة السياسية القائمة اليوم فاسدة عقلا ونقلا، لكن من خلال مسألة الطاعة التي يبحث عنها الإيمان فالسلطة القائمة ما دامت تحفظ كيان المجتمع وتمنع المظالم، وتشيع الأمن، فهي تمتلك شرعية الوجود وهذا ما تقوم عليه وجهة

---

[1] غماري طيبي، السلفية تعاون استراتيجي أم مأزق قاتل (533، 569)، مجلة روافد للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية الإنسانية، الجزائر، المجلد الخامس العدد الأول، جوان 2021، ص 560.

[2] محمد جلال القصالي، مرجع سبق ذكره، ص 08.

[3] جورج بالانديه، مرجع سبق ذكره، ص ص 55/54.

[4] محمد جلال القصاص، مرجع سبق ذكره، ص 126.

[5] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسية، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير للنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص 82.

النظر السلفية، إذ ترى بوجوب "الصبر على الإمام الفاسق وحرمة الخروج عليه مطلقا إلا في حالة الكفر البواح وأدلته"[1]، وتوفّر شروطه حيث لا يمكن إزالة الباطل بباطل أكبر منه، وهنا نجد أن السلفية تعتقد اعتقادا جازما بأن قدرة السلطة على فرض الأمن وإقامة أسباب العيش لهو مبرر كافي لوجدها، وبالعودة الى تصريحات المبحوثين التي تفيد بأن مجرد وجود السلطة هو في حد ذاته نعمة لا بد من الحفاظ عليها، وصيانتها وعدم تثوير الناس عليها ما دامت قادرة على ضبط الأمور، وهو نفس موقف بالانديه الذي يعتبر أن "وجود سلطة سياسية يعني حالة من الأمن والرخاء الجماعيين"[2]. فالسلطة السياسية ممثلة في شخص الحاكم، قبل كل شيء مهمتها محصورة في إدارة الدنيوي وتدبير شؤون الناس واحتكار ممارسة العنف الشرعي، وتجريد كل الكيانات الأخرى من ممارسة هذا العنف اتجاه بعضهم البعض، وبذلك هي تمنعهم من هضم حقوق بعضهم البعض، إذ يرى المبحوثين أن قضاء مصالح الناس وحفظ ممتلكاتهم وأرواحهم هو منجز لا يمكن إنكاره، وفي نفس الوقت لا يمكن تحققه بدون السلطة التي تمارس السياسة بمختلف تقديراتها ومستوياتها، وعليها أجرها إن هي أبرت، وعليها وزرها إن هي ظلمت، أما الرعية فدورهم محصور في طاعة ولاة الأمور ومبايعتهم، "فنصب الإمام واجب عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين" لما يترتب عليه من مصالح دنيوية تتجلى في حياة الناس.

فالسياسة بمفهومها الدنيوي أو الشرعي ما هي في الحقيقة سوى "إدارة شؤون الإنسانية ورعاية مصالحها والعمل لخيرها وهذا ما لا خلاف فيه منذ أفلاطون إلى برتراند راسل"[3]، فالموقف السلفي وحسب تصريحات المبحوثين يعبر عن ذلك الإجماع الذي حدث بالصدفة بين أفلاطون وبرتراند راسل حول الوظيفة الأساسية للسلطة السياسية، وهي إدارة الشؤون ورعاية المصالح واحتكار القوة وممارسة العنف المشروع، فالمبحوثين لا يعتقدون أن التقصير في إقامة الشر ع نابع من السلطة فقط، بل من عدم وجود رعية أيضا تقبل هذا الشرع وتخضع له، ولذلك هناك نوع من التنازل السلفي في عدم تأدية السلطة للحد الأقصى من مهامها؛ وهو تطبيق الشريعة بداية من رئيس الدولة وصولا إلى رئيس البلدية، وفي نفس الوقت القبول بالحد الأدنى من مظاهر السلطة الشرعية، وهو وجود رادع ومردوع، وآمر ومأمور، "حيث لا تقوم الجماعة دون سلطة، ولذلك أجمع كل المسلمين على وجوب تنصيب الإمام[4]، والصبر عليه في حالة الظلم وعدم إقامة الحدود وهضم حقوق الناس، فالرعية بانحرافاتها تتحمل جزءا من المسؤولية وهي ملزمة بقبول الأمر الواقع، وعدم الخروج بسبب الظلم الواقع على الأفراد ما دامت الدولة قائمة وحال الناس عامة مستقر، "فالصبر عند الأثرة وانفراد ولاة الأمور بالشيء دون الناس وعدم الخروج والعصيان"[5]؛ هي قاعدة سلفية يبني عليها السلفيون عامة وخاصة موقفهم من السلطة السياسية سواء كانت عادلة أو ظالمة.

إن هذا الخطاب نابع من ضرورة واقعية تتبناها كل المذاهب السياسية التقليدية منها والحديثة في وجوب إقامة سلطة سياسية، وهذا ما لمح إليه فلاسفة العقد الاجتماعي من خلال فكرة التنازل الطوعي لشخص أو جماعة عن كامل الحقوق مقابل حفظ الجماعة وإشاعة الأمن، وهو أيضا نباع من علماء ومشايخ السلفية الذين يعتبرون بمثابة الجسر بين الأمة والنص، فانكسار السلفيين أمام

---

[1] كامل ابراهيم رباع، مرجع سبق ذكره، ص 184/177.

[2] جورج بالانديه، مرجع سبق ذكره، ص 59.

[3] حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسية بحث في أصول النظرية السياسية ونظم الحكم في الإسلام، مطبعة الشعب، مصر، بدون طبعة، بدون سنة، ص 53.

[4] المرجع نفسه، ص 61.

[5] أحمد بن عمر بازمول، السنة فيما يتعلق بوليّ الأمة، مرجع سبق ذكره، ص 73/69.

السلطة وقبولهم بكل مساوئها هو تعبير من طرف السلفيين عن معرفتهم الفاحصة بالواقع وبالنصوص أيضا، وكذلك هو نوع من التدليل على أن النص الديني الإسلامي جاء ليراعي المصالح من خلال معرفة ربانية تلهم السلفي الحقّ وتجعله يعمل به، وقد عبر سبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة حيث يقول على لسان إيرميا النبي: "نحن حكماء وشريعة الرب معنا"[1]، ولذلك يُبدي السلفيون تقديرهم للسلطة رغم إقرارهم بانحرافها العقدي والسلوكي، وعدم امتثالها للشريعة، إلا أن وجودها ووجود رئيس الدولة الذي يقرّ به السلفيون رغم هوسهم بالخلافة والخليفة، وذلك راجع إلى وجود قوة الردع وفي نفس الوقت إقامة شعائر الإسلام، كبناء المساجد، ورفع الآذان، وإقامة الصلاة، وإظهار شعائر الإسلام دون خوف، فهذه الأشياء كلها تقام بفضل وجود سلطة سياسية حتى وإن كانت منحرفة، فالمبحوثون يتعاملون معها من خلال الفتوى ومن خلال السياق العام، والظرفية التاريخية التي تمرّ بها الأمة عموما، حيث يصبح التنظيم السياسي لا مفرّ من قيامه، إنها وجهة نظر سلفية متكئة على كم هائل من النصوص والوقائع التاريخية، حيث قبل السلف الصالح كل أشكال السلطة وتعاملوا معها وابتعدوا عن كل أشكال المشاكسة والمنازعة لما جاء في ذلك من نصوص شرعية، إذ "جاءت الكثير من الأحاديث في النهي عن الخروج كحديث العرباض بن سارية "أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة... وحديث من خرج من طاعة... وحديث من أطاعني...وغيرها من الأحاديث التي تنهى عن الخروج وتحث على السمع والطاعة"[2]، وكذلك ما أثبتته الشواهد التاريخية بأن الخروج لن يؤدي سوى إلى نقل المجتمع من حالة الظلم بطريقة عادلة، ومن جهة واحدة، إلى حالة من الفوضى في الظلم وتعدد مصادره، وهنا يسارع السلفيون إلى ضرب الأمثلة بدول الربيع العربي، حيث سقطت السلطة الظالمة، وقامت مجموعة من السُلط المنفلتة، وشاع الفساد وتعطلت مظاهر الدين، ولذلك يفضل السلفيون وجود سلطة ظالمة وقوية ونافذة، على حرية عبثية، حيث إن كل "مجتمع وكل دولة يتوقعان أن تتجسد إرادتهم السياسة في أفعال حكامهم وأقوالهم حتى وإن كانوا زمرة من الأشرار"[3]، فإن في وجودهم نوعا من الشعور بالأمان الرمزي ودليل على وجود جماعة لها سلطة وكيان، فكل انحرافات الحاكم أهون من شرّ عدم وجود حاكم.

فشر الحاكم من وجهة نظر سلفية محدود مقارنة بشر العامة أو ظهور جماعات معارضة ومسلحة، ولذلك تدعو السلفية إلى عدم التركيز على سلوكات الحاكم المتعقلة بشخصيته، أو حتى تلك المنعكسة على الرعية، كالظلم وانتشار الفقر والفساد، فإن ما يعوضها هو وجود سلطة قائمة، وضمان الانتقال من الحالة الغوغائية إلى الحالة العادية، هو تعويض كافي وسبب وجيه للخضوع لهذه السلطة وعدم التصادم معها، درء لمفسدة الفوضى وجلبا لمنفعة النظام، إذ "تصبح الدولة ضرورة لحفظ النظام الاجتماعي"[4]، فحفظ النظام وإشاعة الأمن من وجهة نظر السلفيين من أنبل وأجل مهام ووظائف الدولة، فما يراه الشخص العادي حقًا مكتسبًا وواجبًا من واجبات السلطة السياسية، يراه الفرد السلفي نعمة من نعم الله، ثم من نعم وجود سلطة سياسية، ووجود دولة قائمة على شؤون المجتمع، حيث أجمع المبحوثون على أن سلامة الممتلكات، وأمن الطرق، ووجود سلطة تفض النزاعات، تجعل من الدولة كيانًا مهمًا، مهما كانت عيوبه، إذ يرى عبد الإله بلقزيز أن

[1] سبينوزا، مرجع سبق ذكره، ص 330.

[2] محمد ناصر العريني، وجوب طاعة السلطان في غير معصية الرحمن بدليل السنة والقرآن، مكتبة الملك الفهد الوطنية، السعودية، الطبعة الرابعة، 1437، ص 17/11.

[3] وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمر عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2014، ص 12.

[4] ليز بيليون، السياسي في الأنثروبولوجيا نحو الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة: ميلود أمغار، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 2018، ص 02

"الدولة والسلطة والسياسة ما تولدت في تاريخ الاجتماع البشري إلا من أجل انتزاع وترويض وتنظيم البقاء الإنساني عن طريق تنظيم الصراع الاجتماعي وضبطه بقواعد قابلة للاحترام والاحتكام إليها"[1]. أي أن الطرح السلفي من حيث أهمية وجود سلطة وضرورة الانقياد لها لا يختلف عن أي نظرية سياسية حديثة، من حيث وجود السلطة واحتكارها للقوة والعنف. إلا أن الطرح السلفي أكثر تركيزًا على الشخص الحاكم الذي يعتقد أن السلطة آلت إليه بتدبير إلهي، ولذلك لا جدوى من منازعته، بل يجب قبول حسناته وطلب العون من الله ليُبرء سيئاته، لكن في كلتا الحالتين يرى العقل السلفي أن الحاكم أو الإمام الأعظم ضرورة في حياة الأفراد، بل هو من بين الأشياء التي تضفي معنى على الحياة.

وهنا يقترب السلفيون من فكرة ماكس فيبر حول الزعماء والقادة ودورهم في حياة المجتمعات، إذ يرى "هيلاري أوين أن الزعماء يمكن أن يرتقوا بالناس من الروتين اليومي، فالزعماء ومن خلال شخصيتهم الكاريزمية لهم القدرة على قيادة المجتمع، وحلّ النزاعات وجعل الناس يقبلون حتى بما هو غير مقبول"[2]. فالناس يعتقدون أن الزعيم وإن أخطأ فليس عن قصد، والعقل السلفي يميل إلى أن الحاكم أثناء اتخاذ القرارات ورسم السياسات العامة هو خاضع للظرفية التي هو أقدر على فهمها وتقديرها، وبذلك تلك القرارات التي تبدو مجحفة في نظر العامة هي أهون الشرور في نظر الحاكم الذي لا بدّ من تعزيز مكانته حتى يتسنى له الوقوف في وجه الأزمات أو ما يُعرف سلفيًا بالفتن، "فالسلطة ضامن ووازن للاستقرار وحائل دون العودة إلى الفتنة"[3]. والرعية ملزمة بعدم الخوض في الشأن السياسي نظرا لخطورته وعدم قدرتها على فهمه، كما أنه ليس من اختصاصها فهي ترى ظاهره لكنها غير مطلعة على كيفية رسمه والحاكم وحده هو المسؤول عن رسم السياسات العامة، والرعية ملزمة بالطاعة في حدود الشرعي من الناحية الدينية، وهي ملزمة أيضا بالتعاون مع الحاكم، إذ "أن ما يصلح الله به أمور العباد في دينهم ودنياهم التعاون مع من ولاهم الله أمرهم والنصح والدعاء لهم وعدم الخروج عليهم ...."[4]. وهنا تصبح أهمية الحاكم حتى وإن كان مقصرا في إقامة الشرع ضرورة ملحة حسب تصريح المبحوثين، فالسياسة الشرعية ليست بالضرورة كل ما نصّ عليه الكتاب والسنة، بل إن تقديرات الحاكم وقراراته التي تحفظ الجماعة وتدرأ المفاسد تعتبر نوعا من السياسة الشرعية. وهنا يوظف السلفيون نوعا من العبقرية لتفادي الصدام مع الحاكم، إذ يرى الباحث محمد عمارة أن "السلفيين يعتبرون أن كل ما يحقق المقاصد الشرعية أو جزءا من الشرعية حتى ولو لم ينزل به الوحي نوعا من السياسة الشرعية، هو موقف عبقري من الجماعة"[5]. فهي تقبل بالواقع لما يحققه مكن المصالح الدنيوية، لكنها أيضا لا تكف عن الدعوة لتحقيق ما هو شرعي بالمفهوم الديني.

فالعبقرية السلفية تتجلى في تبرير مهادنتها للسلطة، وأهمية هذه الأخيرة بعيدا عن فكرة إقامة الشرعية التي تعتبر مشروعا مؤجلا، ويقتضي الاشتغال على المجتمع بدلا من الاشتغال على السلطة، التي تبقى ضرورية مهما كانت مثالبها، حيث ينظر إلى "الحكومة على أنها التنظيم السياسي الذي يقوم على أمور الوطن ويرعى شؤون المواطنين ويضع قوانين ويكفل تنفيذها"[6]،

---

[1] عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في المجتمع العربي والإسلامي، منتدى المعارف، لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص16.

[2] هيلاري أوين، البحث عن القادة، ترجمة: عبد الرحمن بن أحمد الغامدي، معهد الإدارة العامة السعودية، دون طبعة، 1429هـ، ص 182.

[3] نيل فازيو مرجع سبق ذكره ص 15.

[4] محمد ناصر العريني، مرجع سبق ذكره، ص 06

[5] محمد عمارة، السلفية، مرجع سبق ذكره، ص41.

[6] حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الاسلام، مطبعة الشعب، مصر، دون طبعة، دون سنة، ص 54.

داخل حدود الوطن، ويضمن سلامة هذه الحدود، فالمشكلة من وجهة نظر السلفية مشكلة ثقافية تتعلق بعدم وجود قابلية اجتماعية لقبول تبني الشريعة، لذلك، لا بد من العمل بحذر من خلال التركيز على الدعوة وفي الوقت نفسه مهادنة السلطة والحفاظ على وجودها، فغياب السلطة المركزية يعرّض بلاد المسلمين إلى الاحتلال من طرف الآخر الكافر، وهنا يستدل المبحوثون بالنموذج السوري، ولذلك يرجحون بقاء السلطة المنحرفة على مجتمع بدون سلطة، فمن "مهام السلطة السياسية ووظائفها صيانة النظام الداخلي ومراقبة النظام الخارجي"[1]. والسلفيون من بين أكثر الجماعات تصديقًا لنظرية المؤامرة انطلاقًا من النصوص القرآنية والحديثية التي تشير بوضوح إلى الصراع الديني بين الأمم وإلى كيد الكفار للمسلمين، وهنا يصبح مجرد وجود سلطة سياسية قائمة حتمية لا بد منها حتى وإن كانت غير ملتزمة بالشرع، يكفي إنها قادرة على حماية بلاد المسلمين ومنع سقوطها تحت يد الكفار، "فحفظ الجماعة وإعادة انتاجها، وليس قليلا أن يتنازل كثير من المسلمين عن الاشتراطات الدينية في حالات عديدة أو أن يعلقوها في أقل تقدير سعيا في تحقيق ذلك الهدف"[2]؛ أي القيام بنوع من الترجيح بين المفاسد والمصالح، ويكون الخيار دائما بدرء المفاسد ولو كان بجلب أقل المصالح، حيث أن الهم السياسي موجود في الثقافة السلفية، إلا أنه حسب ترتيب الحاجات والأولويات يعتبر من بين الأمور التي يمكن تأجيلها خاصة فكرة إقامة الحكومة الإسلامية، فالسلفيون وبالعودة إلى هرم ماسلو للحاجات نجدهم يقرون بأن السلطة السياسية مهما كان شكلها فهي مقبولة، ما دامت قادرة على توفير الغذاء، وحفظ الأمن، والاستقرار، وبذلك يصبح الهم السياسي مشروعًا مؤجلاً، والسلفية تعمل في الوقت الحالي على بناء الجماعة والطائفة المتخيلة التي سبق لها أن وُجدت ثم اختفت، ثم العمل على توسيع هذه الجماعة وتحويلها إلى الأمة في عموميتها وشموليتها، وهذا المشروع لا يقتضي إسقاط حكومة أو إقامة أخرى، بل يقتضي إسقاط ثقافة وإقامة ثقافة أخرى، حيث أن مصلحة الجماعة المتخيلة تكمن في "إقامة جماعة سياسية تسعى نحو الوحدة والسيادة بتأسيس الكيان السياسي"[3]، لكن بطريقة ناعمة وسلسة وبدون أي فوضى أو عنف، بل عن طريق احترام النظام وتعزيزه والعمل على هامش المجتمع، دون إرباك أو المساس بأي مؤسسة من مؤسسات النظام، لا سيما الحيوية منها، مثل مؤسسة الإمامة.

كما أن عملية التأسيس تقتضي التقيد بالنموذج الأول لقيام الجماعة الإسلامية الأولى في المدينة المنورة عن طريق التربية والتزكية وليس الصدام والمواجهة، فالإطاحة بالحاكم تكون بعد إعداد المجتمع الإسلامي الصالح، وأيضا بلوغ مرحلة المفاصلة كما أشار إليها الألباني، بين جماعة المؤمنين القادرين على الإطاحة بالحاكم وتنصيب حاكم آخر يقيم شريعة كاملة، وأيضا لا بد من توفر الإعداد العسكري الكافي ووجود راية، هي مصطلحات يتداولها السلفيون للتدليل على صعوبة الانتقال السياسي، "فالخروج على الحاكم يقتضي الإعداد وأن يكون هذا الإعداد مكافئا لما بيد الحكومة من أسلحة إضافة إلى استحضار التدخل الغربي أيضا"[4]، وبذلك فإن حفظ شكل السلطة القائمة له أهمية بالغة في الثقافة السلفية، فالسلطة السياسية ومن خلال احتكار العنف تحافظ على كيان المجتمع داخليا، كما أن وجودها فيه أيضا نوع من ضامن عدم التدخل الأجنبي، ويرفض السلفيون بقاء جماعة المسلمين بدون حاكم حتى وإن كان فاسقا، ويرون بأنه "إذ كان أمر تنصيب الإمام متروكا لفئة فإن واجب الأمة جميعا حمل هذه الفئة على أداء هذا الواجب وإلا شاركتها

[1] جورج بلاندي مرجان، مرجع سبق ذكره، ص57.
[2] عبد الإله بلقزيز، النبوة والسياسة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الثانية، 2011، ص 71.
[3] بينيديكت أندرسون، الجماعات المتخيلة، مرجع سبق ذكره، ص28.
[4] محمد القصاص، مرجع سبق ذكره، ص180.

الإثم"[1]، وهنا نجد السلفيين لا يشاركون في انتخاب الرئيس مثلا بطريقة مباشرة، لكنهم يحثون على ذلك مثل ما حدث في مرحلة ما بعد الحراك، حيث اعتبروا أن المشاركة في الانتخاب أمر ضروري لحفظ أمن البلاد، وهذا ما أشار إليه المبحوثين بعد ما تلقوه في شكل فتوى وتوجيهات من طرف مشايخ السلفية، رغم التضيق الذين يعانون منه حسب تصريحات المبحوثين، وهنا نجد السلفية تتفهم حتى التضييق الممارس عليها من طرف السلطان، إذ "يجوز حسب ابن عثيمين أن يمنع وليّ الأمر أحد العلماء من التدريس لحكمة يراها"[2]، فمصلحة الأمة دائما راجحة على المصالح الفردية، وما على العالم إلا الصبر والدعاء بأن يصلح الله حال وليّ الأمر، وهنا تتجلى الحكمة الدنيوية من وجود سلطة سياسية، إضافة إلى اعتقاد السلفيين بأن سلطة وليّ الأمر هي مسألة ذات بعد مقدس "فالحاكم لا يصل إلى منصبه إلا بتدبير رباني، فالله يعطي السلطة لمن يراه أهلها"[3]. ولتستقيم به أمور الدنيا خاصة مسألة الأمن، وحفظ الحقوق، والممتلكات العامة والخاصة.
أي أن الحاكم وفي مختلف الثقافات سواء ذات الدين السماوي أو الدين الوضعي، لا سيما إذا عدنا إلى أعمال فولهالم شميدت نجد أن الأصل واحد وهو ذو مصدر سماوي، وأن كل الديانات الوضعية ما هي إلا انحرافات عن التوحيد الأولاني وعن فكرة الإله الواحد، إذ نجد كل المعتقدات الدينية تقرّ بقدسية السلطة وبأن الحاكم يقع في منتصف الطريق بين السماوي والأرضي، وأن الحاكم هو تعبير عن المقدس، وهو نفس ما يعتقده السلفيون في الحاكم المسلم، ولذلك ينصرفون عن بغضهم ومنازعتهم إذ يقول أبو جعفر الطحاوي: "ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم ولا ننزع يدا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل ما لم يأمروا بمعصية ونعدو لهم بالصلاح والعافية"[4]. فهم يعتبرونه تجسيدا للإرادة الإلهية من حيث الشرعية، وكعقاب إلهي من حيث الظلم والاستبداد، فهناك الكثير من النصوص الحديثية التي أشار إليها المبحوثون والتي تقرّ بأن عدالة الحاكم أو ظلمه هي مسألة مرتبطة بانحراف أو استقامة الرعية، وأنه يمكن أن يكون الحاكم الظالم تسليطا من الله على عباده المسرفين، لذلك ينصرف السلفيون إلى معالجة جور الحكام بإصلاح فساد الرعية، وليس بتغيير الحكام الفاسدين أو الظلمة، "فالسلفية تضفي الشرعية على أيّ وضع سياسي واجتماعي مهما كان"[5]. وهي تعمل على إزالة السبب الرئيسي لهذا الجور والفساد، والمتمثّل في انحراف الرعية العقدي والسلوكي، وبذلك تكون أي محاولة لإزاحة الحاكم الفاسد عن طريق الطرق الحديثة والديمقراطية أو عن طريق تبني العنف هي مزيد من صبّ الزيت على النار، ومزيد من تعقيد أمور الرعية، عن طريق دفع الشر بما هو أشر منه، إذ "أجمع الفقهاء على قاعدة لا يجوز إزالة الشر بما هو أشر منه بل يجب درء الشر بما يزيله أو يخفّفه"[6]، وليس بما يزيد من تعقيد الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والأمنية وهنا يشير السلفيون دائما إلى دول الربيع العربي وما تطورت إليه الأمور والأوضاع فيها.
فالأوضاع الاجتماعية والسياسية وحتى الاقتصادية هي نتاج وضعية أخلاقية غير سويّة تكون الرعية سببًا فيها، حيث ظلّ المبحوثون يسألون أثناء العمل الميداني عن انحراف الواقع كانتشار مظاهر الشرك، وترك الصلاة، والتبرج، وشرب الخمور، والتدخين، وانتشار الزنا، إذا ما كانت الرعية مجبرة عليها من طرف الحاكم؟ أم أنها نتيجة انحراف عقدي وسلوكي يحتاج إلى إصلاح

[1] كامل إبراهيم رباع، مرجع سبق ذكره، ص 27.
[2] أحمد بن عمر بازمول، السنة فيما يتعلق بوليّ الأمة، مرجع سبق ذكره، ص 57/53.
[3] حسن سليمان حسن قبلي، مدخل إلى نقد العلاقة بين المعرفة والسلطة لدى الفكر السلفي، مجلة قبس للدراسات الإنسانية والاجتماعية الجزائر، المجلد الثالث، العدد اثنان، ديسمبر 2019، ص 184.
[4] محمد ناصر العريني، مرجع سبق ذكره، ص 20.
[5] حسن سليمان حسن قبلي، مرجع سبق ذكره، ص185
[6] محمد ناصر العريني، مرجع سبق ذكره، ص 57.

تربوي وتغيير ثقافي؟ وليس سياسيًا، خاصة في الأوضاع التي يمرّ بها عامة المسلمين، إذ "يعتبر الألباني العمل السياسي إهدارا للجهود وللوقت"[1]، وتشويشا على العمل الدعوي الخالص الذي يريد حلّ مشكلة انحراف السلطة السياسية من جذورها، وذلك بتكوين المجتمع الصالح لتنتج عنه السلطة السياسة الصالحة، بينما في حالة استمرار مظاهر الفساد القيمي والأخلاقي فإن للسلطة السياسية ما يبرر وجودها دينيًا ودنيويا، فالكثير من الآيات تحيل في حالة الخلاف إلى الله ورسوله وإلى أولي الأمر، حيث يجمع علماء السلفية أنهم الحكام بالدرجة الأولى، وهنا نجد "ماكس فبير يشير إلى أن هناك حوافز مقدسة لفرض السلطة السياسية"[2]. إن هذه الحوافز التي أشار إليها ماكس فيبر وهي موجودة لدى كل الثقافات والشعوب، فالحاكم دائمًا له هيمنة يستمدها من النص الديني، حيث يتم تنصيبه وفق طقوس دينية، كما أن حضوره الأعياد، والاحتفالات، والأعياد الدينية، يزيد من هيبته وقوة حضوره، وهذا ما تكرّس له الثقافة السلفية. فمهما كان الحاكم فهو رمز ديني وحامل للدين من خلال حماية الجماعة عن طريق هيمنة الدولة، إذ يقول أردشير بابك: "الديني والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه"[3]. إن هذه التوأمة نجدها في الثقافة السلفية التي تعتبر نفسها الثقافة الدينية أو الإسلامية الصرفة، فمنذ زمن الرسول -صلى الله عليه وسلم- والحاكم يعكس معطى ديني وسياسي، وهو أيضًا معفى من الرقابة البشرية ما عدا على سبيل النصح والتذكير، إذ يقول أحد المبحوثين: "ولي الأمر ينصح ويذكر من طرف أهل العلم بينهم وبينه وليس على المنابر مثل أفتى فركوس أصلحه الله"[4] فولي الأمر بر كان أو فاجرا فهو مصان ومهاب ولا يمكن النيل منه، فهو رمز من رموز الأمة. وهذا الطرح ليس إسلاميا فقط بل حتى في الغرب الديمقراطي نجد مثلا ملكة بريطانيا تعتبر رئيسة الكنيسة الإنجليكية، حيث "لا يمكن نفي صفة القداسة بشكل كامل عن السلطة السياسية في كل المجتمعات"[5]، سواء بدائية متوحشة أو دمقراطية حداثية، والسلفية تميل إلى هذا الرأي وتعتبر الحاكم رمزا دينيا ومصدرا لوحدة الأمة وهيبتها، وهذا ما أجمع عليه كل المبحوثين؛ حيث رفضوا انتقاد شكل السلطة بداية من رئيس البلدية وصولا إلى رئيس الدولة، فالفرد السلفي يعتقد أنه لا يحق له الخروج عن اختصاصه الوظيفي كرعية ملزمة بالاستكانة، دون أدنى تدخل في صلاحيات الحاكم الملزم بالعدل وإقامة الشرع، فالسلفي يريد تحصيل الثواب من خلال علاقته بالسلطة الحاكمة حتى وإن كانت فاسدة نقلا وعقلا، "فمن أطاع ولاة الأمور طاعة لله، فأجره على الله وهذا ما ذهب إليه ابن تيمية"[6]؛ أي أن طاعة الحاكم الفاسد هي من طاعة الله في ظل قاعدة لا طاعة في معصية.

فتقصير الحاكم في حق الله وفي حق الرعية، نجد العقل السلفي يُعفيه من المحاسبة، بحجة عدم الاختصاص، إن هذه الفكرة تتفق مع ما ذهب إليه كارل شميت واضع نظرية السيادة التي يجب أن تكون مطلقة مستعينًا بأفكار هوبز الذي "أكد على الطابع المطلق لسيادة الحاكم بصفته غير مسؤول أمام سلطة إنسانية بل أمام سلطة الله"[7]. إن هذا الخطاب يميل إلى مدى تداخل الدين والدنيوية في المنظومة العقدية السلفية كجماعة متخيلة، وهذا ما يستدعي الاتكاء على رصيد كبير من النصوص الدينية، التي تثبت قداسة السلطة وقداسة الحاكم خاصة في ظل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المزرية، ولذلك يعمد السلفيون من خلال حلقات الذكر إلى التطرق إلى الشأن

[1] بوعزيدة ميلود، مرجع سبق ذكره، ص 58.
[2] ماكس فايبر، الإقتصاد والمجتمع، مرجع سبق ذكره ص 301.
[3] رضوان السيد، مرجع سبق ذكره ص 357.
[4] مقابلة رقم: 42، 2020/06/18 على الساعة 09:30.
[5] جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية، مرجع سبق ذكره، ص 57.
[6] محمد ناصر العريني، مرجع سبق ذكره، ص 06/05.
[7] إكرام عدناني، سوسيولوجيا الدين عند ماركس فايبر، مرجع سبق ذكره، ص 154.

السياسي لكن كتوجيهات قائمة على إعادة سرد النصوص التي تثبت شرعية السلطة حتى وإن كانت لا تقيم شرعية ولا تتمتع بالمشروعية، فالنصوص الدينية لا تخضع لمنطق الزمان والمكان، إنها تخضع فقط لمنطق الجائز وغير الجائز، وحسب ما ذهب إليه عبد الإله بالقزيز فإن "الإمامة حاجة عند السنة والشيعة لا تقوم شؤون الدين والدنيا إلا بها وهي فرع من فروع الدين عند السنة لا يتعلق الإيمان بها"[1]؛ أي أن السلطة الحاكمة هي أصل وضرورة دنيوية وليست ركنا من أركان الإيمان كما يرى الشيعة، ووجودها المقصود منه هو درء المفاسد وجلب المصالح، وخيار الصبر على المظالم الهدف منه حفظ جماعة المسلمين وعدم تقديم ما يبرر تقسيم الأمة وتفتيتها، وهي الدروس التي يعكف السلفيون على تقديمها لأتباعهم وهي تحمل الكثير من الرمزية ولها سلطة في الإقناع، وهذا ما تجلّى في إجابات المبحوثين وكيفية تبني الصبر والاحتساب كاستراتيجية لتقبل الوضع الاجتماعي، ولقبول شكل السلطة السياسية، وهنا يجمع المهتمون بالأنثروبولوجيا على "رمزية السلطة والأساطير المنتجة حول أصلها وأصل الدولة، ويركز البنيويون على أهمية تحليل رمزية السلطة والطقوس والأساطير ذات التأثير السياسي"[2]. هذا التأثر الذي ينعكس في بنية المجتمع ومواقفه السياسية.

والسلفيون من جهة أخرى لا يكفون عن الإشارة إلى محنة الإمام أحمد بن حنبل ومحنة ابن تيمية ومدى تمسكهم بعقيدة السمع والطاعة وانعكاسها على الأمة، وفي الوقت نفسه يذكرون يوم الدار وخروج الغوغائيين عن الخليفة عثمان -رضي الله عنه-، ويشيرون إلى تبعاتها ومعركة الجمل وصفين ومقتل الحسين -رضي الله عنه-، إنها مآس ترتبت عن فعل الخروج الذي لا ينجّر عنه إلا المزيد من الخراب، حيث تتحول الأمة في لحظة إلى قطيع من الوحوش بسبب عدم وجود سلطة تردعها، إذ يرى موريس غودليه بأن: "المتوحشون فقط كان يمكنهم العيش من دون ملك"[3]، فعدم وجود سلطة يُعين على الفوضى، وهنا نجدهم يشيرون إلى تبعات الربيع العربي ويحمّلون المسؤولية إلى التأثّر بالفلسفة الغربية التي ابتعدت عن النص الأصلي وأسست للنص المخترع أو الخيالي، حيث يدعو السلفيون إلى عملية تصفية التراث من كل ما لحق به، إنها نفس المشكلة التي أشار إليها عبد الرزاق الجبران، حيث يرى أن المشكلة تكمن في أن حضارة الكتاب الديني هي التي حجبت كتاب النبي -صلى الله عليه وسلم-"[4]. أي مشكلة التراث وما لحق به من تأويلات ودسائس لا بد من إعادة النظر فيها، وإذا كان الجبران يدعو إلى محاربة الكتب الدينية، فهذا ترك النص مشاعًا أمام عقول المسلمين، فإن السلفية تدعو إلى حذف كل الفلسفات التي ألحقت بالنص الديني، وفي الوقت نفسه تصفية النص الديني مما لحق به من تفسيرات وتأويلات منحرفة، خاصة في المسائل السياسية، مثل تبني الديمقراطية والليبرالية ومحاولة مزجها بالإسلام الذي يعتبر كاملاً ولا يحتاج لأي إضافات "فالروح الإسلامية السياسية تستقل من جوهر العقيدة ذاته من سنن النبي -صلى الله عليه وسلم-"[5]. أي معاملة الحاكم معاملة شرعية حتى وإن لم يمكن هو شرعي ويتعامل على أسس شرعية.

من خلال هذا يمكن القول إن السلفية تعتبر الحاكم المسلم مهما كانت صفته وطريقة وصوله إلى السلطة هو ضرورة دنيوية لا يمكن أن يستقيم حال المسلمين بدونها، سواء كان خليفة أو إماما أو رئيسا أو ملكا أو أميرا أو أي تسمية من التسميات المستحدثة، المهم أنه لا يمكن الحديث عن

[1] عبد الاله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماعي العربي الاسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 35.
[2] ليز بليون، مرجع سابق ذكره، ص 11.
[3] موريس غودلييه، المتخيل المخيال والرمزي، مرجع سبق ذكره، ص 177.
[4] عبد الرزاق جبران "جمهورية النبي" عودة وجودية، دار إنسان، لبنان، بدون طبعة، 2007، ص 112.
[5] حسين فوزي النجار، مرجع سبق ذكره، ص 08.

جماعة ودولة، ومؤسسات ومصالح اقتصادية واجتماعية وحالة من الاستقرار الأمني دون وجود تلك السلطة الرادعة، والتي تحتكر العنف وتمارسه سواء بشكل عادل أو غير عادل، ما دامت قادرة على فرض سلطانها وهيمنتها، وهنا تستند السلفية في تبريرها لموقفها السياسي المهادن إلى ما يترتب على وجود سلطة من مصالح دنيوية وما يترتب على غيابه أيضا من مفاسد دنيوية وفي نفس الوقت هناك ما يبرر موقفها من الناحية الشرعية حيث يتحول الحاكم المسلم إلى رمز ديني يجب طاعته وتبجيله واحترامه.

المبحث الثالث: طاعة وليّ الأمر كتوجيه إلهيٍّ عند السلفيين:

"معارضة السلطة أو الملك تعادل انتهاك المحرمات"[1]. إن هذا الأصل الذي أشار إليه بالاوندي وهو يشرح كيف تفهم المجتمعات البسيطة أو البدائية السلطة السياسة وتتعامل معها، الأمر الذي نجده متجليا في الفهم السلفي لمسألة السلطة السياسية رغم أن السلفية تنتمي إلى الإسلام أحد أكثر الديانات السماوية معرفة لمفهوم التوحيد النقي والبعيد عن البساطة والتعدد، وهو يدل على أن الفهم السلفي مستوحى من النص الديني الذي يتمتع بالكمال، ويتمتع بالأصالة وهي تعتبره النص المرجعي الذي تنطلق منه كل الديانات حتى تلك البدائية والأكثر بساطة، كما أن الفهم السلفي القائم على قداسة السياسي وامتلاكه ما يشبه الحرم الذي لا يمكن انتهاكه، حتى وإن كان الحاكم المسلم منحرفا عقلا ونقلا، هو تجلي للإرادة الإلهية التي يجب أن تحترم وتبجل، طاعة لله وليس إقرارا بانحرافات السلطة الحاكمة، لتنقل السلفية تركيزها من فرض رقابة على الحاكم والاحتساب إليه إلى فرض تلك الرقابة على الرعية والاحتساب عليها من خلال فكرة أنه كلما استقامت الرعية عقديا وسلوكيا، كلما كان هذا الحاكم عادلاً مقيماً للشريعة، وإن كانت الرعية فاسدة، كان الحاكم ظالماً مضيعاً للشريعة، وهذا هو تجلي الجزاء في شكل عقاب سماوي، وقد أجمع على هذا المبحوثون معتبرين ظلم الحكام اليوم، وتسلطهم نوعا من العقاب للرعية التي انحرفت عن الدين القويم، كما أن مسألة جودة الحاكم؛ صلاحه أو عدم جودته أي فساده، لا يحدث إلا بتوفيق من الله في حالة الصلاح، وبظلم منهم في حالة الفساد، "فالله لا يحكم إلا من خلال سلطة سياسية"[2]، ومن هنا تتجلى ملامح الثقافة السياسية أو الفلسفة السياسية التي يؤمن بها السلفيون.

وهي فلسفة أو نظرة رددها المبحوثون وكأنهم ينطقون بلسان واحد، فهي حسب وجهة نظرهم عقيدة السلف التي ليس بينها وبين النص حجاب، وهي من النص مثل الروح من الجسد، ولذلك هم يسعون إلى تعميمها، حيث يعتبر السلفيون أن الثقافة النقابية، والأحزاب السياسية، والإعلام المعارض، كلها من أسباب انتشار الفوضى والفتن، ولذلك يعملون على تعميم ثقافة أن الدولة والسلطة تدبير رباني، وأن الاعتراض عليها هو اعتراض على الله، وهي نفس نظرة المجتمعات الدينية القديمة، "فالمجتمعات التقليدية العلاقة بين السلطة والمقدس تفرض نفسها بكل وضوح"[3]، والمقدس أو الديني هو الذي يدير الدنيوي أو العادي ويرتب شؤونه وفق ترتيبات نشأت بنشأة الديني أي هي قديمة وثابة ولا يمكن إعادة النظر فيها، حيث أشار المبحوثون إلى قصة بين أعربي وتابعي، إذ شكى الأعرابي ظلم الحجاج فأرشده هذا التابعي إلى أن الحجاج مسلط من الله، فربما إزاحة الحجاج ستؤدي إلى وقوع الأمة تحت الاحتلال ويحكمها اليهود والنصارى، قصة يرويها السلفيون عامة وخاصة بكثير من الإيمان والانسياق إليها وهم يربطون بينها وبين ما يحدث الآن من تحولات في الوطن العربي تحت مسمى الديمقراطية، "فالتغيير المؤسساتي باسم الديمقراطية،

[1] جورج بالانديه، الإنثروبولوجيا السياسية، مرجع سبق ذكره، ص 138.
[2] سبينوزا، مرجع سبق ذكره، ص 99.
[3] جورج بالانديه، الانثروبولوجيا السياسية، مرجع سبق ذكره، ص 57.

بسم خدمة الشعب، كثيرا ما ينحرف نحو ثورة ثقافية مضادة"[1]، قد تزيد من التضييق على الديني بدلا من التمكين له.

وهنا يرى السلفيون على أن المقدس والسياسية يوجدان في ثوب واحد، وهذا ما أشار إليه جورج بالاندي، إذ يرى أن كل من المقدس والسياسية يساهمان في الحفاظ على النظام القائم، وهذا ما يعتقده السلفيون في السلطة السياسية، من حيث أنها تكتسب طابعًا مقدسًا، وأنها من بين الكيانات التي دعت النصوص الدينية إلى نصبها واحترامها، حيث أشار المبحوثون إلى النص الحديثي الذي يشير إلى أن كل من أهان السلطان أهانه الله، ولذلك يتبنى السلفيون مفاهيم منتقاة وجدُّ حذرة وهم يتحدثون عن السلطة السياسية، فالحاكم ظل الله، وبه تجتمع كلمة المسلمين، وإن كان غير مطبق للشريعة، كما أن طاعته هي جزء من طاعة الله ورسولهم، وبها تُجلب المنافع وتُدرأ المفاسد، حيث يُخلص السلفيون في الدعاء له بالهداية والصلاح، فاستقامة الحاكم تنعكس على صلاح المجتمع ورفاهيته، وبذلك فإن علاقة السلطة بالمجتمع ذو الخلفية المرجعية السلفية لا "تختلف عن علاقة المجتمع البدائي بطوطا، وهي علاقة متعلقة بالمقدس"[2]. إذ لا يكف السلفيون عن الإشارة إلى الماضي وعلاقة السلف الصالح بالحاكم والحكام الفاسدين على الخصاص، حيث صرح أحد المبحوثين قائلا: " إمامنا أحمد بن حنبل رحمه الله ذاق الأمرين على يد حكام بني العباس لكنه صبر ورد الظلم بالدعاء وبالنصيحة الخالصة للحاكم"[3]، فالسلف منهجه وطريقته في مواجه الظلم كانت دائما بالصبر والنصح والدعاء، فحياة السلف هي جزء من الدين، حسب الثقافة السلفية التي تختصر الدين في الكتاب والسنة، مفهومين على طريقة السلف، وهي طريقة من الناحية السياسية تعتبر أن الشأن السياسي مرتب دينياً، وأن الأدوار مقسّمة فيه بين الحاكم والمحكوم، وأن كل طرف ملزم باختصاصه، كما أن اخلال الحاكم باختصاصه لا يسمح للرعية بالتصادم معه، فهو منصب من طرف الله، حتى وإن كان الشعب هو الذي اختاره فالخيرة لله، هي تصريحات أجمع عليها المبحوثون وهي أشبه بما يجمع عليه مجتمع هوبي البدائي حول فكرة السيطرة، إذ يعتقدون أن القوة مستمدة من الله، وهي تسمح للإنسان بالسيطرة على الآخرين"[4]، وبذلك لا مجال لمعارضة مشيئة الله أو محاولة ردها عن طريق القوة، بل تواجه بالصبر عليها والدعاء بالخلاص منها.

ومن جهة أخرى الحاكم الممارس للسلطة هو أدرى بشؤونها، كما أن السياسة الشرعية، من وجهة نظر ابن تيمية، ليست محصورة فيما جاء به الشرع، بل يمكن للحاكم أن يضع ترتيبات واجتهادات يكون مسؤولاً عليها أمام الله وليس أمام أي هيئة أخرى، وقد تبدو في نظر الشريعة جائرة أو ظالمةً أو غير متقيدة بالشرع، لكنها من وجهة نظر الحاكم وبطانته، هي قرارات سليمة وتتماشى مع الوضع القائم، وهنا يتدخّل السلفيون من أجل إقناع الرعية بتلك الحكمة الخفية التي لا يُمكن فهمها، بل يجب ترك الحديث فيها والانصياع لسلطة الحاكمة واعتبارها مؤسسة دينية تتمتع بكثير من الحكمة، التي يصعب على العامة إدراكها، وما على المجتمع إلا أن يخضع لها، وحسب جورج بالاندي، فإن "السلطة مقدسة لأن كل مجتمع يؤكد رغبته في الخلود ويخشى العودة إلى الفوضى، لأن فيها موته"[5]. والسلطة السياسة مُمثلة في شخص الحاكم ومختصرة فيها لديها القدرة على الحيلولة دون موت وفناء هذا المجتمع ما دام هذا المجتمع محترما لها ومنقادا لها دون أيّ شكل من أشكال الاعتراض.

---

[1] أيمن البوغنامي، مرجع سبق ذكره، ص 34.
[2] جورج بالوندي، مرجع سبق ذكره، ص 58.
[3] مقابلة رقم: 42، 2020/06/18 على الساعة 09:30.
[4] المرجع نفسه، ص 134.
[5] جورج بالوندي، المرجع السابق، ص 129.

وهنا يستدل المبحوثون بأحداث الربيع العربي وبإسقاط الأنظمة وتدشين عصر الفتن وفوضى السلاح، حيث إن إسقاط الحاكم الذي كان يُخضع البلاد إلى سلطان واحد، ويمنع فوضى السلاح أدى إلى تفشي نوع من الفوضى العارمة، وبدل تمكين الشريعة أصبحت أكثر إقصاء، ولذلك يتمسك السلفيون بفقه السمع والطاعة وبضرورة وجود حاكم وبضرورة نصبه مهما كان، إذ "حفلت السنة النبوية بنصوص كثيرة تدل دلالة واضحة على وجوب نصب الخليفة"[1]، والانصياع له في المعروف وعدم التقيد بسياسته الخارج عن الشرع، لكن دون أي مواجهة معه أو صراع، وهنا يتقيد السلفيون بالنموذج الأولي الذي أقره السلف الصالح، وهي تجربة مستندة على النصّ ومدركة للتوحيد الذي يعتبر الشغل الشاغل للجماعة السلفية، فما ينقص المجتمع اليوم حسب رأي المبحوثين هو تعلم التوحيد وليس تأسيس النقابات والأحزاب، أما سوء الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، فإن الاستقامة هي التي تكفل حل تلك الأزمات، وليس الحاكم مهما كان صالحا أو فاسدا (ولو استقاموا على الطريقة، لأسقيناهم ماءً غدقاً). فالخيط الناظم للحياة حسب السلفيين هو التوحيد، وليس الحركات الاحتجاجية والمطالبية، التي تعتبر ممارسات مستوردة وتتعارض مع جوهر النص الديني، حيث يرى غماري طيبي أن "كل ما يقوم به السلفيون يتمّ عرضه على مقتضيات التوحيد"[2]، فاشتغال الراعية بالتوحيد وإهمال السياسي دون اعتراض عليه يضفي نوعًا من العناية الإلهية التي ستتكفل بمطالب المظلومين وتلقي الرحمة في قلوب الحاكم، وهنا تتأسس الإمارة الدينية حسب المبحوثين، حتى وإن كانت من جانب واحد، إما في حالة تبادل النقد واللعن والسبّ بين الحاكم والمحكومين، وفقًا لما أشارت إليه النصوص الدينية، فإنه سيزيد من حالة الغبن ويزيد من حالة الصراع وتفشي المزيد من المظالم وأخطر شيء يمكن أن يؤدي إليه وهو تفشي اللا أمن، وهنا يشير السلفيون إلى الإمارات والمماليك التي تمنع الأحزاب السياسة، وتتعامل مع الملك على أنه مؤسسة دينية مقدسة، إنها لم تشهد فوضى الربيع العربي، عكس الجمهوريات التي تنتشر فيها الأحزاب والنقابات، وهنا نجد أن التفكير السياسي السلفي مطابق لأفكار نيكولا ميكيافيلي في كتابه "الأمير"، حيث يرى أن "الإمارات التي تحصل بقدرات دينية يمكن أن تستمر طيلة حياة من حصلوا عليها أو قدراتهم على مواصلة حكمها"[3]. حيث يكون هناك شبه توافق بين الرعية والحاكم على أن تلك الإمارة تدبير رباني واعتراض عليها هو اعتراض على مشيئة الله.

فالإمارة الدينيّة بالمفهوم السلفي ليست هي بالضرورة التي تقيّم الشريعة، بل هي التي تحافظ على الحدّ الأدنى منها، أو هي القادرة على الحكم وضبط الأمور بين الرعية، وفي نفس الوقت هناك علاقة تبجيل واحترام بين الرعية والراعي، إذ من "الواجب تقدير وليّ الأمر واحترامه بل ومحبته لما يقوم به من الأعمال الشاقّة والمسؤولية العظيمة"[4]. وهذا ما يسعى السلفيون إلى تعميمه كفكر وكقاعدة للتعامل بين الراعي والرعية حتى في ظل الأنظمة السياسية الغربية، فالسلفية تريد من الرعية أن تتعلم فقه السياسة الشرعية والتعامل به من أجل تحقيق النجاة والخلاص كأول همّ يشغل كل سلفي، وثانيا حتى تتحقق الرفاهية الدنيوية والانتهاء في نهاية المطاف إلى نموذج الدولة التي لا تتقيد بالفلسفات الغربية فيما يتعلق بتنصيب الحاكم وعزله وانتقاده، بل تنصرف فيها الرعية عن السياسي وتعتبره أمرًا فوقيًا، وبذلك تترسخ هيبة الدولة وتتراجع الفوضى أو الفتنة، إذ "يعتبر السلفيون سيادة الدولة جزءًا لا يتجزأ من سيادة الشريعة الإسلامية"[5]. فسيادة الدولة وهيبتها حسب

[1] كامل ابراهيم رباع، مرجع سبق ذكره، ص 52/24.
[2] غماره طيبي، مرجع سبق ذكره، صفحة 547.
[3] نيكولا ميكيافيلي، مرجع سبق ذكره، ص 63.
[4] أحمد بن عمر بازمول، مرجع سبق ذكره، ص 20.
[5] محمد جلال القصاص، مرجع سبق ذكره، ص 37.

المبحوثين، تقوي جماعة المسلمين، كما أن استقرار الدولة وعدم تخوفها من الجماعات السرية التي غالبًا ما تكون ذات خلفية دينية سيؤدي إلى انتعاش الدعوة والإصلاح، وذلك هو المشروع السلفي الذي يعتبر أكثر أهمية من اسقاط الحاكم. بل إن بقاء الأمة بدون حاكم حتى وإن كان فاسقًا سيعرض كيانها للخطر من خلال تعدّد الجماعات وتعدد الرايات، يؤدي إلى الفوضى دنيويا والخسران أخرويا، حيث يرى علماء السلفية بأن "نزع اليد من الطاعة يوجب الخسران يوم القيامة لما جاء من أحاديث فيه"[1]. ويفتح باب الاقتتال الداخلي وتدخل القوى الخارجية، ولذلك يتمسك السلفيون بفقه الإمامة وحتمية تنصيب الإمام والدفاع عنه، وهذا تقيدًا بالسنة، إذ يقول الإمام الدارمي في سننه مقولة منسوبة إلى عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-: "يا معشر العريب إنه لا إسلام إلا بالجماعة، ولا جماعة إلا بالإمارة، ولا إمارة إلا بالطاعة"[2]. وهنا نجد المشروع السلفي سياسيا يكرس الكثير من الجهد للحفاظ على الوضع القائم سياسيا بينما يركز هو على التحول الثقافي عن طريق الدعوة إلى الاستقامة وإلى إحياء النموذج الأول من الإسلام الذي بدا في مكة في شكل ثورة ثقافية لم ترفع أي مطلب سياسي ولم تطالب المجتمع بأي خضوع لها، بل كل ما طالبت به هو تغيير ثقافيته العبادية من التعددية الوثنية إلى وحدانية المعبود، ولم تشر إلى أي تفاصيل سياسية أو اقتصادية، وهذا ما لا يزال يحكم المشروع السلفي، حيث أن "التحضير للدولة يسبقه الدعوة والتربية حسب المشروع السلفي، وليس هناك وضوح لآليات الانتقال ولا كيف تطبق الشريعة ولا كيف تقوم الدولة ولا نوعها ولا كيف تحقّق النهضة كلها أسئلة بدون جواب لدى السلفية"[3]، بل هي تجيب عليها إجابة عامة وهي أن تعلم التوحيد الصحيح كفيل بحلّ كل المعضلات التي يعيشها المسلمون اليوم.

وثقافة الطاعة، التي تعتبر ثقافة سنية أو سلفية، تدعو إلى انصياع الرعية للتدابير السياسية وعدم التركيز عليها، حتى وإن كان فيها نوع من الجور والظلم. فالمشروع السنّي السياسي هو مشروع بعيد المدى يركز على إصلاح الذات ثم إصلاح الأقرب فالأقرب، مع مراعاة القدرة والاستطاعة. وهذا ما أشار إليه المبحوثون، حيث اعتبروا أن اشتغالهم بأنفسهم وأسرهم أنفع للمجتمع من تركيزهم على الأمور السياسية التي يطلب منهم إصلاحها، كونها خارج اهتمامهم وخارج اختصاصاتهم أيضا. إن هذه الثقافة نجدها حتى لدى أتباع الديانات الأخرى. إذ يرى تشارلز تايلور في كتابه "المتخيلات الاجتماعية الحديثة" أن "المصلحين قد شدّدوا على أن تتبع الرب يتمّ من خلال اهتمامنا بعملنا وأسرنا قبل كل شيء آخر"[4]. والسلفيون كجماعة إصلاحية تربوية، نجدها تعتقد أن الشأن السياسي ليس شأنًا من شؤون العامة، نظرًا لتعقيدات الوضع السياسي وخصوصية تسيير المجتمع. كما أن القرارات التي يتخذها الحاكم، حتى وإن كانت تبدو جائرة وظالمة، فإن عملية إصدارها على مستوى الحاكم وبطانته يخضع لتقديرات ولمصالح يعجز الفرد العادي على استيعابها، إذ "يعتبر السلفيون أن عقل الحاكم أفضل من عقل عشرة مختصين"[5]. نظرا لما يعرفه من خبايا على المستوى الداخلي والخارجي، ومن جهة أخرى، فإن الحاكم يتحمل تبعات قراراته أمام الله، ولذلك تدعو السلفية الأمة إلى الانسحاب من الشأن السياسي بحكم أنه ليس من اختصاصها. بالإضافة إلى ذلك، فإن محاسبة الحاكم غير شرعي من الناحية الدينية سواء كان شرعيًا أو غير شرعي. فصلاح الأمة ورفاهيتها متعلقان بإقامة التوحيد وليس بتعيين الحكام

[1] أحمد بن عمر بازمول، مرجع سبق ذكره، ص 77/75.
[2] عبد الله بلقزيز، "النبوة والسياسة"، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الثانية، 2011، ص 64.
[3] محمد جلال القصاص، مرجع سبق ذكره، ص 110/105.
[4] تشارلز تايلور، سبق ذكره، ص 122.
[5] عبد الله الدويهيش، مرجع سبق ذكره، ص 31.

الصالحين، فرفاهية أيضا الأمة بصدر الإسلام لم يكن نظير عدل الخلفاء الراشدين، بل نظير تحقيق الأمة التوحيد النقي. ولذلك "تركز الثقافة السلفية على تعليم التوحيد ولا تُعنى بشؤون الحكم والإمامة"[1]. حيث تعتقد أنه في حال تحقّق التوحيد الصافي فإن شؤون الحكم ستستقيم بشكل تلقائي لأن في ذلك وعدا ربانيا (لولا استقاموا على الطريقة...).

وهنا نجد السلفيين ينشؤون جيلًا يقف على تخوم السياسة. فلا هو يشارك فيها ولا هو يعترض عليها علانية. فالسياسة القائمة اليوم في بلاد المسلمين كنظام فكري تعتبر كفرية، والاقرار بها يدخل في عبادة الطاغوت. فأي نظام سياسي لا يعتبر الله مشرعًا منفردًا، فتشريعه هو نظام كفري. وعلى المسلمين أن يتبرؤوا منه، لكن في الوقت نفسه يستثنى الحاكم وتجب طاعته وعدم الإنكار عليه علانية. إذ "يجب اتفاق الشعائر الدينة مع سلامة الدولة وأمنها"[2]، فكل ما يُعرض الدولة للخطر هو مرفوض سلفيا حتى وإن كان في ظاهره جائزا شرعيا كدعوى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إن هذه العقيدة السياسية والتي يصبوا إليها السلفيون منذ أحداث الربيع العربي وصولاً إلى الحراك الشعبي في الجزائر. الهدف منها هو تحديد ملامح الهوية السياسية السلفية عن طريق الانخراط في حالة الطقسية الشعائرية، لا تكف عن رفض النظام كفكر وقبول رأسه كطاعة دينية، وبصفته مؤسسة مقدسة. حيث "أن ممارسة الطقوس جماعيًا وتأديتها للفرائض الدينية يحول المذهب إلى هوية دينية للجماعة"[3]. فالهوية السياسية للسلفيين ومن بينهم سلفيو تيسمسيلت، تعيد إنتاج فقه الطاعة والمهادنة مع السلطة. فالمشروع السلفي من الناحية السياسية هو مشروع طويل المدى. وأي مواجهة مع السلطة هي بمثابة حرق للمراحل وتضييق على الدعوة التي تعتبر الشغل الشاغل للجماعة. فالعقلية الانصياعية للسلفيين لا تعني الاقرار بشكل الدولة ومنظومتها القانونية. كما أن تغيير حكومة بحكومة لا يمكن أن يؤدي إلى قيام الدولة الإسلامية كما يتخيلها السلفيون. ولذلك، فإن اعتزال العمل السياسي ليس من باب إقراره، بل السلفية تسعى إلى تقويض النظم الغربية المطبقة في دار الإسلام عن طريق توجيه الأمة إلى أن الديمقراطية وكل ملحقاتها هي ممارسات كفرية قد يصل المؤمن بها حدّ الوقوع في الكفر الأعظم. وبذلك تعمل السلفية على تفكيك الدولة على المستوى الثقافي وإبطال شرعيتها وحرمانها من جمهورها عن طريق تحويلهم من مواطنين إلى مؤمنين، إذ تصبح الشريعة أسمى من القانون. فتحل الدولة نفسها، وإلى حين تحقّق هذا الطموح تبقى الدولة القائمة متحرّرة من أي سلطة سوى سلطتها هي نفسها على ذاتها وعلى المجتمع، إذ "يرى كارل شميت أن قرار الدولة بصفتها كائنا ذا سيادة أشبه ما يكون بالمعجزة الدينة فلا مرجعية لها إلا كينوتها"[4]، وبذلك لا يجوز لأي قوة أن تحاول الإطاحة بها عن طريق القوة بسبب تعبيرها عن الإرادة الإلهية.

إنه فكر يبدو يوتوبيا وحالمًا ولا يقلّ طوبوية عن فكرة نهاية التاريخ عند الماركسيين. لكن من وجهة نظر السلفيين، هو مشروع ناجح وقد وجد في الماضي. كما أن عملية التخيل قابلة للتجسيد في الحاضر. وهنا يبدو الفكر السلفي فكرًا طموحًا، إذ يرى لورانت بونوفري: "أن طموح السلفيين شامل وغير سياسي. ومهما كان الزمان والمكان، وبغض النظر عن السياق، فإنه يجب تنفيذ التعاليم والتشريعات الموجودة في القرآن الكريم والحديث الشريف"[5]. فامتثال الشريعة على

[1] هاني نسيرة، مهرجان سبق ذكره، ص 130.
[2] إسبينوزا، مرجع سبق ذكره، ص 98.
[3] عزمي بشارة، "الطائفة الطائفية"، مرجع سبق ذكره، ص 213.
[4] وائل حلاق، مرجع سبق ذكره، ص 71.
[5] لورانت بونوفري، "إلى أي مدى تكون سلفية اليمن عابرة للقوميات في اليمن"، 449-476، رول ميز، مرجع سبق ذكره، ص 454.

المستوى السياسي عند السلفيين يعني قيام الفرد السلفي بواجبه تجاه السلطة. حتى وإن ضيعت السلطة واجبها، وهذا ما أشار إليه جلّ المبحثين في تصريحاتهم. فالانصياع للسلطة ليس نابعًا من إقرار شكلها أو خوفًا منها، بل هو إقامة للشريعة التي كلفت الرعية بوجوب الطاعة، وكلفت السلطة بإقامة الشريعة ووجوب العدل، وجعلت العلماء واسطة بينهما يحثون الرعاية على الطاعة والصبر في العلن، ويذكرون السلطة بتقوى الله والعدل في الخفاء. فالممارسة السياسية عند السلفيين تأخذ ثلاث صيغ مستكينة ومتميزة، "مع إبداء النصيحة للحاكم من وراء الستار، ومستورة تعترف بالاستكانة، لكنها تتصرف تصرف سياسي وفاعل بشكل علني من خلال الدعوة إلى الإصلاح"[1]. وهنا يصبح من الجلي أن الطاعة والاستكانة ما هما إلا استراتيجية لتمرير الخطاب السلفي ومشروع السلفي الذي يهدف إلى إصلاح الرعية وإقناعها بترك العمل السياسي عن قناعة وطاعة لله. وهنا يتجلى مشروع ما بعد الطاعة، حيث تشتغل السلفية في الظل حتى تكون قادرة على المواجهة في العلن. وبذلك تكون الطاعة والانصياع كاستراتيجية لعدم لفت الانظار. فالعمل السياسي يحتم المواجهة، والسلفية من خلال وضعها الحالي غير قادرة عليها، وهي غير مستعدة أيضا لتقديم أي تنازل أو تساهل على حساب العقيدة التي تعتبر المحدد الأساسي لأيّ موقف سلفي. فهي تخشى الانحراف عن المحجة البيضاء بسبب مخالطة السياسي في شكله غير الشرعي بالمفهوم الديني. وهنا تسدي السلفية من خلال الفتوى توجهات لأفرادها تحثهم فيها على الاعتزال من جهة، وعلى والانصياع من جهة أخرى، وتتيح للعلماء فقط مراقبة الوضع والتذكير. "إذ يستطيع علماء السلفية أن يتدخلوا في المجال السياسي بإسداء النصيحة للحاكم مع التوقير"[2]. دون محاولة إلزامه أو إحراجه أمام الرأي العام، مخافة الوقوع في المحظور.

إن توقير الحاكم المسلم يختصره السلفيون من خلال الأدبيات السياسية التي تنتجها الجماعة، وبالعودة إلى تصريحات المبحوثين وفي النبرة التذكيرية التي يتبنونها في خطابهم الموجه نحو السلطة السياسية مع إرفاقه بالكثير من اللين والدعاء والثناء في نفس الوقت، حيث يصرّ السلفيون على مستوى العوام وطبلة العلم على أن مشايخهم يتصلون بالحكام ويسدون لهم النصيحة دون بهرجة أو حبّ للظهور. إنها سنة التعامل مع الحاكم، ورغم أن هذه المناصحة السرية تجلب الكثير من الانتقاد للسلفية وتجعلها تظهر للمراقبين والمتابعين على أنها من بين تجليات الفقه السلطاني، إلا أن الفرد السلفي يعتبرها سياسة شرعية قائمة على السنة. إذ "يستحيل الفصل بين السياسي والديني لأن السياسي يقوم على الكتاب في الإسلام"[3]، والفرد السلفي يعرض كل مقتضيات حياته على النصّ من خلال مدخل الفتوى الشرعية التي ترافق اليومي وتعمل على النظر في كل مستجد وفي نفس الوقت تقدّم الرأي الشرعي حوله بما يعزز إيمان الفرد السلفي، ويحافظ على نقائه وعدم تدنسه بالممارسات غير الجائزة. إذ يُرى الباحث محمد أبو رمان: "أن الفرد السلفي، سلوكه الاجتماعي تجاه الآخرين (العائلة والمجتمع والقوى السياسية والمجتمعية الأخرى) يمليه عليه إيمانه"[4]. فإيمان السلفي يجعله يعتقد أن نواحي الحياة نظمها الدين، وهي قائمة على أساس مبدأ تقسيم العمل والتخصص الوظيفي. وبذلك نجد مسألة العلاقة مع السلطة، لا سيما وليّ الأمر، قائمة على مبدأ الطاعة الذي كلفت به الرعاية، لكنها طاعة تنقسم إلى نوعين؛ فمنها الطاعة المطلقة، وهي عدم التدخل في الشأن السياسي وعدم منازعة الحاكم فيما ولّاه الله عليه، والصبر على الظلم وعدم التحريض. وبذلك يتبطل كل أشكال الحركات المطلبية. أما النوع الثاني من الطاعة، فهو

[1] رول منير، مرجع سابق، ص 35-36.
[2] لورانت بونوفري، مرجع سابق، ص 453.
[3] حسن سليمان حسن قبلي، مرجع سبق ذكره، ص 187.
[4] محمد أبو رمان، السراء على السلفية، مرجع سابق، ص 195.

يحتاج إلى تفصيل من خلال مبدأ "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". فإذا أمر الحاكم بالمعاصي، فهذا لا يعني القيام بها، بل يحق للفرد في هذه الحالة الامتناع مع الصبر على العقوبة. وبذلك نجد أن الطاعة السلفية للسلطة فيها الكثير من الغموض ونقاط الظل، لكن من وجهة نظر المبحوثين تلك المواقف تعكس صريح السنة التي كلفتهم كمؤمنين بالتعامل مع السلطة السياسية وفق مقتضيات الشرع، وأنتجت منظومة أخلاقية قيمية تُميز الجماعة السلفية عن غيرها، إذ يرى إميل دوركايم: "أن تقسيم العمل يمكن أن يكون قاعدة أخلاقية للسلوك البشري"[1]. وقاعدة لتنظيم المجال السياسي وتحديد مجال اختصاص كل طرف سواء كان حاكما أو محكوما.

كما أن فكرة تقسيم العمل السياسي وتقييد السلفيين بمفهوم الاختصاص الوظيفي وعدم الخوض في كل ما هو سياسي، بحكم عدم الاختصاص، أتاح لهم التفرغ للدعوة والقيام بوظيفة التذكير. فالسلفي، كما أشرنا سابقًا، يعتبر نفسه نسخة طبق الأصل عن الجيل الأول في اعتقاده وسلوكه وطريقة أدائه للشعائر. وبذلك هو يقوم بالدعوة عن طريق المحاكاة، وبذلك هو يترك للسلطة حقها في التسيير وتحمل تبعاته، بينما تكمل السلفية دورها على المستوى التربوي والإصلاحي. وهنا نجد عملية التكامل، كما يقول سيكرتيان: هي أن يتعلم الإنسان دوره ويبلغ القدرة على القيام بوظائفه"[2]. فوظيفة السلفية هي الدعوة والإصلاح والتربية، وهي وظائف لا يمكن للبلدية أو البرلمان أن يمكنا السلفي من القيام بها إن هو كان عضوا فيها، بل بالعكس سيصرفانه عن الديني المحض لصالح الدنيوي المحض. فما تقوم به السلفية من وظائف نجدها تؤدي على مستوى المسجد وفي الطرقات وفي الأسواق، وقبل كل شيء في البيت. كما أن الممارسة السياسية للفرد السلفي تستبعده عن القيام بهذه المهام. وهنا يصبح تقسيم العمل واحترام التخصص الوظيفي استراتيجية سلفية لتمرير خطبها الديني، حيث أن "تقسيم العمل ليس خاصا بعالم الاقتصاد بل يمكن ملاحظته في أكثر مناطق المجتمع اختلافا"[3]، ومن بينها المجال السياسي والديني الذين بقدر ما يتفقان بقدر ما يختلفان ويتصادمان ويتصارعان، ولذلك يفضل كل السلفيين اعتزال العمل السياسي من أجل التفرغ للعمل الدعوي وفي نفس الوقت إظهار الخضوع للسلطة السياسية طاعة لله ولرسوله. فمن جهة هي تقوم بممارسة ما يخصها من وظائف سياسية خالصة، ومن جهة أخرى هناك نصوص دينية تلزم السلفية بالطاعة.

وهنا نجد ماكس فيبر يرى بأن: "الخضوع السياسي ينتج أحيانًا عن التبعية الطائفية[4]، فالطائفة، وعندما ننخرط فيها، تصبح توجيهاتها وتعليماتها أعلى من حقوقنا. وقد تكلفنا حياتنا. فنحن ملزمون بالدفاع عن قيمها وترقيتها، خاصة أن المشروع السلفي يهدف إلى تكريس الطائفة في معنها الشرعي وتوثيق عراها وتأكيد وحدتها وتماسكها. ثم تعميم تجربتها لتصبح تجربة الأمة الواحدة. ولذلك يتقيد السلفيون بأداء كل الممارسات السلوكية التي تدعو إليها ثقافة الجماعة، خاصة على المستوى السياسي. فعدم الاشتغال بالسياسة ليس حكرًا على السلفية المعاصرة، بل هو توجّه مرتبط بالسلفية منذ نشأتها. حيث "نجد ابن تيمية لا يطالب بمنح الحكم للعلماء، لكنه يطالب بأن يكون مجال السياسة والمؤسسات الاجتماعية خاضعا لشريعة الإسلام"[5]. وهنا تتجلّى مدى قداسة الحاكم المسلم عند السلفيين، فحتى وإن كان العلماء من أولي الأمر، فإنه لا يحقّ لهم مباشرة السلطة، بل يكتفون بإسداء النصيحة سرًا وحثّ الرعية على الطاعة جهرًا والتصدي للمطارحات الفلسفية

[1] إيميل دوركايم، في "تقسيم العمل الاجتماعي"، ترجمة: حافظ الجمالي، المكتبة الشرعية، لبنان، دون طبعة، 1982، ص 52.
[2] المرجع نفسه، ص 55.
[3] إميل دوركايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص 52.
[4] ماكس فايبر، الاقتصاد والمجتمع، مرجع سابق، ص 189.
[5] هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 110.

الغربية التي تجعل من الحاكم موظفًا يتعرّض للنقد والسخرية. فالحاكم المسلم يعتبر مصدرًا للبركة، ليس كشخص، وإنما كمنصب. جعله الله ليقيم سلطان الله في الأرض، ويفرض على الناس التقيد بالأخلاق العامة، "فالناس يحبون بمحض إرادتهم الحرة، لكنهم يخافون حسب رغبة الأمير"[1]، وبذلك تصبح طاعة الأمير تحت الإكراه وسيلة من وسائل التقويم الاجتماعي والأخلاقي، وهذا ما ينشأ عليه السلفيون داخل الجماعة، طاعة الأب، طاعة الشيخ، طاعة كل من بيده سلطان، وهي ثقافة يريد السلفيون تحصين أنفسهم بها. فطاعة الحاكم من طاعة الله، وهنا تصبح التنشئة السياسية السلفية نوعًا من الأيديولوجيا أو العقيدة، وهذا ما أكد عليه المبحوثون من خلال تصريحاتهم حول ولاة الأمور، حيث أظهروا الكثير من التبجيل والاحترام والدعاء لهم بالهداية والصلاح، وهي عقيدة لدى السلفيين، "فالعقيدة بمثابة حائط السدّ المنيع أمام أي شهوات وشبهات تحاول إحراق المجتمع"[2]. ولذلك تحرص السلفية على تعليم الأفراد العقيدة قبل أن تعلمهم أيّ شيء آخر.

لا سيما إذا كان باب السياسة مليء بالشبهات من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح، ولذلك يحرص عوام السلفية على عدم الخوض في السياسة، مخافة الوقوع في المحظور، بينما يخوض فيها كبار العلماء ممن بلغوا درجة الاجتهاد. فهم الأقدر على فهم مقتضيات السياسة الشرعية، ومن خلالها يتجلى التناقض السلفي، فهم ضد الأنظمة ومع وليّ الأمر، فالأنظمة كفرية، لكن الحاكم يعذر بالظروف المحيطة به، حيث "يرى ابن تيمية في باب السياسة أن من أدى الواجب المقدور عليه فقد اهتدى"[3]. فحفظ الجماعة، وحفظ الأمن، وعدم تصريح وليّ الأمر بالكفر، هي مسوغات لجعل السلفية عامة وعلماء يثبتون شرعية الحاكم. فهو بغض النظر عن الطريقة التي وصل بها إلى الحكم، قد قام بالواجبات المقدور عليها. ورغم أن السلفيين لا يشاركون في الانتخابات ويعتبرونها باطلة شرعاً، إلا أن بيعتهم لمن أفرزه الصندوق، وهي بيعة روحية، تبدأ بالسمع والطاعة وتكريس الاحترام والدعاء في ظهر الغيب. ولا فرق بين حاكم بايعه أهل الحلّ والعقد أو اختاره الناس في انتخابات عامة، أو نصبه العسكر، أو حتى تمّ فرضه من الخارج، فهو أمامهم تجب طاعته لغياب مسوغات الخروج والتغيير، إذ "يعتقد السلفيون أن السلطة لمن ولّاه الله أيًّا كانت طريقة توليته؛ بمعنى أن الشرعية لمن غلب وسيطر على السلطة"[4]. إن هذا الخطاب تعجّ به الأدبيات السلفية على مستوى النخبة، وهو أيضاً معكوس في سلوكيات وممارسات السلفيين كأفراد. فبالنسبة للمبحوثين، ليس هناك فرق بين السيسي ومرسي من حيث شرعيتهما الدينية. وبمختصر القول السلفيون يطيعون من آلت إليه السلطة، وحُفظت به الجماعة وحافظت به الدولة على كيانها. فمن حيث مفهوم الطاعة المطلقة للحاكم، لا فرق بين الخلفاء الراشدين وأيّ حاكم من حكام المسلمين اليوم، فكل من وصل إلى السلطة، فهو إمام تجب طاعته ونصيحته ومعاونته فيما هو جائز شرعا، "فالنصيحة لولي الأمر من أهم أمور الدين كما جاء في الأحاديث الصحيحة، كحديث تميم الداري (الدين النصيحة، فقلت لمن قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)[5]، فصلاحهم يعين صالح الرعية وضياعهم يعني ضيعها.

كما أن سلفية الجزائر يعترفون بالدولة القطرية ويقرّون بشرعية حُكامها ونفاذ سلطتهم على كل الأقاليم التي تحت يده. فكل ملك أو رئيس اليوم هو إمام للمسلمين، إذ "يعتبر رئيس الدولة في

[1] نيقولا ميكيافلي، مرجع سبق ذكره، ص 38.
[2] عبد الرحمن ضاهي، أبناء الملتزمين، مرجع سابق، ص 50.
[3] أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، مرجع سابق، ص 16.
[4] حسين سليمان حسن قبلي، مرجع سابق، ص 182.
[5] أحمد بن عمر بازمول، مرجع سبق ذكره، ص 151/139.

الإسلام أكبر رجال الدين فيها"[1]. إن هذه الثقافة السياسية التي تعجن السياسة بالدين وتعجن الدين بالسياسة، غالبًا ما تحتاج إلى تنشئة سياسية يخضع لها أبناء السلفيين كأطفال، ويخضع لها الملتحقون الجدد بالجماعة، الذين يعتبرون أطفالًا يعاد تأهيلهم وتقويمهم من خلال الأنشطة التي ينظمها السلفيون كحلقات الذكر، المخيمات الصيفية، الأعراس والولائم. فهي فرص لنقل أدبيات الجماعة إلى الأجيال الجديدة وإلى المنتمين حديثًا إلى صفوفها، فهي تسعى إلى تكوين جيل غير مهتمٍ بالعمل السياسي، لكنه يبجل وليّ الأمر، ويعرف له قدره، هذه العملية التي لا شكّ أنها تخدم النظام السياسي، ولذلك يُسمح للسلفيين بتمرير هذه الثقافة. "فالتثقيف السياسي بصورة أساسية يهدف لحفظ شرعية النظام القائم"[2]. ومن هنا تصبح السياسة والسلفية في علاقة تعايش حذرة، فلا السلفية تهادن السلطة من أجل إعادة إنتاجها وإقرارًا بالمبادئ التي تقوم بها، ولا الدولة أو السلطة تريد أسلفت المجتمع، بل هناك مصالح تتجاوز طرفي الشراكة، وهي تلزمهما بالتعاون حتى المواجهة التي لا مفر منها. فالمبحوثون يطيعون الحاكم قربة لله، لا إقرارًا لسياسته التي قد تصل أحينا درجة الكفر، فاستكانة السلفيين للسلطان من أجل حفظ الدولة، وهذا لأن "السلطان يحفظ الجماعة الاعتقادية والجماعة السياسية"[3]. بينما تعمل السلفية على مستوى مشروعها بعيد المدى على تفكيك الدولة وأطروحاتها من خلال تكوين جيل من المسلمين يعتقد حق اليقين أن الأرض يرثها الصالحون، وبذلك تصبح الثقافة السلفية من أبرز أعداء الدولة الوطنية. فالسلفية لا تريد أغلبية في البرلمان، ولا تريد رئيسًا سلفيًا، إنها تريد إحياء مشروع الأمة عن طريق ممارسة الضغط التربوي وإصلاح الأفراد ليشكلوا بناء الأمة التي تتجاوز الدولة الحديثة. ولذلك فعزوف السلفي عن ممارسة السياسة يزعج السلطة أكثر مما تزعجها حركات الإسلام السياسية التي تقرّ بقواعد اللعبة، وهذا لأن السلفية تحيد عن لعبة الديمقراطية وعن قواعدها بطريقة مغايرة تمامًا، وهنا تصبح السلفية جماعة ضاغطة، إذ "تعزف الجماعات الضاغطة عن تقلد مسؤولية الحكم وتحجم عن تحمل أيّ مسؤولية مباشرة فيها"[4]، فهي تعمل على تمرير مشروعها دون تحمل تبيعات أيّ مشروع آخر.

والمشروع السلفي السياسي المقدس للحاكم، والذي يبدو طيّعاً للسلطة السياسية، هو في الحقيقة من أشدّ المعادين لها، وهو يريد العمل في صمت وهدوء، وليس للإطاحة بالحكومة، بل للإطاحة بالثقافة التي أنتجت الحكومة، فكما أشارت الدراسة سابقًا، بأن السلفية أشبه "بالجماعة متمركزة إلى حدّ ما في إقليم معين، يضم مجموعات أصغر تقاوم الاندماج في المجموعات الأوسع، وهي تتخذ من ثقافة مغايرة ركيزة لها"[5]. والسلفية تتخذ من ثقافة اتباع الماضي والركون إليه وإعادة استنساخه خطة للانتشار، حتى وإن كانت تبدو صعبة وغير منسجمة مع فقه الواقع، لكنها هوية الجماعة التي تشتغل وفقها. كما أن هذه الهوية، بقدر ما تزعج السلطة على المدى البعيد، فإنها تخدمها على المدى القريب. فحيثما تنتشر الأفكار السلفية، تتراجع الاحتجاجات ويعمّ الصبر والاحتساب، "فالهوية والثقافة أداة يمكن أن تشتغل من قبل الدولة ببسط هيمنتها على المجتمع"[6].

---

[1] حسين عبد الحميد أحمد رشوان، في القوة والسلطة والنفوذ: دراسة في علم الاجتماع السياسي، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، دون طبعة، 2017، ص 173.

[2] موريس دوفارجي، علم الاجتماع السياسي: مبادئ علم السياسة، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط.01، 1991، ص 182.

[3] عبد الله بلقليز، البندق بسياسة، مرجع سابق، ص 71.

[4] حسين عبد الحميد أحمد رشوان، مرجع سابق، ص 215.

[5] موريس دوفارجي، مرجع سابق، ص 89

[6] السيد فالي رضا، الإسلام السياسي وتشكيل السلطة الدولة، ترجمة: خالد بن مهدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، لبنان، ط.01، 2016، ص 20

إن هذا التوظيف لا يهمّ السلفيين، وهم مدركون له، ومدركون لما يُسبب لهم من الحرج أحيانًا. لكن عندما يدرك السلفيّ أنه يعامل السلطة معاملة السلف، فإنه يشعر بنوع من الارتياح. كما أن الدروس والمواعظ التي يقدمها العلماء وطلبة العلم، والتي تصف السلفيين بأنهم بيضة الإسلام، وأن صبرهم لا يقلّ أهمية عن صبر المسلمين في المرحلة المكية، فهم بقية السلف والمدخل إلى الأمة، إذ "يعتقد السلفيون أن تكوين النواة الصلبة للأمة أهم من العمل السياسي"[1]، فالعقل السلفي ومن خلال تشبثه بالسلفية، يخيل إليه أنه في مرحلة الإعداد لاستعادة الخلافة، التي لا تسترد بصناديق الاقتراع ولا بالسيف، بل بالإصلاح والتربية وإعداد المجتمع الذي يقبل الشريعة وينقاد لها، قبل تنصيب الحاكم الذي يطبق الشريعة، فإعداد الأفراد وتربيتهم التربية الإسلامية الصحيحة، وصرفهم عن العمل السياسي المشبوه، ومحاربة مظاهر الشرك، وإبطال القوانين الكفرية، وعدم المساهمة في إعادة إنتاجها هو سبيل السلفيين لبعث الخلافة وبعث الأمة، "فالحركات السلفية تحصر دورها في الإعداد للخلافة"[2]، وهو إعداد روحي بعيد عن العنف وبعيد عن الانخراط في العمل السياسي الحديث.

إن الموقف الذي يحمله السلفي اتجاه السلطة السياسية ممثلة في وليّ الأمر هو موقف ديني ودنيوي في نفس الوقت، فكما تفهم السلفية كغيره من الجمعات الأخرى الأهمية التي تلعبها السلطة السياسة في حياة أي مجتمع، وبأنها ضرورة دنيوية لأي اجتماع بشري، نجد السلفية تنظر أيضا إلى وليّ الأمر من زاوية دينية وتعتبره شخصية ذات بعد ديني وأن الخضوع له والانصياع لسلطته هو تكليف شرعيٌّ يقرّ به السلفيون ويؤدون حقّه، ويحترمون اختصاصه ولا ينازعونه فيه، وهم يعتبرون أيّ منازعة له بمثابة فتح باب الفتنة التي تعني أي حركة اجتماعية أو مطلبية وهو ما يرفضه العقل السلفي تماما بصفته عقلا يعرض كل ما يستجد في حياته على مرجعية النص ويخضعه لسطلة الأحكام الدينية الشرعية.

المبحث الرابع: السلفيون وحتمية إهمال السياسي شرعا:

يقول محمد السعيد الرسلان: "ما يحدث في مصر الآن هو جزء من تلك الخطة التي باشر بها أحبار الماسون و أنبياء إسرائيل و شيوخ صهيون في موسوعات و دراسات و مؤتمرات و في أصفار التوراة و الأنباء و الملوك و التواريخ و المزامير"[3]. إن هذه المقولة للشيخ محمد السعيد الرسلان أو أسد المسنة كما يعرف في الأوساط السلفية المحلية قبل الانشقاق السلفي/السلفي نجدها مقولة غارقة في خطاب المؤامرة وهي تتبنى فكرة كيد اليهود و النصارى وكل المشركين للأمة الإسلامية، من خلال إشاعة الفوضى وجعل المسلمين يقتلون بعضهم بعضا بحجة التغيير والتبديل عن طريق المظاهرات والاعتصامات التي عرفت بالربيع العربي، بينما هي في مخيلة السلفي مجرد نسخة عن يوم الدار واستشهاد الخليفة عثمان -رضي الله عنه-، وانتقال الأمة إلى حالة الفتنة فالربيع العربي/العبري حسب المصطلح السلفي الذي بدأ منذ 2012م، وقد وصلت ارهاصاته إلى الجزائر سنة 2019م تحت مسمى الحراك الشعبي، نجده سلفيا يشير إلى الفتنة وإلى مكيدة خطط لها أعداء الأمة، و نفذها غوغائيو الأمة ورعائها، والهدف منها هو خراب بلاد المسلمين و تدمير ما في أيديهم من أسلحة وعتاد، و بالتالي تسهيل عملية السيطرة عليهم، إن هذا الطرح السلفي في تفسير موجات التغيير السياسي التي شهدها العالم العربي نجدها تقترب من ما ذهب إليه أندرو كروبوك في حديثه عن الحروب الهجينة، وربطه بينها و بين الثورات الملونة، إذ أدرجها ضمن

[1] محمد جلال القصاص، مرجع سابق، ص 24

[2] المرجع نفسه، ص 24.

[3] محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي: الدين والديمقراطية في السياسة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص 97.

"استراتيجية المقاربة الغير المباشرة التي تهدف إلى الاقتراب من الأهداف عبر الأساليب الغير متوقعة والغير المباشرة [1]؛ أي أن اسقاط الأنظمة والانتقال بالمنطقة العربية نحو مفهوم الفوضى الخلاقة، يعتبر مشروعا غربيا، و هدفا للقوى العالمية بينما تسند مهمة الإطاحة بالأنظمة إلى الشعوب العربية نفسها تحت شعار التغيير والبحث عن الحرية، و هذا ما يعتقده السلفيون في الجزائر اتجاه كل أشكال المواجهة بين الراعي و الرعية، لأن الموقف الشرعي نهى صراحة عن مثل هذه الصدمات، و واقعيا فإن نهايات هذه المواجهة تكون دائما أشد خطورة على المجتمع من انعكاسات الاستكانة والخضوع التي لا يكف السلفيون عن المطالبة بها، "فالتوسل بالسياسية لإسقاط الخليفة أو الملك أو رئيس الدولة أو الحكومة لن يكون في نهايته سوى إحداث فراغ سياسي وفتح الباب أمام الانقسامات والحرب الأهلية" [2]. إنها بكل بساطة معضلة الفتنة التي يدرؤها السلفيون بقبول مفسدة الظلم على البحث عن مصلحة العدل بطرق غير شرعية من الناحية الدينية، فلا هي تردّ مفسدة ولا هي تجلب مصلحة.

إنها الفتنة التي يحذرها السلفيون، نظرا لخطورة مآلتها، خاصة عندما تكون موجهة من الخارج، وتستهدف منطقة محدّدة، فالظلم والاستبداد وغياب الديمقراطية ليس علامة مسجلة باسم الوطن العربي لكن موجات التغيير التي بدأت منذ 2011 و كان آخرها الحراك السوداني والجزائري سنة 2019 بدت و كأنها استراتيجية الهدف منها تفكيك المنطقة و تحضيرها لسيناريوهات و مشاريع مستقبلية، إذ "أن منح الديمقراطية لشعب آخر لا يعني فحسب منحه منافع الدولة الدستورية، والانتخابات الحرّة والصحافة الحرّة، إذ يعني أيضا منحه الفوضى"[3]، فكل ما يأتي من الغرب هو مشكوك فيه والهدف منه هو خراب بلاد المسلمين، فالعقل السلفي قد بني على فكرة العداء الأبدي بين المسلمين وبين الغرب الكافر، وهذا ما أشال إليه المبحوثين الذين قد أجمعوا على أن الحراك السياسي الذي عرفته الجزائر بحجة التغيير، هو مؤامرة الهدف منها إسقاط الدولة عن طريق الفوضى التي تقودها الجماهير بدون وعي، خاصة و نحن نعيش مشاهد تصفية القضية الفلسطينية والحضور التركي في المنطقة العربية والملف الإيراني النووي و سيرها نحو امتلاك قوة نووية، ولذلك يعتقد السلفيون أن كل أشكال الفوضى التي عرفتها المنطقة العربية، هي مشاريع تهدف إلى تقييد المنطقة العربية و إضعافها فحسب، فكرة الحروب الهجينة، "يتمثل التفوق الأكبر في كسر مقاومة العدو دون قتال" [4]. وإذا عدنا إلى الحراك الشعبي في الجزائر والذي انطلق بنفس حركية وديناميكية الربيع العربي عن طريق تجمعات شعبية تطالب باستقالة الرئيس عبد العزيز بوتفليقة واصلاحات سياسية عميقة، ورفع شعارات تنادي بالديمقراطية وحرية التعبير، إضافة إلى سلمية التحركات وابتعادها عن العنف، وربما ما أزعج السلفيين فيها هو تلك المطالب التي أصبحت تصرّ على دمقطرة الحياة، ومنح السلطة للشعب، ومزيد من الحريات، والدعوة إلى علمنة الدولة وإعادة النظر في هويتها، وتحول الشارع إلى السلطة العليا التي تريد فرض رأيها، وهنا تكمن خطورة الديمقراطية التي تنتج عن حالة من الاستبداد، حيث تنتقل السلطة من يد النخبة الحاكمة إلى يد جماعات وتيارات شعبية تنادي بالحرية لكن دون أن تعرف حدودها ومآلتها، حيث "يتمّ تخيل الديمقراطية كمثال مجرد أو كحالة هلامية تعطي السلطة للشعب فتأتي بالمعجزات، وذلك تعريف

[1] أندرو كروبوك، الحرب الهجينة المقاربة الغير المباشرة المكيفة لتغيير النظام، ترجمة: مركز نورس للدراسات، تركيا، بدون طبعة، 2019، ص 33.

[2] عبد الإله بالقزيز، النبوة والسياسة، مرجع سبق ذكره، ص 67.

[3] جاك رانسيير، مرجع سبق ذكره، ص 15.

[4] أندرو كرونك، مرجع سبق ذكره، ص 08.

سطحي للديمقراطية لا يراعي حقيقتها ولا تاريخها ولا حتى المبادئ التي تقوم عليها"[1]، فالجموع الشعبية التي يغلب عليها تفكير الجماهير ليست مختصة في شؤون الحكم ولا تعرف مقتضياته، ولذلك هي تعتبر كل ما تطالب به قابلا للتحقق، وهنا تكمن خطورة الثورات الشعبية على الأنظمة السياسية.

ولذلك لم يتقبل السلفيون في الجزائر الحراك الشعبي منذ انطلاقته واعتبره امتدادا للربيع العربي أو العبري كما يسميه السلفيون، هذا الحراك الذي بدأ سلميا في تجارب سابقة للتجربة الجزائرية وانتهى بحروب أهلية في كل من ليبيا، وسوريا، واليمن، وشبه انهيار للدولة في كل من تونس ومصر، رغم أن المطالب كانت سلمية وأشكال الرفض الشعبي لم تتجاوز الاعتصامات ورفع اللافتات إلا أن مآلته حولت المنطقة العربية إلى النقيض تماما بعد الربيع العربي عكس ما كانت ترجوه الشعوب العربية "فالحراك العربي قاد المنطقة إلى الجحيم"[2]. و هذا ما أجتمع عليه السلفيون في كل الدول العربية حيث حذر مشايخ الجماعة من الفوضى و انهيار مؤسسات الدولة واعتبروه خطوة غير محسوبة خاصة أن الجزائر قد عرفت تجربة أحداث 05 أكتوبر 1998م وتبعاتها التي تصدى لها السلفيون وكان لهم دور في الحدّ من الفوضى وحالة شبه الحرب الأهلية التي استمرت لأكثر من عقد من الزمن، حيث يمكن العودة إلى أعمال سيفرين لابا، إضافة إلى كتاب "مدارك النظر" لعبد المالك الرمضاني والذي طبع على نفقة الجيش الجزائري لما كان له من أثر في ايقاف دوامة العنف، والتأثير على الجيش الإسلامي للإنقاذ، كما أن بداية الربيع العربي و استمرار تداعياته خاصة في الأزمة الليبية دفع بالسلفيين على مستوى المشايخ في الجزائر إلى رفض الحراك والدعوة إلى الهدوء محذرين من مغبة انفلات الأمور- حيث "حذر السلفيون من أن استمرار المظاهرات سيؤدي إلى الاقتتال وسفك الدماء"[3]، وذلك منذ أحداث تونس وما عرف بثورة الياسمين.

بينما اعتبرها السلفيون بداية عملية تخريب الوطن العربي عن طريق تعميم الفوضى، حيث أكد المبحوثون أن الجزائر تعيش نعمة الأمن والاستقرار، وهي نعمة كانت تعرف كل الأقطار العربية بما فيها سوريا، غير أن هناك مخططات أجنبية تسعى إلى اقتتال المسلمين فيما بينهم، كما أن المطالبة برحيل النظام هو بمثابة المطالبة بالعودة إلى حالة الفوضى، حيث لا جماعة، ولا إمام، ولا رادع، وقد استدل المبحوثون على صدق تحذيراتهم بالوضع في ليبيا و سوريا وكيف تعبث المليشيات المسلحة، والجماعات الإرهابية بأمن البلاد وأرواح العباد، و هنا يمكن مقارنة الموقف السلفي من حالة الفوضى بأحد الطقوس التي يمارسها مجتمع الأناني في دولة ساحل العاج عند موت الملك، إذ يستولى الأسرة والعبيد على السلطة رمزيا في فتر الحداد ويصبح الأمراء أسرى ويتصرف الملك المزيف هو وأتباعه بنوع من العربدة، ليفهم المجتمع مكانة السلطة العليا وخطر فراغها و لا يعود النظام إلى المملكة حتى يعدم الملك المزيف[4]. وهنا نجد العبيد ما هم إلا تعبير عن غوغائية الجماهير التي ليس لها خبرة بالحكم، ولا تعرف شؤون السياسة فإذا آلت إليها الأمور قضت على كل أشكال النظام وعممت الفوضى، وبذلك حتى يعرف المجتمع أهمية السلطة

[1] أيمن البوغنامي، مرجع سبق ذكره، ص 27.

[2] محمد محمود كيشانة، المجتمع المدني أسسه المفهومية، والاصطلاحية، اختباراته التاريخية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، الطبعة الأولى، 2017، ص 99.

[3] عبد الغني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص 107.

[4] جورج بلاندي، مرجع سبق ذكره، ص 145.

السياسية بكل عيوبها فيتقبلها وصبر على كل تجاوزتها، وأهم شيء أنه لا يتدخل في صلاحيتها وهذا ما يبني عليه السلفيون موقفهم.

فالسلفيون يتصورون المجتمع بدون سلطة وبدون مؤسسات، وبدون أجهزة أمنية على أنه حالة من الفوضى التي لا يمكن مقارنة سلبيتها على الإطلاق بسلبيات سلطة سياسية مهما كانت فاسدة، خاصة أن من خرجوا في الحراك هم من عامة الناس فمنهم الطبيب، الفلاح، والعامل اليومي، والميكانيكي، وفيهم الصالح وفيهم الطالح، كما أن أفكارهم و تصوراتهم مختلفة، و بذلك فإن وصولهم إلى السلطة لن يختلف عن وصول العبيد وانتشار الفوضى، فالسلفيون يعتبرون الحاكم أو وليّ الأمر بموجب تقسيم العمل السياسي هو مختص في تسيير الشأن العام وأن لديه الحكمة و القدرة على ضبط الأمور، ولا يمكن أن تؤول السلطة لغيره، خاصة في حالة الفوضى وانتشار السلاح وانقسام الجيش، إن هذا التفكير يسيطر على ثقافة الجماعة، كما أن قطاعا واسعا من غير السلفيين يتبنون هذه الرؤية خاصة في ظل تداعيات الربيع العربي، والمواقف الغربية التي أيدت عمليات التغيير وساندتها رغم كل ما انجر عنها من فوضى، وهذه الرؤية هي التي تسمح للأفراد السلفيين بتصور أنفسهم كأعضاء متكاملين في معركة عالمية تدور رحاها بين قوى الإسلام والغرب[1]. ولذلك يرى السلفيون بأن "الربيع العربي أجندة غربية"[2]، وجب التصدي لها حتى إن كان ذلك عاملا لتصنيف السلفية على المستوى الشعبي، وحتى من طرف النخب السياسية، على أنها تيار مهادن وموالي للنظام وضدّ التغيير، فالسلفيون لا يلتفتون إلى مثل هذه المواقف، حيث صرح أحد المبحوثين قائلا: "موقفنا ولله الحمد نابع من الكتاب والسنة، ولذلك لا تضرنا كل التهم التي أُلصقت بنا، فنحن نريد رضا الله ولا نريد أن نرضي أحد من عباده"[3]، فالسلفية بحكمتها وباعتقادها بأنها تحترك الفهم الصحيح للكتاب والسنة، وبأنها تمارس الإسلام كما مورس في أول نسخة له على الأرض، نجدها تتباهى بالمواقف الغريبة والمتناقضة التي تتبنها في كثير من الأحيان، وتعتبرها دليلا على غربتها في آخر الزمان، خاصة في المجال السياسي الذي يُعتبر من أهم الامتحانات التي تُمتحن فيها السلفية، لتثبت في كل مرّة ثبوتها على موقف السلف الصالح الذي رفض كل أشكال تعاطي السياسة من طرف غير أهلها لما قد ينجر عنها من مخاطر، إذ "يرى الفضيل بن عياض وأحمد بن حنبل أن ستون ليلة مع إمام ظالم خير من ليلة واحدة بلا إمام"[4]، وهي القاعدة التي لا زال السلفيون يؤمنون بها إلى اليوم، وهم ينتجونها ويعيدون إنتجها ويتحملون تبيعات تبينها.

ولذلك نجد الموقف السلفي رافض للثورات ولكل أشكال الاحتجاج سواء من طرف عامة الناس أو من طرف العلماء الذين يشترط عليهم تقديم النصيحة في السرّ، وبدون أيّ تشهير، مخافة العواقب التي يمكن أن تترتب على النصيحة في العلن، كما يرفض الموقف السلفي أيضا كل ما يعكر مزاج السلطة الحاكمة، سواء تلك التحركات السلمية أو العنيفة، بل "يرى بالسمع والطاعة ونفاذ البيعة والصبر"[5]. إن مفهوم الصبر يكون مرادفا عند السلفين لمفهوم السمع والطاعة، وهذا ما يشير

---

[1] - See: Frazer Egerton, Jihad in the West: The Rise of Militant Salafism, Cambridge University Press, 2011.

[2] محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الاولى، 2013، ص 100.

[3] مقابلة رقم: 42، 2020/06/18 على الساعة 09:30

[4] هنري لاووست، نظريات شيخ الاسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، دار الأنصار، مصر، دون طبعة، دون سنة، 171.

[5] نواف عبد الرحمان القديمي، الإسلاميون وربيع الثروات -الممارسات المنتجة للأفكار-، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، دون طبعة، 2012، ص 26.

بوضوح إلى وقوع الرعية تحت حالة من الظلم وهضم الحقوق من طرف وليّ الأمر أو عماله، إلا أن أكبر ظلم يمكن أن تقع فيه الأمة أو المجتمع هو غياب السلطة العليا، وتساوي جميع الناس من حيث ممارسة العنف، حيث تشيع المظالم وتنتهك الأعراض، و تسلب الأموال، و لذلك الرعية مطالبة بالصبر كما أن مطالبة الرؤساء أو الملوك بالتخلي عن السلطة ليس بالأمر المهين الذي يستجاب له، "فالمُلك حسب ابن خلدون شريف الملذات يشمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملذات النفسانية فيقع فيه التنافس غالبا وقل ما يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلبه عليه" [1]. والغلبة تعني الشوكة والقهر أي تصبح المواجهة العنيفة خيارا لا بدّ منه، حيث تراق الدماء وهذا ما يحذر منه السلفيون بصفته إضرارا بجماعة المسلمين وتضييعا للمصالح الدينية والدنيوية، وهو مسوغ أيضا للتدخل الغرب الكافر، وبذلك تصبح مصلحة تغيير الحاكم الظالم والفاسد، بابا لجلب مفاسد أعظم، "فالثورة هي فصل جريء و مغامرة لا تُقبل عليها سوى طليعة محدودة و شجاعة من المجتمع، و هي طليعة تتقد بالاندفاع نحو مغامرة الثورة دون دراسة واقعية الإمكانيات المحتملة"[2]، وبالمفهوم السلفي هي طليعة تفتقد للإيمان، وغير متقيدة بمقتضيات السياسية الشرعية، وهي أيضا لم تخرج لإعلاء كلمة الله، بل لإعلاء كلمة الشعب ونصرة للديمقراطية، وعملا على ترسيخ قيمها أكثر فأكثر، وبذلك فإن بقاء الحاكم الظالم المقصر في الممارسات الديمقراطية الحالية أفضل من وصول حاكم عادل و مؤمن بقيم الديمقراطية ومرسخ لها، وهذا ما عبّر عنه المبحوثون حيث صرح أحدهم: "أيّ خير في التغيير وقد يجلب لنا من هُم أكثر علمانية وإلحادا من الحكام الحاليين، مثل ما حدث في الكثير من الدول التي عرفت فوضى التغيير، وبذلك يرى علماؤنا أن الصبر والاحتساب أولى من الخروج"[3]. فالخروج على ولاة الأمور الحاليين حسبهم في أسوء احتمالاته يؤدي إلى الاقتتال الداخلي وفي أقله يؤدي إلى مزيد من الديمقراطية.

فالتخوف السلفي من استفحال الديمقراطية في حال نجاح الحراك يجعلها تتصدى له من خلال تبني السيناريو الأسوأ و هو الانحدار نحو العنف الأعمى، وهي استراتيجية تتبناها السلفية، وقد انعكست في خطاب المبحوثين فبدل أن تقنع العامة بأن الديمقراطية كفر وشرك، وأن الصبر على الحاكم الظالم من السنة، فهذا الخطاب قد يرفضه المجتمع و يعتبره إعادة لإنتاج الفقه السلطاني، وهذا ما جعل السلفية تركز على الربط بين الاحتجاجات والانفلات والفوضى، وإن كانت في الحقيقة ترفض مطالب التغيير التي تجعل من الشأن السياسي شأنا دنيويا، بينما تصرّ السلفية على أن السياسي من بين مواضيع الديني والمقدس الذي لا يحقّ للعامة الحديث فيه، إذ يرى الباحث فالح عبد الجبار: "أن التنافر بين الإسلام والحداثة أو غياب الفصل الكافي بين الدنيوي والمقدس؛ يبتلي الإسلام، ويتسبب في إحداث حركة دائرية، أي: إحياء الأصولية، حصول جيشان تقليدي، الرجوع إلى الماضي، والتمرد على التحديث والحداثة"[4]. فلا يمتلك السلفيون سوى الماضي وهو حالة حصرية من المجد قد أنتجه المسلمون الأولون، و هو باقي حي ويمكن استحضاره في أي حين، فالسلفية جماعة متخلية وهي لم تخترع الوضع الذي هم عليه، بل كل ما تقوم به، هو تنشيط ذاكرتها الدينية لتستعيد أنقى النماذج محلية للإنتاج، لتتصدي بها لكل ما هو وافد، فهي تُمثّل نفسها في صورة المقدس في مواجهة المدنس، ولذلك إذا كان الحراك الشعبي ذو خلفية مطلبيه، وساعٍ

[1] حسين فوزي النجار، مرجع سبق ذكره، ص 63.
[2] نواف عبد الرحمان القيمي، مرجع سبق ذكره، ص 07.
[3] مقابلة رقم: 28، يوم 2020/03/01 على الساعة 16:30.
[4] فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، ترجمة: محمد حسين، منشورات الجمل، العراق، الطبعة الأولى، 2010، ص 46.

إلى إصلاحات تدفع إلى بلوغ النموذج الديمقراطي الغربي من حيث الحقوق وحريات العامة، فإن العقل السلفي يعتبر ذلك النموذج أخطر من شكل النظام الحالي بجوره وفساده، فإذا تعزّزت الديمقراطية ووصلت إلى المستوى الغربي فقد ينتقل المجتمع إلى مطالب أكثر راديكالية، وأكثر بعدا عن ما بقي من روح الإسلام، وهي التصورات التي يعتمد عليها الخيال السلفي المتشدد أكثر من غيره، وتسمح هذه الظروف الممكنة بإنتاج النظرة العالمية للسلفية المتشددة، والسردية الكبرى للعداء الغربي[1]ومناهجها على حد تعبير جل المبحوثين، حيث اعتبروا أن الدولة الديمقراطية التي يسعى إليها الحركيون هي أكبر عدو للإسلام، و إذا عدنا إلى ما ذهب إليه بعض المختصين في دراسة الحركة الاجتماعية من أمثال هانك جون ستين نجده يعتبر أن "الدولة الديمقراطية تتسبب في حفز الحركات الاجتماعية وإثارتها عن طريق توسيع أفق المطالبات والمظالم التي يُمكن أن توجه إلى تلك الدولة"[2]. فالمزيد من الديمقراطية يعين المزيد من المطالب الإصلاحية التي قد تصبح بدون أي معنى.

كما أن هذه المطالب في غالبها تعبر عن رغبات عادية وحاجيات دنيوية ترفع إلى الدولة أو إلى السلطة ليس هدفها إقامة شرع الله، بل ربما يكون من بين مطالبها الحدّ من تدخل الدين في الشأن السياسي، خاصة أن الحراك قد سيطرت عليه الكثير من القوى العلمانية و اليسارية التي كانت تطالب بإعادة النظر في مرجعية الدولة و هويتها، و هذا ما زاد من القلق السلفي فالمظاهرات والاعتصامات ما هي إلا مدخل للعنف، وهي ليست من هدي الجماعة الأولى للمسلمين، إضافة إلى اقتصارها على إصلاحات دنيوية، وهنا كان على السلفيين و من خلال المهمة الرقابية التي يمارسونها على المجتمع و معتقداته و سلوكياته، التصدي للحراك وتوضيح حقائقه والتقليل من شأن ما يمكن أن يقدمه من مكاسب دينية ودنيوية، هو من جهة أخرى يقع خارج اهتمام السلفية كجماعة دينية، "فالفرق الدينية تعرب عن رفضها لهذا العالم الدنيوي جملة وتفصيلا"[3]. إن هذا الرفض للحراك، نجد السلفيين يرفضون اعتباره إقرارا منهم للنظام القائم و رضا به، فهو نظام مستوحى فكريا من الغرب، وقائم على فكرة أن السلطة للشعب بينما يرى السلفيون أن السلطة والحكم لله، و هنا يفرق السلفيون في تصريحاتهم بين رفض النظام كمفهوم ومنظومة أيديولوجية قيمية، وبين قبول سلطته كأمر واقع من خلال قاعدة لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فليس كل من يصدر عن النظام من تشريعات هو مقبول أو قابل للنفاذ، حيث يطاع فيما أطاع فيه الله ورسوله، و يعصى فيما عصى فيه الله ورسوله، لكن دون الوصول إلى مستوى المواجهة أو الخروج بكل أشكاله حيث تتبنى السلفية منهجية "المحتجين اللطفاء الذين يسعون بشكل أكبر إلى جذب وسائل الاتصال الجماهيري والتأثير على الراي العام بشكل أكبر من اللجوء إلى استخدام الأساليب العنيفة إلا في الرمق الأخير"[4]، وهي مرحلة المفاصلة التي تحدث عنها الألباني، أي انفصال الحق عن الباطل واكتمال العدة الدينية والدنيوية للمواجهة بين عباد الله الصالحين وعباد الطاغوت.

وهنا يستدل المبحوثين بكثير من النصوص الحديثة التي تدعو إلى عدم منازعة السلطان الأمر والتزام الجماعة والنهي عن كل أشكال التغيير والإصلاح التي لم تثبت في السنة ومن بينها

[1] - Frazer Egerton, ibid, p4

[2] هانك جون ستين، الدولة والحركات الاجتماعية، ترجمة: أحمد زايد، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2018، ص 139.

[3] دوناتلا ديلايورتا دماريو داني، الحركات الاجتماعية مقدمة، ترجمة منير أمحمد صبري، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، دون طبعة، دون سنة، ص 133.

[4] هانك جونستون، مرجع سبق ذكره، ص 99.

الاعتصامات والمظاهرات، و هنا يعود السلفيون إلى أول احتجاج عرفته الأمة؛ وهو محاصرة بيت الخليفة الراشد عثمان بن عفان -رضي الله عنه-، تلك اللحظة التي يعتبرها السلفيون لحظة فارقة في تاريخ الأمة، حيث انتقلت فيها من الاتباع إلى الابتداع عن طريق التغيير باعتصام ومنازعة السلطان فيما أتاه الله من الحكم، "فالله لم يأمر بالثورة لكنه نهى عن الطاعة دون تبصر"[1]، والسلفيون إذا ينكرون الثورة بداية من اللسان وصولا إلى المواجهة والصدام، وهم أيضا يرفضون الطاعة العمياء، وهو موقف يقرّ بانحراف الدولة والسلطة ويهاجمون سياساتها التي فيها تضييع لحقوق الناس، و تضييع لحقوق الله، إلا أن هذا التضييع لا يبرر شق عصا الطاعة ومفارقة الجماعة، فكما أشارت الدراسة سابقا أن لا جماعة بدون إمام وأن حفظ الجماعة يجعل الأمة تقبل الكثير من انحرافات الأئمة وتغضّ الطرف عنها، و هو الموقف الذي يتبناه السلفيون باعتباره أحد تجليات السياسية الشرعية، التي تحكم و تضبط العلاقة بين الراعي و الرعية وتضمن عدم اقتتال المسلمين فيما بينهم، ولذلك يحرم ابن تيمية الثورة المسلحة التي يدعوا إليها الخوارج ضد كل إمام جائر، حيث أنه "يحرم على كل مسلم أن يسل سيفا في وجه أخيه المسلم"[2]، وهنا تدعو السلفية إلى تجنب السياسة والابتعاد عنها، وترك الحاكم يتحمل تبيعتها، وبدل محاسبته أو محاولة تقويمه بالقوة تطلب السلفية من عامة المسلمين مقاطعة العمل السياسي إلى أن يعود إلى نصابه الصحيح، ويتقيد بالضوابط الشرعية، وهذا ما يجعل الخطاب السلفي مرفوضا لدى السلطة السياسية حتى وإن كان يبدو طيعا ومهادنا فهو في نفس الوقت معادي للديمقراطية، ورافض لها تماما، وبذلك نافر من الدولة وغير منخرط في أجهزتها ومقتضياتها، "والنفور من الدولة هو نفور من السياسة، والنفور من السياسة هو ألد أعداء الديمقراطية"[3]، فالدولة تريد من ينافسها داخل الديمقراطية وليس خارجها.

ورغم أن الحراك الشعبي في الجزائر لم يصل إلى مستوى المواجهة العنيفة بين المنتفضين والسلطة السياسية بمختلف أجهزتها، إلا أن الموقف السلفي ظلّ حازما اتجاه الخروج إلى الشارع بكل أشكاله، حيث يجمع المبحوثون أن عدم وقوع الصدام العنيف كان بمنٍ و توفيق من الله، فلا فرق عندهم بين الاعتصام السلمي والاعتصام المسلح، فمجرد فكرة الدعوة إلى إسقاط الأنظمة هي مرفوضة سلفيا، فشؤون الحكم ليست من اختصاص الرعية كما أنه لا يجوز تبني مواقف وآراء سياسية متناقضة ومتصارعة مع موقف السلطة بصفتها حافظ لوحدة الأمة، حيث يرى جورج بالاندي أن "السلطة ناجمة بالنسبة لكل مجتمع عن ضرورة مكافحة القصور الذي يهدد بالفوضى"[4]، أي أن وجود سلطة بغض النظر عن شرعيتها هو عامل أمن واستقرار من وجهة نظر سلفية، وهو عامل كافي للحفاظ عليها وعدم منازعتها فيما بيدها من صلاحيات، لأن هذا النزاع يهدد بإرباك حالة النظام ويفتح باب الخلاف بين مكونات المجتمع، بينما ترى السلفية أنه ما دام المجتمع على دين واحد فهو أيضا مجتمع على أمير واحد، وهذا ما كان عليه المسلمون في الزمن الأول، فمبايعة الخليفة تقضي على كل الشريعات الأخرى، وتسكتها إلى الأبد، فلم يسمع المسلمون في عهد الخلافة الراشد بأحزاب متصارعة ومتنافسة إلا تلك الجماعات التي خرجت عن الإسلام وارتدّت عنه، وهذا ما يجعل كل تنظيم ينازع السلطة مرفوضا في المنظومة السياسية السلفية، حيث يرى ابن تيمية أن "الخلاف السياسي مردّه فلسفي رافضي ويعود إلى أفلاطون، كما

[1] هنري لاوست مرجع سبق ذكره، ص 241.
[2] هنري لاوست مرجع سبق ذكره، ص 243.
[3] عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة السادسة، 2012، ص 74.
[4] جورج بالانديه، مرجع سبق ذكره، ص 55.

أن الحياة الاجتماعية مستحيلة دون قوة قهرية تجبر كل فرد على عدم تجاوز حدوده"[1]، ولذلك فإن الحراك ومن خلال الاستراتيجية المطلبية، وفي ظل عدم استجابة السلطة التي يعفيها السلفيون من الاستجابة، يؤدي إلى ازدياد حدة لهجة المطالبين بالإصلاحات، مما يعتبر تجاوزا للحدود، وهنا ستتدخل السلطة بكل أجهزتها القمعية لمنع هذا التجاوز، حيث يتطور الاحتجاج السلمي إلى مواجهات دموية، وهذا ما عاشته دول الربيع العربي، و قد عمل السلفيون جاهدين على أن لا تتطور الحالة الجزائرية إلى ما تطورت إليه التجارب العربية الأخرى، فلا يمكن للاحتجاجات أن تحافظ على سلميتها، كما لا يمكن للسلطة أن تحافظ على ضبط النفس، خاصة عندما تكون قمعية وغير ملتزمة لا بالسنة، ولا بالمبادئ التي تحتكم إليها المجتمعات الغربية، إذ يرى هانك جون ستون: "أن تكلفة تحدي الدولة القومية هي الأقسى، وقد يكلف هذا التحدي المحتجين حياتهم"[2]. ولهذا يرفض السلفيون أيّ تحركات مطلبية سواء كانت سلمية أو عنيفة.

فليس هناك بالمنطق السلفي تغيير عن طريق الأساليب والأدوات التي لم تشر إليها السنة، فانتشار المظالم ووصول حكام فاسدين هو نتيجة حتمية لحالة من الانحراف العقدي والأخلاقي للأمة أو المجتمع كما أن تغيير هذا الوضع يقتضي عملية إصلاحية دينية عميقة وليس مجرد إزاحة حاكم و تعيين حاكم آخر مكانه، كما أن الحكام لا يتخلون عن حكمهم بطريقة سلسة وهنا يضرب المبعوثون مثلا بالتجربة السورية وانهيار الدولة وما لحقها من انقسام على مستوى الجيش والمجتمع وبروز الطائفية وتدخل قوى دولية وإقليمية حالت دون إزاحة الحاكم الفاسد بل ساهمت في تفشي المزيد من الفساد والظلم بسبب عدم التكافؤ في القدرة والقوة بين الحاكم و الخارجين عليه، حيث يرى ابن تيمية أن: "الإمام لا يمكن طرده إلا بالقوة وأن الشرّ الذي ينشأ عن محاولة طرده أكبر من الابقاء عليه نتيجة تعريض السلام الاجتماعي للخطة"[3]، و هذا ما عرفته الأمة الإسلامية على مرّ العصور، فليس هناك تجربة حرية إلا ولحقتها آثار وانعكاسات تدميرية على الأمة، فالخارجون عن سلطان الدولة في أغلبهم من عامة الناس و لذلك يتبنون أفكارا وأهدافا غير مدروسة تضر بهم ومجتمعاتهم، و هذا ما اعتبره المبحوثين سببا كافيا لرفض تلك الاحتجاجات التي يتقابل فيها أهل الاختصاص العارفين بشؤون الحكم، وأولئك الذين ليس لهم إلا دوافعهم من فقرّ وظلم وهضم للحقوق، فتبدو لهم الاعتصامات وما يلحقها من تصعيد الاستراتيجية الأنسب لإسقاط النظام، فكلمة إسقاط النظام تعني إحلال الفوضى محله، و هذا وضحه السلفيون بالاستناد إلى استبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير، خاصة أن السلطة لا تستجيب بسهولة مما يزيد من حالة الاحتقان، إذ "توصف الثورات في مجال العلوم الاجتماعية بأنها براكين ضخمة إذ تنفجر ستحدث تغييرا اجتماعية واسعة النطاق"[4]. إن هذا التغيير ليس بالضرورة سلبي أو إيجابي لكنه سيقود إلى وضعية تختلف تماما عن السائد ما قبل الثورة، وهنا يضرب السلفيون مثلا بالحالة المصرية والتونسية، فرغم عدم انهيار الدولة واندلاع حرب أهلية، إلا أن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية قد تغيرت كما أن الشريعة قد خسرت أكثر مما كسبت ولذلك كان سلفيو الجزائر حازمين في موقفهم من الحراك رغم عدم وجود قيادة واضحة للتيار السلفي في الجزائر.

حيث تصدى المشايخ رغم الخلاف الذي يعيشونه فيما بينهم للحراك من خلال الفتاوى ومواقع التواصل الاجتماعي حيث تمسك السلفيون بالدولة، ورفضوا المساس بها وهو موقف ليس حكرا على سلفية الجزائر، حيث "اعتزل السلفيون ثورة 25 يناير في مصر، و أصدروا العديد من

[1] هنري لاوست، مرجع سبق ذكره ص 181.
[2] هانك جون ستون، مرجع سبق ذكره، ص 148.
[3] هنري لاوست ، مرجع سبق ذكره ، ص 240 .
[4] هانك هيون ستون مرجع سبق ذكره ص 192.

الفتاوى التي تحرم المظاهرات تجنبا للفتنة وطاعة لولي الأمر" [1]، إن هذه الفتاوى التي هوجم السلفيون بسببها واعتبروا بسببها تجسيدا للفقه السلطاني الذي لا يقف عند ظلم الحاكم وقمعه، لكنه يركز على سلوكيات المحتجين الذين أجبرتهم الظروف الاجتماعية و الاقتصادية والسياسية على الخروج والتظاهر، وهنا تتجلى المفارقة ويكمن التناقض بين أهداف المجتمع وأهداف السلفية، فالمتظاهرون يطالبون باستكمال نباء نموذج دولة الحق والقانون على الشاكلة الغربية، بينما يطالب السلفيون ببقاء الدولة على ما هي عليه فكلما انفتحت الدولة على الممارسات الغربية، كلما تقلص دور الدين واختزل، ولذلك كان المحتجون يرون "أنفسهم أبطالا، ويعتبرون من قتل منهم شهيدا، نجد السلفيين يعتبرونهم خارجين عن الحكم مارقون بغاة و عصاة"[2]. و بذلك فرغم سلمية الحراك الشعبي وعدم انزلاقه نحو العنف يكون عملا مرفوضا بالمعايير السلفية فهو عمل غوغائي وعديم الجدوى خاصة أنه يطالب بتعزيز الديمقراطية التي تعتبر نظاما كفريا حسب تصريحات المبحوثين نقلا عن مشايخهم، فسلفي كلٌّ على شيخه، وشيخه كلّه على الكتاب والسنة، وأيّ عمل لا يتقيد بالضوابط الشرعية هو مرفوض لاسيما وأن الحراك تميز بالاختلاط وخروج النساء والرجال، وهذا ما يعتبر مفسدة وتعبيرا عن الفوضى التي جلبتها محاولة التغيير غير الشرعية، التي تريد إزاحة السلطة الحاكمة التي تعتبر رمز الأمن والأمان، وكل من حرمها تمنى استرجعها، وهنا يمكن الإشارة إلى أحد طقوس "مجتمع الألور الأوغندي ومفهوم كير kér أي الزعامة وهي القوة المسيطرة النافعة لدجة أن الشعوب التي لا تملكها عليها أن تتمنى الحصول عليها من الألور"[3]، فالحراك قلب موازين المجتمع، فمثلا لا يصح من وجه نظر السلفية أن تنخرط المرأة في العمل السياسي، وهي التي شرعت لها الصلاة في بيتها درءا لمفسدة الخروج إلى الشارع والاختلاط بالفضاء الذكوري، فكيف بخروجها إلى الشارع واعتصامها في الساحات بحجة التغيير، ولذلك تعتبر المظاهرات والاعتصامات سلوكا غربيا منهيًّا عنها حتى وإن كان تدعوا إلى الصلاح، فما أسس على باطل فهو باطل، إذ "يرفض السلفيون الاعتصامات و المظاهرات ولا يعتبرونها وسائل تغيير لأن فيها خروج عن وليّ الأمر وهي عديمة الجدوى"[4]، ومآلتاها خطيرة على المجتمع.

خاصة وأن الحراك الجزائري لا يختلف عن بدايات الربيع العربي الذي اتسم بالفوضى وارباك السلطة وزعزعة استقرار الدولة، إذ يمكن في أيّ لحظة أن ينزلق نحو مواجهات عنيفة، فالسلفيون لا ينكرون انحراف الدولة، وظلم الحكام الذي يفسره المجتمع على أنه انحراف عن القوانين التي تحكم الدولة، وتنظم مسألة الحقوق والواجبات، حيث طالب المحتجون بتطبيق الدستور وعزل الرئيس بسبب مرضه وعجزه عن أداء مهامه، وإبعاد محيطه الفاسد الذي تسبب في انحراف الكثير من نواحي الحياة، فلا ينكر السلفيون الانحرافات التي عرفتها المنظومة التربوية وكل القطاعات الوزارية، لكن كيفية التغيير هي التي شذّ فيها السلفيون عن السائد، و إذا عدنا إلى أحد أهم مشايخ السلفية الذين كتبوا حول السياسية الشرعية في الجزائر، نجد الشيخ عبد المالك رمضاني الذي يدعو إلى "الصبر مهما كان أذى الحاكم لأن جور الحاكم سببه الذنوب والذنوب تزول بالتوبة لا بالمظاهرات"[5]. أي أن الرعية بانحرافاتها العقيدية والسلوكية قد عوقبت بالحكام الفاسدين، وهذا ما تشير إليه النصوص الحديثية التي تعتبر المصدر الأساسي للسياسة الشرعية، فهي تضبط دور

---

[1] حسين توفيق إبراهيم، السلفيون والمواطنة، اضطراب الروحية وغياب المراجعات العميقة، كراسات استراتيجية، مصر، العدد 24، السنة 23، بدون طبعة، بدون سنة، ص 03.

[2] عبد الغني عماد، الاسلاميون بين الثورة والدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مرجع سبق ذكره، ص 45.

[3] جورج بالانديه، مرجع سبق ذكره، ص 132.

[4] محمد بورمان، السلفيون والربيع العربي، سؤال الدين والديمقراطية السياسة العربية، مرجع سبق ذكره، ص 17.

[5] عبد الغاني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة، مرجع سبق ذكره، ص 47.

الحاكم والمحكوم عكس الأنظمة الديمقراطية التي تقوم على فكرة العقد الاجتماعي وتسمح للرعية بمحاسبة ومراقبة السلطة في حالة انحرافها، وهي ترفض أي علاقة بين الدين والسياسي، بينما "الأنظمة الثيوقراطية لا تعترف بمخرجات الديمقراطية ولا استقلال السياسي عن المجال الديني"[1]. وهنا نجد العقلية السلفية لا تختلف عن الطرح العلماني فقط، بل هي على خلاف عميق حتى مع الحركات السياسية من الإسلاميين الذين يسعون إلى توظيف الديمقراطية وحرية التعبير ويريدون إقامة الدولة الإسلامية انطلاقا من خيارات ديمقراطية، أي الاصلاح عن طريق منافسة الطرح العلماني والوصول إلى السلطة بإرادة الشعب لتحكيم إرادة الله، ولذلك شارك الإسلاميون في الحراك الشعبي، وأجازوا أساليب التغيير عن طريق الاعتصام، والتظاهر، وحاولوا استمالة الجماهير من خلال الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أن السلفيين اعتبروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتم إلا وفق الأساليب الشرعية، وهنا يبرز رأي يبدو غريبا عن السلفية وهو رأي الشيخ فركوس والذي يتبناه أتباعه هو جواز الانكار العلني دون تحريض، حيث يقول أحد المبحوثين: "الإنكار العلني لا يكون في حق ولي الأمر بل في بعض مظاهر الفساد التي تتفشى وهذا ما يره به الشيخ وهو اعلم بما يرى"[2] وهو أسلوب بعتقد انصار فركوس أنه شريع وبالطبع ليس من بين الأساليب التي يقلبها العلمانيون والديمقراطيون، حيث انقسم الإسلاميون إلى صحويين يتّبعون الديمقراطية نصرة لقضيتهم، أما السلفيون فاختاروا المنهج الإصلاحي القائم على الاشتغال على الدعوة، وإصلاح أحوال الرعية، وتجنب أيّ مواجهة مع السلطة، إذ يرى عبد الإله بلقزيز "أن الاصلاحيين أكثر واقعية وأكثر بعدا عن السياسة وهم مكتفين بالدعوة وانتاج مشروع مجتمعي وهم مراعون للتحولات الكونية وفكرة الغالب والمغلوب عكس الصحويين الذين أصبحوا مرادفين للثورة"[3]، و هنا نجد السلفيين يشكلون نوعا من الرفض الذين يشتركون فيه مع خصومهم، فهم لا يقرون بشكل الأنظمة السياسية، ويقرون أيضا بانحرافها ووقوعها في التقليد الأعمى للغرب من خلال تبني فكرة الحكم للشعب وحق الشعب في اختيار حكومته، وصياغة القوانين، و هذا ما يعتبر سلفيا منازعة لله في حقه الكامل للتشريع؛ أي أنه هناك اعتداء على وحدانية الله بصفته مشرعا، ولذلك يتكتل السلفيون خارج اللعبة السياسية تماما بهدف اضعفها وإبطالها بصفتها معصية وثقافة فاسدة وقعت فيها الرعية والراعي على الحد السواء، لكن طرق تغيرها وابطالها لا تكون سوى بانسحاب منها ورفضها، وليس دعوة إلى ترسيخها "فليس للسلفيين حلّ لأوضاع السياسية المزرية سوى الصبر والاحتساب والتركيز على دروس العقيدة"[4]، وهنا يمكن اعتبار السلفيين حركة اجتماعية شرعية بالمفهوم الديني، حيث ترفض حسب ما يتيحه الشرع، ويتغير وفق ما يقتضه الشرع أيضا، وتسكت عمّا سكت عنه الشرع، وتنسحب ممّا دعا الشرع إلى الانسحاب منه، أي أنها ترفع المطالب مثلها مثل غيرها لكنها ترفعها بعد أن تعرضها على النص، فالحركة في العلوم السياسية هي: "تيار عام يدفع طبقة من طبقات أو فئة من فئات الاجتماعية معينة إلى تنظيم صفوفها بهدف القيام بعمل موحّد لتحسين حالتها الاقتصادية أو الاجتماعية أو

[1] مارسال قوشي، الدين في الديمقراطية، ترجمة: شفيق محسن، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص 08.

[2] مقابلة رقم: 20، 2020/01/05 على الساعة 16:00.

[3] عبد الإله بن قزيز، الإسلام والسياسة دور الحركة الاسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2001، ص 158-159.

[4] عيد الدويهيش، مرجع سبق ذكره، ص 23.

السياسية أو تحسينها جميعا"[1]. والسلفية تريد تحسين الحياة ككل وتجويدها عن طريق العودة بها إلى النموذج الأصلي أو الأولاني.

من خلال هذا يمكن القول إن السلفية كجماعة دينة أو كبناء يشكل طائفة ذات حدود داخل المجتمع نجد لها مطالب وأهداف، وهي تعمل على التغيير مما يجعلها حركة اجتماعية غير راضية عن الوضع القائم وتحلم بوضع أفضل منه، لكنها تعمل على الوصول إلى الوضع الجديد عن طريق تبني استراتيجية في التغيير ملتزمة بالنص وخاضعة لموازين الشرع مما يجعلها حركة تبدو غامضة أو حالمة، فهي غير منزعجة من الأنظمة لأنها فاسدة اقتصاديا وسياسا، بل لأن تلك الأنظمة لا تتقيد بالشريعة، ومن جهة أخرى هي تؤمن بأن تغيير الأنظمة التي لا تحترم الشريعة يجب أن يكون وفق ضوابط شرعية من الناحية الدينية، وهذا ما يجعلها في حالة من التناقض بين رفض النظام وقبوله ورفض الحراك وقبوله أيضا.

المبحث الخامس: مأزق التغيير السياسي عند السلفيين (ضد الحراك وضد فساد النظام أيضا):

يصف الباحث عبد الإله بلقزيز المشروع السلفي السياسي قائلا: "قوة الدعوة وضعف البديل"[2]. فالسلفيون كغيرهم من الفئات الاجتماعية الأخرى يريدون إصلاح أوضاع الأمة، لكنهم يركزون على الإصلاح الديني والعقدي، فتوبة الأمة وتقيدها بالشرع سيجعل العناية الإلهية تدخل وتتكفل بباقي الإصلاحات (ومن يتقي الله يجعل له مخرجا)، فبالمنظور السلفي وحسب تصريحات المبعوثين على الأمة أن تتقي الله فيما أمرها به، وفيما نهها عنه، ليجعل الله لها مخرجا من الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المزرية، فمقادير الكون بيد الله وليست بتقدير الحكام، ومجتمع الرفاه يتحقّق بإرادة الله لا بإرادة الحاكم، ولا بإرادة المحكومين، فما يعيشه المجتمع في الجزائر وغيرها من بلاد المسلمين ما هو إلا نتيجة الانحراف عن الدين الصحيح، فانتشار البدع، وقبول المسلمين بمختلف الأنماط الحياتية غير تلك التي أقرتها الشريعة، وانتشار الظلم، وتضيع العبادات، وانتشار المعاصي، والجهر بها... وغيرها من المعاصي، هي من أسباب ظهور الحاكم الظالم، فالحاكم الظالم رغم ظلمه وانحرافه، لم يجبر الناس على السفور، والاختلاط، وتضيع الصلوات، وارتكاب الفواحش. والأمة انقسمت بسبب الظلم، والجهل حالها حال الأمم المنحرفة، وبسبب أيضا غياب الدور القهري "لرئيس يسهر على النظام"[3]؛ أي أن الانحراف واقع بمعزل عن إرادة السلطة والحراك خرج ليطالب بإزاحة النظام مما يعني حسب القناعة السلفية مزيدا من الضياع والانهيار بالنسبة للأمة، التي في غياب سلطة مركزية قوية ستحكم بنيتها على نفسها، بسبب انتشار الفوضى واقتتال الناس في ظل غياب سلطة قهرية ولديها القدرة على الضبط والقهر.

فمشاركون في الحراك خرجوا يطالبون بتحسين أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية وهي مطالب مادية ترفضها الحركات الاحتجاجات في كل العالم، إلا أن الاحتجاج السلفي هو احتجاج على خفوت روح الأمة، وتراجع العقيدة، وانحصار القيم الدينية النابعة من عدالة الشريعة، وبذلك يمكن اعتبار السلفية تجليا من تجليات الحركات الاجتماعية الجديدة، وهي "حركات تناضل ضد استعمار الحياة"[4]، فحياة المسلمين اليوم وحسب السلفيين مستعمرة بالثقافة الغربية، من خلال تفشي الأفكار والقيم التي أنتجها الغرب وتبناها المسلمون، والفلسفة تقدّم نفسها على أنها البديل الثقافي الذي سيحرّر هذه الحياة من السنن الغربية، التي تمّ اتبعها المسلمون التائهون، شبرا بشبر وذراعا بذراع

---

[1] نادية سعد الدين، الحركات الدينية السياسية ومستقبل الصراع العربي الاسرائيلي، مركز الجزيرة للدراسات، قطر، الطبع الأولى، 2012، ص 21.

[2] عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، مرجع سبق ذكره، ص 138.

[3] هنري لاوست، مرجع سبق ذكره، ص 170.

[4] دوناتلا دبلابوتا وماريو دافي، مرجع سبق ذكره، ص 26.

حتى أدخلت الأمة نفسها في جحر الضب، ومهمة السلفيين وحسب تصريحاتهم هو إخراج الأمة من هذا جحر القوانين الوضعية إلى سعة الشريعة ورحمتها عن طريق التربية والتصفية، واقتلاع القيم الفاسدة، وزرع أخرى خيرة ورشيدة، بعيدا عن المطلبية المادية، فالحركات الاجتماعية الجديدة، تبحث عن تحرير الروح لا عن تحرير الجسد، وإن كانت فلسفتها غامضة ومبهمة، فحسب ميلوتشي: "الحركات الجديدة لا يقتصر طموحها على السعي وراء مكاسب مادية، بل تحتوي مفاهيم مهمة في السياسة والمجتمع في حد ذاته"[1]. إن هذا الغموض والابهام الذي يعكسه الرفض السلفي لأي حركة احتجاجية، هو في الحقيقة يعكس مشروعها السياسي القائم على ثنائية الرفض والمهادنة تحت شعار ضد الأنظمة و مع وليّ الأمر، ومع مطالب التغيير وضد الفوضى، وهذا مصرّح به أحد المبحوثين قائلا: "سبحان الله الأمة ليست بحاجة إلى حكومة جديدة، الأمة بحاجة إلى تربية ربانية، يشرف عليها أهل العلم ويعرف الناس بها العقيدة الصحيحة، وبها يكشف الله ما نحن فيه"[2]، فالسلفية ليست ضد التغيير، لكنها ضد أدبيات التغيير، وخطواته، وكيفية تحقيقه، ومساحة العيصان التي يحقّ للفرد والجماعة أن تتحرك فيها دون أن تقع في معصية الخروج عن ولاة الأمور، أي إن "حق العصيان قائم لكنه محدود للغاية"[3]، وذلك من خلال عصيان الأنظمة، وطاعة الحاكم، والتحرك ثقافيا للتغيير مع رفض أي ترك سياسي للتغير في نفس الوقت.

إنها رباعية من المتناقضات التي تبدو حتى في نظر المبحوثين غير واقعية لكن سلطة الدليل التي يمثلها المشايخ تجعل الفرد السلفي ينقاد إلى تلك المتناقضات، في ظل انسجام الإجابات التي كانت كلقب رجل واحد على لسان رجل واحد، مما يؤكد تمتع السلفية كجماعة بخصائص الحركات الاجتماعية الجديدة، التي "تتمتع بمستوى عالي من التماسك بين أعضائها"[4]. وكما أشارت الدراسة فالسلفيون يعتبرون أنفسهم الطائفة المنصورة وهم أيضا من سيرثون الأرض في نهاية المطاف بعد تعميم تجربتهم وتحول الطائفة إلى أمة، ولذلك هم يقدمون النموذج في التعامل مع الأمور المحدثة أو النوازل، فالحراك شكل مفارقة لدى الإسلاميين ككل، واعتبر تحركا صحيا لدى تيارات الإسلام السياسي الصحوي. إلا أنه في نظر السلفيين الإصلاحيين ظاهرة شكلت حالة مرضية يجب التصدي لها عن طريق لفت انتباه المجتمع إلى الأسباب الحقيقة لانتشار المظالم والفساد، وهي ابتعاد المجتمع عن الله وليس انحراف السلطة عن الدستور والقانون، فالسلفيون كغيرهم من المواطنين ناقمون على الأوضاع الاجتماعية، وراغبون في تغييرها إلا أن التغيير السلفي يتميز بالهدوء والتحرك السلس بعيدا عن التهيج واستثارة العواطف، إنه تغيير يستهدف الفرد ويسعى إلى نقله من ذلك المستوى المادي الراغب في اصلاحات اقتصادية، واجتماعية إلى ذلك الإنسان الروحي الساعي إلى استعادة الايمان والراحة النفسية، بذلك يمكن إلحاق السلفيين بجموع المواطنين الذين لا يشعرون بالسعادة ويعانون العزلة، مما يدفعهم الى التجمع حول "صورة من صور المعاناة يشتركون فيها جميعا ويرفعون حولها مطالب مشتركة ويشكلون حركة اجتماعية، يمكن أن تستهدف الإصلاح أو الثورة أو حتى التحولات الشخصية كما هو في حال الحركات والطوائف الدينية"[5]، فالتحولات الشخصية ما هي إلا تهذيب النفس وتربية لها، ومع حثّها على التقيد بما هو جائز وغير جائز، وهذا ما لمح إليه المبحوثين من خلال تصريحاتهم، فالحراك الشعبي كان ضد الخارجين عن القانون من رموز السلطة، أما الحركة السلفية فهي ضد الخارجين

[1] دوناتلا دبلابوتا وماريو دافي، مرجع سبق ذكره ، ص 26.
[2] مقابلة رقم: 48، يوم 2020/06/23 على الساعة 11:30.
[3] هنري لاووست، مردع سبق ذكره، ص 240.
[4] المرجع نفسه، ص 61.
[5] هاننك جستون، مرجع سبق ذكره، ص 93.

عن الشريعة، وهنا يلتقي الحاكم والمحكوم في الضدية السلفية، فكلاهما أقر بالنظم الديمقراطية وهو منخرط فيها، والتغيير الحقيقي عند السلفيين هو إبطال تلك الممارسات، "فالحركات الاجتماعية الجديدة لا تهدف إلى إجراء تغييرات محدّدة في السياسات أو استبدال نخب سياسة معينة، بل هي تسعى إلى تحقيق تحولات أوسع في الأوليات المجتمعية والآليات الأساسية التي تدير بها المجتمعات شؤونها"[1]، والسلفية ناقمة على انحراف الأمة حُكّاما ومحكومين، وليست ناقمة على غلاء الأسعار مثلا.

فتغيير هذه الأولويات والآليات يعني تغييرا ثقافيا، أي ابطال مرجعية، وإقامة مرجعية أخرى فمن المعروف أن التغيير على المستوى الثقافي يتّطلب ردحا من الزمن، وبذلك يصبح الحراك الشعبي نوعا من حرق المراحل وعدم التقيد بالسنن الكونية التي يلعب التخيل واستذكار الماضي دورا حاسما فيها، خاصة وقد استدل المبحوثون بالمرحلة المكية، وكيف اكتفى النبي -صلى الله عليه وسلم- بالدعوة والتربية الروحية، ولم يبدر منه أي تصرف عدواني أو عنيف ضد سلطة الأمر الواقع، فهدفه لم يكن الوصول إلى السلطة، بل إبطال عقيدة وإحلال أخرى مكانها، ولذلك اشتغل على التربية وانتظر الأمر الإلهي للانتقال إلى مرحلة أخرى، ولذلك نجد السلفيين يشتغلون على مسألة التربية وينتظرون نتائجها بعيدة المدى، والتي اختصارها الشيخ الألباني في مرحلة المفاصلة (وإن تنصروا الله فلا غالب لكم)؛ أي أن مرحلة المواجهة يسبقها الإعداد الذي ينقسم إلى روحي، ثم على مستوى القوة المادية التي ستكون مقرونة بنصر الله وتمكينه، إذ يرى جون إهير نبارغ: "أن الفكر الديني ينتظر مجيء دولة الله، ولذلك فهو متسامح مع العالم"[2]. إن هذا التسامح لا يعني قبول الأنظمة السياسية أو الإقرار بها، إنه يعني الصبر والمكابدة والتحضير الجيد لإبطال الديمقراطية وملحقاتها كثقافة، وهنا تحتاج الجماعة على مستوى الأفراد إلى قيادات كاريزمية ولها كلمة مسموعة، و هذا ما يمثله مشايخ السلفية إذ لديهم سلطة على الاتباع تعوض كل السلطات الأخرى، فمن أجل الجماعة استقال البعض من عمله، وتنكر البعض الأخر لرفاقه، ولذلك فرغم حذر و توجس لدى السلفيين من موقف الجماعة اتجاه الحراك السلمي، إلا أن سلطة الجماعة وما تمثله من إرث ديني، تجعلهم يستسلمون لخيارتها التي تبدو متناقضة، لكنها واقعية، وهنا يتساءل دفيد باتريك هوتن عن سطوة الجماعة على مواقف الأفراد إذ يقول: "من الذي يدعو الناس إلى البقاء صامتين اتجاه قرارات غير سليمة، ومن الذي يمنع الناس من قول ما يفكرون فيه و هم داخل الجماعة"[3]. والإجابة على هذا السؤال تحيلنا إلى كيف يتخيل السلفيون أنفسهم، فهم يعتقدون أنهم نسخة طبق الأصل للجماعة الأولى للمسلمين وأنهم المؤتمنون على السنة، ومن جهة أخرى هم دائما يطرحون سؤال الشرعي وغير الشرعي من الناحية الدينية، ولذلك هم يتقبلون غرابة تصرفاتهم وإن كانوا لا يستسيغونها ففي نهاية المطاف هم من بين فئات المجتمع التي تحرّرت من ممارسات السلطة، وهم أيضا في حالة من الاحتقان والغضب، لكن الضابط الشرعي يدفعهم إلى الاحتجاج وفق ما يتيحه الشرع، إنهم يتذكرون هدي الصحابة في التعامل مع المحن، ويتذكرون الرموز السلفية الأولى من أمثال أحمد بن حنبل و ابن تيمية في علاقتهم مع السلطة الفاسدة، حيث "تعتبر محنة السلف حسب الباحث رائد السمهوري محنة أبدية فلا سلفية دون اضطهاد وصبر"[4].

---

[1] دوناتيلا دي لابورتا، ماريو داني، مرجع سبق ذكره، ص 99.

[2] جون إلهى بنرغ، المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة، علي حاكم صالح حسن ناظر، المنظمة العربية للترجمة، لبنان الأولى، 2003، ص 75.

[3] دفيد باتريك هوتن علم النفس السياسي ت ياسمين حداد، المركز العربي الدراسة وأبحاث السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2015، ص 114.

[4] انظر. رائد السمهوري، السلف المتخيل، ص 301 إلى 335.

وبذلك فالسلفية سواء في الجزائر أو غيرها ممتحنة بالتحولات التي فرضتها المناهج الغربية، وهي أيضا تعيش محنة لعنة العدد التي تجعلها تبدو مع الشيء وضده في الوقت نفسه، فهي تعبر عن حالة من الاحتقان الجمعي وقابلية الإحياء كجماعة للعقل الجمعي، و"الاستثارة الجمعية لروح الجماعة، فكل هذا يساعد على تفسير تكون الحركات الاجتماعية"[1] في طابعها الجديد التي لا تريد تحسين الأوضاع بل تريد شيئا ثقافيا أعمق أو بمثابة القطيعة الأبستمولوجيا مع مرحلة ودخول مرحة جديدة تماما.

فالسلفي كفرد متماهي في الجماعة ولا تهمه حقوقه الفردية، التي خرج الحراك للمطالبة بها كالعمل والسكن والتوزيع العادل للثروة، فالمطالب السلفية هي مطالب الجماعة بأن ينصر الدين ويعزز، وهي مطالب لا يكفّ السلفيون عن رفعها داخل دار الإسلام، التي لا يسكنها المواطنون حسب الفهم السلفي، بل هي عبارة عن حشود من المؤمنين تسعى إلى أن يخلى بينها وبين الشريعة، فالسلفيون مستعدون للتنازل عن كل شيء مقابل أن تتنازل لهم السلطة عن التربية الدينية، فهيمنة السلفيين على الخطاب الديني أشبه بالحصول على نوع من الحكم الذاتي من خلال إعادة بعث المسلم الذي ينتمي إلى الملايين دون قيد الحدود و شروط الجنسية التي مزّقت الأمة وهنا تتجلى خصوصية الاحتجاج السلفي إذ يمكن مقارنته بذلك الصراع التي تخوضه الشعوب الأصلية في سبيل الحصول على الحكم الذاتي، لا يهدف إلى الحصول على حقوق محددة بل الحصول على "الحقوق السياسية عينها التي تتمتع بها المجتمعات التي لا يحدها إقليم"[2]، وهنا تبرز الفروق بين الحراك الشعبي كحالة احتجاجية مؤقتة، ومرتبطة بإصلاحات تقع في صميم الديمقراطية وبين الاحتجاج السلفي الدائم والمستمر، وهو يقع على النقيض تماما من الديمقراطية، إنه يبحث عن الأمة بين كومة من المجتمعات التي يسعى إلى إبطالها، فشرعية الأمة تبطل كل الشرعيات وكل المجتمعات وكل الأوطان، إذ يرى مايكل إدوارد في بحثه عن المجتمع الصالح إنه: "جزء عالمي من التجربة الإنسانية مع أنه يتجلّى بطرق لا حصر لها عبر الزمان والمكان"[3]، والثقافة بالمعايير السلفية التي يتبناها المبحوثون حتى الاعتقاد فإن المجتمع الصالح لا ينتمي لا إلى النظام السياسي القائم، ولا إلى مجموعة الحراك فكلاهما مؤمن بالديمقراطية وممارس للسياسة بينما الصلاح مرتبط بتلك الحركة النكوصية المتماهية مع الماضي، حيث أن الله هو مصدر كل شيء، وهنا يتفاعل السلفي مع الواقع من خلال الشرع فالسلطة الحاكمة رغم كل شرورها لا بد منها في حياة المجتمع، والحراك رغم كل أفكاره الخيرة فهو نقمة على المجتمع، والسلفية تعمل على إصلاح كلا الوضعيتين عن طريق الانسحاب والمراقبة، والتعديل دون تورط في دنس السياسة أو فوضى الحراك، "فالحركات الاجتماعية تريد العمل خارج السياسة، ولديها خوف من أن تتشابه معها أو أن تنشغل بها"[4]. وهذا ما جعل السلفية أثناء الحراء عامة وعلماء تبدو متناقضة ومرتبكة ولا تقدم أي بديل فهي تقف في المنتصف من كل شيء، حيث كان "السلفيون في عاصفة الثورة داعمون، معارضون، مترددون"[5]، وهذا بسبب الحذر من الفوضى وفي نفس الوقت الحذر من العمل السياسي.

---

[1] هانك جونستون، مرجع سبق ذكره، ص 94.

[2] دونيلا دي لايورتا، مرجع سبق ذكره، ص 310.

[3] مايكل إدوارد، المجتمع المدني، النظرية والممارسة، ترجمة: عبد الرحمان عبد القادر شهين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات قطر الطبعة الأولى، 2015، ص 17.

[4] كريم أبو حلاوة، إمكانية نشأة المجتمع المدني وتطوره وتجلياته في الفكر العربي المعاصر، أطروحة لنيل شهادة درجة الدكتوراه في علم الاجتماع الثقافي في جامعة دمشق سوريا، دون سنة، ص 37.

[5] بوعزيدة ميلود، مرجع سبق ذكره، ص 70.

فكما أن مرد هذا الحذر هو الخوف من التشابه فالتشابه من حيث الآليات يعني التبني والتقمص و الانخراط في العملية السياسية سواء كمولاة أو كمعارضة، وفي نفس الوقت تقبل شكل السلطة والإقرار بمرجعيتها، فكل من الحراك والسلطة يستندان إلى مرجعية غير شرعية من الناحية الدينية، فبقاء السلطة يعني التكريس للوضع القائم بكل فشله الأخلاقي وانتصار الحراك فيه انفراط عقد جماعة المسلمين، ومزيد من التبني للأطروحات الغربية وهذا ما يشكل نوعا من الهلع الأخلاقي على حد تعبير إيريك جود وناشمان بن يهودة: حيث يتمثّل هذا الهلع الأخلاقي: "في شعور مشترك لدى عدد كبير من أفراد المجتمع بعينه مفاده أن كائنات من الأشرار يشكلون من خلال أفعالهم تهديدا للمجتمع والنظام الأخلاقي، وأنه من ثمّ وجب فعل شيء ما ضدكم و ضد أفعالهم"[1]، و بذلك فالسلفيون لا هم إلى السلطة ولا هم إلى المعارضة، إنهم ضمير الأمة الحي كما يقدّمون أنفسهم، فهم يسعون إلى انقاذ المجتمع من نفسه رغم أنفه، وإعادة توجيه خياراته بدلا من الغرب الحديث، فإنهم يميلون إلى الشرف القديم، وبذلك فاحتجاجهم مستمر ودائم لكن دون مواجهة أو أي مطلبية مادية فالأمة لا يمكن أن تقوم بإزاحة حكومة وتنصيب أخرى، أو من خلال المطالبة بإعادة النظر في سلم الأجور، فالأمة تعني تنشئة أجيال تضع حدودا و فواصلا بين قيمها وقيم غيرها من الأمم، وهنا نجد تقديم السلفيين لأنفسهم أشبه بتعريف ناشطة نسوية وهي تقدم حركتها بصفتها حركة اجتماعية جديدة إذ تقول: "لسنا بحركة نقابية ولا نمت بصلة إلى النقابيين فلهم تنظيماتهم ولنا تنظيمنا نحن نقدم بديلا من أجل النساء والاستعانة بهن"[2]. والسلفيون ليسوا جزءا من السلطة ولا يتبنون مرجعيتها، وليسوا جزءا من المعارضة ولا يتفهمون وجودها، بل هم الطريق الثالث والخيار الذي يطرح الإسلام والأمة كبديل عن كل ما هو سائد اليوم.

إذ يُقدّم السلفيون الأمة كبديل عن المجتمع، والأمة صناعة محلية أي التغيير بالإسلام من أجل الإسلام و نصرة الإسلام، وهم أيضا في مواجهة كل الحركات الأخرى التي تبدو تغريبية، فالسلفية قبل الحراك لم تكن تتعاطى الشأن السياسي لا مع سلطة ولا مع المعارضة، إذ تشكل تلك الانتقادات معارك جانبية قد تؤثر على المعركة الحقيقية التي تقودها السلفية على المستوى الدعوي، لكن مخرجات الحراك حتمت على السلفيين إبراز الموقف الشرعي منه ومن السلطة القائمة، أي أن الموقف السلفي جاء كردة فعل، وقد تجلى في شكل "حركة مضادة رجعية ومحافظة"[3]، فالسلفيون حسب تصريحاتهم، هم ضد حالة الاحتقان التي تسبب فيها فساد السلطة وجورها، وفي نفس الوقت غوغائية المحتجين و مطالبهم الفوضوية، حيث كان من الواجب على المشايخ والدعاة أن يوضحوا الأمور وأن يؤصلوا لها شرعا من أجل تفادي الصدام وبذلك الموقف السلفي هو ردة فعل عن الحراك الذي يعتبر الحركة الأصلية، بينما يُمثّل الموقف السلفي نوعا من الرد، حيث تعتبر السلفية من أكثر الجماعات الدينية المشتغلة بفقه الردود على المخالفين، "فالحركة الاجتماعية المضادة هي إلى حد معين معارضة لحركة ما وهي في غالب الأحيان رد فعل على الحركة الأصلية والتبعية لتلك الحركة"[4]. حيث استطاع الحراك الشعبي بسبب المطالب المادية ونبرته الحادة في وجه السلطة السياسية أن يستميل فئات واسعة من المجتمع، ويخلق حالة من الارتباك لدى السلطة من خلال الاعتصامات والمسيرات و تعطيل المرافق العامة، و هنا تدخل السلفيون لتوضيح الموقف الشرعي واقناع الجماهير بعدم جواز أساليب الحراك في التغير، و هنا ندرك أن السلفية ليست ضد

---

[1] سيسيل بيشو وأوليفي فيليول وليليام ماثيو، قاموس الحركات الاجتماعية، ترجمة: عمر الشافعي، دار صفصافة، مصر، الطبعة الأولى، 2017، ص 208.

[2] دوناتيلا ديبلايورتا وماريو داني، مرجع سبق ذكره، ص 130.

[3] سيسيل بيشو وأوليفي فيليول وليليام ماثيو، مرجع سبق ذكره ص 129.

[4] مرجع نفسه 130.

التغير ولكنها ضد آلياته وأهدافه وهي تعتقد أن المرحلة الحالية هي مرحلة مهادنة و تساكن مع السلطة القائمة، إلى أن تحين الفرصة "فالإظهار والمواراة يعتبران من خصائص الهوية الجماعية وهما استراتيجية سياسية ترمي إلى الحصول على منافع جماعية"[1]، وذلك عن طريق المراقبة والعمل بهدوء ودون لفت الانتباه أو حرق المراحل.

وهذا لكسب نوع من المنافع وهي طبعا ليست سياسية على المدى القريب فكل ما يريده السلفيون في المرحلة الحالية هو السماح لهم بممارسة النشاط الدعوي، و هو نشاط مدني غير مهتم بالسياسة وغير طامح إلى السلطة، إلا أن استمرارية الحراك الشعبي وخوف السلفيين من إمكانية اختراقه، والذي تزامن مع نوع من عدم رضوخ السلطة للمطالب الشعبية، وبالتالي إمكانية الذهاب إلى المواجهة وإلى إراقة الدم المسلم، وهنا تدخل السلفيون من باب الشفقة والرأفة اتجاه المحتجين، واتجاه السلطة السياسة "فمن خصائص المجتمع المدني الشعور بالرأفة، هو شعور طبيعي يساهم ملطفا في كلّ فرد حبّ الذات، و الحفظ المتبادل للجنس البشري برمته، و هو يدفعنا إلى نجدة من يعانون خطب ما"[2]، فالسلفيون معرفون بمقاطعة العمل السياسي والانسحاب منه، إلا أنهم لا يكفون عن تقديم المشورة بصفتهم قوة طرح، فرغم الانسحاب السلفي من الواقع إلا أنه يمارس وظيفة المراقبة والتقويم وهو يتدخل كلما استدعت الضرورة فمن خلال الملاحظات التي أجرينها سجلنا نشاطا سلفيا واسعا لتوضع مآخذ الحراك ومشكلاته وهي تدخلات في شكل اعتراضات إذ يمكن اسقاط مقولة ماكسيم غوركي على العقلية السلفية من خلال مقولته الشهيرة: "خلقنا لنتعرض" حيث يرفض السلفيون الحراك ويرفضون النظام السياسي كأيديولوجيا، لكن في نفس الوقت يقلبون السلطة ويرفضون المساس بها، ولذلك كان موقعهم أثناء الحراك محاولة لتلطيف الأجواء بينما كانوا يطالبون الشارع بالهدوء والعودة إلى البيوت، كانوا يسألون الله أن يتدخل العقلاء على مستوى هرم السلطة وأن يسمحوا بالذهاب إلى المواجهة، وهنا يبدو الموقف السلفي مرتبكا، فرغم سلمية الحراك إلا أنه ظل وفيا لفكرة السمع و الطاعة، و هذا ما صدم الكثير من المتعاطفين مع السلفية التي ضلت تحمل الحراك مسؤولية أي انفلات، بينما لم يفاجئ المتابعون للشأن السلفي من هذه الاستراتيجية السلفية، إذ يقول العالم النفس الاجتماعي زومباردو غاتلما: "عندما رأيت ما حدث من تعذيب في سجن أبو غريب صدمت و لكن لم أتفاجئ"[3]، فالموقف السلفي صادم لكنه غير مفاجئ لمن يعرفون السلفية، فهي تتميز بالثبات ورفض أي تغيير ينجم عن الحراك الذي مهما كان سلميا، فإنه لا تؤمن مآلته في المستقبل، حيث أشار المبحوثون إلى أن الحراك السوري قد بدأ بالورود وانتهى بأحد أفظع المآسي التي عرفها العالم في الفترة المعاصرة .

و لذلك فإن التغيير السلفي يشتغل مع محورين، محور مناصحة؛ سلطته سياسية ومهمته تذكير السلطة دون الضغط عليها أو فضحها، ففي نهاية هي مختصة في مسائل التسير، وأما المحور الثاني فهو الاشتغال على دعوة التربية وتعليم؛ أي إصلاح المجتمع على المستوى الثقافي، وإعادة ربطه بالثقافة الإسلامية، وبذلك فالحراك واعتماد أسلوب المواجهة لا يعتبر مقبولا من ناحية شرعية، فالسلفيون يؤمنون بالتقسيم الصارم للعمل السياسي، فسلطة تأمر والرعية تنفذ والعلماء يقومون بدور الوسيط في نقل المظالم والإصلاح قدر المستطاع، و هنا تأخذ السلفية شكل المجتمع المدني الذي يعرف المجتمع وهو جزء منه، و يرافق سلطة ويقترح عليها، لأنها تحتاج إلى نصح ويبين لها ما خفي عنه أو ما يوجبه الشرع، وهي الرؤية التي يكرّس لها السلفيون كنخبة إصلاحية إذ يرى عبد الاله بلقريز: "أن التيار الاصلاحي اعتمد فكرة التدقيق والتكوين أو بناء الوعي بشكل

[1] سيسيل بيشو وأوليفي فيليول وليليام ماثيو، مرجع سبق ذكره، ص 215.
[2] جون ايهر نبرغ، مرجع سبق ذكره، ص 289.
[3] رافيد باتريك هوتن، مرجع سبق ذكره، ص 18.

سلمي إقناعي"[1]. فالإقناع أسلوب تربوي يحتاج إلى طرف لا يكون متورطا في عمل سياسي، أو مشارك في السلطة من جهة أخرى، بل يحتاج إلى طرف ثالث مستقل وعارف و لديه قدرة على تقديم الحلول، والسلفيون يعتقدون أنهم الأجدر بالقيام بهذا الدور خاصة على مستوى تقديم الحلول وهم يعتقدون أن علماء الشرعية هم من يجب أن تعود إليهم سلطة توجيه كل من سلطة والمجتمع، و في نفس الوقت يحولان بينهما وبين وقوع في الفتنة فسلفيون يريدون تحسين الأوضاع المعيشية للمجتمع لكن دون مساس بهيبة السلطة أو خلعها، "فقلب النظام هو شيء لا علاقة له البتة بتجربة النبي -صلى الله عليه وسلم- في المدينة"[2]، وبالتالي لا علاقة له بتغيير الأوضاع السياسية إلى يوم الدين حسب المنظومة السلفية العقدية، وهنا تشتغل آلية النصح والإرشاد اعتمادا على النص الديني، فالخطاب السلفي لا ينتصر إلا للنص ولا يدافع إلا على الإسلام، و هو ما اعتبره عبد الإله بلقريز "جهازا علميا فقهيا يدافع عن الإسلام، والعقيدة الإيمانية تفرض الزج بها في معترك الدنيا والمصالح، خشية فتنة تكون أشد من القتل"[3]. فالسلفية تنصب نفسها الجهاز العقدي المؤتمن على العقيدة، والحائل بينها وبين الاختراق.

إن هذا الجهاز الفقهي المتمثل في شيوخ سلفية بصفة خاصة، وعامة سلفيين بصفة عامة، عمل على توجيه كل من الراعي والرعية توجيها شرعيا حذرا من مألات الفوضى، فلم يشارك في الحراك وفي نفس الوقت كانت هناك مسافة أمان بينه وبين السلطة التي يكتفي بنصحها وإرشادها دون التورط معها، إن هذا الانسحاب من العمل السياسي المباشر والاكتفاء بالإرشاد والتوجيه نجده يضفي على السلفية خاصية من خصائص المجتمع المدني، وهي الانعزال فالمجتمع المدني نسبة إلى المجتمع، وتجنبا للانتماء للسلطة السياسة فهو يشكل نوعا من القوة الناعمة، فرغم حقّه في الاعتراض و إبداء الرفض للكثير من خيارات سلطته إلا أنه لا يستطيع إلزامها أو إجبارها، و هذا ما يقوم عليه الفكر السلفي لاسيما من خلال نخبة من علماء و طلبة علم، و مبدأ المناصحة في السر، وهذا ما يعطي السلفية نوعا من القوة من خلال الاستقلالية، فهي ليست بمنظمة و لا جمعية و هي لا تتحصل على أيّ تمويل حكومي، بل هي تعيش في عزلة تامة لا تردّ خياراتها لا بسلطة و لا بالمجتمع، إنها تريد أن تنتشر في هدوء و لذلك يلعب الانسحاب و الانعزال استراتيجية للتغلغل و الترسيخ، فحسب جون إيهرن بيرغ: "المجتمع المدني يمكن أن يعزّز بالانعزال[4]. فالانعزال فيه نوع من الرفض لكل من السلطة والمجتمع، فلا سلطة قائمة بأمر الله ولا مجتمع مقيم لأمر الله، بل رعية واقعة في كثير من الانحرافات السلوكية العقدية، وحسب التفسير السلفي الذي يُعتبر مشابها لكل تفسيرات دينية، فإن سلطة سياسية فاسدة وظالمة هي تجسيد للعقاب الإلهي لمجتمع منحرف، وإن تغيير تلك السلطة لا يكون برفضها ولفظها ومنازعتها، بل يجب أن يكون عن طريق إصلاح العلاقة المتضررة بين الرعية وبين الله، وتدخل السلفية في شأن سياسي لا يتجاوز نقل هذه المعلومة، وتذكير الحكام والمحكومين بضرورة التوبة، تحت شعار: "لنعتزل تلك الفرق كلها"[5]، وهذا ما عبّر عنه المبحوثون حيث اتفقوا على أن كل من السلطة والمجتمع والفرق الدينية والسياسية، تُعامل سلفيا وفق مقتضيات الشريعة، فهي التي تحدّد موقف السلفي من كل شيء، إذ يقول أحد المبحوثين: "بيننا وبن الحكاتم الظلمين أو المنحرفين عن الشريعة وكذلك الرعية

[1] عبد الإله بلقريز، الاسلام والسياسة، ص 163.
[2] حسن سليمان حسن قبلي، مرجع سبق ذكره، ص 186
[3] عبد الإله بلقريز، الإسلام والسياسة، مرجع سبق ذكره، ص 23.
[4] جون إيهرن بيرج، مرجع سبق ذكره، ص 60.
[5] بكر بن عبد الله أبو زيد، مرجع سبق ذكره، ص 125.

المنحرفة كتاب الله وسنة نبي وهدي سلف هذه الأمة"[1] وهنا تصبح السلطة ضرورة من حيث الوجود حتى وإن كانت منحرفة، فانحرافها هو دليل على انحراف الرعية أيضا، إن هذا الخطاب نجده منعكسا في النظام الكنسي، فالدولة عقوبة إلاهية بسبب السقوط البشري، لكن "بهدي من الكنيسة، ويمكن للدولة أن تؤدي دورا مهما في التاريخ الكلي لتصحيح أخطاء البشر"[2]. وهي نفس فكرة السلفيين حول الإصلاح، فكل الاختلالات يمكن للدين أن يعاجلها، وأن يرجع الأمور إلى نصابها.

إن هذا التفسير الكنسي القروسطي نجده متقاطعا تماما مع الموقف السلفي اتجاه الحكام الفاسدين، وكيفية التخلص منهم وفق الشريعة ودون المساس بالمقدس أو جعله يخالط المدنس، فحتى السعي إلى إقامة دولة الله يجب أن لا يخرج عن التعاليم التي وضعها الله، حيث يرى ابن تيمية أن "الحجاج هو عذاب الله وعذاب الله يدفع بالاستعانة والتوبة"[3]. إن هذا الموقف السلفي المقرّ بانحراف الأنظمة السياسية إلا أنه لا يقرّ بأي مواجهة معها ما عدا التحرك في إطار ما يتيحه الشرع، وهنا نجده يتشبه بالمجتمع المدني الذي يتقيد بصلاحياته القانونية، فهو يشارك السلطة كقوة اقتراح و يمارس نوعا من الضغط كتنوير الرأي العام إلا أنه لا يحقّ له اتخاذ القرار أو إلزام الناس به أو الإكراه عليه، والسلفية تمارس الضغط عن طريق اعتزال السياسة وفي نفس الوقت الدعوة إلى الانسحاب منها كليا، فالسلفية تنظر إلى العمل السياسي الحديث على أنه انحراف عقدي وطعن في خاصية الله كمشرّع وحيد، وبذلك هي لا تبدي اعتراضها على السلطة في شكل عدم التقيد بالدستور والقوانين، بل تهاجم كل ما هو غربي وتدعو إلى التخلص منه، وبذلك هي ترويج لعقيدتها من خلال ممارسة الدعوة وفي نفس الوقت تضمن عدم حصول أيّ صدام مع السلطة لأنها لا تهاجمها مباشرة، وهذا ما يعتبره الباحث محمد أبو رمان: "نوعا من المراوحة بين الأيدولوجيات و براغماتية السياسية"[4]. إن هذه الاستراتيجية يتبناها السلفيون مراعاة لوضعية المجتمع وحجم الجماعة وقدراتها، فهي في مرحلة التغيير بالقلب وباللسان لكن دون الممارسة السياسية العلنية، فليس هناك سلفي من تيسمسيلت منتمى إلى نقابة أو حزب سياسي أو شارك في أيّ وقفة احتجاجية على المستوى المحلي، فكما صرّح المبحوثون فإن الله هو الذي يقضي حوائجهم وبعضهم كان أكثر صراحة، بحيث اعتبر إخلاصه إلى الله وتقيده الحرفي بالسنة، دائما يقضي له حوائجه، ويسخر من يحتجون نيابة عنه، وهنا تتجلى البراغماتية السلفية، فهي تقع في منتصف الطريق بنوع من الحكمة أو ما يمكن اعتباره تعايشا مع المعطيات بموضعيه دون التصالح مع "الوضع الذي يعتبر إثما وخطيئة ممتنعة عن الغفران والشفاعة"[5]. إنها تستفيد من كل إصلاح يمكن توظيفه لصالح الدعوة لكنها لا تباشر أي إصلاح لا يتماشى مع الدعوة.

فالتعايش هو تكيف مع الوضع دون الانخراط فيه وكذلك المجتمع المدني يتعايش مع السلطة بل إن لا وجود لمجتمع مدني دون دولة قوية لكنه يحصي أخطاءها وعيوبها و يوجهها بها، وهذا ما يفعل السلفيون مع خصوصية في المواجهات، إذ يُخضعون كل شيء للإصلاح العقدي السلوكي وهي رسائل تفهمها السلطة وترد عليها أحيانا بتوظيف هذا الموقف لصالحها، مثل توظيف موقف السلفية من الحراك الذي يتماشى مع خيرات السلطة، وأحيانا بالتضيق وتكميم الأفواه عندما يتطرق السلفيون إلى بطلان الديمقراطية وكل مخرجاتها، لكن رغم ذلك يحافظ السلفيون على فكرة السمع

[1] مقابلة رقم: 35، 2020/05/26 على الساعة 19:30.
[2] بكر بن عبد الله أبو زيد، مرجع سبق ذكره، ص 2.
[3] عبد الغني عماد، الاسلاميون بين ثورة والدولة، مرجع سبق ذكره، ص 47.
[4] محمد أبو رمان، السلفيون، الربيع العربي، مرجع سبق ذكره، ص 203.
[5] عبد الإله بن القزيز، الإسلام والسياسة، مرجع سبق ذكره، ص 138.

والطاعة وحتمية وجود سلطة سياسية مهما كان مصدرها وشرعيتها و عدالتها، إن هذا الطرح يعبر عن الطرح الديني الكلاسيكي الذي عرفته كل المجتمعات، إذ يرى جون إهرن بارغ أن: "الفكر الكلاسيكي دافع دفاعا مميتا عن فكرة السلطة السياسية وربط بينها و بين إمكانية قيام الحضارة"[1]، و من خلال تصريحات المبحوثين نجد أن هناك تعلقا واضحا بالسلطة السياسية ورفض لأيّ مساس بها، فالمبحوثون يقرون بحاجة السلطة إلى الإصلاح لكنهم لا يتصورون أبدا مجتمعا بدون سلطة، إنه في نظرهم مجتمع تغيب فيه الرحمة و تنتشر الفوضى، و إذا كان المجتمع اليوم يشتكي سوء الأوضاع الاجتماعية فإنه في حال انهيار الدولة فمن الممكن أن يخسر روحه ولذلك يصرّ السلفيين على أن تكون العلاقة مضبوطة بالشرع بين الحاكم والمحكوم، فإن قصر الحاكم في مهامه فهذا لا يعني تقصير المجتمع فكرة تقسيم العمل والتخصص الوظيفي تعطي كل طرف مجال اختصاص، فالحاكم مطالب بالعدل، والرعية مطالبة بالسمع والصبر، والعلماء مطالبون بالنصح والإرشاد، إن هذه الفكرة تقترب مما اقترحه القديس أو غستين حيث دعا إلى الإيمان بالكتاب المقدس، ولكنه أيضا قد وضع أسس السياسة والمجتمع المدني"[2]، إنه خطاب التوبة والعودة و الرجوع إلى الله الذي يمكن أن يصلح الأمور كلها.

فإذا كان الحراك يدعو إلى العودة للدستور وتحكيمه فيما شجر بين الناس وبين السلطة الحاكمة، فالسلفية تريد العودة إلى كتاب الله وتحكيمه في كل شيء، تاركين مسافة واضحة بينهم وبين المجتمع، وكذلك بينهم وبين السلطة، فالسلفيون ورغم وقوع الضرر عليهم من طرف السلطة إلا أنهم يرفضون المواجهة المباشرة معها ورغم قبولهم بالسلطة فهم لا يقدمون أيّ دعم لها بالمفهوم المادي، وفي نفس الوقت يبدون اعتراضا على كل ما يحدث فلا السلطة شرعية بالمفهوم الديني، ولا المجتمع ملتزم بما كلفه به الشارع الحكيم، وبذلك فالسلفية قوة نقد واحتجاج حالها حال الجمعيات والمنظمات والنقابات، إلا أنها لا تشترك معها في الآليات، إذ يرى الباحث عزمي بشارة: "أن المجتمع المدني يحتوى على عناصر حداثوية و هي متناقضة مع عناصر غير الحداثوية الباحثة عن بديل اجتماعي للدولة الحديثة وبالتحديد متوافق مع الخصوصية القومية والثقافية"[3]. أي أن النضال والبحث عن البدائل ليس محصورا في النموذج الغربي الديمقراطي، فيمكن أن تكون هناك قوى احتجاجية لكنها ليس بالضرورة داعية إلى تعزيز الديمقراطية وتجربة الدولة الحديثة، التي يقر الكثير من الباحثين بأنها تتجلى في العديد من الأشكال، فالحداثة معطى بشري يتقيد بالخصوصية الزمانية وبالخصوصية الثقافية، كما أن تغيير الأنظمة الاستبدادية وغير العادلة يمكن أن يكون وفق نماذج محلية، و هذا ما يشتغل عليه السلفيون، بالتغيير نحو النموذج الأسمى الذي قد يبدو يوتوبيًّا حالما، لكن عملية التخيل والإحالة إلى الماضي تجعله ممكنا، فالمجتمع المدني حسب جوني إيرلن: "هو توق جماعي لأمة تبحث عن توجه جديد"[4]، فالتوق السلفي في أبعد حدوده لا يريد العدل ولا العدالة، أنه يريد إعادة الاعتبار للإسلام كمصدر وحيد للتشريع والشرعية، إنه لا يسعى لتحول السلطة فقط أنه يريد هدم النظام ككل وتفكيكه وابطال شرعيته كنظام غربي يجعل من الشعب ندا لله، ولذلك يعترض السلفيون على الحراك وعلى المشاركة في السلطة أيضا، فكيلهما بحاجة إلى تدخل جراحي وقطع أيّ صلة بينهما وبين الحضارات الأخرى، فالسلفية لا تريد استلام السلطة و لا جزءا منها، إنها تريد ما بعد السلطة، و

[1] جون إيهرن بيرغ، مرجع سبق ذكره، ص 29.

[2] مرجع نفسه، ص 78.

[3] عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية، المركز العربي لأبحاث دراسة السياسات، قطر، الطبعة السادسة، 2012، ص 70/69.

[4] مايكيل ادوارد، مرجع سبق ذكره، ص 18.

لذلك يرى الباحث عزمي بشارة: "أن المجتمع المدني هو كل عمل نقدي دون ثمن السياسي، عمل في السياسة مع الابتعاد عنها"[1]. وهو أيضا مع التغيير لكنه غير منخرط فيه بسبب آلياته التي لا تخدم المشروع السلفي في أهدافه طويلة المدى.

فالسلفيون معترضون على العملية السياسة ككل لكن دون الوقوف مع أي طرف، ومن خلال تصريحهم فالرعية غارقة في المعاصي والذنوب، ولذلك قد تسلطت عليها الأنظمة أي أن هناك صلة من ازدواجية الظلم، مما يجعل السلفية كسلطة معرفية ودينية في موقع المشفق على الجميع و هي تقدم أراءها كنوع من الإرشاد لأمة حكاما ومحكومين، إنها تبحث عن الخلاص من الأنظمة الدنيوية والشخصية وتريد التأسيس لنظام فيه تزاوج بين الديني و دنوي، حيث سيصلح المجتمع وتصلح أنظمته، "فالمجتمع المدني هو القدرة على تشكيل إرادة عامة ليتماهى فيها الحاكمون والمحكومون"[2]. إن هذا التفكير يبدو طوبويا في نظر قوى الحراك من اقصى يمينها إلى اقصى يسارها، إذا اتفقوا على أن ما تقدمه السلفية من بدائل، الهدف منه هو خدمة السلطة، فهو غير مراعي للواقع وهو يسعى إلى تغير إن حصل سيكون بعد عشرات السنين، بينما قوى الحراك كانت مرتبطة بتغيرات آنية، اعتبرتها السلفية مطالب دنيوية، بينما التغير الحقيقي هو هدم الباطل وإعادة الاعتبار للحق، حتى وإن كانت البدائل هشّة وتبدو غير واقعية، إذ يصف غريموند المجتمع المدني على أنه "قد يكون خيارات أكثر مما يجب"[3]. إن هذه الخيرية المفرطة لدى السلفيين والتي قد تبدو في شكل نوع من السخافة والبلادة، في نظر مجتمع يبحث عن الوظائف، وعن حرية التعبير، وعن الحد من عمليات نهب المال العام، بينما السلفيون ومن خلال منشوراتهم على مواقع التواصل يتحدثون عن التوبة وعن آثر الذنوب في سوء الأوضاع الاجتماعية، حيث يجعل السلفيون الأوضاع المزرية في كفة والأمنة والاستقراء في كفة أخرى ثم يرجحون كفة الأمن والاستقرار على أساس أنها أعلى درجات الصالح العام، وهو الترجيح الذي قامت عليه نظريات العقد الاجتماعي بداية من توماس هوبز وصولا إلى جون جاك روسو، وحتى أحدث المفكرين لا زالوا يربطون بين المجتمع المدني والصالح العام، إذ يرى يوزغن هاربر ماس: "أن المجتمع المدني نسيج من الجمعيات والهيئات الاجتماعية التي تناقش الحلول الممثلة لبعض المشاكل المرتبطة بالصالح العام"[4]، فالصالح العام يعني وجود فضاء عام لا يتيح لأي جهة طبقية كالعائلة أو القبيلة أو العشيرة أو العرق أو الون أو الطوائف الدينية، إنه مجال تديره السلطة التي هي تجسد إدارة الدولة، فالسلفيون لا يدافعون عن السلطة إلا بقدر حماية هذه السلطة للدولة، خاصة أن الإسلام أرسى مفهوم الدولة وربط سائر الأفراد والقبائل بها"[5]. أي أن رفض السلفيين للحراك ليس من أجل حماية السلطة السياسة بل من أجل الحفاظ على الدولة أو جماعة المسلمين وبمعنى أخر فالدولة في أحد تجليات الأمة في أدنى مستوياتها.

من خلال هذا يبدو بوضوح الموقف السلفي الذي يحكمه الارتباك والقلق خاصة فيما يتعلق بمسألة التغيير التي تبدو عملية طويلة المدى ولا تهتم كثيرا بتحسين الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بل كل ما يهمها هو إحداث تغيير على المستوى الديني والمرجعي، واستبدال سلطة بسلطة أخرى لا يكون ناجعا إلا إذا كانت السلطة الجديدة دينية ومقيمة لشرع الله، أما غير ذلك فهو من وجهة نظر

[1] غرمي بتيبازة المجتمع المدني، دراسة نقدية، مرجع سبق ذكره، ص 19.
[2] المرجع نفسه، ص 268.
[3] مايكل إدوارد، مرجع سبق ذكره، ص 21.
[4] محمود كيشانة، مرجع سبق ذكره، ص 22.
[5] أكرام ضياع العميري، لمجتمع المدني في عهد النبوة خصائصه وتنظيماته الأولى محاولة تطبيق قواعد المحدثين في نقد الروايات التاريخية الجامعية الاسلامية، المدنية المتطورة، السعودية، الطبعة الأولى، 1983، ص 65.

السلفيين لا يستحقّ عناء المشاركة فيها، والتسبب في حلة من الفوضى وإسقاط النظام وتعويضه بمجموعات من أفرق وجماعات متضاربة من حيث الأفكار والغايات والمصالح، ولذلك بدى الموقف السلفي موقفا مرتبكا فهو ضد الأنظمة السياسة كأيديولوجيا لكنه مع بقاء الحاكم كضرورة، وهو مع التغيير كحتمية لكنه ضد آليات التغيير غير الناضجة والتي لا تختلف عن السلطة القائمة بل يمكن أن تكون أكثر بعدا منها عن الدين.

من خلال هذا الفصل يبين لنا بأن السلفية داخل المجال السياسي هي متقيدة بالمرجعية الدينية حيث تظل الفتوى ورأي رجال الدين والعلماء والمشايخ هو الموقف الحاسم لدى الجماعة اتجاه المتغيرات السياسية، حيث تعمل السلفية كجماعة على تقيم الوضع السياس وإصدار رأيها فيه من خلال عرضه على ثلاثية الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة، وذلك في تحديد موقها من الممارسة الحزبية مثلا التي نجدها تنظر إليها على أنه مجرد ممارسة تكرّس للجاهلية من خلال الانعتاق من الانتماء للأمة وفي نفس الوقت الانتماء لجماعة فرعية داخل المجتمع لها قيمها وأهدافها التي تجعل الفرد يوالي فيها ويعادي فيها، وهي من جهة أخرى تعبير عن انحراف عقدي فالحزب السياسي ما هو لا فرقة دينة لها مرجعية وأيديولوجية عقدية بديل عن الاسلام، لا سيما أن كل حزب إلا ولديه تصور حول موقع الدين داخل الدولة، كما أن نظرة السلفيين لوليّ الأمر أو الحاكم أو رئيس الدولة أو الملك هي نظرة لا تخرج عن قواعد الشريعة فهي ضرورة دنيوية حيث لا يمكن تصور جماعة أو دولة بدون رأس حتى وإن كان ظالما وفاسدا، وهو أيضا فريضة دينية حيث يعتبر الحاكم المسلم في نظر السلفيين بغض النظر عن أخطائه، واجبا دينيا كلفت الأمة بتنصيبه وأمرت بطاعته وعدم الخروج عليه، ومعاملته معاملة شرعية، أي الطاعة في حدود الشرع، ولذلك تنسحب السلفية من كل حركة معادية للوليّ أمر أو متجاوزة له سواء قولا أو فعلا، وهي في نفس الوقت تدين الأنظمة السياسة ذات المرجعية الغربية لكنها تستثني ولي الأمر منها وتعتبره شرعيا مهما كانت طريقة وصوله وكيفية حكمه، ولذلك نجدها تقف موقفا حازما اتجاه أي حركة احتجاجية أو مطلبية تسعى للتغيير السياسي وهي تطالب من الرعية الصبر وعدم التدخل في الشأن السياسي بحكم عدم الاختصاص، وتكفتي هي من خلال طبقة العلماء بمرافقة السلطة ومراقبتها وتوجيه النصائح والإرشادات دون أي ضغط مباشر عليها، وهذا ما يزيد من حالة عزلتها التي تعتبرها هي كجماعة دينية نتيجة حتمية لتقيدها بالشرع، حيث أنها ضد المرجعية الغربية للنظم الحاكمة في بلاد المسلمين لكنها أيضا ضد تغيير هذه النظرة بالطرق الغربية، حيث أن التغيير الممكن لدى السلفين هو التصفية والتربية وصولا إلى المفاصلة ثم المواجهة وهي خطة تبدو نظرية أكثر منها عملية، وغير قابلة للتحقق إلا بعد قيام الأمة مرّة أخرى، وهو ما يبدو طوبويا ومثاليا في نظر خصوم السلفية وفي نظر المراقبين لها.

الباب الخامس

السلفية الافتراضية (تجاوز إخفاقات الواقع والانتشار من خلال المواقع)

ينظر الصينيون إلى أمريكا باعتبارها الأمة التي كانت تهيمن في الماضي، وينظرون إلى غوغل باعتباره الأمة التي ستهيمن في المستقبل.

مارك دوغان وكريستوف لابي، الإنسان العاري الديكتاتورية الخفية للرقمية(29)

تذكرنا التكنلوجيا في هذه المرحلة بقدرات السحر الأبيض البدائية التي تدعي مساعدتنا لكنها يمكن أيضا أن تنحو وجهة السحر الأسود.

فرنسوا جاكوب وآخرون، الإنسان في مهب التقنية من الإنسان إلى ما بعده(176)

سنة 2020 أنشأ العالم وأرسل 44 زيتا بايت من البيانات يوميا وهذا يعني 44.000.000.000.000.000.000.000 بايت كل بايت يحمل معلومات حرف واحد او رقم واحدن وأشارت إحصاءات أخرى سنة 2019 إلى: 1.6 مليار تسجيل دول للفيسبوك يوميا، 3.5 مليار عملية بحث في غوغل، شوهد 5 مليار مقطع فيديو يوميا على اليوتيوب، 4.4 مليا مستخدم للإنترنت منذ 2019.

جفري ساكس، عصور العولمة الجغرافيا والتكنلوجيا والمؤسسات(171)

الفصل الأول

السلفية كظاهرة رقمية من ضيق الواقع إلى سعة المواقع

"هنـاك عنصـران يهيمنـان علـى تشـكل الحيـاة فـي القـرن الواحـد العشـرين (21)؛ الإسـلام والأنترنت"[1]، إن هذه المقولة تشير بوضوح إلى عصر العولمة وزحـف الثقافـات وانعتـاق مرعـب للمحلي مـن محليتـه، واخـتلاط غيـر مسـبوق بينمـا هـو شـديد الخصوصـية ومـا بـين مـا هـو شـديد العمومية. فكل من الإسلام والأنترنت يسعيان إلى قلب العالم، فالأنترنت كعامل اتصالي يريد إعـادة تعريف الكون من خلال خصائصه التي تبدوا غرائبية وعجائبية، إنه أشبه بألعـاب الخفـة والسـحر؛ حيث لا قيمة للزمان والمكان، فأي فضاء تخالطه الأنترنت إلا وأصبح زئبقي الشكل، ويسـتمر فـي التشكل ولا يتوقف أبدا، فالأنترنت هدم كل الحدود وأزاح كل التضاريس وأعلن عصـر الكوكبـة أو الكونية وأتاح لكل الثقافات ولكل الشعوب والأعراق ولكل الأجناس والأديـان والمـذاهب والطـواف أن تطفوا إلى السطح وتعلن عن وجودها فمواقع التواصل كانت بمثابة من حرك إناء راكـدا وجعـل كلما كان مترسبا في قاعه يطفو على السطح معلننا عن وجوده، وفي نفس الوقت ليس هناك أي قوة ستجبره على النزول مرة أخرى، لقد أنهمت الأنترنـت عصـر الصـفاء والواجهـة التـي تختـزل كـل شيء، لقد سقطت الشـجرة التـي تغطـي الغابـة وأصـبحت كـل شـجرة أو شـجيرة وحتـى الحشـائش وطحالب تسعى إلى أن تكون تلك الشجرة العملاقة أو ذلك السطح الراكد، لكن لـن تسـمح الأنترنـت بعجائبيتهـا لأي شـيء بـأن يكـون أي شـيئا مـذكورا، فالأنترنـت وخـدماتها خاصـة علـى المسـتوى التواصلي والاتصالي؛ تحجر على ثقافة وفي نفس الوقت تطلق العنـان لثقافـة أخـرى، رغـم أنـوف المتصـلين، لتخضـع الجميـع لمنطـق المهـيمن والمهـيمن عليـه، إنهـا تحـرض الشـعوب والهويـات والثقافات على القتال حتى الموت وليكون النصر للقوي والأكثر تأثيرا، إذا تحول العالم فـي عصـر الأنترنت إلى ما يشبه مدرجا رومانيا أو حلبة تتصارع فيها الثيران حتى الموت، لكن لا أحد يمـوت في حروب الثقافة بل كل شيء ينقسم على نفسه ويتغير ويتطور ويتحور وبذلك نجد أن مسـوخا تلـد مسوخا، إذ يمكن القول: بأن الأنترنت اليوم تسكن العالم الحديث وتعبث بـه وتخيفـه وتغريـه وتمنيـه كما سكنت الشياطين والأرواح العالم القديم وعبثت به وأخافتـه وأغرتـه ومنتـه لكـن دون أن تعطـه شيئا.

وكذلك يفعل الدين بالعـالم الحـديث اليـوم؛ ومـن بـين تلـك الأديـان التـي وجـدت ضـالته فـي مواقـع التواصـل نجـد الإسـلام الإصـلاحي والاحيـائي، حيـث توجهـت الكثيـر مـن الفـرق الإسـلامية إلـى الأنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي لتعلن حملة ذات منفعة عامة لإنقاذ العـالم مـن خطايـاه، إنهـا فرصة لاستئناف الدعوة وتبليغ الحـق للنـاس كافـة بدايـة مـن المسـلمين الضـالين وانتهـاء بالكفـار والمشركين، فالإسلام اليوم مطروح للنقاش سواء بالهجوم عليه أو بالـدفاع عنـه، فكـل العـالم اليـوم يعرف الإسلام ويتحدث عنه وربما هذا ما تراه بعض الطوائف الإسلامية فتحا ربانيا، فقد جـاء فـي النوص الحديثية أنه لن يبقى بيت حجر ولا وبر إلا ودخله هـذا الـدين بعـزّ عزيـز أو ذل ذليـل، لقـد تحققت هذه النبوءة من خلال الإعلام الجديد ومواقع التواصل الاجتماعي وفكرة الإسلام المرتحـل، إذ يبدو أن قدر الإسـلام هـو ذاتـه قـدر الأنترنـت؛ فكلاهمـا ذو نزعـة عالميـة ومقـدم إلـى الشـعوب ومرتبط بالعولمـة، لكـن يبقـى المسـلمون فـي حيـرة شـديدة فهـم لا يعرفـون فـي هـذ الصـدد طريقـا يسلكونه، فمن ناحية يبدو وكأن العولمـة تنـتج لهـم أماكنـا مفتوحـة تجعـل الأمـة التـي كانـت سـابقا تصنيفا طوبويا للفكر السياسي حقيقة اجتماعية، حيث يبدو أن "العولمة تنطـوي علـى صـدى الأمـر

[1] جارى آر. بانت، المسلمون الافتراضيون إعادة ربط شتات الإسلام رقميـان ترجمـة وحيـد دين محمـود، سـطور جديـدة، مصـر، الطبعة الأولى، 2011، ص 419.

القرآني لتعارفوا"[1]. أي إن الإسلام وبعد توقف الجهاد والفتوحات عرف حالة من الانكماش، ووجد المسلمون أنفسهم في حالة من الحيرة حول كيفية هداية الناس، فالأمة بالمفهوم الإسلامي مقسومة إلى أمة إجابة وهم المسلمون، وأمة دعوة وتدخل فيها كل الأمم والشعوب الأخرى إلا أن حالة الفشل والسقوط الحضاري ضيعت من جهة مهمة نقل الإسلام إلى أن ظهرت الأنترنت وظهرت مواقع التواصل واستُؤْنِفت الدعوة في طابعها العمومي.

إذ يرى " جارى آر. بانت " أن "للأنترنت تأثيرا معاصرا وعميقا على كيفية تصور المسلمين للإسلام وكيفية تطور المجتمعات والشبكات الإسلامية وتحولها في القرن الواحد والعشرين (21م)"[2]، هذا التأثير ينطلق من فكرة التمكين للإسلام كديانة وكحضارة، وهنا يجري الحديث عن الثقافة الإسلامية؛ فالمسلمون لا يدعون إلى الصلاة والصيام والزكاة والحج فقط، بل هم يدعون إلى مجتمع يفعل كل شيء وفق توجه رباني يقسم العلم إلى ممارسات جائزة وأخرى غير جائزة، فالثقافة الإسلامية هي الثقافة الجائزة التي أحلها الشرع؛ أو أباحها أو سكت عنها، وهنا تصبح الثقافة الإسلامية ثقافات، فليس هناك إسلام واحد متّفق عليه بل هناك عديد من أنماط التدين التي ساهمت الأنترنت في بروزها، فالفرق الإسلامية اليوم تقاتل بعضها البعض هوايتيا وفي الوقت نفسه تصد هجمات الآخر، وتريد أن تهديه سواء السبيل، والأنترنت وفرت خدمة مجانية لكل هذه المتناقضات وكأنها "صنعت في هذا العصر الذي تزايد فيه الطلب على الثقافة سواء بشكل طائفي محدث أو بشكل دعوة إلى ذات فاعلة شخصية ومطالبة بالحقوق"[3]. إن المذاهب والتوجهات الدينية التي كانت تبدوا هامشية وضعيفة الحضور وغير معترف بها لا رسما ولا شعبيا وجدت ضالتها في الأنترنت وفي خدماتها اللامتناهية، وأصبحت تلك المذاهب والمداخل الدينية تعبر عن نفسها وتحشد الأنصار وتعلن كينونتها في فضاء عام يبدو أن لا أحد يملكه لا دولة ولا حكومة، إنه ملك للبشرية التي أخرجت مكنوناتها، والشعوب اليوم تعرف بنفسها كما تفهم هي نفسها، لا كما تعرفها الحكومات والمنظمات الدولية، كون الأنترنت ضرب بكل الرسميات عرض الحائط وسمح لكل ما هو موجود أن يعلن عن وجوده؛ إذ يرى أبادوري وهو مختص في الدراسات العابرة للحدود، أنه "في كل مكان من العالم ينظر الناس إلى حياتهم الخاصة عبر عدسة أشكال الحياة الممكنة المقدمة عن طريق الوسائل السمعية البصرية بجميع الطرائق الممكنة، وهذا يعني أن الخيال أصبح ممارسة اجتماعية وأصبحت أنواعه مختلفة مركزا لتشكل الحياةُ العامة بالنسبة الكثير من الناس والمجتمعات"[4]. فهي تتيح لهم فرصة اختيار حاتهم إما عن طريق الخيال واختراع انتماءات جديدة أو عن طريق المتخيل واستعادة حياة قديمة ومجيدة.

فوسائل الاعلام الجديدة قد أنعشت الخيال وفي نفس الوقت أنعشت الذاكرة وجعلت المتخيل الذي حدث في الماضي ولم يعد الآن متاحا، من الممكن استئنافه من جديد خاصة لدى الجماعات الدينة التي تحلم باستعادة أمجاد الماضي وهي تعتبر الحاضر نوعا من الانكسار، وهي تعتبر نفسا الوريث الشرعي للماضي السعيدة وهذا ما تتصرف السلفية وفقا له داخل موقع التواصل بصفتها الوريث الشرعي للحضارة الإسلامية، "إذ أننا كلنا وبأي كيفية تصورنا الأمر، وارثون...منذ

[1] بيتر ماندفيل، مرجع سبق ذكره، ص 279.
[2] جاري اربانت، مرجع سبق ذكره، ص 27.
[3] آلان تورين، براديغم جديد لفهم عالم اليوم، ترجمة جورج سلمان، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الاولى، 2011، ص33.
[4] أولريش بيك، هذا لعالم الجديد، زاوية مجتمع المواطنة الاجتماعي، ترجمة أبو العبد دودو، منشورات الجمل، ألمانيا، دون طبعة، 2001، ص 176.

الديكارتين المتطرفين إلى الثوريين الفرنسيين الذين كانوا يدعون إعادة بناء العالم السياسي انطلاقا من العام 1"[1] وهي نفس الرؤية السلفية التي تعتقد أن حياة المسلمين اليوم وفي كل مكان وفي كل عصر يجب أن تكون نسخة طبق الأصل عن حياة المسلمين في العام 01 من البعثة، وهي تسعى إلى نشر هذه الفكرة عبر مختلف الوسائل المتاحة وبينها وسائل التواصل الاجتماعي حيث اخترق السلفيون كل التطبيقات وتواجدوا فيها ووفروا فيها منتوجاتهم الدينية فحتى تيك توك سيئ السمعة أصبح السلفيون يقدمون من خلاله مقاطع دعوية وكأنهم يريدون أسلمته وعدم السماح له بأن يكون ميدانا للشر الخالص، لا سيما أن "التيك توك هو أكثر منصة يوجد فيها الشباب صغار السن عليها"[2] والسلفية تقوم على الشباب وتراهن عليهم.

ومن هنا يمكن الاشارة إلى أن ما يحدث في مواقع التواصل من حضور للديني هو دليل على أن الجماعات الدينة لا تريد ان تضيع خصائص التكنلوجيا التواصلية وقدرتها على تجاوز المحلي والعودة إلى العالمية مرة أخرى تبشيرا ودعوة وصداما مع المحلي المنحرف ومع الكوني المنحرف أيضا مستغلة غياب النطاق الجغرافي وحلول النطاق الثقافي محله وهو نطاق بلا حدود ولا تملك الدول والحكومات من أمره شيئا أنه متاح للجميع ليعن عن ذاته ويروج لها وهنا نطح سؤال كيف توظف السلفية مواقع التواصل والإنترنت بصفة عامة في استراتيجيتها للانتشار والتفشي؟

المبحث الأول: السلفية والأنترنت وفكرة أتمتة الدين:

"نحن في عالم أصبحت فيه الحدود بين البشر والآلات غامضة تماما"[3] فنحن نعيش في ذلك العصر الذي قلبت فيه الآلات أحوال البشر رأسا على عقب، وأعادت تعريف القريب والبعيد والممكن وغير الممكن، فالتنشئة الاجتماعية بكل مؤسساتها التقليدية لم تعد قادرة على نقل الحمولات الثقافية لأفرادها بسبب سهولة دخول وخروج المنتجات الثقافية إلى إقليم الدولة بعد أن أصبحت الحواسيب المربوطة بشبكة الأنترنت تنوب عن مختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية، بسبب روعة ما تنقله وتماشيه مع مختلف الأعمار وتلبيته لكل الأذواق من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، فكبسة زر واحد تنقلك من صحبة الملائكة إلى صحبة الشياطين والعكس صحيح، ولذلك حق لنا ان نسمي هذا العصر بعصر الآلات الرقمية وعصر المجتمعات الرقمية التي تعيش مكرهة في الواقع بينما تتمتع بكامل حريتها داخل المواقع، إذا لا نملك إلا أن نكرر نصيحة تيرتوليان الشهيرة: "آمن به لأنه غير معقول"[4] خاصة وأن الأنترنت أصبحت تفتح نوافذ ثقافية وهوياتية و أخلاقية قيمية لا يمكن حدها أو التحكم فيها في عصر الهاتف المحمول والحواسيب الذكية.

لقد أصبح كل فرد حر في اختيار الهوية والجماعة التي ينتسب إليها ولم تعد جماعته الأصلية والمحلية قادرة على ضبطه أو نقل قيمها إليه عن طريق المثاقفة، فما نقضيه اليوم من وقت في العالم الرقمي أكثر مما نقضيه في عالمنا الحقيقي وهذا ما أشار إله بيتر ماندفيل، فنحن من جهة ننفصل عن المحلي ومن جهة أخرى ننتسب إلى الكوني أو الكوكبي لا سيما عندما يرتبط الأمر

[1] لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة محمد هشام، دار أفريقيا الشرق، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 2002، ص 39.

[2] معتز حسنين علي، متلازمة تيك توك، دار عصير الكتب، مصر، الطبعة الأولى، 2024، ص 188.

[3] راي كيزويل، عصر الآلات الروحية عندما تتخطى الكمبيوترات الذكاء البشري، ترجمة عزت عامر، كلمة عربية، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الثانية، 2009، ص 04.

[4] زيجمونت باومن، الاخلاق في عصر الحداثة السائلة، مرجع سبق ذكره، ص 53.

بالدين ذو الطبيعة العالمية، حيث يعتقد أتباع كل دين أنهم ملزمون بهداية الناس إلى الحق، لا سيما ونحن قد انتقالنا من الدين كنص إلى الدين كممارسة وما نجم عنه أنماط مختلفة للتدين، ليصبح الدين ليس مجرد عقائد وشعائر وأساطير يعتقدها الفرد، بل قد تحول إلى بطاقة تعريف وخيار هوياتيي نقدم به أنفسنا وننظر من خلاله إلى المجتمع فلا الشرق اليوم بميتافيزيقيته، ولا الغرب بعقلانيته ينكر تلك النزعات الإحيائية التي أصبحت تبني كل رهاناتها على المعتقد الديني وهي غير مهتمة بالعدد والحجم، لا سيما أن والتكنلوجيا التواصلية وفرت لكل مؤمنين بمعتد مهما كان حجمهم وعددهم إمكانية التواصل وبداية العمل عليه توسيع مشروعهم الهوياتي وإعلان انعتاقهم من المحلي، حيث "تحولت التقنية إلى صورة شاملة للإنتاج المادي وهي تعيد صياغة الثقافة بكاملها وهي تضع ترسيمة كلية تاريخية لصورة العالم"[1] عالم ظن أنه قد قضى على الدين ليطل عليه الدين برأسه من قلب التكنلوجيا ويحولها إلى سوق يروجها فيها لمنتجاته العقدية والسلوكية والشعائرية.

فالإنترنت أصبحت ملاذا للجمعات الدينية الهامشية أو المرفوضة واقعيا، لتشكل بالنسبة لهم ذلك البديل الذي يخفف من وطأة لعنة العدد، فإذا كان اتباع طائفة أو مذهب لا يمثلون سوى بضعة آلاف في دولة ما فإن تواجدهم داخل العوالم الرقمية وإعلانهم عن معتقداتهم سيجعلهم يتعرفون على مئات الآلاف أو الملايين ممن يعتقدون نفس معتقهم في المجتمعات الأخرى، وقد مكنتهم الأنترنت وربما لأول مرة أن يجتمعوا على صعيد واحد وعلى قلب رجل واحد، وهنا يكون أتباع هذا المذهب أو الطائفة قد انشطروا عن الوطن القانوني وفي الوقت نفسه انصهروا في الوطن الذي اختاروه بأنفسهم، ووجدوا فيه ما يسليهم وهذا ما يبدو واضحا في تكل الهوية السلفية التي تبدو غربية أو مستلذة للاغتراب على المستوى الرمزي والثقافي محليا، موظفة الإنترنت لخلق هوية دينة جديدة، حيث "تطورت أشكال محددة من إسلام الأنترنت أو الإسلام الرقمي الذي يختلف عن الإسلام غير المتصل بالأنترنت والإسلام التناظري"[2] فهو إسلام لا يمؤن بالحدود الجغرافية إنه يؤمن فقط بأخوة الدين التي ليس لها حدود، وهو يعتمد على الارتحال الثقافي لإعادة رسم حدود الجماعة، والثقافة لا تنتقل عبر المنافذ البرية او البحرية إنها تنتقل عن طريق التكنلوجيا التي أصابت الحدود في معنها الكلاسيكي في مقتل، وجعلت من الهويات الخيالية المخترعة والمتخيلة القادمة من الماضي تعيد ترتيب كل شيء وفق منطق الأخوة الدينة.

إنها غير مهتمة لعملية تفتيت الوطن لصالح الأمة عن طريق البحث عن الهوية التي اختارها الله، فليس للمؤمنين أن يعترضوا على ما قضى الله ورسوله، بل هم ملزمون بأن له يسلّموا تسليما، والله قد اختر الاستقامة والتقيد بالضوابط الشرعية بينما اختارت الجماعة المحلية الضوابط القانونية والعرفية، ولذلك يعتقد السلفيين كغيرهم من الجمعات التي تلفظ المحلي وتتنكر له، بأنهم بعد اليوم ليوسوا بملزمين على "العيش مع الأشخاص الذي يعرفونهم من الجماعات المحلية"[3]. فالجماعة المحلية في نظر السلفيين وفي نظر كل جماعة طوبوية مثالية تبدو جماعة منحرفة عقديا وسلوكيا وحتى على المستوى السياسي فهي منتمية للوطن الذي يقع على النقيض تماما من الأمة، فالوطن حديث والأمة قديمة وسابقة وهي أولى بالاتباع، وهذا ما أشار إليه المبحوثين في تصريحاتهم إذ يقول أحدهم: "الحمد لله اليوم لنا إخوة نعرفهم من كل اصقاع العالم تجمعنا كلمة التوحيد ونحن

[1] يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقية، مرجع سبق ذكره، ص 54.
[2] جاري آر بانت، اعادة ربط شتات المسلمين، مرجع سبق ذكره، ص 29.
[3] أولريش بيك، مرجع سبق ذكره، ص175.

نعمل على نشرها والتمكين لها"[1] فهكذا يبني السلفيون كجماعة دينية خياراتهم الهوياتية عن طريق الإحياء والإحالة على الماضي بصفته متفوقا، والسلفيون كفاعلين في الحقل الديني يعتقدون بأنهم الأمناء على الهوية الإسلامية والمتعهدين لها نجدهم يندرجون فيما أشار إليه ألان توران بأولئك "الفاعلين الذين أوقفوا غاياتهم على الانتماء إلى طائفة موروثة"[2]. وهي تمثل الأصلي والأصيل وهي منعتقة من كل ما يعكر صوى ذلك النقاء الطهوري الموروث عن الماضي السعيد، وقد ساهمت التكنلوجيا التواصلية ليس في عملية الإحياء فحسب بل في عملية التصدير أيضا ونقل القيمة دون رقابة ودون أي جمركة أو ضرائب ثقافية، بل هناك حرية لنقل البضائع الدينية فكما يصدر الغرب الملحد قيمه عن طريق التكنلوجيا يصدر السلفيون أيضا قيمهم عن طريق نفس التكنلوجيا، "فوسائل الاعلام الالكترونية في حالة الإسلام عبر المحلي تلعب دورا جوهريا في حمل التراث عبر مسافات شاسعة"[3] وكسب المزيد من المنتسبين في كل غزوة رقمية.

وقد أصبحت قضية التفاعلات المتزايدة بين المحليات أكثر أهمية في ضوء العولمة المتزايدة، ومع التركيز المتجدد على الطابع العابر للحدود الوطنية[4]، فليس هناك طائفة إسلامية أكثر إيمانا وتصديقا بفكرة الطائفة المنصورة مثل الطائفة السلفية فهي الطائفة التي ستنتهي إليها كل الطوائف، وهي النسخة الأصلية عن الإسلام وآخر النسخ بقاء وديمومة ولذلك يوظف السلفيون كجماعة حالمة كل ما يعتقدون أنهه مباح لاستعادة تلك الطائفة كهوية، إن الاستعادة تقتضي وجود نموذج سابق يتم تخيله والعمل على تحيينه وإعادة تفعيله عن طريق عملية التخيل والاسترداد التي تعتمد على تنشيط الذاكرة وتحفيزها وربما الأنترنت من بين تلك المحفزات التي مكنت من الفرز الهوياتي والتخلص من عبء الواقع، "فالهوية التخيلية تقتضي الاستبعاد والاغتراب النقدي للتلوث الثقافي"[5]، أي الانفصال طواعية عن كل ما يخدش الإيمان ويتعارض مع فكرة المحجة البيضاء، والسلفيون يعرفون أنفسهم بأنهم على الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة، إنهم بمختصر القول على الذي كان عليه النبي وأصحابه أي أطهر صورة وتجلٍ للإسلام، فلا بد إذا من البحث عن من يشبههم ويكررهم حتى وإن كان من وراء أعالي البحار فالأخ في الثقافة السلفية هو المتقيد والملتزم بالمعتقدات والسلوكات والعبادات على الطريقة السلفية ولا علاقة له بالجانب البيولوجي أو الرابطة الأسرية، أنه فرد أيقوني ينتمي إلى مجتمع أيقوني، "فالحركات الدينة عموما والإسلامية على وجه الخصوص تقوم بتطوير عالم تصوراتها بشأن المجتمع الإسلامي المنشود من قلب التراث الديني القديم"[6] الذي يعاد إحياؤه من جديد ولذلك يمكن أن يكون الأخ ماليزيا أو أستراليا أو صوماليا، وهذا ما ساعدت الأنترنت عليه وقدمت كل ما من شأنه تعزيز التفوق السلفي عن طريق فك الصلة بالمحلي والانتساب إلى الغير محلي الذي أصبح متاحا ممكنا؛ فالسلفيون اليوم يمتلكون ثقلا رقميا عزز من مفهوم الاستعلاء الثقافي والذي عبر عنه محمود المصري من خلال العنصرية الثقافية وهي بنية "اجتماعية قائمة على ثنائية التفوق والخضوع أي قوة وهيمنة ثقافية على ثقافات أخرى

[1] مقابلة رقم: 28، يوم 2020/02/26 على الساعة 16:00

[2] آلان تورانن مرج سبق ذكره، ص15.

[3] بتير ماندفيل، مرجع سبق ذكره، ص 167.

[4] - Terje Østebø, Localising Salafism: Religious Change Among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia, Publisher: BRILL, LEIDEN, BOSTON, 2011, P29

[5] محمود المصري، مرجع سبق ذكر، ص169.

[6] المرجع نفسه، ص 158.

عن طريق خضوعها لها"[1]. والسلفيون يتحدثون دائما بنبرة فيها الكثير من تضخم الأنا وهي قائمة على ثنائية من يعلم في مقابل من لا يعلم شيئا.

فالسلفية كهوية وثقافة دينية تنطلق من فكرة أن المعتقد السلفي هو الإسلام نفسه، والرافض للسلفية هو رافض للإسلام نفسه إما متعمدا كالفرق والمذاهب والطوائف الضالة، أو جهلا مثل ما يقع فيه عامة الناس، هذا الخطاب الذي يعززه مشايخ السلفية وهم دائما يذكرون في خطبهم أن السلفي عليه أن يحمد الله على نعمة الإسلام والسنة، وهو ما أصبح عامة السلفين يعتقدونها ويجادلون به، حيث جاء على لسان كل المبحوثين، ولذلك تعزز السلفية لدى أفرادها كل ما هو سلفي ولذلك تجد نفسها تلقائيا غير مرحب بها محليا وتجد نفسها غير مستعدة للترحيب بالمحلي، فالسلفية تقدم لأفرادها منظومة حياتية أو نمطا للعيش يقدم بديلا عن كل ما هو سائد ويجيب على كل تساؤلات السلفيين، إنها تجعلهم يعيشون حتى تفاصيل حياتهم العادية على الهدي النبوي، فكل ما يقومون به متخيل وقد قام به من هو خير منهم، "فالمجتمع المتخيل يسعى إلى مدى أوسع من مجرد إحداث تغيرات ثورية، فهي تستوعب سيناريوهات مختلفة ومرنة في الوصول إلى المجتمع المنشود"[2] والإنترنت قد عززت هذه الأطروحة وكشفت لسلفية تيسمسيلت أن هناك الملايين ممن يشبهونهم من حيث الثقافة وبذلك لا داعي للحزن أو الشعور بخيبة الغربة محليا، فالثقافة تكون دائما اجتماعية وإنها تعطي عناصر رمزية كثيرة لا سيما فيما يتعلق بالنقل، "فالثقافة هي مجموع المواصفات الرمزية التي تنظم وترتب علاقة الجماعة البشرية بمحيطها"[3]. أي إن أقوى رابط لا تحدده القوانين والتشريعات بل تحدده أهواء المجتمعات وميولاتها، تلك الأهواء والميولات التي ما هي إلا ثقافة المجتمع وجوهره لا سيما إذا كانت ثقافة دينية، بل وتعتقد أنها الحق كله وهذا ما يشعر به السلفيون المحليون اتجاه كل سلفي عبر الزمان والمكان، فكل تصريحات المبحوثين تتحدث عن الأخوة الدينية وتقدمها على كل أشكال الروابط الاجتماعية الأخرى، فهم ملتحمون ومترابطون وهذا ما أشار إليه أحد المبحوثين قائلا: "فأخوة الدين أولى من كل الأخوات الأخرى لا سيما تلك التي لا تقبل الحق ولا تذعن له"[4] وهذا ما عززته الإنترنت وانفلات الثقافات في عصرها، نجده قد ساهم في بعث الهويات الدينية ولملمة المتشابهين الذين شعروا لأوّل مرة بوحدة المصير وصناعته، "فالهوية شعور جمعي لأمة أو شعب ما يرتبط ارتباطا معنويا ووجدانيا"[5]. حتى وإن تنوعت أعراقه واجناسه وقومياته.

إن هذا الترابط والتشابك كما يفهمه السلفيون لا يعد مخترعا ولا خياليا، إنه سابق في الوجود بل هو قائم أصلا ضد التخيل والاختراع، فالدولة والقومية والوطن بالمفهوم الحديث مفاهيم مخترعة وخيالية ليس لها سبقة في الوجدان الإسلامي بينما الأمة والجماعة ودار الإسلام مفاهيم وجدت وتم عيشها لكن تمت إزاحتها في ظرفية حضارية وتاريخية معينة، وبذلك فالسلفيون ومن خلال الذاكرة الدينية الحية والقدرة على التخيل والتمثل يجدون في الهوية السلفية وقدرتها على الانسجام مع الأنترنت ساحة للتخيل؛ "فالتخيل يتجاوز الوجود ويتخطاه ولكنه يتمثل في كل لحظة المعنى

[1] المرجع نفسه، ص39.
[2] محمود المصري، مرجع سبق ذكره، ص 167.
[3] غي لاكروا، السيبرانية والمجتمع، نوربرت وينر أو نكسة الفرد المتمرد، (177- 202) فرنسوا جايكوب وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 220.
[4] مقابلة رقم 61: 2020/04، على الساعة 23:00
[5] محمد عمر أبو عترة مرجع سبق ذكره، ص 35.

الضمني للواقع"[1]. فالسلفية المحلية في تيسمسيلت متمردة على الواقع وتريد أن تستعيد الماضي وتعمل من خلال الإنترنت على عيش نسخة تجريبية عن هذا الماضي من خلال ازاحة الحدود وتجاوزها لكن رغم ذلك فإن هما الأساسي هو انقاذ المجتمع من حالة التيه، وهذا ما صرح به المبحوثين إذ يقول أحدهم: "المواقع السلفية والحمد لله فيها الكثير من العامة الذين يثقون في فتاوى المشايخ ويستفيدون من توجيهاتهم ولله الحمد"[2] أي أن التأثير السلفي عبر السيبرانية يبدوا أكثر منه في الواقع خاصة ان المواقع الإلكترونية السلفية تخص بعانية كبيرة ونوع من البهرجة مما يجعلها ملفة للنظر، وتبدو متفوقة على المحلي ومتجاوزة له، وهي تجعل الفرد يطرح سؤال من تيسمسيلت ويمكن ان يحصل على اجابة من هيئة كبار العلماء في السعودية بكل ما تعنيه من رمزية داخل الجماعة، "فالسلفية العابرة للقوميات تسافر إلى ما وراء الأمم والدول نتيجة رعاية من الدولة ومبادرات من غير الدولة، كما أن السلفية مشكلة من شبكات نزعت منها الاقلمة"[3] حيث أن السلفيين لا ينتمون وجدانيا إلى أي اقليم فقط ينتمون إلى الأمة التي ساعدت الإنترنت على إعادة بعثها من جديد.

وبذلك فالهوية السلفية هي هوية احتجاجية ترفض الحاضر عن طريق نفخ الروح في الماضي وترفض فكرة موت هذا الماضي أو فكرة إدخاله إلى المتحف، إنها تصر على استدعائه والعمل على تفعيله والتخندق وراءه والمحاججة به، وعنه فالسلفيون في حواراتهم اليومية كلما اعترض شخص ما على نمطهم الثقافي نجدهم يذكرونه بأنه يعترض على السنة التي كان عليها النبي عليه أفضل الصلاة والتسليم وهدي الصحابة رضوان الله عليهم، وأنه يستهزئ بالمعلوم من الدين بالضرورة، إنه خطاب تخويفي نوعا ما وهو أيضا حجاجي، فحتى عدم اقتناع الطرف الآخر أو تبني النمط السلفي فإنه يساهم في شرح العقيدة السلفية، هذه الخطابات الهوياتية التصارعية قد وجدت ضالتها في مواقع التواصل، إذ نجد "الأنترنت صار أيضا فضاء لتوزيع الأفكار السلفية"[4] حيث يعمل السلفيون على التموقع والترويج والرد من خلال فتح حوارات تبدأ من مكان محدد لكن الله وحده يعلم أين ستنتهي في هذا المجال العام المعولم والذي عرف السلفيون جيدا كيف يوظفونه في نشر معتقدهم والتكيف معه فكل من الإنترنت والسلفية لا تعترفان بمسألة الحدود الجغرافية فكلهما يميل إلى النطاقات الثقافية أكثر من النطاقات الجغرافية، فالنطاق الثقافي أكثر قدرة على التصنيف، "فبعد أن أخذ المجال العام صفة العالمية لم تعد الدولة الوطنية قادرة على مراقبته والتحكم في نوع الحوارات التي يفتحها[5]. فمواقع التواصل أصبحت جزء من المجال العام، إنها أشبه بالنوادي والساحات العامة التي يلتقي فيها الأفراد ليفتحوا حوارات ونقاشات ويبدون مواقفهم ويعلنون تحيزاتهم الثقافية والدينية التي ماهي في النهاية إلا تمظهرات للهوية، خاصة في مجتمع يهيمن فيه الخطاب الذكوري البطركي، ولذلك كانت المواقع فضاءات يتكتل فيها الشباب بصفتهم مهمشين للتعبير عن كل ما هو مختلف ومغاير، وإذا عدنا إلى خصائص الجماعة السلفية

[1] محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1993، ص18.

[2] مقابلة رقم: 28، يوم 2020/02/26 على الساعة 16:00

[3] مضاوي رشيد، المحلي والعالمي في الخطاب السلفي الجهادي السعودي(423 – 448) رول مبير، مرجع سبق ذكره، ص 224.

[4] لورونت بونفري، الى اي مدى تكون السلفية اليمينة عابرة للقوميات في اليمن(449 – 476) رول مبير، مرجع سبق ذكره، ص 46

[5] كرايس الجيلالي، ربيع زمام، مواقع التواصل الاجتماعي كامتداد للمجال العام، سؤال التكتل الديني والهوية لدى التيار السلفي أنموذجا، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران 02، الجزائر المجلد التاسع، العدد الأول جانفي 2020، ص 158.

في تيسمسيلت فهي جماعة شابة ومتعلمة وبذلك هي باحثة عن فضاء تعبر فيه عن خصائصها في مواجهة السائد والعام، فالتديين السلفي هو احتجاج على التدين المحلي، ومواقع التواصل هي ذلك الفضاء الذي ولدت فيه هذه الهوية وهي تزدهر وتنتشر في الأوساط الشبانية والمتعلمة، "فالشباب يتبنون أنماط حياتية مغايرة عن السائد والمألوف بحثا عن الانعتاق والتحرر"[1]. وسعيا لإثبات الذات.

إن هذا التحرر ومحاولة اثبات الذات يهدف بالأساس إلى الاعتراض على كل أشكال التدين التي تتحكم فيها إما السلطة السياسية أو المدارس والتوجهات الإسلامية الحداثية، بينما يعتقد السلفيون أنهم الإسلام نفسه وجوهره وكنهه وهذا ما أشار إليه المبحوثين الذين يعتبرون أن الهروب نحو المواقع هو نوع من الاحتجاج وبحث عن الانعتاق من ثقافة "هذا ما وجدنا عليه آباءنا" إنهم يريدون استبدالها بثقافة "ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا" من خلال تشكيل هوية جديدة مبنية على التعاليم الدينية التي وفرتها مواقع التواصل الاجتماعي حيث أن "هناك نزعة تدعوا إلى الانغماس في عالم الفضاء الإلكتروني والكون الافتراضي الذي يحظى بأهمية أكثر من الواقع الإنساني المادي"[2]، بسبب ما يمكنه لكل من يشعرون باضطهاد في الواقع من حرية في التعبير عن ذواتهم كما يريدونها هم، والإنترنت توفر خدمات دينة مثلما توفر الأشكال الأخرى من المعارف والتوجهات، فلا يمكن أن ندعي أن السلفية كثقافة دينية هي وحدها من ازدهرت وانتشرت بل كل شيء نبت داخل الإنترنت نجدها قد تفشى فيها مثل الفطريات، فالأنترنت حاضنة لكل من هو باحث عن النزوح على الصعيد الهوياتي، إذْ "تبدو الهوية اليوم وكأنها خاضعة لعملية إعادة تشكيل من خلال تكنولوجيا المعلومات وحرص غالبية الناس على استخدامها في تكوين مجتمعهم الخاص وبيئتهم الخاصة"[3]. أي إنها تساعدهم على التكتل بعيدا عن إكراهات الواقع وعن خيارات المجتمع، فاليوم في كل مجتمع واقعي عشرات المجتمعات المرتبطة بالمواقع، إنها تعيش داخل هذا المجتمع لكنها تعمل على تفكيكه وإبطال شرعيته، من الداخل، فالسلفيون من بين المجتمعات التي ترفض الهوية العامة وتقدح في التدين العام وبما أنها مبعدة عن المؤسسة الدينية الرسمية وغير مسموعة الصوت في مجتمع لا زال يتحصن بعاداته وتقاليده فإنها اختارت الطريق الثالث في مواقع التواصل، واصبح السلفيون كغيرهم من "الانترناتيين الذين يستفيدون من مكان تجميع المحتويات تشارك المحتويات المدونات وشبكات الند للند وغيرها ونشرها لا يقومون بالاستعراض أنفسهم أمام الغير فقط بل يفتحون ذاتهم للأخرين إنهم يندمجون في شبكات ويتبعون حركة ترسخ المكونات الحميمة"[4] وهي تمارس نوعا من الاستفزاز والابتزاز وكأنها تتمثل مقولة هذا الدين إذا حوصر اشتد وإذا ترك امتد، فهي إما أن تجلب خصومها للحوار وتتغلب عليهم بمنطق الدليل وتجبرهم على الانسحاب من وجهها وإما تضل تهاجهم كل الفرق الأخرى وتنشر غسيلها على صفحاتها ومواقعها، في هذا العالم الشبكي، "فالشبكات الاجتماعية تستخدم هوياتيا ودينيا"[5]. والسلفية تدمج بين الديني والدنيوي في تعريف نفسها وفي إدانة خصومها.

---

[1] كرايس الجيلالي ورقاد الجيلالي، الهوية السلفية كقوة ناعمة، التعبير عن حرية الاغتراب الثقافي، دراس ميدانية لعينة من الشباب السلفي (327-355) مجموعة من الباحثين الحوار مع الآخرين الثوابت المرجعية والتنوع الثقافي ،مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة الجزائر، الطبعة الأولى، ص328.

[2] اريك ميغري سوسيلوجيا الاتصال والميديا، رجع سبق ذكره، ص 56.

[3] منى الأشقر جبور، السيبرانية هاجس العصر، المركز العربي للبحوث القانونية والقضائية، منشورات جامعة الدول العربية، مصر، دون سنة، ص 27.

[4] اريك ميغري سوسيلوجيا الاتصال والميديا، رجع سبق ذكره، ص 570.

[5] منى الأشقر جبور، السيبرانية هاجس العصر ، مرجع سبق ذكره، ص 133.

هذا الاستخدام ينخرط في جوهر الصراع الهوياتي، فكل جماعة دينية ومذهبية نجدها تمارس نوعا من الشغب الثقافي وتعمل جاهدة على إحلال ثقافة مكان أخرى، فالسلفيون اليوم لا يكفون عن نشر المواعظ والتوجيهات عبر مواقع التواصل بهدف ضبط المشهد الثقافي، فغالبا ما نجد منشورات من قبيل (مخالفات في الأعراس أو الجنائز أو الأعياد أو اللباس) وهذا ما يعتبر طعنا صريحا في الثقافة المحلية، ومحاولة استبدالها بثقافة إما من عصر سابق أو مجتمع آخر، وهنا "تتجلى جدلية كسب هوية وخسارة هوية والتي يعتبرها الباحث ريتشارد مينشا من مخرجات العولمة[1] فالعولمة كما سنرى في مبحث آخر هي صراع ثقافي هوياتي هدفها طمس ثقافة وإحياء أخرى ذات منزع عالمي، والسلفية تسعى إلى الانتشار ليس كمذهب أو جماعة إنها تسعى إلى تصحيح ما لحق الإسلام من انحرافات ذات منشأ محلي، عن طريق إعادة نشر ما تم السكوت عنه من طرف الجهات الرسمية القائمة على الخطاب الديني حيث صح المبحوثين أنهم لا يقمون بأكثر من نشر الفقه المالكي الذي تم تغييبه لصالح خرفات المتصوفة الذين حرفوا مذهب إمام دار الهجرة، وهذا ما تتيحه تلك النقاشات التي تتم داخل مواقع التواصل وهي نقشات ذات بعد هوياتي، رافض لهوية ومبشر بأخرى، "فالهوية السلفية متصارعة مع كل ما هو محلي"[2]. إن هذا الصراع نابع من ثقافة استعلائية سماوية، فالسلفية تنظر إلى غيرها على أنهم ألحقوا بالدين كل ما هو أرضي، بينما لا تزال السلفية تحافظ على النسخة السماوية في أنقى صورها، ولذلك فالتمرد على المحلي هو بمثابة تمرد على الأرضي المدنس من أجل تعميم المقدس، فحسب تصريح المبحوثين، إن ما يهمهم هو إعلاء كلمة الله وهذا ما عبر عنه الباحث جان دوفينو "بالبحث عن الإمبراطوريات التربيبية"[3]. التي تقوم على امر الله وخدمة لدين الله وهي منقطعة عن كل ما هو أرضي بل تعمل على اخضاعه للسماوي، وهي لا تعترف بغير المؤمنين كرعايا لها دون غيرهم.

إن هذا الخطاب المتعالي والذي يروج له دعاة ومشايخ السلفية مستغلين الطفرة التكنولوجية وخالقين جمهورا عبر قومي كل ما يهمه هو الدخول في نقاشات تعزز معارفه الدينية وتربطه بمجتمع المؤمنين أكثر فأكثر، "فالمجتمعات الافتراضية هي تجمعات اجتماعية تنشأ من الشبكة حين يستمر أناس بعدد كافي في مناقشاتهم علنيا لوقت كافي من الزمن بمشاعر إنسانية كافية لتشكيل شبكة علاقات الشخصية في الفضاء السايبيري"[4] خالقين روابط فوق مجتمعات الأصلية وموفقين بين هذه الطريقة في العيش وبين التوفيق الإلهي، فالسلفية كهوية تريد الهيمنة على باقي الهويات واستعادة مكانة الأمة والتغلب على الأمم الأخرى وتحكيم الشريعة وإقامة دولة الله، إن هذه الأشياء يعتبرها السلفيون من الإيمان، فهي بتوفيق من الله بعد أن يستقيم عباد الله بمشية من الله، وهنا يتحول عوام السلفية إلى مفهوم الجمهور كما أشار الله غوستاف لوبون، "فالجماهير لا تعرف معنى المستحيل أو مستبعد الحدوث"[5]. فالجمهور يدخل في حالة وجدانية ينمو فيها العقل الجمعي ويتضخم على حساب العقل الفردي، خاصة من خلال فن الخطابة الذي ساعدته مواقع التواصل على الانتشار والاستفحال، فعندما نستمع إلى خطاب داعية ما عبر مواقع التواصل

[1] ريتشارد مينشا، الامة والمواطنة في عصر العولمة، الروابط والهويات القومية الأخرى تحولة، ترجمة عباس عباس، منشورات الهيئة الدولية العامة للكتاب، دون طبعة، 2010، ص 22.

[2] جيلالي كرايس، جيلالي رقاد، مرجع سبق ذكره، ص 328.

[3] جان دوفينو، تكون الأهواء في الحياة الاجتماعية، ترجمة: منصور القاضي

[4] فاطمة الزهراء تنيو الاعلام الجديد يخلق هويات بديلة الافتراضي يحاصر الحقيقي(86 -105) المجلة العلمية للتكنلوجيا وعلوم الاعاقة، الجزائر، المجلد الثاني، العدد الاول، 2020، ص 93.

[5] غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة هشام صالح، دار الساقي لبنان، الطبعة الأولى، 1991، ص26.

ونكون في مجموعة فإننا تلقائيا سنعبر عن هويتنا بين مؤيد ورافض، وبين معجب وغير معجب، وبين منْظم إلى تلك المجموعة وبين من يقوم بحظرها والتبليغ عنها، وبين معجب بالصفحة وبين منافس لها، فمواقع التواصل ساعدت على الفرز الثقافي والهوياتي ولو بطريقة غير مباشرة، إذ يرى إيريك مغري أن: "هناك بروزا منتظما لشعوب وأقليات اجتماعية في قنوات ووسائل الإعلام"[1]، هذا البروز الذي يبدو في شكل تعليق أو إعجاب يمكن أن يكشف عن هوية أو خلفية أو مرجعية دينية معينة، وهذا ما سنشير إليه في مباحث أخرى حول حرب الهويات داخل مواقع التواصل فما ننظر إليه على أنه مجرد إعجاب بالصفحة ما أو إعادة نشر محتواها هو في حقيقة الأمر إعلان عن هوية، "فالهوية تعرف بأنها مجموع الخصاص التي يمكن للفرد عن طريقها أن يعرّف عن نفسه في العلاقة بالجماعة التي ينتمي إليها والتي تتميز عن الأفراد المنتمين إلى جماعة أخرى"[2]. هذا الأمر الذي كان يبدو صعبا في السابق أصبح اليوم جد سهل ومتاح، حيث يمكن لأي كان ان يعلن عن هويته الحقيقية.

والهوية السلفية الاعتراضية ترفض المحلي أيا كان شكله؛ ليس بدافع قومي أو عرفي إنما ترفضه من باب رفض الباطل وقبول الحق، وهي تقدم نفسها على انها استدعاء الماضي والركون إليه في مواجهة فرق ومذاهب اطمأنت إلى الحاضر وارتهنت به، حيث أن "هناك أعداد متزايدة من المسلمين المتصلين على الخط بمواقع الأنترنت يؤدون أعمال التقوى بالشهادة الإسلام في المجال السابيري"[3] فالمواقع السلفية الرسمية وحتى صفحات الفايسبوك أو حتى داخل تيك توك هي فضاءات هوياتية حيث لا ينشر ولا يعاد نشر سوى ما هو سلفي ويزيد من إيمان الفرد من جهة ويرسخ هويته من جهة أخرى، وهذا عبر عنه المبحوثين حيث أنهم لا ينشرون سوى ما أمر به الله ورسوله لأنه مسؤولون أمام الله على كل تعليق أو تغريدة أو منشور، فالهوية السلفية تروج لذاتها في مواقع التواصل على أنها الحق الذي يجب على الأمة الحق التشبث به حتى تكون متشبثة بالسنة، وهنا يجزم جولدن هير بأن "المسلمين لو أطاعوا متشددي الحنابلة وأخذوا برأيهم لجردوا الإسلام من معالمه وردوه إلى مادة الأولى التي كانت عند نشأته بالمدينة ولأرجعوه إلى شكله الذي كان عليه في عهد الصحابة"[4]. هذه العودة التي يعتبرها خصوم السلفية نوعا من النكوص والرجعية ويعتبرها السلفيون شهادة تثبت تمسك الجماعة بالفهم الصحيح للدين، هذا الفهم الذي انتعش في زمن الأنترنت وتحرر من قيود الرقابة وأصبح السلفيون يصدرون ويستوردون البضائع الدينية دون قدرة الدولة على جمركة تلك السلع أو مراقبتها، فالأنترنت بصفتها مظهرا من مظاهر التقدم العلمي وتفوق العقل البشري نجدها أيضا قد ساعدت على انبعاث ملامح قبل الحداثة، إذ استفاق الدين والتدين وأصبح حرا طليقا في الفضاء العام المعولم، إنه انتصار للدين من قلب اللادين ولذلك يعتبر ستيفن جاي غولد: "أن الدين والعلم صخور الزمان؛ فهما الركيزتان اللتان صارت عليهما الإنسانية فلا صراع بين الدين والعلم وبين الإيمان والعقلانية"[5]. والسلفية تعتمد في نشر الدين على أحدث الوسائل التكنلوجية حيث يعتبر التدين السلفي تدينا رقميا بدون منازع.

[1] إيريك ميغري، مرجع سبق ذكره، ص52.

[2] فاطمة الزهرة تنيو، الإعلام الجديد يخلق هويات بديلة الافتراضي يحاصر الحقيقي، المجلة العلمية للتكنولوجيا وعلوم الإعاقة، الجزائر، المجلد الثاني، العدد الأول، 2020، ص22.

[3] مريام كوك بروس بلورنس، الشبكات الاسلامية من الحج الى الاناشيد الصاخبة، ترجمة ممد توفيق البجريمي، العبيكان، السعودية، دون طبعة، دون سنة، ص 40.

[4] رائد السمهوري، مرجع سبق ذكره، ص23.

[5] ستيفن جاي قولد، صخور الزمان، دور الدين والعلم في اتمال الحياة، ترجمة محمود خيال، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2008، ص09.

وهذا ما يؤمن به السلفيون، فالعقل الصحيح لا يتعارض مع العلم الصريح وإن كان الغرب تائه ثقافيا واجتماعيا وأخلاقيا فإن السلفيين يقرون بتفوقه العلمي وهم مصرون على توظيف هذا التفوق العلمي في نشر الدعوة؛ وتبليغها للناسة كافة، فالسلفية لا تتحدث بسم طائفة إنها تتحدث بسام الأمة قديما وحديثا "فمواقع الأنترنت الإسلامية تدعي بأنها تتحدث باسم المسلمين جميعا"[1] وهي تنافر عن الإسلام وتستعين بكل المسلمين الذين يريدون خدمة دين الله، حتى وغن كانوا مجرد متعاطفين، كما انها تستهدف الفئات الأكثر تعليما لتوظيفهم في التحكم في العالم السيبراني، حيث لا حظنا أن عددا لا بأس من السلفيين من تخصصات علمية وهم يتحكمون في تكنولوجيا الإعلام والاتصال التي مكنتهم من تكوين هوية رقمية، وقدم لهم كل الأدوات والوسائل التي تساعد على الاجتماع والتلاقي، ذلك أن التلاقي الذي حرم منه السلفيون المؤمنون بالأمة بسبب الحداثة ومخرجاتها على الصعيد السياسي، لكن من خلال الأنترنت أصبح كل شيء ممكنا، وإذا كان الجمهور يقتضي الحشد والتواجد الآني فإن مواقع التواصل أفرزت جمهورا جديدا متباعدا من حيث المكان ودوغمائي من حيث التوجه والتصور، إذ يرى غوستاف لوبون أنه: "يمكن لآلاف الأفراد المنفصلين عن بعضهم أن يكسبوا صفة الجمهور النفسي فالأمر لا يتطلب الحضور الفعلي في نقطة واحدة"[2]. إن هذا النوع من التلاقي على المستوى الوجداني ما كان ليتحقق لولا تكنولوجيات الإعلام الجديد التي ارتحل إليها السلفيون وتموقعوا فيها وأصبحت فضاءهم الخاص أو المفضل للتحرر من اكراهات الواقع، إنها مكنتهم من التلاقي والتعارف وتناقل المعارف وطلب العلم ومواجهة الخصوم وحماية الثغور، فالسلفي ذو عقلية تخيلية يعرف جيدا كيف يوظف الأشياء ويستخدمها في تعزيز الهوية التي تبدو علاقتها سيئة للغاية مع المحلي وتبدو في الوقت نفسه منجذبة إلى المعولم؛ "فالتواصل بصفته تبادلا بين رموز وعلامات وأشياء يدخل ضمن عملية التنشئة الاجتماعية ويلعب بذلك دورا أساسيا في تكوين الفرد وتشكل ادراكه ووعيه بذاته وبالعالم المحيط به"[3] بل أصبح من الصعب التفريق بين ما هو محلي خالص وما هو كوكبي محض، بسبب نموذج المواطن المؤمن فهو يعيش داخل الدولة لكن على طريقة تخالف كل أعراف الدولة وتقليدها خاصة من الناحية الدينية فالسلفي وحسب تصريحات المبحوثين ليس ضد وطنه لكنه يحب وطنه وفق ما تقتضيه الشريعة وهو ينتمي إليه لكنه أيضا ينتمي إلى جماعة المسلمين.

هذه الجماعة التي فرقتها الحداثة وفكرة الحدود والدولة الوطنية ثم جاءت الأنترنت وكسرت كل تلك الحواجز؛ حيث يشير رولند روبنسون إلى: "نزعة من التداخل بين الحلي والمعولم[4]، إن هذا التداخل لم تعرفه البشرية من قبل؛ حيث كانت الحدود واضحة والثقافات متمايزة لكن نحن نعيش اليوم سابقة ثقافية أشبه بالسابقة القضائية التي ليس لها مثيل، فالبلدان والحضارات والمجتمعات أصبحت موحدة في كل مكان، وكل هوية تنقب على شتات افرادها في الهويات الأخرى وهذا ما يعكف السلفيون عليه من خلال التواجد الكثيف عبر مواقع التواصل معترضين على التدين المحلي ومروجين لكل ما هو وافد؛ وفي الوقت نفسه البحث عن معتنقين جدد للهوية السلفية ليتم تأهيلهم وتكريسهم وإعلان انضمامهم للجماعة؛ والعمل على خلق شبكات الإسلامية جديدة واكثر تنظيما وترابطا، حيث أن "استخدام الانترنت وخاصة شبكة الويب العالمية باسم الإسلام أعادة النظر في

[1] مريام كوك بروس بلورنس، مرجع سبق ذكره، ص 40.
[2] غوستاف لوبون، مرجع سبق ذكره، ص 54.
[3] محمد نور الدين افايه، مرجع سبق ذكره، ص 164.
[4] إيريك ميغري، مرجع سبق ذكره، ص 477.

الشبكات الإسلامية واعادة تشكيل منظومتها"[1] حيث اختصرت الأنترنت المسافات فلم يعد السلفي يشعر بالوحدة ولم يعد يفكر في الهجرة فهو يعيش في أسرة مبتدعة لكنه يقيم السنة بمؤازرة إخوانه الافتراضيين الذين قربتهم الأنترنت منه، في والوقت نفسه أبعدته عن بيئته التي تبدو غير صالحة، إذ تعرف "الأنترنت بشبكة طرق المواصلات السريعة"[2]. وهذه الطرق السريعة تسهل انتقال الأفراد والتعارف والتزاور الرقمي وفي الوقت نفسه تمكن من نقل شحنات ثقافية وسلع وبضائع هوياتية، فعبر الأنترنت وكما أشار المبحوثين قد تعرفوا على الكثير من الإخوة من مختلف بقاع العالم، خاصة من طبقة العلماء وطلبة العلم المتقدمين، من خلال تلك التطبيقات والمدونات المختصة في نشر كل ما هو سلفي والدفاع عنه وترصد أخبار السلفيين وتزويدهم بالفتوى والمعارف التي تساعدهم على الثبات والمقاومة فالأنترنت تمكننا على من عملية التبادل الأخوي بلا حدود.

والتبادل الأخوي بين أتباع أي توجه ديني واحد يهدف إلى المرافقة والتوجيه وتقديم الإجابات على كل مستجد وفق توجيهات الجماعة؛ فالسلفيون اليوم مشتتون في كل مكان وبأعداد تبدوا ضئيلة، إن مشكلة الحجم تجعل من الفضاء التواصلي نوعا من الدعم الإيماني؛ فبدل أن يحتك السلفي بالواقع مع احتمال الانحراف فإنه يجد بديلا رقميا يحتويه ويؤنس وحدته ويسليه في غربته، وهنا نجد "السؤال الذي يطرح نفسه إلى أي مدى بات استخدام شبكة الأنترنت لأغراض إسلامية فريضة دينية بالنسبة للبعض"[3] وهذا يؤمن به السلفيون وينقلونه عن المشايخ الذين يطلبون منهم مزاحمة الكفار وأهل البدع والجمعات الضالة داخل الفضاء السيبراني وتعليم الناس صحيح الدين، وكل ما يقوم به السلفي داخل الفضاءات الرقمية هو لا يقل أجرا عن ما يقوم به في الواقع أو هو ربما يتفوق عليه، فكما صرح المبحوثين أن الكثير من ممارسات المجتمع وعاداته وتقاليده تفرض عليهم حالة من الاغتراب في الواقع، فهم القابضون على الجمر في عصر كثرت فيه الانحرافات وهنا تصبح الأخوية الافتراضية أشبه بالخلوة التي يتحنف فيها السلفيون حماية لدينهم، "فتقدم العلوم الإلكترونية قد أنتج شبكات جديدة من مساحة الضبط السابيري"[4]. أي أن الأنترنت بعد أسلمتها تصبح خادما طيعا للإسلام، فالأنترنت تخدم كل منتوج ثقافي وتساعد على الترويج له، وهذا ما فهمه السلفيون منذ انتقال الأنترنت من جانب الخدمات والتبادلات الاقتصادية وتحويلها إلى حامل ثقافي، حيث دعمت السعودية -بصفتها المتعهد العالمي للسلفية- فكرة رقمنة الإسلام، إذ "يرى جون أندرسون أن الإسلام قد وضع على الخط منذ الثمانينات"[5]. وهي استراتيجية تبنتها كل سلفيات العالم في فرصتهم للتلاقي وللتعارف وللعيش حالة الأمة لو داخل عالم وهمي لكنه شديد الخطورة على كل ما هو محلي من خلال المنافسة والأخطر هو فعل الإدانة حيث لا تعترف السلفية بفكرة العادات والتقاليد والخصوصية الثقافية فكل شيء حسبها يجب أن يكون مطابقا للسنة، وهذا ما جعل التدفقات السلفية القيمة تشكل قلقا للمحلي "فوائد التقدم التقني فتؤدى فاتورتها

[1] جاري آر بانت، مرجع سبق ذكره، ص 30.
[2] ياسر خضير البياتي، الإعلام الجديد-الدولة الافتراضية الجديدة، دار بداية ناشرون وموزعون، دولة الإمارات، الطبعة الأولى، 2014، ص 123.
[3] جاري آر بانت، مرجع سبق ذكره، ص 43.
[4] مريام كوك، بروس بلورنس، الشبكات الإسلامية من الحج إلى الأناشيد الصاخبة، ترجمة محمد توفيق، دار العبيكان، السعودية، دون طبعة، دون تاريخ، ص13.
[5] جون أندرسون، الترابط : فرق الإنترنت بالنسبة للشبكات الإسلامية (ص347-362) مريام كوك، بروس بلورنس، مرجع سبق ذكره، ص351.

بإضعاف كبير ومتزايد لمجتمعاتنا وهو فدية للتعقيد التكنلوجي وعولمة المبادلات"[1] عن طريق انتشار كل ما هو خيالي غير واقعي وباحث عن هويات لا وجود لها وساعي إلى تأسيسها والدفاع عنه، أو كل ما هو متخيل يحمل إرثا من الماضي السحيق ويريد أن يعيش من خلاله بل ويريد فرض على الجميع على انه طريقة العيش الوحيدة الصحيحة والمقبولة عند الله.

من خلال هذا يمكن القول بأن الدين ذو الطابع العالمي والشمولي قد وجد ضالته في شبكة الإنترنت، حيث جعلته يشعر من جديد بإمكانية الانتشار والتفوق من جديد، حيث لا حدود وحواجز تفق أمامه وهو يقوم بعملية التبشير والفرز والتصنيف، وهذا ما يتماشى مع طبيعة الإسلام في نسخة الإصلاحية التي تعتبر ان هداية المعمورة هي أحد الوظائف التي كلف بها المسلمون منذ مجيء الإسلام، ولذلك تكتلت هذه الجمعات الدينة داخل الفضاء السيبراني وحولته إلى مجال خاص لنشر معتقدتها والترويج لها، وفي نفس الوقت تجاوز الحدود التي فرضتها النظم السياسة المستوحاة من الغرب حيث جاء الأنترنت ليعيد الاعتبار للنطاق الثقافي على حساب كل النطاقات الجغرافية بسبب تماشيه مع التخيل والافتراض والارتحال الثقافي.

المبحث الثاني: السلفيون والحضور السيبراني والبحث عن دار الإسلام:

"الواقع ليس هو الخير الذي نسعى لتحقيقه بل هو على العكس من ذلك، عقبة أمام الإحساس بالرضا الذي توفره الأحلام"[2] أو يوفره التخيل بالنسبة لجمعات المتخيلة التي تعيش معنا لكنه تعتقد انها تنتمي إلى الماضي حيث كان كل شيء على ما يرام، والسلفية من بين تلك الجماعات المتخيلة أو الحالمة فهي ترتبط بالماضي بشكل كلي وهو سبب وجودها وهو المحدد لشكلها ولدورها في المجتمع، وهي تعمل على الحضور والتواجد في كل مكان يخدم مشروعها القائم على فكرة أساسية وهي استدعاء الماضي لحل كل مشاكل الحاضر والسيطرة على مجريات المستقبل، فهي تمتلك وعود ربانية بأن ترث الأرض وبأن يكون لها الكلمة العليا، وهنا نجد الواقع الذي يعيش فيه السلفيون مجرد نكسة مؤقتة يجري العمل على تجاوزها والالتحاق بالعالم المتخيل الذي وجد ضالته في الفضاءات السيبرانية، حيث تحققت نبوءة دار الإسلام بمعنى الفضاء الواحد الذي يجمع كل المسلمين دون قيد او شرط ودون الحاجة إلى الحصول على تصاريح، فداخل الفضاءات الافتراضية ليس هناك انتماء معتبر سوى الانتماء الثقافي، "فالأنترنت عززت من المكان الذي يقع مركزه في كل مكان ولا يقع محيطه في أي مكان"[3].إن هذا النموذج الهلامي وظهور ملامح عالم رخو يتشكل باستمرار ويعيد التشكل حسب قوة وشدة تركيز الجرعة الثقافية التي يتعرض لها، نجده قد ساهم في ترسيخ ثنائية مجتمع واقعي ينكمش ومجتمع افتراضي يتمدد، من خلال الرهان الثقافي، فالانتقال من الثنائية القطبية إلى الأحادية القطبية نقل المجتمعات العربية والإسلامية من وضعية هشة إلى وضعية أكثر هشاشة، ففشل الاشتراكية وتعويضها بالرأسمالية لم يكن الحل للكبوة الحضارية الإسلامية بل ساهم في تعدد الحلول والرؤى، "فكلما اهتز الكيان الحضاري لأمة ما ... أو حتى لفئة ما داخل المجتمع الواحد بدأ نظام العلاقات والقيم في التخلل، وطرق التصور وتنظيم بالتبدل، وفي الوقت نفسه يبدأ حديث الهوية بالبروز ويكثر التأويل وتتعدد المعالجات وكل

[1] غي لاكروا، السيبرانية والمجتمع نوربرت وينر او نكسة فكرة متمرد(177-202) فرنسوا جاكوب وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 183.

[2] دنيال كوهين، الإنسان الرقمي والحضارة القادمة، ترجمة علي يوسف أسعد، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2022، ص 145.

[3]جون أندرسون، الترابط : فرق الإنترنت بالنسبة للشبكات الإسلامية (ص347-362) مريام كوك، بروس بلورنس، مرجع سبق ذكره، ص38.

حسب موقعه ومرجعيته وغاياته"[1] حيث أن العقد الواقعي قد انفرط بين مكونات المجتمع وأصبح كل طرف يريد أن تكون مرجعيته هي المرجعية الوحيدة للتعاقد الجديد.

ينظر السلفيين إلى الإسلام باعتباره مشروعًا أوليًا للعولمة[2]، بل إن الإنترنت أتاحت لكل الهويات أن تعلن عن نفسها دون قيد أو شرط وأن تقدم تعريفها الخاص للهوية، فالسلفيون مثلا يناضلون من أجل الأمة ومن أجل بعث هوية دينية يصع الدين حدودها، وهذا ما اجمع عليه المبحوثين بتصريحات تكاد تكون متطابقة حول غاية السلفيين من التواجد عبر الخط وتكثيف نشاطهم هناك، إذ يقول أحدهم: "الحمد لله فنحن داخل الانترنت ندعوا إلى الله ونتعلم كتاب الله وسنة نبيه، وننـاظر المخالفين ونتعرف على إخواننا من كل مكان وهذي نعمة على السلفي أن لا يضيعها وأن يوظفها في خدمة دينه"[3] إنهم يستحضرون دار الإسلام ولو رمزيا عن طريق استدعائها تاريخيا وعيشها افتراضيا؛ خاصة أنهم منسحبون من العالم الحقيقي وتواصلهم معه في أدنى مستوياته لكن لا أحد يضاهيهم في العالم الرقمي الجاد حضورا ودعوة وتعليما وتعلُّما وإرشادا وإفتاءً، وهذا ما حذر منه دنيال كوهين فدل أن تعزز الإنترنت الديمقراطية نجدها قد أحيت كل النزعات القديمة إذ يقول: "فشل الليبرالية في تجميع الأفراد المنعزلين دون تنقل ودون وساطة فقط عن طريق منحهم وسائل للتواصل الاجتماعي جعل من المؤسسات والكنائس أو الأحزاب أو الطوائف أو الشركات تقوم بالعكس من ذلك بتشكيل تاريخ المجتمعات كله، فتغلغلت في وجدان الأفراد ووفرت لهم وسائل الارتقاء فوق الشبكات الوحيدة التي يمكن أن تنتجها تفاعلاتهم"[4] فقد تخلى الكثير منا عن انتماءه الصلب وأصبح يبحث عن انتماءات جديدة وافدة وسائلة في نفس الوقت تتشكل في كل مرة وفق معطيات جديدة، فالمواقع السلفية أشبه بخلية نحل من حيث النشاط، فهم ليسوا وحدهم داخل هذه المواقع لكنهم من بين الفئات الأكثر نشاطا؛ فالأنترنت ضربت الاصل الحقيقي الواقعي في الصميم لكنها في الوقت نفسه أنتجت "مجتمعا رقميا مكونا من عدة مجتمعات رقمية صغيرة؛ يشتركون في التكنولوجيا إلا أنهم يختلفون في الهموم والانشغالات"[5]. ويعادي بعضهم بعضا، حيث تحولت المواقع الإسلامية إلى ساحات صراع بين الإسلاميين أنفسهم الحالمين بعودة الخلافة لكن وفق تحضيرات وطرق وادوات مختلفة، نجدها قد تحررت من الواقعي لكن لم تأسس لأي بديل واقعي داخل العالم الافتراضي بل كل ما نجحت فيه هو تعزيز الشك في كل ما هو يقيني، "فكل شيء كان صلبا تحول إلى هباء منثور"[6] فعملية الإنقاذ حسب السلفيين تقتضي الهدم أولا من الأجل البناء ثانيا.

وبالتالي يقوم السلفيين بالعمل على إنقاذ جميع من في الواقع ومن في هم المواقع وزيفها، وتوجيههم إلى الرشاد حتى إن كان افتراضيا، والأنترنت سهلت عليهم الوصول لسلفيين آخرين والوصول أيضا إلى مختلف الفئات الاجتماعية، فالسلفيون غير مرحب بهم على مستوى الخطاب الرسمي لذلك أصبح اعتمادهم على الأنترنت أشبه بمخرج النجدة، وهو السبيل الوحيد لإعلان ثورتهم الثقافية، إذ "أشار مانويل كاستل إلى شبكة الاتصال الجديدة وما يمكنها أن تحدثه من

[1] محمد نور الدين أفاية، مرجع سبق ذكره، ص51.

[2] - Terje Østebø, Localising Salafism,ibid, P29

[3] مقابلة رقم: 48، يوم 2020/06/23 على الساعة 11:30.

[4] دنيال كوهين، مرجع سبق ذكره، ص 149.

[5] كرايس الجيلالي، زمم ربيع، مرجع سبق ذكره، ص160.

[6] بروان ر. اللمبي ودنيال سارويتز، مرجع سبق ذكره، ص 107.

ثورات ثقافية هائلة"[1] والمواقع السلفية نجدها قد ساهمت في التعريف بالمنهج وتغيير الصورة النمطية عنه التي كونها المجتمع العام، وبذلك أصبحت مواقع التواصل أشبه بالحبل السري الذي يحافظ على الجماعة ويساهم في انتشار خطابها وتزويدها بسلفيين جدد وحتى بالكثير من المتعاطفين، وهذا ما صرح به المبحوثين مؤكدين ان الكثير من العامة والمثقفين باتوا يقفون إلى جانب السلفية ويدافعون عنها بالنسبة إليهم هؤلاء المتعاطفون قد عرفوا الحق وأذعنوا له، إذ يرى براون اللمبي: "أنه في أي لحظة سيكون البشر معتمدين وبشكل لا يمكن العودة عنه في استمرارهم في الحياة بالكامل على مجموعة من التكنولوجيا وعلى وضائف تكنولوجية"[2] فالتكنولوجيا اليوم بما فيها الذكاء الاصطناعي قد أصبحت مدمجة في كل نواحي الحياة، وهناك هوس بتجاوز الإنسان إلى ما بعده من خلال نموذج يدمج بين البيولوجي والتكنولوجي في كيان واحد، إن السلفية لا تعنى بهذا الطرح لكنها تبالغ في الاعتماد على التكنولوجيا كحامل وكدعامة للهوية السلفية، وبذلك لا تجد سلفيا غير مرتبط بالخط؛ فرغم أن الموقف السلفي عموما رافض لوسائل الإعلام التقليدية إلا أنه متبني للإعلام الجديد بشكل كلي؛ إنه أشبه بالسايبورغ الذي أشار إليه ماكسن تروجيه وهو كائن نصفه إنساني ونصفه الآخر آلي والهدف منه هو تجاوز الإنسانية إلى ما بعدها"[3]، فالسلفي يبدو كسايبورغ هوياتي قد أنتج هوية دينية تقليدية لكن من خلال الأنترنت التي تعتبر من أهم منتجات العقل البشري. فالسايبورغ الهوياتي استطاع أن يتبنى هوية تجمع بين الماضي والحاضر، والسلفي ليس موجودا في الأنترنت لتعزيز الحداثة وفكرة التنوع والاختلاف إنه موجود بهدف العودة إلى ما قبل الحداثة وإلى مجتمع الأمة الذي كان ولم يعد الآن كائنا، وقد ساعدة الأنترنت على تذكر هذا المجتمع وانخرطت في عملية استدعائه، "فالأنترنت حسب بيير ماندفيل ساهمت في بروز المجتمعات المتخيلة"[4]. وجعلتها تعتقد أن العودة إلى الواقع وتجسدن فيها أصبحت أمرا جد ممكن.

فالمجتمع المتخيل قائم على فكرة أساسية هي إمكانية التواصل والانتقال وتجاذب أطراف الحديث والدخول والخروج من الأقاليم والكيانات التي فرضتها الحداثة الغربية على الفضاء الجغرافي الذي سكنه المسلمون، عندما كانوا مؤمنين وقبل أن يصبحوا مواطنين، فالأنترنت أعادت بعث مفهوم دار الإسلام التي ينتقل فيها المسلمون بكامل حريتهم، "فالأنترنت أتاحت إدارة شاملة ومثالية والتواصل بين شتات المسلمين"[5]. إن هذا التواصل والذي تعطل منذ نشوء لحدود والقوميات والدول، ومنذ حلول الجنسية محل الدين، إلا أن الأنترنت استطاعت حسب المبحوثين أن تدوس على كل هذه الخصوصيات المفروضة كرها على أفراد الأمة ولم يعد المحلي أكثر من حيز قانوني لا يعترف به السلفيون، بعد أن استطاعوا النفاذ إلى الكوكب ككل، وتذوقوا حلاوة دار الإيمان لول رقميا، نجدهم اخرطوا في مشروع العولمة ولو كان في شكلها المضاد، فلا يمكن بأي صورة من الصور إنكار العلاقة بين السلفية والعولمة الثقافية، التي لا تعترف بالمحلي وكذلك السلفية تسعى إلى تجاوز الخصوصيات الثقافية إلى نموذج ثقافي موحد يعتنقه المسلمون كأمة

[1] آلان تورين، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، مرجع سبق ذكره، ص 44.
[2] براون اللمبي، مرجع سبق ذكره، ص68.
[3] ماكسن تروجيه، طوبوية السايبورغ؛ إنسان جديد لمستقبل متشبع بالتكنولوجيا(93-115)، فرانسوا جايكوب وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص93.
[4] بيتر ماندفيل، مرجع سبق ذكره، ص308.
[5] جارى آر. بانت ، مرجع سبق ذكره، ص34.

واحدة، إذ إن "العولمة حسب أوليريش بيك حطمت الجماعات المحلية"[1]. فتحطم المحلي من المنظور السلفي يعني إعادة ربط المجتمعات الإسلامية بثقافة واحدة هي الثقافة التي لا تنتمي إلى قطر أو عرق أو جنس، إنها ثقافة "يا أيها الذين آمنوا" فهي موجهة من الله الذي خلقهم أجمعين وهداهم إلى السراط المستقيم، والسلفيون من خلال تصريحاتهم قد استعانوا بالأنترنت كتكنولوجيا لديها القدرة على تكوين جماعة مسلمة ما فوق الدولة، وبذلك مكنتهم من تذكير الناس بصحيح الدين، فالأنترنت كما يفهمها السلفيون جعلت الدين يحتوي الدولة بعد أن احتوت الدولة الدين لقرون، فاليوم هناك العديد من الخطابات الدينية التي لا تشرف عليها الجهات الرسمية وهي خطابات بعثية تعمل على تشكيل هويات لا تقع في مكان واحد، فليس هناك –حسب السلفيين- سلفية لكل قطر؛ فالإيمان واحد والكتاب واحد والسنة واحدة، و"حسب أرجون أبادوراي لقد تعقدت الهويات المعاصرة التي أصبحت تستند أقل فأقل إلى الانتماء لنظام سياسي ومخيال بسيطين وحصريين"[2] فالهوية السلفية لا تنتمي إلا لمن قال لا إله إلا الله خالصة من قلبه فهو جزء من الأمة بغض النظر عن مكان وجوده أو جنسية أو عرقه، فهذه المرتكزات التي يعتمدها السلفيون تخلق جماعتهم العابرة للحدود، فبعد التخيل والاستحضار ينتقل السلفيون نحو اليويتوبيا إنها الشروع في العيش على طريقة تبدو مستحيلة في تصور الآخرين، حيث تتم مقاطع المحلي المعروف والانتماء إلى الافتراضي المجهول، "فالجماعات الانترناتية تتكون من أشخاص مجهولين"[3] لكن اليوتوبيا والتصديق بكل ما هو طوباوي يجعل من هؤلاء الأشخاص الغرباء عن بعضهم والمجهولين بالنسبة لبعضهم البعض، أشبه بالجسد الواحد الذي إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمة.

فهذا الانتماء الافتراضي بات هو الممكن الوحيد لدى الجماعة المؤمنة به، جماعة تقع في كل مكان لكنها متشابهة إلى حد التماثل والتطابق، فتكوين الجماعة في العصر الكوني قد عزز من الارتباط بالمكان والنقطة الحاسمة هي أن "القرب الاجتماعي كشرط للحياة الاجتماعية والعمل السياسي لم يعد بالإمكان ربطه بالقرب الجغرافي"[4]. وهذا ما كان يبحث عنه السلفيون، التخلص من عبء الجغرافيا التي أفرزتها حالة متقدمة من الاستيراد والتقليد، فالنص القرآني والحديثي يخاطبان الأمة ولا يخاطبان مكوناتها الفرعية، فالإسلام لم يحارب الخصوصيات اللغوية والعرقية ولكنه جعلها أمورا فرعية بينما يصبح الإسلام هو الهوية الوحيدة التي يعرف بها معتنقوها واليوم أنفسهم، إذ ينحاز السلفيون إلى مفهوم السلفية ليس كطائفة أو كمذهب بل كإشارة إلى الإسلام الخام؛ إسلام لحظة النزول، عن طريق "رقمنة دار الإسلام والربط بين شبكات العديد من المناهج الموضوعية والمنهجية وتمثل هذه العملية واحد من التغيرات التاريخية الأكثر أهمية في الاتجاه نحو كيفية معالجة المعلومات عن المسلمين وعن الإسلام وربطها ونشرها"[5] ولذلك يسعى السلفيون مستعينين بالأنترنت على تكوين جماعة عالمية من كل السلفيين حتى يتعاونوا على البر والتقوى في إخراج المسلمين من الظلمات إلى النور، فالسلفيون اليوم على ضآلة عددهم موجودون في كل مكان، فهناك سلفية في أوربا وأمريكا وروسيا والصين وهناك أيضا سلفية في مواقع التواصل أو في أكبر دولة استطاعة أن توحد الكرة الأرضية، فكل المتصلين على النت أشبه بمن يجلسون في ساحة

[1] أولريش بيكن مرجع سبق ذكره، ص174.
[2] اريك ميغري سوسيلوجيا الاتصال والميديا، رجع سبق ذكره، ص 477.
[3] المرجع نفسه، ص 571.
[4] أولريش بيك، مرجع سبق ذكره، ص175.
[5] جاري آر بانت، مرجع سبق ذكره، ص 34.

عامة بالمفهوم الهابرماسي يتداولون شؤون حيهم أو قريتهم ومن بين تلك الشؤون الشأن الديني الذي اقحمته الطوائف الدينية في صلب التكنولوجيا، إذ إن "الطوائف غير الحديثة يمكن أن نصادفها أحيانا في صميم المجتمعات الحديثة"[1]. إن هذا التواجد أتاح للسلفية أن تدعو إلى الله في قلب المجتمعات الشيوعية والملحدة واللا أدرية، وهذا ما يعتبره السلفيون فتحا ربانيا، فمن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب، والتكنولوجيا الاتصالية التي خصص جزء منها إلى هدم الأخلاق ومحاربة الإسلام أصبحت بمثابة القاعدة الخلفية لنشر الإسلام وشحنه وتوزيعه في كل مكان وهي يؤتي ثمرها، وهنا نجد ماكس مور وكأنه يتحدث على لسان السلفيين قائلا: "نحن نفضل التكنولوجيا للفوائد التي تحققها ولا نسعى إلى التكنولوجيا في حد ذاتها[2]. فكما أن السلفيين غرباء في الواقع فإنهم غرباء في أرض غريبة داخل مواقع التواصل حيث تنتشر اللذة والفرجة، بينما ينشر السلفيون التقوى والورع.

فالسلفيون متبرئون من كل ما هو حداثي ومتخوفون من كل ما هو منتوج غربي، إلا أن الإنترنت وتكنولوجيا الاتصال تبدو منتوجا غربيا يمكن تطويعه؛ إنها أشبه بالسلاح ذو حدين، فإذا كان المجتمع قد تبنى الحد السلبي فالسلفيون هم الجانب الإيجابي في التكنولوجيا، كونهم ينشرون الدين ويعلمون الناس الحق وينشرون الفتاوى الموافقة للكتاب والسنة إلى كل أصقاع الأرض، وهم يعتبرون أنفسهم في جهاد أو على ثغر من ثغور المسلمين، "فهناك جهاد عسكري موجه ضد الاستعمار الأوربي وأخر فكري موجه ضد نزعة تقليد الغرب"[3] ولذلك تبدو المواقع السلفية نشطة ومرتبطة بالحق، فالسلفي متواجد في المواقع من أجل الحق وهدف نشر هذا الحق، إنهم في مهمة مقدسة من أجل إعلاء كلمة الله ودحر الباطل؛ هكذا صرح المبحوثين، إنهم ملائكة الأنترنت في مواجهة شياطينها؛ فالسلفي الموجود على الخط أكثر من وجوده على قارعة الطريق قد أصبح كائنا إلكترونيا شبيها بالسايبورغ؛ "ذلك الكائن السيبراني الهجين الخلوق والمتخيل"[4]. فالسلفي السايبورغي هو نسخة طبق الأصل عن السلف الصالح؛ هكذا يعتقد السلفيون وهكذا يوحي إليهم المشايخ وطلبة العلم؛ فهم خدم الإسلام والمعروفون به والمعترضون على نسخه الأخرى الباهتة والمنحرفة وهذا ما يتشارك السلفيون من مختلف بقاع العالم على الترويج له والدعوة إليه؛ فهم متعاونون على البر والتقوى رغم شاسعة المسافات إلا أن التكنولوجيا التواصلية أتاحت لكل المسلمين الوصول إلى المصادر الأصلية واستفتاء العلماء ومعرفة الحق على أصوله، كما مكنت السلفيين أيضا من معرفة سلفيين آخرين ومن فتح نقاشات سلفية، وأهم شيء هو أنها مكنتهم من العيش كما عاش مسلمو لحظة نزول الوحي، من خلال "عملية تجديد التراث بالخيال الاجتماعي عن طريق: إحياء قيم وتقاليد من الماضي والعمل على تكرارها، وإضفاء الطابع الطقسي عليها، بالإضافة إلى الاعتماد على تفسيرات محددة للماضي تستند على مرجعيات ثقافية، ويمكن تجسيد هذه التفسيرات في رموز سياسية تعمل على بناء الدولة الحديثة"[5] حيث أصبحت الأنترنت ذلك الفضاء العام الذي يجمع بين خاصية التخيل فهو يعمل على تقليد تجربة سابقة، وخاصة اليوتوبيا، فهو يفرض النمط السلفي رغم محدودية المنتسبين إليه إلا أن الفضاء التواصلي جعل من المسلم

[1] آلان توران، مرجع سبق ذكره، ص 220.
[2] ماكس مور، مبادئ اكستروبية (117-138) فرانسوا جايكوب وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص128.
[3] مريام كوك بروس بلورنس، مرجع سبق ذكره، ص 31.
[4] ماكسنس غروجييه، طوباوية السايبورغ، إنسان جديد في مستقبل مُشبع بالتكنولوجيا، (93-115) جايكوب فرانسوا وآخرون/ مرجع سبق ذكره، ص98.
[5] محمود المصري، مرجع سبق ذكره، ص 163.

الافتراضي حقيقة، وقد أصبحت لديه مجموعة من الخصائص: "كالتواصل لساعات عبر الأنترنت وتكوين الصداقات وفتح دردشات ومشاركة إخوانه الحديث، والبحث عن تفسير ديني عبر الأنترنت، وزيارة مدونة إسلامية ولو مرة في السنة للاطلاع على النميمة والقيل والقال، الدعوة لتحويل غير المسلمين، التواصل بفعالية وإيصال الرسائل، متابعة الزعماء الدينيين الخوف من الأنترنت والحاسوب المربوط بالأنترنت"[1]. فالسلفيون موجودون في الإنترنت للحد من شرها ومن اجل استبدال ما هو أدنى بما هو خير، عن طريق التبشير بالخير في قلب الشر.

أي إن هناك فضاء عاما إسلاميا تناقش فيه كل القضايا الإسلامية خاصة وأن السلفيين الذين يمتلكون مواقع خاصة تبدو ملتزمة لأبعد الحدود بالتبشير بالديني السلفي لكن لا يمكن الفصل بين التدين السلفي والتدين الذي تتبناه السعودية كدولة، فالسلفيون يرفضون التصريح بنشرهم المعتقدات الدينية السعودية؛ فهم يقدمونها على أنها إسلامية محضة ولذلك يرفضون نسب أي مذهب لدعوة محمد بن عبد الوهاب ويتحرجون من المذهبية لكن رغم ذلك لا يمكن انكار الشرعية المشرقية في التدين السلفي الذي يقدم على أنه أصح أشكال التدين؛ حيث يجري تعميمه انطلاقا من فكرة المركز والأطراف، حيث تبقى السعودية مركز الإسلام وكلما ابتعدنا عنها تفشى الإسلام التوفيقي الذي يجمع بين النص والكثير من العادات والشرائع السابقة بينما يبقى الإسلام السعودي نقيا لذلك يعمل السلفيون من خلال الإعلام الجديد "على تشجيع الأطراف على تبني الإسلام السعودي[2]. على أنه إسلام لحظة النزول وهذا ما أجمع عليه المبحوثين في تصريحاتهم إذ يقول أحدهم: "ليس هناك وهابية ولا مدخلية ولا جامية كل ما ننشره هو صريح السنة والسنة ليست لأي كان، بل هي لعامة المسلمين وهي ما أمروا به"[3]، والإسلام السعودي الذي هو نفسه الإسلام السلفي الذي هو نفسه إسلام أهل السنة والجماعة الذي هو نفسه إسلام أهل الحديث الذي هو نفسه إسلام الصحابة بصفتهم ممثلين لفكرة السلف في أنقى صورها وهو نفسه إسلام لحظة الوحي، فالأنترنت حسب السلفيين أتاحت لهم ولجميع المسلمين التعرف على النسخة الأولى للإسلام بعيدا عن الاعتباطات المذهبية والسياسية التي خلقت عددا لا متناهيا من الإسلامات، فجاءت الأنترنت ومكّنت ليس المسلمين وحدهم بل كل من يبحث عن الإسلام ليتعرف على نسخته الأولى، "فالمسلمون الافتراضيون أو السايبوريون يتصلون بتراثهم المعرفي ويتواصلون وفق واجهة إلكترونية تسهل ارتباطهم الواعي ببعضهم، وبما يشكل معنى مقدس"[4]. إن هذه القدرة على الربط بين المسلم والنص الأصلي أو الزمن الأصلي وحتى المكان الأصلي؛ جعلت السلفيين يعتبرون تجربتهم الدينة كما يخيل إليهم أنه هي نفسها إسلام مكة والمدينة في زمن البعثة؛ وهذه الفكرة التي يروجون لها لا يقدمون فيها إسلام مذهب معين أو طريقة معينة، إنهم يقدمون إسلام الله كما نزل به الوحي غضّا طريّا؛ إنهم يملكون الجرأة لينشروا هذا الخطاب موظفين مواقع التواصل التي حررتهم من القيود ومن الرسميات لاسيما أن السلفية جماعة غير رسمية وغير منظمة وغير مهيكلة، فهي ليست حزبا ولا جمعية ولا منظمة إنها الأمة في طور النشوء وهذا ما يتم التبشير به؛ إذ يرى الباحث محمود المصري أن "هناك كثافة في التوجه الديني الإسلامي في برامج وأنشطة

[1] جاري آربانت، مرجع سبق ذكره، ص 428-429.
[2] بيتر ماندفيل، مرجع سبق ذكره، ص293.
[3] مقابلة رقم: 44، 2020/06/19 على الساعة 14:30.
[4] جاري إيربنت، مرجع سبق ذكره، 104.

وسائل الإعلام سعيا للتأثير في الرأي العام واستقطاب التأثير التبعي عبر أوسع نطاق"[1]. وتحويل مئات المسلمين يوميا من إسلامهم التقليدي إلى الإسلام الأصلي.

وهو خطاب يلقى نوعا من التأييد حتى وإن لم يرتق إلى مستوى انتقال الآخر من التدين المحلي إلى التدين السلفي؛ إلا أن هناك تعاطفا وتأثرا بالخطاب السلفي؛ فهم مصدر موثوق في الفتوى حتى من طرف العوام؛ فالفتوى السلفية لا تميل إلى أي مذهب أو شيخ أو طالب علم يصور حكمه موظفا كما هائلا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأنه يفتي كما كان يفتي السلف الصالح؛ ويرشد الناس إلى الحق، فالسلفية في الواقع أو في المواقع تقدم نفسها كجماعة إحيائية، أي أن هناك نموذجا كان سائدا وتم تجاوزه والسلفية تمتلك آليات إعادة وبعث هذا النموذج، فهي تمتلك النصوص الأصلية المتواترة، إنها تتعامل معها مثل التعامل مع الوصفة الجاهزة أو الكاتالوغ؛ حيث يتم النقل منه والتجسيد في الواقع من خلال التذكر والتخيل والتمثل؛ "فالتخيل يقتضي الإحياء والتعبير من خلال الإحياء"[2]. فالتغيير خاصية تشترك فيها كل الجماعات الرسمية وغير الرسمية، إلا أن خاصية السلفيين في التغيير هي العودة إلى ذلك النموذج السابق والوحيد؛ فلا يمكن للإسلام أن يتجلى من خلال عدة صور إنه صورة واحدة تم طمسها من خلال الإسلام المحلي أو المتأقلم، بينما تحافظ السلفية على "أفكار الماضي التي لا تزال رازحه وجبارة حتى الآن على الرغم من أنها قد زعزعت"[3] لكن الإعلام الجديد مكن من نفض الغبار عن تلك الصورة وعن تلك الأفكار، وعمل على مواجهة المسلمين بماضيهم من خلال آلية التواصل والتفاعل؛ وتذكير المسلمين بما يجمعهم بغض النظر عن تحيزاتهم الثقافية، فمن قلب الحداثة تخبرنا السلفية أننا ملزمون بالعودة إلى الماضي كخيار وحيد، "فالسلفية جماعة منعقدة على الماضي تصنع واقعا حديثا لكنه مثقل بماضي مقدس عند كل المسلمين"[4]. فلا أحد من المسلمين من أقصى يمينهم إلى أقصى يسارهم يشككون في عدالة مرحلة صدر الإسلام؛ إلا أنه في غالبيتهم لا يعتبرون تلك المرحلة نهاية للتاريخ، بل هي مرحلة إسلامية انتجها مسلمون بمراعاة الزمان والمكان، وبذلك يحق لكل المسلمين في كل عصر وكل مكان إنتاج إسلامهم الخاص، هذا الفهم الذي يرفضه السلفيون ويعتبرونه طاعنا في عصمة النص وعدالة الجيل الأول من المسلمين، فبعد إبطال الأمور المحدثة هناك من يدعو إلى إبطال الأصل، فعلى المستوى السياسي والانتمائي تعتبر الدولة الحديثة والقومية أمورا محدثة بينما الأصل هو الأمة، ولذلك المجموعات التواصلية تحيل إلى عموم المسلمين وتستشهد بالنص القرآني والحديثي وتهمل المذهبية إلا في حالات توافقها مع النص، وهذا الخطاب قد كسب نوعا من الاحترام فرغم عدم انفتاح المحلي على التدين السلفي إلا ان هناك احترام للعماء السلفيين وحتى لعامة السلفيين بسبب السمت السلفي واستراتيجية فرض الهيبة من خلال الورع وخاصة المعرفة الدينة المتخصصة، "فانتشار العقائد والآراء يحتاج إلى الهيبة والاحترام"[5] فالسلفية لا تعتبر إلا بمفهوم الأمة حتى وإن كان في عصرنا هذا قابعا على مستوى المتخيل أو يقاوم في شكل يوتوبيا تبدو حالمة وغير واقعية وربما غير قابلة للتجسيد بالنسبة إلى خصوم السلفية.

[1] محمود المصري، مرجع سبق ذكره، ص156.
[2] محمود المصري، مرجع سبق ذكره ، ص158.
[3] غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، مرجع سبق ذكره، ص 44.
[4] الجيلالي كرايس، الجيلالي رقاد، الهوية السلفية كقوة ناعمة التغيير عن طريق الاغتراب الثقافي دراسة ميدانية لعينة من الشباب السلفي(327 – 355) مرجع سبق ذكره، ص340.
[5] غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، مرجع سبق ذكره، ص 136.

لكن المجموعات الافتراضية التواصلية نجدها قد ساعدت المتخيل على التجسد رقميا "فالمجموعات الافتراضية أصبحت هويات متخيلة وبديلة عن الانتماء للأمة بالمفهوم القانوني"[1]. فالكيانات الافتراضية التي يتموقع فيها السلفيون وحسب تصريحاتهم أتاحت لهم فرصة التعرف على الهوية الحقيقية وعلى الإسلام الحق في مقابل الإسلام الموجود أو المتاح، فالإسلام المحلي خاضع للقانون الذي تنتجه المؤسسات الرسمية وتكيفه حسب مصالحها الدنيوية بينما الإسلام المتخيل الذي يتبناه السلفيون بعيد كل البعد عن أي مؤسسة رسمية، بل هو إسلام نقي ولا يزال يحافظ على تركيبته الثلاثية فهو تعبير عن كتاب الله تضاف إليه السنة النبوية مضافا إليها فهم سلف الأمة الصالح، وهذا ما توفره الإنترنت للسلفيين الطامحين إلى استعادة الماضي والعيش عن طريق محاكته ومحايثته، إذ أن "هناك دوافع واشباعات جديدة يسعى الجمهور إلى تحقيقها عبر استخدامه للإنترنت"[2] والسلفيون قد وجدو ضالتهم في الإنترنت التي مكنتهم من التعرف على مسلمين أخرين لا يتبنون أي مذهب بل يعتنقون الإسلام الخام بتركيبته الثلاثية، وهي التركيبة الوحيدة العاكسة للإسلام الصحيح، وهي تبين لهم أيضا أن الإسلام المحلي فيه الكثير من الحشو والتميع ولذلك تعمل على فكرة التخيل أي الاستحضار والتمثل ثم الدعوة والترويج لهذا المتخيل، إذ يرى الباحث محمد نور الدين أفايا: "أن المواضيع المتخيلة تعطى لنا كما هي من خلال الإدراك والفهم والتخيل"[3]، فالهوية السلفية التي ماهي حسب المبحوثين إلا هوية إسلامية لكنها في مرحلة التخيل والصراع مع الواقع أو الإسلام الموجود وهو إسلام يصر السلفيون على أنه معدل وقد أقحمت فيه الكثير من المعتقدات الغريبة عنه، بينما إسلام المواقع هو ذلك الإسلام النقاوي الطهوري الذي جاء ليعيد الاعتبار لفكرة "إنما هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون" "فالهوية التكنولوجية تهدد بالحلول كبديل يندمج تحته عدد هائل من الناس"[4]. الذين يتبنون تفسيرا واحدا للدين ويعشون وفق هذا التفسير ويجعلون منه خيارا ثقافيا وسياسيا واقتصاديا، وهذا ما يحدث داخل مواقع التواصل وتلك المجموعات الرقمية التي أسسها السلفيون وهم يدافعون عنها ويتكتلون داخلها فقد أتاحت لهم فرصة احياء دار الإسلام كما كانت قبل 14 قرنا من الزمن، "فالمجتمع الرقمي عبارة مجتمع حديث ومتطور نجم عن تبني ودخول تقنية المعلومات والاتصال إلى الحياة المنزلية وإلى مكان العمل ودخولها في المؤسسات التعليمة واستخدامها في وسائل الترفيه والاستجمام"[5] حيث أصبحت تلك المجموعات الرقمية بديلا عن الحياة الواقعية بالنسبة للسلفيين.

فالسلفية ومن خلال حرية التعبير التي ترفضها في الواقع وتتبناها في المواقع من خلال خطاب حاد وجريء ومهاجم كل تجليات التدين المحلي ويعيب كل الممارسات الموجودة، فالسلفية كما أشارت الدراسة سابقا حركة احتجاجية جديدة تهدف إلى نشر حالة من الوعي لدى المسلمين حتى لا يستسلموا لكل ما يقدم إليهم من خطاب ديني مؤدلج ومعبر عن هوية سياسية محددة بينما الإسلام السلفي المنتشر في مواقع التواصل هو إسلام الدليل (قال الله عز وجل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم روي عن السلف الصالح) فمتى وعى الأفراد هذه الحقيقة كانت لهم محفزا على تبني

[1] كرايس الجيلالي، زمام ربيع، مرجع سبق ذكره، ص167.
[2] سعد سلمان المشهداني وفراس حمود العبيدي، مواقع التواصل الاجتماعي وخصائص البنية الاعلامية الجديدة، دار مجد للنشر والتوزيع، الاردن، الطبعة الاولى، 2020، ص 47.
[3] محمد نور الدين أفاية، مرجع سبق ذكره، ص17.
[4] منى أشقر جبور، مرجع سبق ذكره، ص27.
[5] ياسر خضير البياتي، الاعلام الجديد الدولة الافتراضية الجديدة، دار البداية ناشرون وموزون، دولة الامارات، الطبعة الاولى، 2014، 102.

المتخيل وانعتاق من الموجود، "فالوعي بدون تخيل يعني الانغماس تمام في الموجود وعدم القدرة على امتلاك أي شيء غير موجود"[1]. والسلفية تقدم البديل عن كل ما هو وجود بصفته مخالفا لأصل ومخالف للنسخة الاولى من الإسلام هذه النسخة التي يعتقد السلفيون أنها محاربة في الواقع وقد جاءت الإنترنت كفرصة ليتعرف المسلمون عليها، خاصة في النشاط الدعوي الموجه لغير المسلمين فالسلفية تدعوهم إلى معرفة الدين الحق فالإسلام ذو نزعة عالمية "فالحضارة الإسلامية تمتد إلى ما وراء الشرق الأوسط فهي تشمل أسيا الجنوبية والجنوبية الشرقية وأفريقيا والصين وتشمل حضورا أليفا للإسلام في أوروبا ومجتمعا مسلما أمريكيا ذا اهمية متزايدة"[2] وقد اتيح لهذا الشتات الإسلامي لأول مرة أن يلتقي ويتعارف على بعضه ويتعرف على الإسلام بعيدا عن المذهبية، فالسلفية تريد أن تقول ومن خلال المنابر التواصلية ليس كل موجود حقيقة وليس كل متخيل طوبا، فالمتخيل الإسلامي يشير إلى حقائق سابقة وجدت وعاشت لكنها تراجع واختفى بسبب تحولات حضارية وفكرية وانقلاب موازين القوى وكل هذا بسبب التفوق الغربي والتراجع الإسلامي، ولذلك يبدو السلفيون ناقمين على المنتوجات الثقافية الغربية، فلا يمكن أن يجتمع تفوق الغرب مع الشرق، وفي نفس الوقت ليس كل ما يحدث في الشرق ينال رضا السلفيين، وهنا نجد أن السلفية جعلت من مواقع التواصل فضاء خاصا لإعادة إطلاق مشروع الأسلمة وفق معايير محددة، "فحسب جون أندروسن فإن المسلم السابيري مسلم سيصبح الشخصية البديلة الافتراضية للاغتراب الإسلامي"[3] فالواقع لم يعد يقنع السلفيين عامة وخاصة بأنهم يسير على المحجة البيضاء.

إن السلفيين يؤمنون حد اليقين أن بزوغ الحضارة الإسلامية يقتضي أفول الحضارة الغربية؛ فلا تجتمع حضارتان في عصر واحد، ولذلك يؤكد جيلبير ديران على "دور الكتب والتوتر الداخلي للبنية النفسية لذات متخيلة"[4]، فالتخيل والتمثل الذي جعلت منه نقاشات التواصل أكثر واقعية وقابلية للتجسيد لدى السلفيين، فالمسلمون اليوم قد اجتمعوا بعد قرون من التفرقة والمصادر الإسلامية والمعارف الإسلامية أصبحت متاحة بشكل غير مسبوق من خلال الشبكات الرقمية وبذلك يمكن للمسلمين اليوم أن يتعرفوا على دينهم كما نزل وأن يستعاد نموذج المسلم الأول بما أبيح له وبما حرم عليه فالإنسان هو دائما نفسه لأن آلهتهم هم انفسهم لم يتغيروا"[5]، فالله هو الله والشريعة هي الشريعة وإن السلفيين دائما يعودون لمقولة حلال محمد حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة وبذلك لا مجال للتعديل أو التقويم في النصوص الدينية، فالواقع يكيف حسب النص ولا يكيف النص حسب الواقع، وبذلك يقد السلفيون أنفسهم من خلال التواصل أنهم المدافعون عن عصمة الدين والمطالبون بحماية قدسيته، عن طريق تكرارها بحرفية وبكل صرامة حتى تم علمية إعادة انتاج الماضي، "فالدين حسب بورديو قوة إنتاج"[6] وقوة إعادة إنتاج أيضا فالدين لا يعين العبادة فقط والعقائد والأساطير بل يعني أيضا نمطا من الحياة وطريقة للعيش، وهو ما يتقيد به السلفيون في حياتهم العادية، التي تخضع في أدق تفاصيلها للنص الديني إن هذا

[1] محمد نور الدين أفاية، مرجع سبق ذكره، ص18.
[2] مريام كوك بروس بلورنس، مرجع سبق ذكره، ص 07.
[3] المرجع نفسه، ص 39.
[4] المرجع نفسه، ص23.
[5] المرجع نفسه، ص35.
[6] برادفور ديفريتو، الراسمال الروحي التنظيم السوسيلوجي للدين مع بورديو ضد بورديو، ترجمة طارق عثمان، مؤمنون بلا حدود، المغرب الاقصى، 2021، ص 10

التمسك الحرفي بالدين أكسبهم الكثير من الاحترام داخل مواقع التواصل؛ حيث تبدو المجموعات السلفية الأكثر حضورا من طرف السلفيين وحتى عامة المسلمين، فالسلفيون لا يتحدثون بسم حزب أو طائفة بل باسم الإسلام عامة وهذا ما مكنهم من التموقع في مواقع التواصل التي أصبحت فضاء للحوار والصراع، إذ يعتبر بيير بورديو: "أن الخطاب الديني بوصفه تموقعا واتخاذا لمواقع ما والتمركز فيه ضمن حقل الصراع"[1]. والسلفيون سواء في الواقع أو داخل المواقع يتصارعون من أجل الإسلام النقي ويصارعون من خلاله، فهو رأس مال الجماعة التي تستمد قوتها وشريعتها من خلاله.

فالحقل الديني سواء في الواقع أو المواقع لا يمكن الجزم بهيمنة تصور واحد أو نمط تدين عليه بل هو من أكثر الحقول إنتاجا وإعادة إنتاج للصراع والتنافس من أجل كسب الكثير من المؤيدين، وكل جماعة توظف نوعا من الرأس مال الروحي أو الاجتماعي؛ فالمعتنقون أشبه بزبائن يطرحون سؤالا من الذي سيستفيد من هذا التدين أو المذهب، إن السلفية تخبر زبائنها في السوق أنها تقدم إليهم الطريق أو الطريقة التي توصلهم إلى الله مباشرة، وهي طريقة السلف الصالح إذ "يخلق السلفيون جماعة متخيلة وشبكات من نشطاء مصممين على إعادة إنتاج وتوسيع تفسير معين للإسلام"[2]. في شكل رسائل مشرفة ومرمزة بكل ما هو سلفي وبكل ما هو ماضوي ويبدو اصيلا، حيث يعتني السلفيون بواقعهم الإلكترونية ويحرصون على أن تكون ذات حلة إسلامية ومرتبة ومنظمة، فهي تحمل رسالة تبشيرية الهدف منها هداية الضالين من المسلمين وفي نفس الوقت كسب مسلمين جدد، عن طريق ما يعرف "بالهوية الرسالة التي يمكن نقلها عبر وسائل الاعلام بحيث يتحدد الفرد بالمعلومة"[3] خاصة ونحن نعيش في عالم يحكمه الغرب على المستوى السياسي وحتى على المستوى الثقافي عن طريق عولمة الثقافة الغربية وعرضها على المستهلين على أنها انتاج عالمي وحداثي ويقوم على خاصية المشترك الإنساني، بينما في الحقيقة هو يقوم على تعميم الثقافة الغربية ونمذجة العالم وفق قالب واحد وهوية واحد قد أشار إليها باومن بفكرة: "جعل الكوكب مضيافا لأوروبا"[4] بينما تعمل السلفية على ان تجعل العالم مضيافا للإسلام بعد تصفية وتنقيته من كل ما لحق به، وأهم شيء اخراجه من ضيق الدولة القطرية إلى سعة الأمة الكونية أو الكوكبية.

من خلال هذا العنصر يمكن القلو بأن السلفية ومن خلال تواجدها الكثيف داخل مواقع التواصل الاجتماعي وعملها على نشر الإسلام عن طريق عولمته وتحويله إلى منتوج قابل للتصدير عن طريق خلق ندوات ومنتديات افتراضية متخصصة، في الدعوة والتعليم الافتاء وغيرها من النشاطات الإسلامية فهي تردي من خلال هذا النشاط ارقمي الكثيف إعادة إحياء فكرة دار الإسلام التي تمتد حيث يوجد المسلمون، فعد أن ظهرت إشكالية الحدود الجغرافية ولم يعد المسلمين قادرين على دخول دار الإسلام بسبب عائق الجنسية فإن مواقع التواصل كنطاق ثقافي متحرر من القيود الواقعية يمكن أن يكون بديلا للقاء المسلمين ولتعارفهم ولعيشهم معا رغم انهم فرادى ومشتتون في

[1] برادفورد فيرتر، الرأسمال الروحي: التنظير السوسيولوجي للدين. مع بورديو ضد بورديو، ترجمة طارق عثمان، مؤمنون بلا حدود، المغرب الأقصى، 2021، ص32.

[2] فيكتوروفيكس، كوينتان، الحركة السلفية : العنف وتفتت المجتمع، 285-320، ميرام كوف، بروس بلوزيز، مرجع سبق ذكره، ص 289.

[3] غي لاكروا، السيبرانية والمجتمع نوربروت وينر او نكسة فكر التمرد(177- 202) فرنسوا جاكوب واخرون، مرجع سبق ذكره، ص 199.

[4] زيجمونت باومن، الاخلاق في عصر الحداثة السائلة، مرجع سبق ذكره، ص 193

العالم، لكن الإنترنت أتاحت لهم فرصة اللقاء لول إفتراضيا حتى يعمل على التحضير للقاء واقعيا، مستفيدين من خدمات الإنترنت وما توفره من قدرة على الارتحال الثقافي.

المبحث الثالث: السلفيون وخاصية الارتحال الثقافي عبر الأنترنت:

يقول بيتر ماندفيل: "عبر المحلية تذيب المسافات بين المؤمنين شديدي التبعثر وتجعل تواصلهم ممكنا لكنها أيضا تفرق بينهم داخليا، الانشطار في داخل الانصهار"[1]. إنها تخيرهم بين الديني والدنيوي، بين المقدس والعادي، بين ان يحتفظا بعلاقاتهم المحلية ويكنوا جزء من المجتمع الذي لا يعيش وفق مشيئة الله، وبين علاقاتهم العابرة للحدود وذلك المجتمع المتخيل الذي يضبط أدق تفاصيل حياته وفق مقتضيات الشريعة، وهو مجتمع مثال ومستنسخ عن مجتمع ماضي وأصيل ويعتبر النخسة الأصلية عن كيفية عيش المسلمين وفق ما يختاره الله ويقوم هو بترتيبه، وهذا ما ساعدت عليه الإنترنت التي مكنت المسلمين لأول مرة من الارتحال ثقافيا من مجتمعاتهم الأصلية والالتحاق بنوع من دار الهجرة الافتراضية لكنها شديدة التقيد بالإسلام كنظام حياة وكثقافة، عن طريق آلية التخيل التي مكنت السلفيين من خلق فضاء عابر للحدود وعابرة للثقافات يجمع شتاتهم ويواسيهم في محنة العدد التي يعيشونها ومنحة الرفض التي يعانونا في أوطانهم، "فالعيش في تخيلاتنا يمكن أن يكون ممتعا للغاية بل وحتى يفور احساسا بالإنجاز، إن استدعائك لشيء ما إلى حياتك والذي كان مجرد حلم من أحلام اليقظة مثل إدارة سباق الماراثون والحياكة، يمكن أن يمنحك ذلك الاحساس الجميل والمريح اللطيف والشعور بالرضا"[2] فالسلفيون يقدمون تفسيرا للإسلام ولنظام الحياة بالإسلام انطلاقا من فكرة الجائز وغير الجائز والتي لا تعترف بأي انتماء سوى الانتماء إلى الامة التي تراجع حضورها لكنها ستبقى الهدف الأسمى الذي يجري التحضير له حتى وغن كان من خلال العوالم الرقمية.

إن هذا التفسير الأحادي والرافض لتعدد التفسيرات يذكّر المسلمين بهويتهم الإسلامية التي ليست مرتبطة على الإطلاق بالحدود القومية أو الوطنية إنها تؤمن فقط بالحدود الروحية، فحيث ما يرفع الأذان وتقام الصلوات فثمت دار للإسلام، وبذلك مواقع التواصل أعادت إحياء هذه المعالم وأعادت تقديم الّإسلام التاريخي من خلال ثنائية الجائز وغير الجائز إنه إسلام الصراط المستقيم، وإسلام وما أرسلناك إلا للناسة كافة، أي رفض الحدود ورفض كل ما يعيق تنفيذ هذه الوصية الدينة، التي تقوم "على مر التاريخ انطوى تطور المعرفة الإسلامية على عنصر المصدر المفتوح"[3] والسعي إلى التوسع وفتح الأمصار بالقوة وإن لم يكن ذلك متاحا ففتح القلوب عن طريق الدعوة وتعريف الناس على دين الإسلام وما يقوم عليه من قيم، وهذا ما يعمل السلفيون عليه من خلال تلك المواقع التي يديرونها بكفاءة عالية، وبمنشورات لا تحيل سوى للنصين الكتاب والسنة، فمهمة السلفية هي تعريف المسلمين وغير المسلمين على هذا الاتجاه العالمي للإسلام، فحسب تصريحات المبحوثين هم يشتغلون على هداية الناس وفي نفس الوقت توسيع حدود دار الإسلام إن لم يكن جغرافيا فعن طريق الاشتغال على النطاق الثقافي، خاصة أن السلفي اليوم أصبح حرا طليقا في أرض الله

[1] بيتر ماندفيل، مرجع سبق ذكره، ص280.
[2] أندري كاسبرزاك، مرجع سبق ذكره، ص 28.
[3] جاري آر بانت، مرجع سبق ذكره، ص 31.

يضرب فيها كيف ما شاء من خلال التكنلوجيا التي مكنته من التجوال بطريقة كوكبية كونية وهو يبشر بثقافته ويروج لها، "فالدين يرتحل مع معتنقيه عندما يرتحلون وينتشرون في الأرض"[1] فحدود الإسلام الرقمي تعكس الحدود الروحية والعقائدية والتاريخية للتفكير الإسلامي؛ فلا يمكن أن يكون هناك إسلام بلا حدود أو معالم طريق وأنت لا تستطيع أن تمتلك صراطا مستقيما إلا إذا كنت تعرف ما وراء الصراط المستقيم ومخارجه وما ضده، "فالمجال السايبيري مثل المجال الاجتماعي يجب مراقبته كي يكون إسلاميا بالفعل"[2]. وعملية المراقبة تتم عن طريق التواجد حيث ما يوجد المسلمون واخبارهم عن الصحيح وعن الخاطئ، فالسلفي ارتحل رقميا وارتحلت معه لهجته المعادية لكل ما يعتبره انحرافا.

إذ هذه المراقبة يمارسها السلفيون على التكنولوجيا الإعلام والاتصال من خلال الدعوة ّإلى رفض كل تجاوزاتها الأخلاقية وأيضا تمكين المسلمين من مراقبة أنفسهم، فالمنتجات الدينية من فتاوى وتوجيهات دينة أصبحت معروضة على رفوف المواقع، ويمكن لأي مسلم أن يطلع عليها ويحدد هويته ويختار الجماعة التي ينتمي إليها، وفي نفس الوقت تعرف الجماعة إلى أي مدى تتسع حدودها الثقافية، وهذا ما صرح به المبحوثين إذ يقول أحدهم: "ولله الحمد والمنة تأتينا أسئلة واستفسارات دينة من كل أنحاء العام وهي تبحث عن إجابات سلفية لمسائل التي تطرحها وهذا دليل على قبول المنهج لدى الناس وإقبالهم عليه"[3]، إن هذا الطلب على السلفية كعلامة دينة إسلامية مسجلة يعني ان الإنترنت نجحت في تسهيل المبادلات الثقافية وسمحت بارتحال المعارف الدينية إلى خارج دار الإسلام من الناحية الجغرافية خاصة أن السلفيين يحرمون الهجرة إلى دار الكفر، لكنهم لا يمانعون من غزوها رقميا وتحقيق بعض الانتصارات فيها، "فالمسلمون الافتراضيون حسب بنيدكت اندرسون يقمون ببناء دوائر المعلومات الحاسوبية العابرة للقارات بما أنها سالمة وأمنة وموجد في العالم الأول وكل تلك الأفعال تحمل عواقب وخيمة لا حصر لها في المناطق المستهدفة"[4] فالغرب العلماني يتبرم من الحركات الدينة عموما ومن الإسلامية خاصة لأنها لا تقبل أي تقارب بين ما هو ديني وما هو دنيوي خاصة في جانب المعاملات والجانب السياسي والاقتصادي، إنها تفسد على الغرب عقلانيته ومن جهة أخرى هي تثير الحركات الدينة اليمينية المسيحية التي تعتبر الحضور السلفي والإسلامي بصفة عامة هو تعدي على دار المسيحية والتي أصبحت الأصوات في الغرب تتعالى من أجل حمايتها ومن أجل استعادة هوية أوربا المسيحية، خاصة أن الانترنت مكنت المسلمين من التزاور ومن حضور حلق العلم؛ لا سيما مسلمي الأطراف الذين لم يعودوا مجبرين على رحلة طلب العلم، فقد أصبح العلم يرتحل إليهم، "فالشبكات السايبيرية تسمح للمسلمين بتخيل أنفسهم في أماكن أخرى وهم قابعون في مواضعهم"[5]. أنها تجعلهم يعيشون حالة إنما المؤمنون إخوة رغم انهم غرباء ومتباعدون ولم يسبق لهم اللقاء أبدا وربما لن يلتقوا في قادم الأيام.

هذه الخاصية التي غيرت نظرة السلفيين إلى الإعلام؛ حيث سبق وقام مشايخ السلفية بتحريم وسائل الإعلام التقليدية وتشبيهها بالفاسق الذي يأتي بنبأ لابد من التحقق منه، فتلك الوسائل كانت تقوم على ثنائية الملقي والمتلقي بينما الإعلام الجديد كسر هذه القاعدة كما أنه خرج من عباءة الرسمي،

[1] بيتر ماندفيل، مرجع سبق ذكره، ص 112.
[2] ميريام كوك، برونس باورونس، مرجع سبق ذكره، ص46.
[3] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/11، على الساعة 10:30.
[4] بيتر ماندفيل، مرجع سبق ذكره، ص 311.
[5] ميريام كوك، برونس باورونس، مرجع سبق ذكره ص25.

ولذلك أصبح السلفيون من أبرز رواد مواقع التواصل، بحثا عن تلبية الحاجات وإشباع الرغبات التي أصبحت متاحة في عصر الشبكات الرقمية، وهذا ما تشير إليه نظرية الحاجات والإشباعات التي تنطلق من أن لكل فرد "مجموعة من القيم والاهتمامات والحاجات التي تؤدي دورا حاسما في تشكيل اختياراته من وسائل الإعلام"[1]. واتصالنا وتواصلنا عبر الخط ليس من أجل هدف واحد فلكلنا اليوم يستعمل الأنترنت ويتموقع فيها لكن حسب غايات وأهداف محددة، فعندما ندخل مواقع التواصل الاجتماعي فإننا ننجذب تلقائيا إلى ما يشبهنا ويكررنا ولذلك ربطت المجموعات التواصلية بالانتماءات الهوياتية، فنحن نبحث عنها خارج المحلي خاصة بعد أن أعيد تعريف السفر والارتحال والدخول والخروج من إقليم الدولة بمفهومها الحداثي، التي لم تعد قادرة على فرض هويتها علينا، فهويتنا اليوم نجددها من خلال المجتمعات الرقمية فالاتصال يثير تساؤلات حول انتمائنا من خلال إمكانية إقامة علاقات مرجعية بين الشعوب والثقافات بواسطة الصور والنصوص والأصوات، وهذ ما انخرط فيه السلفيون كجماعة مغتربة عن المجتمع المحلي ومنسحبة من كل التنظيمات وهيئات المجتمع المدني، لا سيما ذات البعد الثقافي، فالثقافة سلفيا هي الدين والدين هو ثقافة الفرد السلفي ولذا يرى المبحوثين أن مواقع التواصل مكنتهم من السياحة وعرفتهم على أحوال المؤمنين، وأتاحت لقاء العلماء، وأعادت تعريف فهوم الهجرة "فالارتحال يكون من الجهل إلى التنوير ومن المدنس إلى المقدس"[2] وهي هجرة روحية بعد تعذر الهجرة الفعلية بسبب تعقيدات العالم الحديث وترتيبات الدولة الحديثة التي تقبل مواطنيها فقط ولا تقبل أتباع الدين الذي يسود فيها، والإنترنت ساعد أيضا على نشر العلم وتقديم النصيحة وقبل كل شيء أتاح للمؤمنين أن يتواصلوا مع المؤمنين دون تكبد عناء السفر، فمواقع التواصل تتيح للسلفين الارتحال وعبور الحدود فقط من خلال حساب يتم فتحه ليقوم بدوره بفتح الكون أمام السلفي؛ وهذا ما عرفه بينيدكت أندرسون "بقومية البريد الإلكتروني"[3]. هي قومية تبدو عبثية لكن في الواقع لها تأثير كبير.

فهذه القومية الجديدة التي تقع بين المتخيل واليوتوبي وهي حالمة وطوبوية في مشارعها، فالتواصل بين أشلاء الأمة المبعثرة عبر المجتمع الشبكي الافتراضي ما هو إلا تواصل رمزي حسب السلفيين والخطوة التي تسبق قيام الأمة؛ حيث يجري التمهيد لاسترداد الأمة وتجسيدها في الواقع عن طريق تمثلها عبر مواقع التواصل، "فالتفكير الالكتروني الاكستروبي يهدف إلى تطبيق التكنلوجيا بكيفية خلاقة لتجاوز الحدود الطبيعية التي تفرضها علينا إرادتنا وثقافتنا وبيئتنا بوصفنا اكستروبيين فنحن نسعى إلى تحسين أنفسنا وتحسين ثقافتنا وبيئتنا"[4] عن طريق التحرر من المحلي وممارسة هواية السياحة في الكون والتي تعتبر خاصة اسلامية تهدف إلى نشر الإسلام خاصة في مراحل الضعف أو السلام، وبالعودة إلى التاريخ الإسلامي نجيد الكثير من البلاد قد فتحت ع طريق الرحالة والتجار الذين ارتحلوا من دار الإسلام وارتحلت معهم هويتهم الإسلامية ونجحت في تحويل شعوب بأكملها إلى الإسلام وهذا ما يطمح إليه السلفيون الرقميون، فالمجموعات السلفية التواصلية وحسب تصريحات المبحوثين أشبه بمساجد لا متناهية الحدود حيث المؤمنون من كل بقاع الأرض وكل شيء منضبط بميزان الشرع، هذه الأشياء التي غابت عن الواقع، فالسلفيون في

[1] سعد سليمان المشهداني، فراس حمود عبيدي، مواقع التواصل الاجتماعي وخصائص البيئة الاعلامية الجديدة، دار أمجد للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة، الأولى 2020، ص17.
[2] بيتر ماندفيل، مرجع سبق ذكره، ص 211.
[3] إيريك ميغري، مرجع سبق ذكره، ص 571.
[4] ماكس مور، مبادئ اكستروبية(117 – 138) فرنسوا جاكوب واخرون، مرجع سبق ذكره، ص 119.

أسرهم وقراهم ومدنهم يعيشون معيشة القابض على الجمر بينما في مواقع التواصل الاجتماعي يجدون كلما يزيد من الإيمان، من علم ومجالسة الأخيار، فحسب ماك ويل: "فإن الرضا والإشباع في استعمال وسائل الإعلام يظهر مرتبطا بالظروف الاجتماعية والنفسية للأفراد مثل اكتساب الأخبار والمعلومات عن البيئة المحيطة بالفرد والاستعداد المسبق للهروب إلى عالم الخيال ودعم السلوك وزيادة تقدير الذات والتفاعل الاجتماعي"[1]. أي أن السلفيين قد وجدوا ضالتهم في مواقع التواصل الاجتماعي وحققوا كل أمانيهم في التحرر من قيود الدولة الحديثة.

فالذات السلفية في الواقع تبدو منبوذة لكثرة ما يحيط بها أو ما تحيط به نفسها من التقييدات؛ فالسلفي إما أن يجيز أمرا فيشارك فيه أو يحرمه فينسحب منه أو يشك فيه فيتوقف عنده، إن هذه النسكية المفرطة جعلت السلفيين ينسحبون اجتماعيا كما أن المجتمع لا يحبذ مشاركتهم في الأنشطة الاجتماعية والممارسات الاحتفالية بسبب مسطرة الشرعي وغير الشرعي، حيث غالبا ما تعتبر جل الممارسات المحلية فاقدة للشرعية الدينية بينما كل ما يحدث في المجموعات التواصلية، فالسلفي هو واثق من شرعيته الدينية كونه مرتبطا بالمصادر الأصلية والمجموعات هي دائما تحت رقابة طلبة العلم ولعلماء، ولذلك أصبحت تلك المواقع خيارا استراتيجيا للتموقع والحضور السلفي، "فالرسالة الإعلامية في الإعلام الجديد تتميز بالعالمية وتجاوز الحدود والقيود التقليدية التي تقيد وسائل الإعلام بخلاف الأنترنت فلا تحده حدود المكان وهو مجاني أو شبه مجاني في العادة"[2]. إن هذه الخصائص كلها فهمت سلفيا على أنها فرصة لعيش التقوى بثمن بخس مع إمكانية اعتزال المجتمع المحلي بكل انحرافاته وفي الوقت نفسه تكوين هوية عابرة للحدود؛ لها قابلية التصدير والاستيراد الثقافي، ورغم خطورة الإنترنت الذي تملؤه الثقوب السوداء الثقافية وهي قادرة على الشفط والبلع وهدم تقوى المؤمن بكل بساطة، لكن رغم ذلك يفضلها السلفيون لأنها أتاحت لهم فرصة عرض منتوجاتهم دون أي سلطة رقابية، إذ "يثمن الإكستروبيون المجتمعات المفتوحة التي تحمي حرية تبادل الأفكار وحرية الانتقاد وحرية التعبير فالقمع القسري للأفكار هو أشد خطورة من الأفكار السيئة"[3] فرغم ان السلفيين من ألد أعداء حرية التعبير لكن ما دم انهم أقلية فإنهم يستفيدون من هذه النقمة النعمة ويوظفونها لمزاحمة أهل الباطل على حد تعبيرهم، فأهم ما يبهر السلفيين في الأنترنت ذلك الكم الهائل من المعلومات الدينية، إنها قد أشفت غليلهم من عقود من الهيمنة الرسمية على الخطاب الديني وتنميطه بقالب محلي مذهبي، لكن إمكانية تمرير السلع الثقافية عبر الحدود التي أصبحت جد رخوة في عصر التكنلوجيا، ساهم في تخليص الدين سلفيا من هيمنة الرسمي والمحلي، وهنا تبدو السلفية وكأنها متصالحة مع العولمة، التي تعرف بأنها "ضغط للزمان وتنظيم للمكان وتقليص للمسافات والتخطي عبر الحدود القومية"[4]. أي وكأنها مخرج النجدة للإسلام الذي حوصر إقليميا منذ ان تبنى المسلمون نموذج الدولة الوطنية.

فالعقل السلفي والاستيراد الثقافي داخل نطاق دار الإسلام لا يعتبره غزوا ثقافيا، فهو لا يؤمن بتلك الحدود ولا يؤمن بإسلام المذاهب، فالإسلام بالنسبة إليه زيتونة لا شرقية ولا غربية، ولذلك هو يدمن تهريب المواد الثقافية التي تعتبر بالنسبة إليه مساهمة في إعادة بعث الإسلام الحق الذي طمست معالمه بسبب المذهبية والحشو الثقافي، و"عصر الاتصال الذي نعيشه، أدى إلى انتشار

[1] سعد سلمان المشهداني، فراس محمود العبيدي، مرجع سبق ذكره، ص19.
[2] ياسر خضير البياتي، مرجع سبق ذكره، ص 111.
[3] ماكس مور، مبادئ أكستروبية 3.0(117- 138) فرنسوا جاكوب وآخرون، الإنسان في مهب التقنية من الإنسان إلى ما بعده، مرجع سبق ذكره، ص 129.
[4] فاطمة الزهرة تنيو، مرجع سبق ذكره، ص 96.

الثقافات بصورة لا مثيل لها"[1] فحسب تصريحات المبحوثين هم لا يكفرون المجتمع ولا يخرجونه من دائرة الإسلام لكنهم يعتقدون جازمين أن المجتمع ضحية إسلام مغشوش يتم الترويج له رسميا، ولذلك يعتمد السلفيون على السلع المستوردة أو المهربة والتي تستعمل في إعادة ترميم الفهم الصحيح للإسلام الذي يجب أن يقدم كدين وكحضارة أي كهوية جامعة، ولذلك تعتبر "الشبكات عابرة للزمان والمكان لأنها تحافظ دائما على الآليات الاقتصادية والاجتماعية والدينية والسياسية التي تعبر عن الحضارة"[2]. وتكنولوجيا الإعلام في جانبها الديني تعتبر من بين تجليات الشبكات الإسلامية خاصة لقدرتها على تخطي الحدود وعلى الترحال الجديد، فالترحال الإعلامي يقتضي الضرب في الأرض ونحن قابعون في بيوتنا، وبذلك هو ترحال ثقافي هدفه ّإعادة إنتاج الأمة وإعادة ترتيب العلاقات بناءً على أرضية دينية يجزم السلفيون أنها المنهج السلفي الذي يجب توريده لكل الدول التي تدين بالإسلام، وهم يعملون على خلق حالة من الشك والارتباك في كل تدين محلي؟، فحيث ما يحل الخطاب السلفي تكثر الأسئلة الدينة ويثير السلفيون الجدل بطعنهم في المسلمات واليقينيات وتثوير الرأي العام ضد الديني الثقافي وضد الثقافي الديني عن ما يسميه زيجمونت باومن "بأخلاقيات الضيافة التي ما هي سوى حشو للضيافة بالثقافة"[3] وهي ثقافة قد بارك الله فيه حسب تصريحات المبحوثين التي تبدو متطابقة وهم يتحدثون عن تجربتهم الدينة التي يعتبرونها إحالة دقيقة وصارمة على الماضي الذي يقع حسبهم خارج الشك والنقد والتحميص، وهم لا يقمون سوى بتسهيل وصول الإسلام الحق للمسلمين الذين تقدم لهم منتوجات دينة مؤولة ومكيفة حسب اغراض مذهبية وغايات سياسية، بينما يجعل السلفيون كل شيء خدمة للدين، وهنا تصبح وسائل الإعلام الجديدة آلية من آليات العولمة، "إذ نجدها تعمل على أكثر من مستوى في التوحيد والدمج والتجزئة والتفتيت"[4]. إنها حالة من التناقض بين التوحيد والتفرقة، فالسلفية تعتقد أن الخطوة الاولى لجمع المسلمين هي التفرقة بينهم على أساس الإسلام الحق والإسلام الباطل، وهي تفرقة من منظور سلفي لا بد منها، حيث تجري عملية الفرز والتمييز بين ما هو إسلام مصفى وبين ما هو ترسبات وشوائب ألحقت به، فقبل توحيد الأمة لا بد من تقديم نموذج عن الأمة لكي يحتذى به وهو بدون أدنى شك النموذج التاريخي المتخيل، عن طريق "دينامية إحياء الذكرة نفسها التي قلبت، إذ أن الاحتفاء بالذكرى هو الذي تغلب على النموذج التاريخي ومعه قام استعمال آخر للماضي غير متوقع ونزواتي"[5] فالسلفية تحترك حق التصرف في الماضي في أعرف الناس به، وهذا ردده المبحوثين نقلا عن مشايخهم ودعاتهم، ولذلك أصبح المجتمع الافتراضي السلفي مختلفا عن المجتمع الواقعي الإسلامي لكنه يشبه المجتمع التاريخي الذي ألزم السلفيون أنفسهم بإعادة بعثه، إذ ترى الباحثة مريام كوك أن "هناك ترابط بين الأمة السيبرانية والأمة التاريخية، فنحن لا نستطيع أن نفهم التأثير المستمر للمسلم صاحب الخيال إلا عندما نعرف كيف نحمل الأمانات معا في مسار الوجود الإسلامي الجماعي"[6]. فالسلفية تؤدي أمانة الماضي اتجاه المستقبل عن طريق حفظ الماضي بطريقة تجعله حيا وقابل للتطبيق كلما سنحت الفرصة.

[1] موسى جواد الموسوي، مرجع سبق ذكره، ص 18.
[2] ميريام كوك، مرجع سبق ذكره، ص 8-9.
[3] زيجمونت باومن، الاخلاق في عصر الحداثة السائلة، مرجع سبق ذكره، ص 195.
[4] فاطمة الزهرة تنيو، مرجع سبق ذكره، ص95.
[5] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 150.
[6] ميريام كوك، مرجع سبق ذكره، ص 45.

فمن خلال أركان الإسلام يفهم السلفيون أن الإسلام واحد غير قابل للتجزئة مع إقرارهم بوقوع الفرقة والخلاف، إلا أن العقل السلفي لا يشرعن هذا التشخيص وهو يعمل جاهدا على الحد منه، وقد وجد في الفضاء السيبراني مسافة للتواصل مع كل المسلمين وتذكيرهم في كل لحظة بنموذج واحد يجب التقيد به، إنه النموذج الذي خرج من مكة ولايزال حسب العقيدة السلفية وحسب تصريحات المبحوثين يخرج منها إلى اليوم وينظر إليه السلفيون على أنه التدين الصحيح، الذي حافظ على نقاوته رغم كل التحولات، خاصة وأن في السعودية مقدسات المسلمين؛ حيث إن "المؤمنين مرتبطون بمكة في مخيلتهم وفي انتشارهم في كل بقاع العالم فهي كل اليوم وكل عام عبر الزمان والمكان يتدفق الإسلام من مكة ويعود إليها"[1]. إن هذا التدفق حتى وإن كان روحيا تعبّديا على المستوى الرمزي يشير إلى وحدة الأمة ووحدة المعبود، إن هذه الشذرات الروحية ويحاول السلفيون من خلالها تمثل الأمة في وحدتها، وهذا ما تعزز من خلال الفضاء السيبراني، فالأنترنت في جانبها الاتصالي تشعر السلفيين بالوحدة والقوة وتمكنهم من عبور الحدود ولقاء من يشبههم، "فالذكريات تؤكد لنا في الوقاع نحن لسنا وحدنا في أي وقت من الأوقات"[2] خاصة وان الذكريات التي يعيش عليها السلفيون ويبنون كل رهاناتهم عليها تعززت اليوم من خلال العالم الرقمي والقدرة على الارتحال ثقافيا وتوزيع المنتوج الديني السلفي في كل أنحاء العالم، فالإنترنت مكنت السلفيين من اختراق دار الكفر والتواجد فيها وإنشاء خلايا إسلامية وهذا ما يشعرهم بنوع من الانتصار إذ يجادل أندرسون أن "الأنترنت حتى وإن لم تكن قادرة على التمكين فإنها تعطي قوة اجتماعية وسياسية وروحية"[3]. إن هذا الشعور بالتمكين الرمزي يتجلى من خلال القدرة على العيش في مجتمع سلفي حتى وإن كان ما فوق الدولة، فالمجتمع الافتراضي موجود لكنه يعزو إلى الإقليم وممارسة السيادة، هذين المتغيرين الذين يؤمن السلفيون بالوصول إليهما في نهاية المطاف، وهم اليوم مكتفون ومنتشون بما يوفره لهم العالم الرقمي من رمزية تعوض خيبات الواقع، "فالرمز يوازن العالم الذي يمضي بكائن لا يمضي تنتمي إليه طفولة أبدية فجر أبدي ويفتح الرمز عندئذ عن تجلي إلهي"[4] وهذا ما يميز السلفيين في كل خيبات الأمل في الواقع حيث عبر المبحوثين عن ذلك الشعور الذي يغمرهم وهم يتنقلون بين بين مختلف أرجاء المعمورة وينشرون ثقافتهم، إذ يقول أحدهم: "الحمد لله اليوم العلماء والمشايخ يدخلون كل الأقطار بتوفيق من الله ويدعون إلى الله وفي كل يوم يدخل أناس جدد في دين الله"[5] فالمجتمع الرقمي هو مرحلة من مراحل الانتشار، فما يعده السلفيون انتصارا هو وجودهم في كل مكان رغم أنف الرافضين لهم وهم كثيرون، وبذلك تعتبر السلفية فردوسا سلفيا بامتياز إذ إنها تمكنهم "من نشر القيم السلفية وتتيح للأفراد العيش وفق نمط سلفي بغض النظر عن التقاليد والمكان والقوانين التي يخضعون لها"[6]. أنها تحررهم من ثقل المجتمع المحلي وهذا كل ما كانوا يطمحون إليه.

فالأنترنت مرتبطة بالعولمة وهي تمثل على المستوى الثقافي مناطق تبادل حرة، حيث تعرض السلع والمنتوجات الثقافية ويجري التنافس والتداول حولها والانتصار يكون لمن يتحكم في آليات التسويق، ومن ناحية الخطاب الديني فإن المواقع السلفية مقارنة بمواقع دينية أخرى تعتبر الأكثر

[1] ميريام كوك، مرجع سبق ذكره، ص10.
[2] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 190.
[3] المرجع نفسه، ص40.
[4] جيلبير داروين، مرجع سبق ذكره، ص 114.
[5] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/11، على الساعة 10:30.
[6] فيكتوروفيكس، كوينتان، الحركة السلفية : العنف وتفتت المجتمع، (285-320)

تنظيما وقدرة على الجلب، إنها تحمل شعار "إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم" والسلفية من خلال مواقعها أو صفحاتها ومجموعاتها تعمل على نشر الدين المحض وهي تتجنب الخوض في السياسة، وهذا ما أكسبها نوعا من رأس المال الروحي؛ كما أشار إليه بيير بورديو في جانبه المؤسس "فهو السلطة التي تمارسها الكنائس والمعاهد الدينية وغيرها من المنظمات الدينية لشرعنة مجموعة اعتباطية من السلع الدينية وتعزيز الطلب عليها وتوفيرها عبر إصباغ صفة الأهلية على مجموعة مصطفاة من منتجيها الشرعيين"[1]. فالسلفيون يقدمون أنفسهم كمالكين شرعيين للخطاب الديني ذو الصبغة العالمية، فإسلام السلفيين هو إسلام لكتاب والسنة بفهم سلف الأمة أي إسلام المرحلة التي لم تظهر فيها المذاهب ولم ينقسم فيها الإسلام على نفسه، وبذلك هي النسخة الوحيدة التي يجب تعميمها ويجب عدم ربطها بحيز جغرافي معين، فهي الإسلام الأولاني بدون أي إضافات أو نكهات محلية، وبذلك يعتبر السلفيين أن من حق هذا الإسلام عبور الحدود والانتقال دون قيد أو شرط، إذ "يرى ريتشارد مينشا أن هناك عددا متزايدا من المنظمات الجديدة الناشطة على مستوى العالمي تشكل شبكات عابرة للحدود وتخلق بالتالي علاقات متخطية للقومية[2]. إن هذا الحق في العبور وتخطي القومية يعتبره السلفيون -على حد تعبيرهم- عملا جادا للحد من مظاهر التقليد والتبني للنظم الغربية، فما يوجد اليوم من دول وحدود وجنسيات وقوانين هو مرفوض سلفيا لكن عملية الرفض تأخذ شكلا ناعما دون مواجهة أو صدام بل من خلال إبطال شرعية هذه الكيانات ثقافيا، إذ أن هناك نشاط حثيث على التفتيت والتشتيت "لربط الناس بعالم اللاوطن واللاأمة واللادولة ...العيش بدون أمة بدون وطن من خلال عالم المؤسسات والشبكات العالمية"[3]. إن هذا التفتيت الممنهج والذي يؤدي إلى نقيضه، فالسلفيون لا يفتتون الأوطان من أجل تقسيمها إنهم يفتتونها من أجل أن تتحد إلى الأبد من خلال قالب هوياتي يعتبره خصوم السلفية مشرقيا سعوديا وهابيا وينظرون إليه على أنه نوع من الغزو الثقافي، بينما يعتبره السلفيون المحلي الوحيد القابل للعولمة والتعميم، عن طريق آلية التخيل التي يتكؤون عليها في قراءة الماضي واستحضاره، فالمتخيلات الاجتماعية لها وظيفة تكوينية أيضا وظيفة جعل الممارسات التي تمكنها وتخلق معنى لها أمرا ممكنا"[4] وهذا ما يعكفون عليه من خلال توظيف التقنية والعيش من خلالها.

فالعيش من خلال التقنية ودمجها في الحياة يجعل من السلفية جماعة متخيلة لأنها تستقدم كل ترتيبات الحياة من الماضي، وجماعة مرتحلة في نفس الوقت لأن مشروعها البديل عن الواقع وعن محلي هو موجد داخل العوالم الافتراضية التي تعتبر الآن الوطن البديل للسلفية التي إكتملت لديها فكرة الأمة لكنها بدون أرض ومواقع التواصل هي أرض بدون أمة، "فالتقنيات وسعت الآفاق وأثارت الثقافة وسمحت للثقافة المحلية بالامتداد إلى المجال العالمي؛ الذي بات يهدد الهوية الوطنية القومية مع تأثر الأجيال الصاعدة بما يصلها وبما تصل إليه عبر الأنترنت"[5]. فالأنترنت الممزوجة بالخطاب الديني المثالي أو المستعلي والمحتكر والمتفوق تجعل من السلفيين يشعرون أنهم المسؤولون عن خلاص الإمة، فهم الذين سيخرجونها من الظلمات إلى النور، خاصة وأن الأنترنت مكنتهم من بلوغ مشارق الأرض ومغاربها، لقد زوت الأنترنت الأرض للسلفيين

[1] برادفورد فيرتر، مرجع سبق ذكره، ص 12.
[2] منى الأشقر جبور، مرجع سبق ذكره، ص27.
[3] ريتشارد مينش، مرجع سبق ذكره، ص195.
[4] تشارلز تايلر، مرجع سبق ذكره، ص 208.
[5] طلعت مصطفى سروجي، رأس المال الاجتماعي، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، الطبعة الأولى، ص239.

فأصبحوا يطمحون إلى أسلمت الكون من خلال تعميم معتقداتهم، في حركة ثورية رافضة لكل ما هو توليفة بين الديني والثقافي. فالثوريون كما يقول بيار أنصار: "يعيدون تشكيل شذرات آن اجتماعي مثالي مغمور بتصورات طوبوية تضمن لهم مؤقتا النسق الرمزي لممارساتهم"[1]، إنهم يشعرون بأنهم يعيدون تنظيم الكون بطريقة صحيحة في كل مكان تحت إشراف الله ووفق توجيهاته التي اخترقت المحلي وزعزت الممارسة الدينية المأقلمة وربطت الناس بالدين والفتاوى العامة أو (ستوندار) التي تصدر في أي مكان لتنظّم أي مكان، مادامت قد صدرت بنكهة المحجة البيضاء، وهنا نجد السلفية أشبه بفكرة الحداثة من حيث النمذجة والقولبة، فالسلفيون يرفضون الإسلام الخاص، إنهم يدعون إلى إسلام واحد كما أن قيام هذا الإسلام الواحد يقتضي تحطيم كل الإسلامات الأخرى، وهكذا فعلت الحداثة بالمجتمعات الغربية حيث تم الخروج كلية من المرحلة القروسطية بخلافاتها وصراعاتها إلى حالة الحداثة بأنوارها وتوافقاتها، والإسلام السلفي يريد تجاوز حالة التمذهب والتصنيف بالعودة إلى الإسلام الخام المتفق عليه، "فالحداثة حطمت عوالم وأنشأت عوالم أخرى"[2]. والسلفيون كذلك عبر مواقع التواصل ومن خلال العقيدة الدينية التي يروجون لها والتي تلقى قبولا حتى خارج الجماعة بسبب خطابها المحرر من النزعة العرقية والإثنية، فالسلفيون في خطبهم يتواصلون مع المسلمين دون حساسيات وهذا ما ساعدت عليه مواقع التواصل الاجتماعي التي "تلغي فعالية الزمان والمكان وتأسس للحظة كونية عابرة للحدود والقوميات الثقافية"[3]. وتجعل من الناس أمة واحد لهم ما لهم جميعا وعليهم ما عليهم جميعا أيضا.

فلحظة العبور هي لحظة استعذاب وانتشاء لدى السلفيين، خاصة أنها تمكنهم من التنقل بمعية معتقداتهم وتعريف الآخرين بها، ودعوة أفراد المجتمع المحلي إلى التخلص من معتقداتهم والانتقال إلى المعتق الجديد، وأن يتخلوا عن أعراقهم وعن أجناسهم وقومياتهم ويكنوا أمة واحدة مثل ما صنع المهاجرون والأنصار في زمن البعثة، والسلفيون يتقيدون بمجتمع صدر الإسلام بشكل حرفي حيث يبدون استعدادهم للتخلي عن كل شيء مقابل الالتحاق بالأمة ولول في شكلها الرمزي، إذ "ترك هؤلاء دين آبائهم واجدادهم وقبائلهم ليتبعوا الرسالة الجديدة وبحسب الرواية أو الاسطورة التأسيسية على الأقل"[4] إنها في نظرهم هجرة وارتحال وهروب بدينهم كما هرب المهاجرون الأولون بدينهم من مكة إلى الحبشة ثم من مكة إلى المدينة، حيث يمكن اعتبار مواقع التواصل بمثابة الهجرة إلى الحبشة، حيث نجى المؤمنون بدينهم لكن دون أن تكون لهم دولة وكيان مستقل، إنها حالة ما كان السلفيون ليبلغوها لولا مواقع التواصل الاجتماعي التي أعادت تعريف الزمان والمكان، وأعادت تعريف ما هو جدير بالاحترام وما هو على عكس ذلك إنها ببساطة بخست المحلي وأثنت على العابر للحدود "فتكنولوجيا الاتصال تخبرك بأن الدين الصحيح يقع خارج حدود الوطن"[5]. إن هذا التبخيس بالمحلي والانكسار أمام الوافد أو المرتحل يشير إلى ما تضعه وسائل الإعلام بالمجتمعات على المستوى الثقافي والهوياتي، إنها تجعلنا نعتقد أن كل ما نشأنا وفقه هو مجرد خرافات وأباطيل وأن الحق يكمن هناك، وقد تم توريده وما علينا إلا الالتفاف حوله وإعادة تعريف أنفسنا، وتكوين هويات جديدة حتى وغن لم تكن واقعية لكنها على الأقل تحررنا من المحلي وتربطنا بالمعولم والشامل والعام "فوسائل الاتصال الجماهيرية وثقافة الاستهلاك والعولمة

[1] محمد نور الدين أفاية، مرجع سبق ذكره، ص 88.
[2] كرايس الجيلالي، زمام الربيع، مرجع سبق ذكره، ص 164.
[3] المرجع نفسه، ص 137.
[4] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 219.
[5] الجيلالي كرايس، جيلالي رقاد، مرجع سبق ذكره، ص 336.

ساهمت تمييع الحدود الطبيعية وتغيير نظرة الناس إلى أنفسهم بعيدا عن الانتماءات الطبيعية التقليدية والاتجاه نحو انتماءات جديدة"[1]. ومتجددة وتتسع باستمرار وفي كل يوم تعرف دخول أفراد جدد.

كما أن هذه الانتماءات الجديدة التي أصبح الدين حاضرا فيها بقوة فاليوم لم يبق لنا ما نعرف به أنفسنا تعريفا دقيقا يضع النقاط على الحروف إلا الدين، والسلفية ترفض كل الانتماءات ما عدا الانتماء للدين، إن هذا الخطاب لا يمكن الترويج له محليا فالمؤسسات الدينية الرسمية مرتبطة بالخطاب السياسي الرسمي، ولذلك كانت مواقع التواصل والأنترنت المكان الذي يعلن فيه السلفيون عن مشروعهم، إذ يرى جاري أربانت: "أن هناك من يشرح رؤيته الدينية عن طريق موقع بدلا من مسجد محلي"[2]. فالمحلي قائم على الخصوصية ويولي أهمية للعنصر الثقافي ويعتبر أن لكل منطقة خصوصيتها في إنتاج الفهم الديني، إلا أن السلفيين يرفضون الربط بين الإسلام والثقافة، كون حدود الثقافة تنتهي عندما يطرح سؤال ما يجوز وما لا يجوز، وهذا ما يعمل السلفيون على تعميمه من خلال منشورات أو تسجيلات صوتية أو فيديوهات يتم نشرها في مواقع التواصل، وزهي تعزز الانتماء العابر للحدود والمتكئ على المتخيل الذي يعوض تلك القطيعة الفجة مع الواقع ويشعر المغتربين داخل المواقع بأنهم على الجادة وأنهم ما تركوا مجتمعاتهم إلا ليعوضهم الله بما هو خير منها، فهم يعيشون على شاكلة مجتمع الصحابة، "فالمتخيل سيعيد للمجتمع التوازن المفقود وذلك بتوظيف بنيات عتيقة خلنها متجاوزة وبإعادة خلق أسطوريات ريمينيولوجية ستصبح كرابط اجتماعي"[3] لتجوب العالم كله وتحق الحق وتبطل الباطل وتشد من أزر المؤمنين وتغيض الكفار عن طريق نشر الإسلام والدخول إلى بلاد الكفر والتحرك فيها والدعوة فيها إلى الله، وجعل المؤمنين عبر مختلف دول العالم يرتبطون ببعضهم البعض عن طريق هذا التكنلوجيا التي أوجدها الغرب لهدم الإسلام لكنها بعون الله تحولت إلى أهم أداة لنشر دين الله، حيث انه مكنت السلفيين وحسب تصريحاتهم من تبليغ الدعوة بلغات العالم العديد والوصول إلى مناطق لم يصلها الإسلام من قبل، "فالرابطة الدينية فعلا لا تنحصر في المؤسسات أو في أمكنة مخصصة لها في حالات حدية: كالإسلام مثلا هو يشمل مجمل الحياة إلى حد يغيب فيه التمييز بين الحياة الخاصة والحياة العامة"[4] والأنترنت ومواقع التواصل المتحررة من قيود الدولة تجعل هذا الإسلام ممكنا حيث يقدم السلفيون وكثير من المسلمين أسئلة لمعرفة حكم ما يقمون به في العمل، في السر، في التجارة، في الأعراس في الجنائز وفي أدق تفاصيل الحياة بما فيها الحياة الحميمية، أي أن تكنلوجيا الإعلام مكنت الإسلام من عدوة مجددا إلى الحياة كموجه وكخيط ناظم لذه الحياة.

فالسلفي ومن خلال تصريحات المبحوثين بات يشعر بأنه داخل مواقع التواصل يخضع فقط لإرادة الله ولتوجيهاته، فرغم وجود الشر فيها وبكثافة إلا أنه يعتبر نفسه مدمنا على الخير ونشر المعارف الإسلامية والتقوى وأهم شيء أنه أصبح قادرا على تصدير الإسلام كثقافة والارتحال به والوصول به إلى كل مكان، "وهذا ما يمكن أن نسميه بوسائل الإعلام الإسلامية أو المقاطع الإسلامية التي تعتبر نتائج تكنولوجيا المعلومات وهي عابرة للمحلي"[5]. إن هذا التدفق يحمل من الصرامة والجدية ما يجعله متصادم مع كل -ما هو في نظره- اختراق للدين أو محاولة لإلحاق ما هو دنيوي بما هو

[1] محمود المصري، مرجع سبق ذكره، ص 170-171.
[2] جارى آر. بانت، مرجع سبق ذكره، ص42.
[3] ميشال مافيزولي، تأمل العالم الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 53.
[4] المرجع نفسه، ص 125/124.
[5] بيتر ماندفيل، مرجع سبق ذكره، ص291.

ديني ولذلك يهاجم السلفيون الإسلام الشعبي رغم أنه دين الآباء والأجداد، لكنه في نظر السلفي شرك وبدع وما أنزل الله به من سلطان، وهنا يشير أوليريش بيك: "إلى أن الجماعات العابرة للحدود لا يلزمها المكان ولا الأجيال ولا الأسرة ولا الأمة ولا التضامن ولا تضامن المواطنين المنظم حكوميا"[1]. فالتدين السلفي ينظر إلى العادات والتقاليد على أنها محدثة في الدين وانتكاسة ورجوع إلى ما قبل الإسلام، وينظر إلى المواطنة والتحزب والممارسات الحداثية على أنها تقليد واستيراد مبتذل لكل ما هو غربي، ولذلك فإن الدعوة إلى تجاوز هذه الخصوصيات وتبني الإسلام كمنزع هوياتي هدفه توحيد المسلمين على أساسا أنهم مؤمنين لكنه في الوقت نفسه يفرق بين المؤمنين بصفتهم مواطنين، فلا يمكن أن يكون المؤمن مواطنا، ولا يمكن للمواطن أن يكون مؤمنا، فالمؤمن خاضع لله والمواطن خاضع للدولة، وهنا نجد أن "عبر المحلية بقدر ما أذابت المسافات بين المؤمنين شديدي التبعثر وجعلت اتصالهم وتواصلهم ممكنا إلا أنها أيضا فرقت بينهم داخليا من خلال الانشطار من داخل الانصهار"[2]. إن هذا المشروع السلفي الذي وجد ضالته في مواقع التواصل فرض على السلفيين حالة من ثنائية الصراع فداخل دار الإسلام هم يحاربون كل الفرق الضالة والملل والنحل التي يعتبرونها منحرفة، وخارج دار الإسلام هم ينافحون عن الأمة في وجه الأمم والحضارات الأخرى؛ حيث أن الإعلام الجديد أتاح للحضارات أن تلقي بمنتوجاتها الثقافية وجها لوجه وربما قبل معركة هارماجيدون الواقعية لا بد من عيش هارماجيدون افتراضية، إذ أن تدفق البشر والثقافة والبضائع والمعلومات أضعف الحدود المادية؛ "وهي المسافات الجغرافية والنطاقات البحرية والجبلية التي تحد الحدود الطبيعية لأي بلد"[3]. وأتاح للهويات إمكانية المواجهة بسبب الارتحال الثقافي حتى وغن كان افتراضيا إلا أن ساهم في فرض حالة من التوتر على الجميع، فوطن لم يعد قادرا على استيعاب كل مكوناته، والكون أيضا قد أصبح غير سعيد بالاختلاف والتنوع الذي يحكمه.

من خلال هذا العنصر يمكن القول بأن السلفيين بصفتهم جماعة متخيلة وجماعية إحيائية تعقد بأنها المؤتمنة على الإسلام الخام أو إسلام لحظة النزول، قد وجدت ضالتها في مواقع التواصل الاجتماعي التي حررتها من ضيق المحلي ووضعتها مجددا في سعته الكوني او العالمي، وبذلك اصبح السلفيون يجلون ويضربون في الأرض رقيما ويدخلون دار الكفر ويمارسون فيها الدعوة دون أن يضطروا إلى الذهاب إليها بشكل فعلي، حيث أن الارتحال الثقافي الرقمي مكن الهويات من العبور من النطاقات الجغرافية وفي نفس الوقت إضعاف هذه النطاقات وجعله تبدوا وكأنها بدون اهمية، حيث أصبح الحديث الآن عن النطاقات الثقافية، فكما دخل الكفار دار الإسلام وروجوا لمعتقداتهم وخلقوا سوقا وأوجدوا مستهلكين، نجد السلفية أيضا فقد دخلت دار الكفر وروجت للإسلام وأوجدت مستهلكين وهذا ما يعتبره السلفيون نصرا لول كان افتراضيا، لكن من جهة اخرى إن هذا التزاور الثقافي بين الأمم من خلال العوالم الرقمية خلق حالة من الصراع بين الأمم على المستوى الداخلي وعلى المستوى الخارجي وهذا ما سنتطرق إليه في باقي المباحث.

المبحث الرابع: السلفية ومسألة عولمة الثقافات، خيار التمدد وحتمية المواجهة:

"حينما تلتقي ثقافتان أو ديانتان عند حدوث أول اتصال فيما بينهما يفيد الانطباع الأول الناتج عن الاتصال الأولي أننا غرباء بعضنا عن بعض الآخر إلى درجة أننا غير متأكدين من أن الآخر الذي

[1] أوليريش بيك، مرجع سبق ذكره، ص174.
[2] بيتر ماندفيل، مرجع سبق ذكره، ص 280.
[3] المرجع نفسه، ص 286.

يقف قبالتنا يستحق منا أن نعترف به بوصفه بشريا"[1] إن هذا الانطباع هو الذي ضل يحكم العلاقة بين البشر عبر التاريخ كلما تعرفوا على بعضهم البعض، بحمولاتهم الثقافية والهوياتة والمرجعية، إذ نجد كل هوية تتبرم من الهوية الأخرى وتنظرها بنظرة دونية فيها الكثير من الاستحقار، لا سيما إذا كان الناظرون إلى بعضهم البعض يضعون نظارة دينية حيث يعتقد كل فريق أنه الحق الذي ينظر إلى الباطل، فإما أن يهديه إلى سواء السبيل وإما تكون المواجهة هي المصير المحتوم، خاصة إذ كان أحد الطريفين أو كلهما يعتقد بأنه مكلف من طرف الله بنشر الوصايا الدينية وهداية الناس إلى الخلاص في زمن شاع فيه اللاتدين وأصبحت كل أمة تبحث عن جهور ما يميزها عن الثقافات الأخرى، لا سيما أن الحدود والفواصل قد أزيحت بين الأمم وبين الهويات ولم يبقى لنا سوى الدين نحمي به أنفسنا ونصنع به شيئا من الخصوصية، بعد أن تعولم كل شيء وذابت الحدود وتشابه البشر مثل ما لم يتشابهوا من قبل، وفرض عليهم التعاون لكن هذا التعاون أيضا قد أثار فيهم حفيظتهم الدينية والهوياتية، "فالطبيعة البشرية تشكلت في مرجل التنافس على الأرض/الإقليم، الذي غرس في جيناتنا وثقافاتنا قدرة رائعة على التعاون داخل أي جماعة جنبا إلى جنب مع ميل عميق نحو الصراع وانعدام الثقة بين الجماعات وفقا للعرق والدين واللغة والأصل القومي وغيرها من علامات الهوية"[2] فالأمم والشعوب لا تساعد بعضها البعض بالمجان، فإما أن تدفع المال أو أن تدفع ما هو أثمن من المال هويك ومرجعيتك، وربما أغلى ثمن يمكن دفعه هو أن تتخلى عن معتقداتك.

فنحن في عصر يحكمه الصراع بسبب تلاشي النطاقات الجغرافيا وبروز النطاقات الثقافية، وهي تعتاش وتنمو معتمدة على تكنلوجيا الإعلام والاتصال الحديثة، التي حولت العولمة الثقافية إلى حقيقة ومكنت الشعوب والأمم من تبادل السلع الثقافية والعمل على الترويج لها دون أي اكتراث بالدولة وقوانينها، ففي قلب المجتمعات العلمانية يوسق للدين، وفي قلب المجتمعات المتدينة يسوق للعلمانية والالحاد، تحت اشراف الغرب الذي خطط لهذه الحالة من الهجنة وهو يشرف على تنفيذها، وكأنه يريد مجتمعات بدون هوية، لكن في قلب هذا التبشير العلماني الغربي وما يوفره من خدمات تعنى بالمتعة والفرجة واللذة والاشباع، نجد الجمعات الدينية تقتحم هذا المجال وتحاول إصلاح ما استطاعت، وهي تدرك الفوارق بينها وبين هذا الغرب في شكله الشيطاني، لكن لا بأس من خوض تجربة التغيير وهي تجربة يقف الله إلى جانبها، والله على كل شيء قدير، إذ يقول ليفي بريل في كتابه العقلية البدائية: "إذ قام البدائي برحلة صيد موفقة أو جنى غلة موفورة أو انتصر على عدوه في الحرب لم يعز النتيجة إلى توفق آلته وأسلحته أو حذقه أو جهده بل عزاها أولا وقبل كل شيء إلى مساعدة القوى الخفية التي لا غنا عنها"[3] والجمعات الدينية الإحيائية ومن بينها السلفية نجدها لا تختلف عن عقلية البدائي فهي تعز كل شيء إلى التوفيق الإلهي، فانتصار الغرب اليوم وتوفقه حسب السلفيين هو فتنة لضعاف الإيمان وعقوبة للعصاة من المسلمين، أما إمكانية توفق المسلمين اليوم فهي أمر جد وارد الحدوث فالله لا يعجزه شيء والله أيضا ينصر عباده

[1] جان غيرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، المجلد الثالث، مرجع سبق ذكره، ص 327.

[2] جفري ساكس، عصور العولمة الجغرافيا والتكنلوجيا والمؤسسات، ترجمة ربيع وهبة، دار التنوير، لبنانن بدون طبعة بدون سنة، ص 35.

[3] لفي بريل، العقلية البدائية، ترجمة محمد القصاص، مكتبة مصر، جمهورية مصر العربية، بدون طبعةن بدون سنة، ص 345/344.

المؤمنين، ويهيئ لهم كل الظروف حتى ينتصروا في معركة الخير والشر والتي تبدأ دائما بتفوق الشر لكن في نهاية المطاف ستكون الجولة الأخيرة والحاسمة للخير وللإيمان.

لكن مسألة الخير والإيمان ليست حصرية الملكية للمسلمين وحدهم، فكل أتباع ديانة ما يعتقدون انهم هو خير العالم وباقي أتباع الديانات الأخرى هم شر هذا العالم، إذ أن "أهم عناصر الهوية هو الدين وتصبح الهوية الدينية أكثر أهمية في حالة الحروب والصراعات؛ فحين يشعر الناس أنهم مهددون في عقيدتهم فيبدوا لهم أن الانتماء الديني هو الذي يختزل هويتهم كلها، إنها حرب الهويات"[1]، فاليوم حروب الانتماء وتأكيد الذات ومواجهة الآخر هي ما يحكم العلاقات داخل القرية الواحدة، والدولة الواحدة والأمة والواحدة ناهيك عن الشعوب والأمم المختلفة من حيث الديانات والعقائد، فعصر الأنترنت وحمة العولمة والنمذجة الساعية إلى توحيد الثقافات مثل ما توحد العملات النقدية، فتكون قابلة للصرف بعيدا عن مفهوم الزمان والمكان، وكذلك عولمة الثقافة تريد هوية كونية يتم الترويج لها على أنها منتوج بشري، إلا أنها في الحقيقة تعكس منتوج المنتصرين والمهيمنين، وهو منتوج لا يخلو من النكهة الدينية الملطفة، فمهما تعلمن المجتمع وتمت عقلنته لا يمكن أن يقطع الصلة نهائيا مع الجانب الروحي والعقدي، فاليوم تتواجه الحضارات في الساحة الثقافية وكل حضارة تريد أن تفرض منطقها الحضاري على أخرين، فنجد حضارات روحية تعلنها صراحة أنها تريد عالما بمقياس إلاهية، وهنك حضارات مادية عقلية تريد عالما ماديا محضا، لكنها رغم ذلك تكتنف في طياتها على ثقل ديني يعتبر المحرك الأساسي لهذا الصراع والصدام، وقد أجمع الباحثون الغربيون على أن "الحضارات وإن تكونت من عناصر كثيرة، إلا أن أهم عنصر فيها هو العنصر الثقافي وإن أهم عنصر في الثقافة هو الدين"[2]. أي أن الحضارة والدين والثقافة لا ينفصلان مهما كانت طبيعة الحضارة ومهما كانت طبيعة منطقها، فالدين أعمق من أن نتخلى عنه، إنه يخضع لمنطق ترتيب الأولويات فيمكن أن يكون على رأس القائمة أو أن يتوسطها أو أن يتذيل اهتماماتها لكن من المستبعد وجود حضارة بدون معتقد ميتافيزيقي، فحتى الحداثة الغربية في عصر الأنوار لم ترفض الدين قطعا وإنما حددت له موضع في إطار متغيرات أخرى، إن هذا الحضور الجلي للدين على المستوى الثقافي للأمم والشعوب يجعلنا نستشرف كيف تنظر الأمم إلى بعضها البعض من خلال عدسة دينية، هم ونحن، مسلم ومسيحي، سني وشيعي، سلفي وإخواني، إنها النظرة الوحيدة التي تحافظ على خطوط التقسيم بين المجتمعات وهي التي تعرفنا بالألف واللام في ظل التشابهات والسيولة التي يعرفها هذا العصر، حيث إن "الحضارة تتكون من جوهر ومظهر؛ أما الجوهر فمعتقداتها وقيمها ومبادئها، وأما المظهر فإنجازاتها المادية على مختلف المستويات"[3]. وربما نجد الكثير من الحضارات تسوق لها هو روحي من خلال ما هو مادي.

فعلى صعيد الإنتاج المادي الحضاري يمكن أن يحدث نوع من التشابه أو النقل، فمثلما توجد ناطحات السحاب في نيويورك نجدها في بيكين والرياض وطوكيو والدوحة، إلا أن روح طوكيو وروح برلين وروح بيكين وغيرها تختلف تماما عن بعضها البعض، فالروح تتعلق بالجانب المعتقدي والثقافي، إنها هوية المجتمع التي ينتجها ويعيد إنتاجها حتى لا تجرفه إرهاصات العولمة،

[1] جاسم بن محمد المهلهل الياسين، الهوية الإسلامية، شركة السماحة للطباعة والنشر، السعودية، الطبعة الأولى، ص10.

[2] جعفر الشيخ إدريس، صراع الحضارات بين عولمة غربية وبعث إسلامي، مجلة البيان السعودية، الطبعة الأولى، 1433هـ، ص09.

[3] جعفر الشيخ إدريس ، مرجع سبق ذكره، ص43.

"فالعولمة لها قدرة على تحسين حياة الإنسان وفي نفس الوقت التسبب في تهديدات لا مراء فيها"[1] وهذا تفطنت له الشعوب والأمم خاصة بعد عصر التكنولوجيا الاتصالية الفائقة وبدايت تصدير الهويات والثقافات بين الشعوب، إذ تخاف الجمعات الدينة المحافظة من إمكانية تجريف المعتقد لصالح معتقد أخر، إن هذا التجريف والتدمير لا يمكن التصدي له إلا من خلال الجانب المعتقدي لكل حضارة، "فالحضارات حالة ذهنية جماعية تملي المواقف وتوجه الاختيارات وتعمق الأفكار الماقبلية وتغير وجهة حركات المجتمع، هي أمر حضاري بأتم معنى الكلمة أي إن لها حملا موروثا تتناقله الأجيال كعدوى كبيرة تتناقلها مجتمعات وتؤمن بها دون اكتراث بالضغوط والمصالح السياسية"[2]. إي إن البعد الحضاري والانتماء الثقافي يقع خارج الحسابات السياسية والاقتصادية والقانونية، وهذا ما يؤمن به السلفيون كجماعة دينة تربط كل شيء بالدين وتعقد أن الإسلام أرشد المسلمين إلى كيفي يوظبون أسرتهم قبل النوم وصولا إلى كيف ينظمون علاقاتهم بالأمم الأخرى، هذا الخطاب نجده قد تكرر في إيجابيات المبحوثين، فليست الدولة أبدا هي التي تحدد لنا من هم الذين نتعاطى معهم دينيا ومن نشعر أننا مرتبطون معهم بمصير واحد وهكذا تفكر الحركات الأصولية الإحيائية، حيث تعتقد أن "الصراع بين الحضارات في جوهره صراع بين المعتقدات لا بين الطبقات ولا العرقيات"[3] إذ يتكلم الدين وحده في مسألة وضع حدود الانتماء، والدين وحده يصنع الخرائط ويحدد المسافات ويشكل الانتماءات الحقيقية على أساس القرابة الثقافية لا الجغرافية ولا بيولوجية(إنما المؤمنون إخوة) هي عقلية وجه العولمة الثقافية، ولذلك "تعتبر الهوية الثقافية هي الأكثر أهمية لمعظم الناس"[4]. وأي مساس بها هو مساس بمصير هؤلاء الناس.

فالهوية الثقافية مبنية بالأساس على الانتماء الديني، وكل المجتمعات غير مستعدة لحضارة لا عقيدة لها ولا روح، خاصة أتباع الديانات العالمية التي استفاقت من غشوة التحديث والعقلنة، وأصبحت تعتبر أي اختراق يحدثه دين آخر في المساحة الخاصة بالدين الآخر هو بمثابة أشد الهزائم وطأة، ولذلك نشهد اليوم صراعا محتدما بين الإسلام كحضارة وبين الغرب كحضارة لا كإطار جغرافي ولا كتنافس مادي صناعي بل كقيم وكمعتقدات تريد أن تتوسع من جهة ومن جهة أخرى تريد ان تحد من توسع الحضارة الأخرى، إذ غزت هذه الأمم بعضها البعض في ظل عولمة الاتصال والتواصل واحتدام حالة الصدام بين الأمم، "فصدام الحضارات يشير إلى أن الفروق الثقافية ثابتة ومولدة للتنافس والصراع"[5] حيث يجري التنافس على صعيدين، المادي والروحي، فأما المادي فقد أثبت الغرب تفوقه فيه، وأما الروحي فيعرف الغرب فيه ما هو شبيه بمراجعات الإسلاميين لأطروحاتهم، فالحداثة اليوم بكل مسلماتها محل شك، مع صعود الحركات الأصولية في ظل تنامي الخطاب الديني المحافظ، وفي الوقت نفسه هناك محاولات من الإسلام لاختراق الغرب وعولمة الدعوة لا سيما التيار السلفي وأطروحاته المعادية للعقل والعلمنة، وهذا ما أكده المبحوثين في تصريحاتهم إذ يقول أحدهم "الغرب وأوروبا اليوم أكثر إقبلا على الإسلام وعلى

[1] جفري ساكس، مرجع سبق ذكره، ص 03.
[2] مسفر بن على القحطاني، صدام القيم قراءة ما بعد التحولات الحضارية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2015م، ص 20.
[3] جعفر الشيخ ادريس، مرجع سبق ذكره، ص 09.
[4] صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، دار سطور، لبنان، الطبعة الثانية، 1999، ص363.
[5] جان ندرفين بيترس، العولمة والثقافة المزيج الكوني، ترجمة خالد كسوري، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الاولى، 2015، ص 57.

السنة ربما من بعض الفرق الإسلامية الضالة ولله الحمد"[1] ولذلك يعتبر الغرب بجانبه العلماني وبجانبه المتدين أن الإسلام قد أصبح يشكل خطرا حقيقيا على الغرب كمشروع وإيديولوجيا، "فالانبعاث الإسلامي هو ردة فعل على الحداثة والعولمة،، ولذلك في الغرب ليست المشكلة في الأصولية الإسلامية بل في الإسلام نفسه"[2]. فالغرب أيضا يشهد حركة إحيائية مع اليمين المحافظ، فبعد قرون من العقلنة والعلمنة نجد فكرة دار المسيحية تطرح من جديد والغرب اليوم يطرح نفسه كحركة مضادة للشرق وللإحياء الإسلامي؛ خاصة في عصر الارتحال الثقافي ومواقع التواصل والهجرات الافتراضية، فحماية أوربا ثقافيا يعني ربطها بجذورها المسيحية وإعادة بعث الدين كمكون هوياتي واضح المعالم، إذ يرى الباحث مسفر القحطاني أن "الدين كحاجة للإيمان والبعث الأخلاقي لم يعد أمرا منكرا في الغرب بعد القرن العشرين، فهذا البعث لا يتعلق بالدين كمرجع سلوكي وطقوسي، بقدر ما هو بحث عن هوية صلبة بعد تلك الميوعة والسيولة التي تسبب فيها التحديث والعلمنة والسعي نحو المجتمع الكوني وطمس الخصوصيات"[3]، فكل أمة اليوم تريد أن تغير دين الأمة الأخرى عن طريق دعوتها إلى اعتناق دينها والدخول فيه.

وهنا استفاقت الحضارات لتدافع عن نطاقها الجغرافي من خلال حراسة التخوم الثقافية ورد الهجمات الهوياتية فليس هناك حضارة ساكنة فدائما هناك حضارة قوية تريد أن تتمدد وحضارة ضعيفة تصد هذا التمدد عن طريق المعتقدات الثقافية وكذلك عن طريق عادات لتلك الحضارة وتقاليدها فهي هويتها ومرجعيتها، والانتماء الذي لا ينفك عنه أي إنسان وهو الذي يزوده بشرعية الوجود، فالعولمة التي ارتبطت بالعلمنة والتحديث تؤسس للمواطن الكوني، إلا أن الحضارات الثقافية الهوياتية تؤسس للأنا/الآخر، أصدقاء/أعداء، يشبهني/يختلف عني، والحركات الأصولية – بما فيها السلفية- تؤمن بهذا التقسيم وتبني عليه وترفض أشكال التشابه، من خلال شعار إما معي أو ضدي، حيث نلاحظ أن "السلفيين لا يقبلون المسلم المختلف فكيف يتقبلون الآخر الكافر؟ إنها النظرة نفسها لليمين المحافظ في الغرب"[4]، ولذلك هو يرفض أي اختلاط على المستوى الهوياتي ويدعوا إلى أن تكون أوربا خالصة للمسحيين وحدهم ككمون ثقافي منسجم وهو يرفض الحضور الإسلامي مهما كان شكله، خاصة تلك الجمعات التي تتبنى نفس نظرته في تقسيم الكون إلى دار إيمان ودار كفر، "فالدعوة الوهابية حسب الغرب هي الوحيدة التي تعادي الغرب كما أن لهذه الدعوة اعداء وخصوم كثر في داخل الإسلام والوهابية حرب على الشرك والبدع والغرب يدعي أنه ضد هذه الحركة لأنها متطرفة"[5] والسلفية تقر بتطرفها وتعتبره تعبيرا عن العلاقة التي يجب أن تحكم كل مسلم بكل من هو غير مسلم، أي عدم تقبله وعدم التسامح معه وعدم السماح له بنشر ثقافته لأنه تعني الترويج لكل ما هو غير إسلامي، واليمين المتطرف في الغرب يحمل نفس النظر ويتعامل مع الأجانب ليس على أساس أنهم تهديد أمني أو اقتصادي بل تهديد هوياتي ودني للمجتمع الغربي، فكونك أوربي يعني أنك مسيحي مخلص تؤمن بكل نبوءات الكتاب المقدس، إذ يرى

[1] مقابلة رقم07، 2019/11/01 على الساعة 10:15.
[2] مسفر بن علي القحطاني، مرجع سبق ذكره، ص 141-142.
[3] المرجع نفسه، 36.
[4] مسفر بن علي القحطاني، مرجع سبق ذكره، ص36
المرجع نفسه، ص 20.
[5] جعفر الشيخ ادريس، مرجع سبق ذكره، ص 78.

صامويل هنتنجتون أن" "الشعوب اليوم تريد جواب من نحن؟"[1]، سؤال يطرحه الأصوليون في كل مجتمع، وتطرحه السلفية أيضا وتجيب عن نفسها "نحن عباد الله المخلصين".

وهذا جوهر الحضارة الإسلامية وجوهر كل حضارة تعتقد بأنها تأسست على بركة من الله وبتوفيق منه وهو الذي حدد معالمها واختار أصدقاءها وأشار إلى أعدائها، إنه الخطاب الذي يؤمن به أتباع الديانات السماوية، والغرب اليوم يقدم نفسه كحامٍ للمسيحيين في العالم ضد الإسلام الذي يريد التهام كل شيء، إذ "يشهد الغرب عموما عودة الدين والمقدس وبداية أفول مسلمات الحداثة"[2] والسلفية تريد أيضا إنقاذ المسلمين مما علق في عقولهم من أطروحات حداثوية تؤمن بالمشترك الإنساني حيث يقول أحد المبحوثين: "نسأل الله السلامة والعافية فبعض المسلمين يعتقد في أخوة الغرب ويمؤن بأنه لا خلاف بيننا وبينهم وأننا نشترك مهم في الإنسانية وهذا باطل ولا أصل له"[3] حيث يعتقد السلفيون أن العلاقة بكل غير المسلمين هي علاقة عداء وتحرز منهم وعدم وثوق بهم ورد كل افكارهم ومعتقداتهم التي تهدف إلى هدم الإسلام، إذ يعمل الغرب على تقوية حضارته وفي الوقت نفسه إضعاف حضارة المسلمين حتى لا يقع الإغواء والإغراء، ثم التحول نحو الإسلام، إذ يحافظ عليه ككيان ضعيف مترهل متخلف، ويتم ربط ذلك بالقيم الحضارية للإسلام، "فالحضارة عند داوسن هي عملية أصلية خاصة من الإبداع الثقافي والتي هي من صنع شعب ما"[4]. أي أن الحضارة في الأساس مرتبطة بمعتقدات الشعوب وهوياتها الجوانية وهي تجعل المنتمين إليها يشعرون دائما بالتفوق، فلا قيمة لحضارة يشعر أتباعها بالخزي والدونية، ولذلك نجد السلفيين ورغم التطور المادي المبهر في الغرب والتمظهر المهيمن على المجتمعات الإسلامية إلا أنهم يصرون على التبرؤ من هذا الغرب، ويطمحون إلى اليوم الذي يتسيدون فيه العالم، فهم ببساطة أتباع الدين الوحيد الذي يعبدون الله كما أراد لله، وهي حسب السلفيين السمة التي تعجز كل الحضارات الأخرى عن تحقيقها، "فالحضارة تشير إلى التنظيمات الأكثر تعديا وتفاضلا"[5]. فالسلفي يشتغل من خلال مسلمة كنتم خير أمة اخرجت للناس، وبذلك لا يمن أي أن يقبل التساوي مع أي أمة أخرى.

إن هذه التفاضلية وروح التحدي والتمدد من أهم سمات الإنسان الديني الذي أشار إليه ميرسيا إلياد وروجي كايوا وهو إنسان يؤمن بتفوق معتقده وتكريس حياته لخدمة هذا المعتقد وتعميم نموذج الزمن الأولاني والمكان الأولاني، وهذا ما أشارت إليه الدراسة سابقا، والسلفيين يعتبرون جماعة إصلاحية نقاوية تدافع عن أصالة الإسلام وكفايته، وهي تعمل على إعادة إحياء نموذجه الأول حتى يتسنى للمسلمين استعادة الإسلام كحضارة شاملة وكاملة، "فالحركات الأصولية ملتزمة بتنقية عنيفة للمعتقدات والتقاليد والعبادات الدينية وإعادة تشكيل السلوك الشخصي والاجتماعي العام بما يتفق مع العقائد الدينية"[6]. فقبل تعميم أي نموذج لا بد من تطهيره من كل ما علق به من شوائب وممارسات لا علاقة لها بجوهر الدين، فتنقية المعتقدات يهدف إلى إعادة إنتاج النص الأولاني للدين، وهذا ما تشتغل عليه السلفية من خلال العمل على طبع المجتمع الإسلامي بأخلاق ومعتقدات

[1] صامويل هنتنجتون، مرجع سبق ذكره، ص39.
[2] مفسر بن علي القحطاني، مرجع سبق ذكره، ص 58/35.
[3] مقابلة رقم:01، يوم 2029/12/07 على الساعة 10:15.
[4] مفسر بن علي القحطاني، مرجع سبق ذكره، ص69.
[5] محمد عطوان، الاستعمال الإيديولوجي للثقافة، صدام الحضارات أنموذجا، منشورات اتحاد الأدباء والكتاب العرب في البصرة، العراق، بدون طبعة، 2017، ص11.
[6] صامويل هنتنجتون، مرجع سبق ذكره، ص58.

الجيل الأول من المسلمين والذي تعتبره أكمل النماذج وأفقهها على الإطلاق، وهو العلامة المسجلة للحضارة الإسلامية في وجه الحضارات الأخرى، هذا الخطاب الذي تسلل بسبب الإعلام الجديد إلى الغرب مما زاد من حالة الاحتقان الثقافي، إذ يقول فاكلاف هافيل: "الصراعات الثقافية تتزايد وهي الآن أخطر مما كانت عليه في أي وقت سابق في التاريخ"[1] فكل التأويلات الدينية داخل الإسلام يرى السلفيون أنها قدمت مجموعة من التنازلات وقبلت بفكرة الحوار والتعايش، ما عدا السلفيين الذين يصرون على منطق التفاضل، أي أفضلية المعتقد السلفي على بقية المعتقدات داخل لإسلام وأفضلية الحضارة الإسلامية على باقي لحضارات، فالحضارة بالمعنى الحقيقي للكلمة تصدق في "نظر الأنثروبولوجيين على النماذج الثقافية التي تتميز بالتغاير والتفاضل العنصري والاجتماعي، والأبنية الاجتماعية للمعتقدات التي تتلاءم وتتفق مع التغاير والتفاضل"[2]. فالحضارة الإسلامية في طابعها السلفي قائمة على التوحيد الخالص وهو ما لا تعرفه كل الحضرات الأخرى ويعرفه باقي المسلمين وهو ملوث ببعض الشركيات، حيث أجمع السلفيين أن كل العالم يحاربهم لأنهم وحدهم من يعرفون أن لا معبود بحق إلا الله.

إن هذا الشعور بالأفضلية لا يحكم السلفية فقط، إنه هاجس القرن الواحد والعشرين الذي تعبر عنه الحركات الدينية الإحيائية "نحن أفضل منكم لأننا نتبع دين الله القويم ونعبر عن إرادة الله في مسارنا الديني والدنيوي" فهكذا أصبح أتباع الديانات يضعون أنفسهم بعيدا عن كل أشكال الدعوة إلى التقارب والتفاهم والتشارك، "فحسب حسن الترابي كل الأديان تزود الناس بإحساس الهوية وبالاتجاه في الحياة"[3] وبذلك تحدد علاقتهم بالأخر وتجعلها علاقة مضطربة وقائمة على الصراع ومحاولة التمدد والهداية في نفس الوقت، فاليوم كل حضارة تريد أن تثبت جدارتها من خلال بعث حالة من الوعي لدى أتباعها وجعلهم يتمسكون بقيمها الروحية، والتصدي للحداثة التي تزعم أن جميع البشر متساوون وان الدين شأن خاص وعليه ان يبقى كذلك بينما تصر الجمعات الإحيائية على أن الدين هو بمثابة بطاقة الهوية لكل فرد، ولكل حضارة مهما صغرت أو كبرت، فالحضارة حسب هودغسون هي: "كل مجموعة ثقافية منتشرة على الحد الأقصى الذي تتقاسم وتتشارك فيه بوعي العادات والتعاليم الموروثة"[4]. إن هذا التشارك يعني التقيد الحرفي بالتعاليم الدينية التي أصبحت اليوم أهم خطوط التمييز بين المجتمعات، فقد نجحت العولمة في تسويق الكثير من المظاهر فانتقل الغرب إلى الشرق وانتقل الشرق إلى الغرب، وبذلك لا مجال لمعرفة الهُويات والمرجعيات دون العودة إلى المعتقد الديني وكيفية فهم الإله والاتصال به إنها الهوية الوحيدة التي لا تزال قادرة على المقاومة، وأتباع الديانات عليهم أن يكنوا جد متعصبين في مواقفهم ضد أتباع الديانات الأخرى خاصة في مسألة الأماكن المقدسة، حيث نلاحظ تعاون مسيحي يهودي غير مفهوم من أجل تجريد المسلمين من مقدساتهم في فلسطين، وهنا نجد غريس هاليسال تقول: "قلة من العرب تدرك أن التأييد الغربي المحموم والمتواصل للعدو الصهيوني إنما يرجع بالإضافة إلى أساب أخرى أيضا إلى أسس دينة عميقة الجذور في البنية الثقافية المسيحية ويعود إلى جهود

[1] المرجع نفسه، ص 47.
[2] محمد عطوان، مرجع سبق ذكره، ص15.
[3] صاموئيل هنتنجونتن، مرجع سبق ذكره، ص 161
[4] جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية - الحضارة على المحك، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، 2004، ص 13.

دؤوبة بذلتها الكنيسة البروتستنتية على وجه الخصوص"[1] أي أن الصراع حول فلسطين ليس صراع حول الأرض بمفهومها الجغرافي ومن أجل التوسع، بل هو صراع بنكهة هوياتية عقائدية، بين أتباع ديانات ثلاثة يعتقد كل واحد منها أنه الوريث الشرعي لهذه الأرض المقدسة التي تتعلق بأحداث النهاية، وهي نفس النظرة التي ينطلق منها السلفيون في موقفهم من فلسطين، فإما ان تكون للمسلمين كلها وإما أن تكون لغيرهم كلها، ليس هناك مجال لتقاسم العتبات المقدسة والحرم، وهذا هو نفس موقف الإنجيليين في الغرب إذ يقول مؤرخ أمريكي: "كل ما نعرفه هو أن كل أولئك الذين يقولون بأنهم يريدون الهيكل، يريدون بالدرجة الأولى تدمير المسجد. ليس لدي أي فكرة كيف سيتم التدمير ولكنه سيحدث...إنهم سيبنون هيكلا هنا كيف ومتى وأين لا تسألوني"[2] فالنصر والهيمنة يجب أن يكون لفريق واحد ليقوم هذا الفريق بدمغ الأرض بهويته وتحويلها إلى هوية جميع الناس وهذا طبعا بتوفيق من الله.

فالجمعات الدينية المتخيلة ترتبط بالماضي القديم، حيث كان الدين هو المحدد الوحيد للفواصل بين الشعوب والأمم وقد كان لهذه الفواصل معنًى هوياتي ومرجعي وعقدي؛ وفي هذا الصدد يرى الباحث عبد الغني عماد: "لا تتشكل الهويات من عدم او الفراغ انها حصيلة دياليتيك اجتماعي وسيرورة إنبنائية باحثة في الجماعة و الاندماج في الجماعة وهي اذ تنج وتستكمل شكلها تستقر في الوعي الاجتماعي حاملة السمات الاساسية التي تميز الجماعة على غيرها"[3]. فالسمة الأساسية لكل حضارة وبدون شك هي معتقدها الديني، ففي عصر التحديث والعقلنة والتشابه ما يفرقنا عن بعضنا البعض هو معتقد ديني، فبمجرد القول مسلم/مسيحي/ يهودي/ بوذي/ مجوسي/ ملحد/ هندوسي، حتى ترتسم الحدود تلقائيا ونعرف أصدقاءنا وأعداءنا، على الأقل المختلفين عنا الذين لا يؤدون صلواتنا ولا ينذرون قرابيننا، ولا تعني لهم أعيادنا أي شيء، بل يمكن أن تزعجهم، وتجعلهم ينفرون منا، ويقمون بكل ما بوسعهم حتى لا تختلط حضارتنا بحضارتهم، لكن التكنولوجيا اليوم جعلت كل شيء متداخل وبشكل يصعب فيه حماية المعتقدات، ولذلك كل أمة اليوم تناضل حتى تحافظ على وجودها وتصد الهجمات الرقمية المحشوة بالثقافة، وهذا عبر عنه مشال مافيزولي ب قوله: "علينا تعلم السباحة ضد التيار بكل ما يحمله ذلك مخاطر وذلك قصد اكتشاف المجال الرحب للمتخيل الجماعي الذي يتم عيشه بشكل أوسع في الحياة اليومية"[4] وهو متخيل ديني يؤمن به المتدنيون في كل حضارة والسلفية تبني عليه كل رهاناتها إنها تريد ان تسترجع ذلك المجتمع الذي تأسس على الدين وانتصر بالدين ووضع كل خياراته ضمن الدائرة الدينية لا سيما في تنظيم علاقته مع الامم الأخرى، فالمبحوثين وحسب تصريحاتهم يريدون استرجاع أمجاد الصحابة وان يخضع لهم العالم اليوم كما خضع لسلفهم الصالح قبل 14 قرنا من الزمن، فصورة السلف كما يتخيلونها هي ما تجعلهم يؤمنون بما يفعلون حتى وغن كان فعلا افتراضيا، "فالصورة تعضد العروة الاجتماعية التي تستعيد بذلك قوتها الأصلية"[5]، وذلك عن طريق الممارسة الدينية التي تكتسي طابعا طقوسيا حتى على المستوى الاجتماعي والسياسي، فالانخراط في الطقوسي هو

[1] غريس هاليسال، النبوءة والسياسية الإنجيليون العسكريون في الطريق إلى الحرب النووية، ترجمة محمد السماك، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، الطبعة الأولى، 1989، ص 07.

[2] غريس هاليسال، مرجع سبق ذكره، ص 110/109.

[3] عبد الغني عماد، سوسيولوجية الهوية-جدلية الوعي والتفكك وإعادة البناء، مركز دراسات الوحدة العربي، لبنان الطبعة الأولى، 2017، ص13.

[4] ميشال مافيزولي، تأمل العالم الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 22/21.

[5] ميشال مافيزولي، تأمل العالم الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 115.

جوهر الحضارة ولبها، الأمر الذي يجعلها منغلقة على ذاتها، ولذلك فإن تفسير الطقوس الإسلامية والأنشطة السياسية يوضح التوتر الذي يبدو حاضراً في بعض المفاهيم الإسلامية اليوم. ويبدوا الجمع بين الشخصي والمؤسسي في عالم سريع الحركة من المصالح المتضاربة أمراً يتجاوز معظم المناقشات، كالاقتصاد الإسلامي" أو "طرق المعرفة الإسلامية" أو "الضرورات الأخلاقية والعقائدية[1]". إذ لا يمكن إصلاح العبادات أو جعلها عالمية مثلا، فلا يمكن للمسلم الذي ينطلق من فكرة التوحيد المطلق، أن يشارك في قداس يوم الأحد الذي ينطلق من فكرة التثليث وهنا رسمت الحضارات حدودها بعيدا عن الحدود الجغرافية، "فالحضارة تتميز بالكفاية الثقافية"[2]. وهي كفاية لكم دينكم ولي دين بمعنى لكم ثقافتكم ولي ثقافتي.

والكفاية الثقافية تعني أن لكل حضارة عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها، وهي ليست بحاجة للنقل أو الاقتراض بل هي بحاجة –حسب الجماعات الدينية الأصولية- إلى الإحياء والتذكر، والتمدد والانتشار وقهر الحضرات الأخرى بجعل أفرادها ينتقلون إليها ويتخلون عن علاقاتهم القرابية والقومية والوطنية وينتمون إلى حضارة تخبرهم بأنهم إخوة بحكم الدين الذي ينتمون إليه، إذ "تكمن قوة الرابطة الدينة حين ما تجمع في إطارها مؤمنين بعيدا عن أي روابط اجتماعية ودوافع أخرى"[3] فالسلفيون اليوم غير راضين على المستوى الحضاري والإسلامي الذي يعتبرون أنه قد اقتبس من غيره وبذلك وجب إصلاحه وإعادة ربطه بمنابته الأولى، إنها فكرة تحكم اليمين المتطرف في الغرب أيضا وقد أصبح هو الأخر منشغلا بإعادة بعث المجتمع المسيحي الورع، وهو يقوم بعملية تضييق لا تختلف عن التضييق السلفي على الذين لا يحملون المعتقد السلفي، من خلال الترحيب بالبعض واعتبراهم عصاة يمكن توبتهم ونبذ البعض بمتدعين يجب عدم مخالطتهم، إذ أن هناك حالة من "اللايقين والانشطار للهويات الاجتماعية والثقافية وتصاعد للأصوليات الدينية"[4]. إن هذه الحركات الأصولية هي ردة فعل عن التهديد الناجم عن العولمة والذي أصبح يهدد الحضارات في جوهرها من خلال السعي إلى إنتاج معتقد ديني ستوندار (الديانة الإبراهيمية) حيث يجري دمج الديانات الثلاث في معتقد واحد وهذا ما تعتبره الحركات الأصولية خلط بين المقدس والمدنس، مما يستجلب غضب الرب، ولذلك تعمل هذه الحركات على التذكير بوصايا الله وبحدود الشعوب وبحتمية عداء المؤمنين للكافرين، وهذا ما يعبر عنه صدام الحضارات، "فحسب حسن حنفي الحضارة هي قدرة الشعب على الحفاظ على هويته والاستجابة للتحديات"[5]. ومن أهم التحديات اليوم في عصر السيولة هو إثبات الذات وتحديد النطاق الهوياتي، حيث ساهمت مواقع التواصل في احتكاك الثقافات بشكل لم يسبق له نظير، وتذكر المؤمنون أعداءهم القدامى، وأصبحت كل أمة تبحث عن شتاتها وفي نفس الوقت تعمل على شتات الأمم الأخرى، وهذا ما صرح به المبحوثين المنتشين بما تحققه الدعوة السلفية من انتصارات على الدعاوى الأخرى سواء داخل الإسلام أو خارجه، لا سيما الحركات الدينية الإحيائية التي تؤكد على ثنائية (مؤمن/كافر) (موحد/مبتدع) ومن بينها السلفية التي وجدت فرصة في العولمة للانتشار من جهة ولمواجهة الأعداء من جهة أخرى، يرى صامويل هنتنجتون أن: "تعريف النفس ودفعها يحتاج الناس إلى

[1] - Andrew Rippin, Muslims: Their Religious Beliefs and Practices, Routledge, 2005, p283

[2] جيرار ليكلرك، مرجع سبق ذكره، ص43.

[3] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 172.

[4] الجيلالي كرايس، الجيلالي رقاد، الهوية السلفية كقوة ناعمة، مرجع سبق ذكره، ص335.

[5] محمد عطوان مرجع سبق ذكره، ص 32-33.

أعداء"[1]. ولذلك لا تكف السلفية عن تذكير أفرادها وغيرهم من المسلمين أن الكافر هو عدو المؤمن في كل زمان وفي كل مكان.

وهو عداء روحي وفكري وعقدي وعلى المستوى الثقافي والهوياتي، فثقافة المؤمن تعاديها ثقافة الكافر وهو شعور متبادل، هذا العداء حتى يترسم لا بد أن تكون الحياة مطبوعة بالدين الذي يتحكم في أدق تفاصيلها حتى تبقى الحدود والحواجز والفواصل واضحة، والمؤمن يتبع المؤمنين أينما كانوا والكافر يلحق بالكفار أين ما كانوا أيضا "فلا يمكن الفصل بين الإيمان والتبعية للجماعة"[2] خاصة في عصر تكنولوجيا الاتصال، حيث أصبح الأفراد بثقافتهم ينزلون كمظليين في بيئات ثقافية أخرى عن طريق الهجرة الفعلية أو الهجرة الإلكترونية؛ وهنا نجد اليمين المتطرف في الغرب يدافع عن ثقافة أوربا المسيحية لصد هذا الاختراق عن طريق إحياء الثقافة الدينية المسيحية، لاسيما أن "كلمة الثقافة في القرون الوسطى اطلقت على الطقوس الدينية في فرنسا"[3]. فرغم ما عرفته أوربا من تحديث وعقلنة لا تزال الثقافة تستمد مما هو ديني وإن كان هذا المصدر يعتبر من بين مصادر أخرى عكس ما تنادي به السلفية في عالمنا الشرقي، إذ تريد ثقافة مستمدة من الدين في مجملها، إلا الممارسات غير الدينية التي لا تخالف الدين، بينما الغرب كحضارة عقلية وذات حدود واضحة مع الدين، لكن رغم ذلك نجد الهوية المسيحية حاضرة والأعياد الدينة تحترم وكل غربي تجده مثلا يعلق الصليب في عنقه أو يحفره على جسده، وهو نوع من الطائفية والتعصب للدين وللأمة كهوية حتى وإن لم يكن الدين مبجلا كممارسة، إذ نجد الفيلسوف بول غاليري يقول: "إن أوربا وليدة ثلاثة تقاليد، الأخلاق المسيحية والحقوق السياسية الرومانية والفكر الإغريقي"[4]. هذا ما يؤكد بعد وتنافر الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية وعدم إمكانية التلاقي مثلما تزعم دعوات الحوار والوفاق الحضاري التي يرفضها السلفيون ويعتبرونها تجسيدا لقوله تعالى: ﴿ وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً ﴾ ومنه ليس هناك حوار ولا اجتماع بين الحضارة الإسلامية المبنية على التعاليم الدينية الخالصة وبين الحضارة الغربية المبنية على تعاليم المساحية المحرفة والقوانين والفلسفة الرومانية والإغريقية الوثنية، فالمسلمون من خلال النموذج السلفي يعملون جاهدين على استعادة الأمة كما كانت في أول الأمر، عن طريق تنشيط الذاكرة الدينة والعمل من خلال الصورة التي تحتفظ بها حول ماهي الأمة، "فالمرجعية الرئيسية للذاكرة التاريخية تبقى الأمة"[5] والأمة التي يتم استدعاؤها من الماضي هي أمة شديدة الخصوصية وشديدة الحساسية من الأمم الأخى، غير لا أن عصر العولمة والمجتمعات الافتراضية الرقمية حتم على هذه الأمم ذات المنابت الحضارية المتمايزة التلاقي ومحاولة اختراق بعضها البعض من خلال جمع المؤمنين والبحث عنهم وتشكيل تكتلات إيمانية رقمية، حيث إن "هناك تواجد متزايد لأشخاص عبر مواقع التواصل للبحث عن ما يشبههم ويروج لنفس أفكارهم"[6]. فهم قد سئموا من اوطانهم وهم يبحثون عن ما يتجاوز الوطن ويؤسس لمفهوم الأمة.

[1] صامويل هنتنجتون، مرجع سبق ذكره، ص211.
[2] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 504.
[3] محمد عطوان، مرجع سبق ذكره، ص13.
[4] روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، العويدات للنشر والطباعة، لبنان، الطبعة الأولى، 1999م، ص17.
[5] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 581.
[6] كرايس جيلالي، زمام ربيع، مرجع سبق ذكره، ص165.

وبذلك يصبح التشابه الوحيد الذي يمكن البناء عليه هو التشابه الديني، فعلى الصفحات والمواقع الإلكترونية الجادة هناك بحث عن القرابة الثقافية والأخوة الدينية، إنها استفاقة الأمم بعيدا عن الدول، وهذا ما تعكسه المواقع السلفية من خلال الخوض في شؤون الأمة، متجاوزة بذلك الحدود؛ غير أبهة بالمذاهب الدينية، فكل ما تنشره هذه المواقع هي السنة وشرح السنة والتعليق على السنة والدفاع عن السنة، أي الدفاع عن الأمة والدفاع عن عالميتها وحقها في الانتشار، إذ يرى يوسف القرضاوي أن "الأمة باقية وهي منطقية بحقيقة الدين والتاريخ والجغرافيا"[1]. إنه المنطق السلفي نفسه الذي يخاطب أبناء الدين الإسلامي فيثني على المستقيمين ويدعو المنحرفين إلى الاستقامة وهو يخاطب جغرافيا دار الإسلام دون حدود أو حواجز محلية، ومن ناحية التاريخ هو يتذكر الماضي ويعمل على بعثه من جديد، فالحضارة الإسلامية اليوم مخترقة ومشتتة، بسبب الغزو الإلكتروني الذي عصف بكل الثوابت شرقا وغربا وأسس لكيانات هلامية او على حد تعبير زيجمونت باومن سائلة وشديدة التغير بسبب التدفق القافي الذي تتعرض له في كل ثانية، "فما يحدث في عصر الشاشة الشاملة هو بالفعل تبدل ثقافي هائل يزداد تأثيره على مظاهر الإبداع وعلى الوجود نفسه"[2] ويربط الشعوب والأمم بماضيه ويجعل من ذلك الماضي حدثا مستأنفا يمكن ان يتكرر من جديد، فالجمعات المغرمة بالماضي تتبنى التخيل بدلا من التاريخ وهو عملية تجعل من الماضي حاضرا او قادرا على الحضور، والإعلام الجديد عن طريق العوالم الافتراضية سهل من عملية استحضار الماضي وتبنيه ونظر إليه على أنه بديل للواقع داخليا وخارجيا، إذ أن "هناك دائما من ينخرط في متخيل جمعي يقول بوعد اخروي ويتبرم من الوجود بسبب انكسارات والاحباطات المتراكمة ويدعوا الى استئناف نموذج ذهني يجعل من الماضي مستقبل الجميع وخلاص الناس"[3] ولذلك هو ناقم على المحلي وناقم على العالمي وكل ما يريدهم هو تعميم المتخيل أي تعميم الماضي.

وهنا نجد كل الشعوب والكل الامم مهما كان حجمه تعمل على الانبعاث ومنافسة النموذج الغربي بصفته أكثر النماذج ميلا إلى العالمية اليوم، فالعولمة هي تعميم للنموذج الغربي أما العولمة سلفيا فهي تعميم الإسلام والخضوع له، ذلك الإسلام الذي انتصر في يوم من الأيام وهو يعيش على أمل الانتصار مجددا، إذ يرى أوليريش بيك أن في مواجهة العولمة لا بد من أنعاش الذاكرة التاريخية للأمة"[4]. فكل أمة تريد أن تنجو من بلدوزر الحضارة الغربية ما عليها إلا أن تستدعي ماضيها وتعمل بكل الطرق على الترويج له، وربما مواقع التواصل الاجتماعي هي فرصتها لتحقيق هذا الهدف، حيث أن تكنلوجيا الاعلام الجديد تجمع الكل على صعيد رقمي واحد، وتعطي الفرصة للجميع وهنا تصبح كل حضارة وكل أمة تريد الخلاص من التعبية ملزمة بالعولمة لذاتها والترويج لها والدفاع عنها من خلال تكنلوجيا الإلام والاتصال الجديدة.

من خلال هذا يمكن القول بأن الثقافات اليوم قد استفاقت وهي تريد ان تتخلص من دور التابع وذلك عن طريق مواجهة المتبوع والطعن في وصايته عليها ورفض منتجاته الثقافية والرد عليها بمنتوجات ثقافية أخرى تعبر عن خصوصية كل أمة وكل حضارة، ومن بين الأمم والحضارات التي تتبرم من الغرب ومن كل منتجاته نجد الحضارة الإسلامية وداخل هذه الحضارة نجد السلفية

[1] يوسف القرضاوي، مرجع سبق ذكره، ص 08.
[2] جيل لوبوفسكي وجان سيرو، مرجع سبق ذكره، ص 14.
[3] محمد نور الدين افايه، مرجع سبق ذكره، ص 76.
[4] أوليريش بيك، ماهية العولمة، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، لبنان، الطبعة الأولى، 2012، ص42.

كجماعة دينة ماضوية تعتقد بانها الإسلام نفسه ولذلك نجدها تحاول تعميم رؤيتها الدينة وتحويلها إلى الواجهة الوحيدة التي يتم من خلالها مبارزة الغرب والتصدي له، عن طريق اختراق عمقه الثقافي ومحاولة الانتشار فيه والتبشير داخله وممارسة الدعوة فيه، وذلك عن طريق التموقع في مواقع التواصل الاجتماعي حتى تلك سيئة السمعة مثل تيك توك ومحاولة تجنديها في عملية مزاحمة الغرب ومنازعته المهينة الثقافية، فالغرب يروج للحداثة والسلفية تروج لما قبلها.

المبحث الخامس: مواقع التواصل عند السلفيين وحتمية الصدام والصراع:

يقول أمين معلوف: "لا شك أن العولمة تهدد التنوع الثقافي وبشكل خاص تنوع اللغات وطرق العيش، حتى أنني مقتنع أن هذا التهديد أكثر خطورة مما كان عليه في الماضي"[1] فعولمة الاقتصاد وحرية تنقل السلع والمواد ربما قد أضر بالاقتصاديات الوطنية، وبالخصوص للدول الضعيفة أو تلك حديثة الاستقلال، لكن عولمة القيم والهويات والثقافة قد عصف بالعالم كله، وربما هي العولمة الوحيدة التي ساوت بين الشرق والغرب والشمال والجنوب من حيث أمكانية التأثير والأضرار التي يمكن أن تلحق بالهويات وتدفع بها إما نحو التغير أو نحو الثبات والمقاومة، أي إن العولمة واحتكاك الثقافات يحتم على الحضارات التصادم، فالحضارات هي قيم ومبادئ تقوم على الاستعلاء والأفضلية، والعولمة والنمذجة والقولبة تهدف كلها مجتمعة إلى انتقاء أو انتخاب نموذج واحد وطمس باقي النماذج، وهنا الحضارة الإسلامية من خلال الوعود الدينية تعتبر نفسها على موعد مع البزوغ مجددا وتسيد العالم، وعليه لا خيار لها سوى المواجهة والمقاومة عن طريق التكريس لثقافة الاستعلاء التي يسميها عبد الغني عماد عنصرية القرن الواحد والعشرين(21) من خلال أعمال اتيان بلبي بار حيث "إنها عنصرية تفاضلية عنصرية دون عنصر أو عرق، حيث يجري تمكين الثقافة من اضطلاع بالدور الذي كانت البنية البيولوجية تطلع به"[2]. فالإسلام كحركة عالمية يرفع شعار (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) أي إنه ثقافة نقاوية طاهورية موجهة لكل من يريدون الخلاص في وجه العولمة أو الغربنتة التي تذكر العالم بإرث ستة قرون من سيادة الرجل الأبيض والعرق الأبيض الذي حاول غربنتة العالم عن طريق الاستعمار، وهو اليوم يريد غربنته عن طريق القهر الثقافي، إذ "يرى محمد عمارة أن العولمة تقوم على القصر والقهر وإجبار عن لون من الخصوصية بعولته قهرا ليكون عالميا"[3]. فالقهر الثقافي الذي يمارسه الغرب يتحلى في القيم الإنسانية والحرية المطلقة وقبول الأشخاص كما هم، والكثير من المتعة، لاسيما الجنسية منها، وهذا ما يحذر منه السلفيون، ونجدهم يقتحمون تكنلوجيا الإعلام بكل جدارة ليردوا عل هذا الغزو الجديد، الذي يفتك بالهويات والخصوصيات ويترك المجمعات ككومات غير متجانسة من القيم والأخلاق، رغم ان السلفية هي بدورها ذات منزع عالمي وهي متمردة على المحلي، وبعبارة أخرى كل من تمرد على المحلي اليوم فإنه يجد ضالته في مواقع التواصل حتى يعلن عن هذا التمرد ويبرر له، "ففهم التفاعل بين الجغرافيا والتكنلوجيا والمؤسسات أمر أساسي لفهم تاريخ

[1] أمين معلوف، الهويات القاتلة قراءات في الانتماء والعولمة، ترجمة نبيل محسن، دار الحصاد للطباعة والنشر، سوريا، الطبعة الأولى، 1999، ص 112.

[2] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الهوية، مرجع سبق ذكره، ص 166.

[3] محمد همارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، 1999، ص13.

البشرية"[1] فمنذ العصور البدائية وحياة البشر تتغير كلما تغير نمط الإنتاج ووسائله وقواه وعلاقاته الفوقية والتحتية وكأننا حياة البشر عبر العصور هي نتاج التغيرات التكنلوجية.

إن التكنلوجيا الاتصالية الفائقة وانفلات الثقافات وتلاقيها بكل فجاجة وغلظة بطريقة لم تلتقي بها من قبل، جعل الجمعات الدينة الاحيائية سواء في الشرق والغرب تعلن عن بداية حروب مقدسة لا تقل عجائبية وغرائبية عن حروب ألعاب الفيديو وهي من جهة اخرى تثبت كل النبوءات المقدسة التي تخبرنا عن حرب بين المؤمنين في نهاية التاريخ الهدف منها هو انتخاب الجماعة المؤمنة التي وعدها الله بسيادة هذا العالم، إذ أن "سيلا من الصور والأصوات والأفكار والمنتجات المتنوعة يغرق الكوكب بكامله ويغير يوما بعد يوم أذواقنا وتطلعاتنا وتصرفاتنا وطريقة عيشنا ورؤيتنا للعالم وكذلك رؤيتنا لذاتنا"[2] وهو تغيير يستهدف جور الذات هويتها ويسعى إلى طبعها بهوية وأخرى ودمغها بها وقطع صلتها بهويتها المحلية، وهذا ما يعتبره السلفيون فكرا غربيا قد ظهر وبرز منذ الحركات الاستعمارية حيث جرت علمية الطمس الهوياتي، أو ما يعتبروه السلفيون حسب تصريحات المبحوثين تقليد المسلمين بالغرب بطريقة فها الكثير من العماء الروحي، إنه اتباع السنن ودخول جحر الضب، فالسنة التي يبرع السلفيون في توظيفها تجعل كل مخططات الغرب تبدو في نظرهم مكشوفة ومفهومة الأهداف ومن أهمها غايتها الإغراء والغواية، فالغرب يدعو إلى حرية مطلقة تبنتها المؤسسات الدينية تحت شعار (المسيح محبة) فحب المسيح يبيح كل المحرمات وهذا ما جعل الغرب يمتلك "حضارة وثقافة فيها ما يغري ويمارس الغواية على الشرق في الثقافة والقيم"[3]. وهي غواية تتعلق بالمتعة وحرية تملك الجسد واقحامه في ثقافة السوق، فلا قيود في الغرب على الممارسات الجنسية التي لم تعد خاضعة للجائز وغير الجائز ولا مسموح ولا ممنوع إنها فقط خاضعة لضمير الفرد وهذا لب الحضارة الغربية، الحرية المطلقة، لكنها تفهم في الحضارة الإسلامية على انها الهيمنة المطلقة، ومحاولة تطويع المسلمين واخراجهم عن صوبهم الحضاري وتحويلهم إلى مسوخ تنقل دون ان تفهم أو تفحص او تدقق، حيث "استخلص العرب من خلال علاقتهم بالغرب أن هذا الغرب لا يريد لأحدا أن يشببه، يريد فقط من يطيعه"[4] والسلفية حسب تصريحات المبحوثين لا تطيع إلا الله وتقبل إلا توجيهاته، ولذلك هي اليوم متواجدة في مواقع التواصل لتكون السد المنيع الذي يرد تلك السيول الجارفة من القيم الثقافية، التي تجعل المسلمين في مرتبة دونية، إذ يقول أحد المبحوثين: "الله المستعان ما يحديث لأبناء المسلمين في مواقع التواصل وما جلبته عليهم الإنترنت لهو الطامة وإن لم يتم تدارك الامة ستضيع أجيال بأكملها وتتبنى قيم الكفر والإلحاد والخنى على انها حرية ومشترك إنساني"[5] إذا هي معركة هوياتية يقودها الغرب ضد كل ما هو غير غربي والسلفية بصفتها الذاكرة الحية للأمة تقوم بعملية التصدي لهذا الغزو، إذ "سيكون مدمرا أن تعمل العولمة الجارية في اتجاه واحد فمن جهة هناك المرسلون ومن جهى أخرى المتلقون، من جهة القاعدة ومن جهة اخرى الشواذ، من جهة المقتنعون بأن بقية العالم لا يستطيع ان يعلمهم شيئا ومن جهة اخرى المقتنعون بأن العالم لا يرغب

[1] جفري ساكس، عصور العولمة الجغرافيا والتكنلوجيا والمؤسسات، ترجمة ربيع وهبة، دار التنوير، لبنانن بدون طبعة بدون سنة، ص 08.
[2] أمين معلوف، مرجع سبق ذكره، ص 96.
[3] محمد عمارة، مخاطر العولمة، مرجع سبق ذكره، ص 16.
[4] أمين معلوف، مرجع سبق ذكره، ص 70.
[5] مقابلة رقم: 01، يوم 2029/12/07 على الساعة 10:15.

بالاستماع إليهم أبدا"[1] والسلفية اليوم من خلال تواجدها الكثيف داخل مواقع التواصل تريد أن تقلب الطاولة على الغرب وأن تجرب العالم على الاستماع إليها والتعرف على منتوجها الثقافي.

والسلفية نجدها توظف تكنولوجيا الإعلام والاتصال كما توظف السنة وتحتكرها على أنها المورد الوحيد لها، خاصة أن التكنلوجيا جمعت بين الحرية الغربية والهيمنة الشرقية في فضاء واحد وأصبح الغرب يعرف جيدا القيود التي يفرضها المسلمون على الحياة الأخلاقية، وأصبحنا كمسلمين نرى كيف يستمتع الغرب بحياتهم دون قيد أو شرط، فقد انهارت الحدود وتداخل الزمان والمكان، "فالحياة التي تساندها وتطيعها الوسائل الإعلامية، هي حياة عابرة للحدود"[2]. إن ازاحة الحدود –حتى الافتراضية – ساهم في لقاء الحضارات وحتم ترسيخ التحيزات، فالثقافات التي كانت تنقلها الكتب ويخبر عنها الرحالة أصبحت اليوم تتسكع بكل حرية دخولا وخروجا من أقاليم الدول، ولذلك نجد تواجد غير معقول للسلفيين داخل مواقع التواصل وكأنهم في معركة، أو أنهم يقفون على الثغور مخافة الاختراق، فقد أصبح اشتباكهم محليا مع الفرق الضالة وعالميا مع الأمم الضالة بعد أن لم يعد للجغرافيا والزمان أي معنى، "فالعولمة تريد إزالة الحدود القومية الذاتية والثقافية"[3]. إن تكلفة إزاحة الحدود وطمس الخصوصيات هي صدام الحضارات وتواجهها، فالمقاربات المثالية والتفاعلية كانت تعتقد بحدوث نوع من التوافق والتعايش، إلا أن النتائج كانت عكسية، حيث أجمع المبحوثين على أن التصدير الرقمي للقيم ساهم مساهمة جلية في كشف مخططات الغرب وتوضيح أهدافه لعامة المسلمين وللرد حتى على المثقفين الطامحين إلى عالم يحكم الصفاء والتعاون، إذ يقلو بيار هانس صاحب كتاب العنف والسلام...: "أخشى تماما أن تكون الهويات الشهيرة في طريقها إلى الزوال عن طريق التحديث والأمركة والتلفون وبأشكال توحيد انماط العيش بينما تشتد في الوقت نفسه الحاجة إلى الانفصال في إطار هذا الكون"[4] والسلفية تؤمن بهذا الطرح وتعتبر أن التواصل لا بد أن يكرس للانفصال وهم ينقلون فتاوى المشايخ الذين يشجعونهم على التواجد في مواقع التواصل حتى يردوا على الكفار من جهة وعلى المنحرفين من المسلمين من جهة أخرى، ويمنعوا أي حالة من الهجنة بين الحق والباطل، بين الخير والشر، بين المؤمنين والكافرين، فالحداثة تسعى إما لتحديث حياة الناس والحاقهم بالغرب أو على الأقل جعلهم يعيشون بدون مرجعية هوياتية، إذ "يصبح الحلم في نهاية المطاف إحدى عمليات العولمة الأساسية التي يتم من خلالها تهجين التصورات الثقافية"[5] أما حلم السلفية فهو التذكير بالهوية الوحيدة وهي الإسلام الخام ثم تعميمه ليكون الحلم حقيقية حسب الوعود الدينة.

فكل الأمم والشعوب لا سيما ذات الخلفية الدينة والساعية إلى الخلاص الأخروي تحلم بأن تهيمن في يومن من الأيام كطرف غالب وتحلم أيضا بانكسار خصومها كطرف مغلوب وهي تعول كثيرا على معركة الهوية عن طريق الثورات الناعمة والمقاومات الثقافية والتصدي للثقافات الأخرى، حيث تشعر الأمم في هذا العصر شديد الانفتاح بأنها في طريقها إلى الزوال وأن هناك نمط ثقافيا واحدا يجري التأسيس له، حيث حذر أنطونيو غرامشي من "الهيمنة الثقافية واعتبرها أقسى من

[1] أمين معلوف، مرجع سبق ذكره، ص 110.
[2] أوليريش بيك، ماهية العولمة، مرجع سبق ذكره، ص 126.
[3] عفيف البهنسي، الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة، منشورات وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، سوريا، دون طبعة، 2009، ص66.
[4] جان فرنسوا بيار، أوهام الهوية، ترجمة حليم طوسان، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2024، ص 23.
[5] المرجع نفسه، ص 133.

الهيمنة الاقتصادية[1]. إن هذه الهيمنة أصبحت أكثر وضوحا من خلال الإعلام الجديد والحمولات الثقافية التي ينقلها وهي تتوفر على خدمة التوصيل المجاني؛ وهذا أخطر ما في العولمة إنها مجانية على الصعيد الثقافي وغير مكلفة مما أثر على فكرة التقسيم الثقافي وفكرة الحدود، فمواقع التواصل أعادة رسم خارطة العالم؛ حيث أصبحت صغيرة لدرجة أنها يمكن تخزينها في بطاقة الذاكرة في هاتفك المحمول، وبدل أن تحملك هي، تجدك أنت الذي تحملها في جيبك، إذ أن "الكرة الأرضية لم تعد بعيدة بما فيها من بلدان بعيدة بل أصبحت كثيفة ومقيدة وقريبة عن طريق شبكات التواصل"[2]. وهذا يعتبره السلفيون فتحا ربانيا أي أن الله زوى لهم الأرض لكي يسيحوا فيها مبشرين بما أمروا بنقله إلى الناس كافة، فسحب تصريحات المبحوثين قد تحققت نبوءة التبليغ عن النبي ولو بآية واحدة عن طريق الحملات الثقافية التي تنطلق في كل لحظة وفي كل ثانية محولة الأحلام إلى حقيقة، فلطالما كان السلفيون يبحثون عن كيفية يعودون من خلالها إلى الدعوة في طابعها العام وها هي مواقع التواصل حسبهم تجعل من الحلم حقيقة، وهي تجسد أمام اعينهم أحلام اليقظة، "فأحلام اليقظة حسب سيغنر تقوم بأربعة وظائف التخطيط المستقبلي، الإبداع، التأهب الإنتباهي، إلغاء التعود"[3] والسلفيون من خلال مواقع التواصل يخططون لهيمنة على العام ع طريق نماذج إبداعية وهم متأهبون لكل ما يجري على الصعيد الثقافي وعاملين في نفس الوقت على الغاء كل ما تعود عليه الناس عن طريق التقريب بين المؤمنين ثقافيا والمباعدة بينهم وبين غير المؤمنين على الصعيد الثقافي أيضا.

إن هذا البعد والقرب جعل الأمم والحضارات تحدد خصومها وهذا ما يركز عليه السلفيون من خلال المواقع الإلكترونية التي يشرفون عليها فمن خلال تصريحات المبحوثين، هم يقسمون العالم إلى مسلمين مستهدفين وكفار مهاجمين، فلكل حضارة عدو محدد إلا أن أعداء الإسلام هم كل الواقعين خارج دائرته، وهذا ما تنص عليه النبوءات الدينة حيث يتخذ السلفيون من الماضي مرجعا لهم لرسم علاقات الحاضر والمستقبل، فحسب جيفري ساكس يجب عليك أن "تنظر إلى الماضي لترى القادم"[4] لا سيما في العلاقة مع الغرب الذي أنتج منظومة فكرية وأخلاقية هدفها اختراق الاسلام ثقافيا والتمدد على حسابه، ولذلك ينظر السلفيون إلى الصراع على أنه صراع مع العالم بقيادة الغرب، والمسلمين بقادتهم هم، فهم وحدهم من لازالوا يعرفون الإسلام كما نزل أول مرة وهم يعيشون الحاضر ويخططون للمستقبل متكئين على كتب الحديث وعلى السرديات الدينية التي حسبهم تخبرهم بكل شيء وتجعلهم يتأهبون لكل المعارك والتحديات التي تنتظر الأمة، إذ "تساهم الأساطير وسرديات تاريخ الجماعة في رسم حدودها واقصائها للأخر وهي تلتهب بسهولة في حالات الصراع واهانة المشاعر والتعرض للرموز المشكلة لهوية الجماعة"[5] والسلفيون اليوم يعتبرون كل أشكال الإعداد المادي لمواجهة الغرب غير كافية بدون إعداد روحي يقوم على جعل ماضي الأمة هو حاضرها ومستقبلها الوحيد وترتيب كل أمور الأمة وفق هذا الماضي الذي لا يمضي وهو حي يرزق حسبهم، فتصريحات المبحوثين حول الماضي ودوره في الحاضر تبدوا متطابقة وكأنها تصدر عن عقل واحد، وهو يخطط لمستقبل واحد، إذ "تعتبر الذاكرة الجماعية كمجموعة من الآثار الباقية من جراء الأحداث التي أثرت في مجرى التاريخ المجموعات ونعترف

[1] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا العولمة، مرجع سبق ذكره، ص 37.
[2] أوليريش بيك، ماهية العولمة، مرجع سبق ذكره، ص49.
[3] أندري كاسبرزاك، مرجع سبق ذكره، ص 23.
[4] جفري ساكس، مرجع سبق ذكره، ص 37.
[5] عزمي بشارة، الطائفة والطائفية، مرجع سبق ذكره، ص 438.

بأن لها قدرة في إخراج هذه الذكريات المشتركة بمناسبة الأعياد وإقامة الطقوس والاحتفالات العامة"[1] فكل ما يشغل بال السلفية اليوم هو كيفية النفاذ إلى الماضي وتحويله إلى حاضر وإلى الصيغة الوحيدة التي من خلالها يجري التعامل مع الأخر.

هذه النبرة المنتشية بالماضي والمنكسرة أمام الحاضر نجدها موجودة في الخطاب العربي عموما، إذ يرى عفيف البهنسي أن: "في الخطاب العربي عن الحوار والصراع، فإن الطرف الآخر أكثر نفوذا في هذا التقابل هو الشمال أوروبا والغرب أمريكا"[2]. أي أن العالم مقسم دينيا إلى شرق يسود فيه الإسلام وإلى شمال تملكه أوربا بثقافتها العلمانية وغرب تقوده أمريكا بشيء من العلمانية والكثير من النبوءات الدينية، وهنا تتشكل الخطوط التلاقي الثقافية وهي خطوط تقسم العالم مع/ضد، إنها تطلب من الجميع التكتل على أسس ثقافية، فالاتجاه نحو النموذج الكوني يعني الاتجاه نحو ثقافة واحدة مؤيدة بتوفيق إلهي ،إذ يرى صامويل هنتنجتون: "أن السياسة الكونية يعاد تشكلها الآن على امتداد الخطوط الثقافية مدفوعة بتحديد الشعوب ذات الثقافة المتشابهة تتقارب، والشعوب والدول ذات الثقافات المختلفة تتباعد"[3]. أي أن العالم اليوم تحكمه القرابة الثقافية لا سيما الحركات الدينية التي تؤمن بالأخويات وبأتباع الدين الصحيح، فالسلفية في جماعاتها لا تقب سوى السلفيين، لكنها في حرب الحضارات تدافع عن كل المسلمين لأنهم مخترقين وجاهلين بالدين، وهي تسعى إلى لنمذجة العالم تحت غطاء الحضارة الكونية ونطام عالمي جديد، الذي بدأت ملامحه بعد الحرب الباردة، غير أن السلفيين يعتبرون هذه الحضارة الكونية يجب أن تكون من نصيب أمة واحدة متفوقة ومنتصرة، وهنا نجد فاكلاف هافيل يقول: "نحن نعيش حضارة كونية واحدة، إنها ليست أكثر من قشرة رقيقة وهي قشرة تغطي أو تخفي التنوع الكبير في الثقافات والشعوب وعالم الأديان، بتقاليد تاريخية والاتجاهات التي تشكلت على مر التاريخ، وهي جميعها يوجد تحت تلك القشرة على نحو ما"[4]. إن هذا التنوع الذي يبدو أزليا رغم كل لمحاولات الإخفاء والطمس التي تعرض لها من خلال دعوات التوحيد والتوافق والتعايش بين الحضارات، إلا أن الحركات الأصولية الدينية ضلت متمسكة بجوهر حضارتها وهو الدين وقد وجدت مساحة في الإعلان عنه من خلال مواقع التواصل الاجتماعي التي ارتبطت بالعولمة ومكنت كل الناقمين على واقعهم من التكتل في العالم الرقمي، وإعلان مشاريعهم التبشيرية، "فبقدر ما يتحلل الناس من واقعهم المادي يجتمعون ويتكاثروا في تلك المواقع الافتراضية"[5]. معلنين رفضهم الذوبان في حضارات اخرى وفي نفس الوقت يبدون رغبتهم في إذابة الحضارات الاخرى داخل حضارتهم.

ولذلك تبدو المواقع السلفية والصفحات والمجموعات أشبه بمتاهة؛ فكلما دخلت مجموعة أو صفحة تجدها تقودك بدورها إلى أخرى، وهي تنشر في مختلف المواضيع، وتقدم فتاوى في البيع والشراء وكذلك تخصص جزءا من مهما من منشوراتها لمسألة الولاء والبراء، إنها تعرض النوازل المحلية على المشايخ العالميين وفي الوقت نفسه وقائع عالمية للمستهلكين المحليين، فهي بمثابة البديل الثقافي والاجتماعي للفرد السلفي، جعلت من فهوم المسلم الرقمي حقيقة، "فالمسلمون الافتراضيون هم أتباع الإسلام الذين يعملون بقدر ما في البيئات الإسلامية السيبرانية أي في المجموعة المعقدة

[1] بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 188.
[2] عفيف البهنسي، مرجع سبق ذكره، ص04.
[3] صامويل هنتنجتون، مرجع سبق ذكره، ص203.
[4] المرجع نفسه ص 94.
[5] مسفر بن علي اقحطاني، مرجع سبق ذكره، ص 105.

من السياقات الرقمية التي يستخدمها المسلمون للتعبير عن الإسلام"[1] فمن خلال تصريحاتهم هم يعرفون أخبار إخوانهم في كل أصقاع العالم وكذلك هؤلاء الإخوان يعرفون ما يحدث في المجتمع المحلي، إنه نشاط ذو خلفية مرتبطة بالعولمة وحرية التنقل، إذ تختلف العولمة الحديثة عن القديمة من خلال كمية المواد المنقولة أكثر وسرعة انتقالها وتنوعها أكثر (أشياء، طاقة، معلومات)"[2]. إن أهم المعلومات التي يتم نقلها على الصعيد الثقافي هي معلومات دينية حول من هم الذين وعدهم الله بالنصر ومن هم الذين سيحققون الخلاص الأخروي، فالحضارات اليوم غير مهتمة بالإنتاج المادي، بل هي تريد انعاش الروح ومنعها من التلاشي عن طريق مناهضة كل ما هو روحي وثقافي قادم من الأخر عن طريق عرضه على جهور كل حضارة وهو دينها الذي أصبح اليوم بمثابة الخط الوحيد الفاصل بين الامم والشعوب، خاصة عندما تتغول حضارات بعينها وبقيمها على باقي الحضرات وتعمل على طمسها وعدم الاكتراث بإنتاجها الثقافي، "فعندما تحمل الحداثة علامة الأخر لا يكون مفاجئا أن نرى بعض الأشخاص يرفعون شعارات سلفية من اجل تأكيد اختلافهم وهذا ما نشهده اليوم عند بعض المسلمين رجالا ونساء"[3] عن طريق البحث عن الجذور وعن الهوية الخالصة والخالصة والتمحور حولها ورفعها شعارا ودثارا في وجه خصوم الأمة، وقد وجدت السلفية في مواقع التواصل وتنقل المعلومات بسرعة فائقة ما يزيد من حدة تدفق العناصر الثقافية الغربية وهي أيضا ترد عن طريق خلق مواقع وجعلنها تعنى بكل جزئيات الحياة حتى لا يشعر المسلمون بالعوز لحضارات أخرى ويقترضون منها ما يدمر حضارتهم هوياتيا، "فالحضارات قديما كان يفصل بينها الزمان والمكان والقليل منها كان يوجد في وقت واحد"[4]، إلا أنها اليوم توجد في وقت واحد وهي أيضا على الخط واحد فكلٌ يعمل على شاكلته، والكل يعتقد أنه يدعو على بصيرة هذا ما جعل من المواجهة أمرا لا مفر منه، فالسلفيون موجودون داخل مواقع التواصل للذب عن الدين وتثبيت أقدام المسلمين ورد الصليبية الإلكترونية، صليبية تعتقد هي الأخرى أنه على المحجة البيضاء، وأنها تريد نشر الخير واقتلاع الشر، وبذلك تصبح "العولمة مرتبطة بتحيزات ثقافية وإيديولوجية ربطت بنقاشات حول الهيمنة من خلال النبوءات الدينية"[5]. فاليوم المؤمنون في كل أمة هم من يتولون عملية رسم الحدود بين أمتهم وبين الأمم الأخرى وتحديد طبيعة الحوارات والنقاشات بين الأمم.

هذه النقاشات التي كانت محصورة لوقت طويل في فقه الردود وفي علم مقارنة الأديان أصبحت اليوم متاحة من خلال الفضاءات الرقمية والمؤثرات البصرية والسمعية التي تروج إلى كل ما هو روحي من خلال الخلاص وحماية بيضة المعتقد من محاولات الأسلمة أو التنصير، فلم يعد المسلمون وحدهم يخشون الاختراق الهوياتي، فمواقع التواصل الاجتماعي جعلت الكل يخترق الكل، وجعلت الحضارات تستبيح الحدائق الخلفية لبعضها البعض؛ بهدف تحقيق انتصار روحي، فنجاح التأثير الروحي يعتمد على تقنية الاتصال التي تعتمد عليها "الأمة المهاجرة أو الغازية أو الساعية لأي نوع آخر من العلاقات أو التأثير"[6]، فوسائل الاتصال رقم مهم في الصراع الهوياتي

[1] جاري آر بانت، مرجع سبق ذكره، ص 36.
[2] جان نيدرفين بيترس، العولمة والثقافة : المزيج الكوني، ترجمة خالد كوسري، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2015، ص45.
[3] أمين معلوف، مرجع سبق ذكره، ص 66.
[4] صامويل هنتنجتون، مرجع سبق ذكره، ص45.
[5] جان نيدرفين بيترس، مرجع سبق ذكره، ص45.
[6] جعفر الشيخ إدريس، مرجع سبق ذكره، ص12.

بين الشعوب والأمم وهذا ما يعييه السلفيون جيدا، فهم مدركون أن حضورهم داخل تلك المواقع ليس بغرض المتعة أو الترف، إنها مهمة مقدسة، حيث يفضحون الفرق بين الضالة محليا، أما على الصعيد العالمي فيتصدون للتنصير، والتكفير ،والشذوذ، والإلحاد على حد سواء، فالغرب حسب السلفيين إذا لم ينجح في التنصير فقد نجح في نشر التفسخ الأخلاقي ولذلك ينظر السلفيون إلى وسائل الاعلام والاتصال على أنها "وسائل صد للهجوم الحضاري الغربي"[1]. فالهجمات الحضاري هي ما يحكم عالم اليوم الذي استطاع تجميع كل الأجناس والأعراق والديانات والطوائف على طاولة واحدة من خلال المجتمعات الرقمية التي تنتقد المحلي الخاص بك وتدعوك إلى المحلي الخاص بها على أنه الكوني المتفق عليه، والسلفية من بين الممارسين لهذه الدعوة، فهي رافضة للإسلام المحلي وهي في الوقت نفسه تريد عولمة الإسلام المحلي السعودي لكنها تصادف في سوق العولمة حضارات وأمم أخرى تريد أن تسرق منها المتحولين أو المرتحلين" فبقدر خضوع الإنسان المعاصر للروابط الشبكية والمعلوماتية بقدر تحلله من الرابطة الحقيقية الاجتماعية والتواصلية الواقعية والالتقاء في العالم الافتراضي بأبعاده المغرية والمذهلة والمستجدة بلا هوادة"[2]. ولذلك يعتقد السلفيون حسب تصريحات المبحوثين أن تواجدهم في مواقع التواصل الاجتماعي هو أكثر من ضرورة للتصدي لهذا الغرب الذي يريد أن يكفر المسلمون كما كفر هو أو على الأقل جعلهم مسلمين لكن بدون روح اسلامية وبدو ثقافة إسلامية، عن طريق تعويض البعد الروحي بالبعد المادي وجعل الأفراد يبحثون عن المنفعة المادية بينما السلفية تقدم الأخلاقي والقيم الإسلامية على أنها هي رأسمال كل مسلم الذي يجب أن يحافظ عليه، "فحسب التيار المضاد للنفعية فإن الثقافة هي نفسها التي تشكل الفائدة"[3] ورأسمال يجب الحفاظ عليه وتنميته حتى لا تندثر الامة وتختفي من الوجود حضاريا.

فالحضارات داخل العالم الرقمي تغري الأفراد بالتحلل من أوطانهم وهويتهم المحلية ثم تقطع عليهم الطريق وتحاول من خلال الإغراء أو القهر جذبهم إليها؛ وهنا يؤدي الدين وما يقدمه من تسهيلات دورا كبيرا في احتواء المرتحلين ثقافيا ؛ الباحثين عن حضارة تجمع بين الخلاص الأخروي والمتعة الدنيوية في قالب واحد، وهذا ما يروج له الغرب عن طريق التدين الفردي بعيدا عن النسوكية والتزمت، بينما يرد السلفيون بتدين (كل نفس بما كسبت رهينة) هما دعوتان عالميتان ساعيتان إلى النمذجة والعولمة، وفي هذا الصدد يرى صامويل هنتنجتون أن: "احتمال ظهور دين عالمي أقوى من احتمال ظهور لغة عالمية؛ فليس هناك لغة تحقق الخلاص الأخروي بينما كل الأديان ترتبط بفكرة الخلاص الأخروي"[4]، إذ لا قيمة للدين الذي لا يتطرق إلى العالم السفلي، لذلك تتنافس الأديان اليوم على كيفية ضمان حياة ملؤها المتعة والإشباع، وحياة أخروية تنفتح فيها أبواب الملكوت أمام الأفراد، هذه الحوارات والنقاشات هي التي تهيمن على لقاء الحضارات داخل مواقع التواصل الاجتماعي، وتحاول كل امة عن طريق محاوريها الحاذقين تقديم اجابات مقنعة حول ما يمكن ان توفرها معتقداتها للمعتنقين لها ولذلك لا يكف السلفيون عبر مواقعهم وصفاحتهم عن نشر كل ما يجعل رصيد الفرد من الحسنات يرتفع بشكل يومي بل في كل ساعة عن طريق الطقوس والشعائر والاذكار والاوراد التي تنشرها وتروج لها، وكذلك التحذيرات التي تنشرها حول عاقبة اتباع الكفار، أفكار ما كان لها أن تنقل للغرب لول مواقع التواصل الرقمية

[1] جعفر الشيخ إدريس، مرجع سبق ذكره، ص187.
[2] مسفر بن علي القحطاني، مرجع سبق ذكره، ص100-101.
[3] جان فرنسوا بيار، مرجع سبق ذكره، ص 25.
[4] صامويل هنتنجتون، مرجع سبق ذكره، ص 106.

التي مثلما تنشر المقاطع الاباحية تنشر على حد السواء التراتيل الدينة والصلوات، إذ يرى فرنسيس فوكوياما "أن تقنيات الاتصال محايدة على صعيد القيم فأفكار الخميني دخلت إيران عبر الكاسيتات قبل سنة 1978"[1] أي إن التقنية أصبحت متشبعة بثقافة يمكنها اختراق النطاقات الثقافية دون الحاجة إلى الحضور الفعلي للمبشرين الثقافيين، ومن جهة أخرى التكنولوجيا ليست في صف أي طرف إنها مع من يحسن استغلالها وتوظيفها في الانتشار؛ وهذا ما يعمل عليه السلفيون من خلال التحكم في تكنولوجيا الإعلام وتموقع فيها فكما تنشر هذه الوسائل مظاهر الغربنتة فإنها أيضا تنقل الشرق بكل روحانيته إلى الغرب، وهي أيضا تعطي للمحلي نفس حظوظ العالمي من حيث الحق في التواجد والمنافسة، وبذلك هي تطرح سؤال: "هل الثقافة اليوم تتدفق من العالمي إلى المحلي أم من المحلي إلى العالمي؟[2]. سؤال ربما تصعب الاجابة عليها في ضل تحولات كبيرة عرفها المحلي والعالمي على حد السواء.

إن هذه الهلامية وعدم القدرة على تحديد شكل الانبعاث الثقافي وتوجهاته، حيث أصبح الكوني موجودا في الوطن وأصبح الوطن موجودا في الكوني وبدأت الهويات تتداخل والخصوصيات تندثر وهذا ما تفرضه الحركات الأصولية التي تريد الحد من خطر الإعلام الجديد من خلال التواجد فيه، حيث تحرض كل جماعة دينية على تضمين الإعلام الجديد بمعتقداتها وهذا ما أشار إليه المبحوثين من خلال ذلك العالم الافتراضي الذي يجمع السلفيين من جهة ومن جهة أخرى يجابه كل محاولات الغزو الثقافي وذلك عن طريق الإحياء وإعادة البعث، بسبب عصر التكنولوجيا حيث "أصبح الإنسان منزوع من خصوصياته ومرتبط بعصر العولمة التي تذوب فيه كل الخصوصيات، ومن جهة انبثقت هويات كان يعتقد أنها تلاشت"[3]. إن هذا الانبثاق يبدو مقلقا على الصعيد الثقافي، فقد تحولت الفضاءات الرقمية إلى مساجد وكنائس وبيع ومعابد، مما أحيا الصراعات القديمة وجعل كل أمة تنظر إلى الأمم الأخرى نظرة دينية وقد شجع الإعلام الجديد على هذا الإحياء الأصولي إذ أصبحت النصوص الدينية من أهم المنشورات الذي تمدح الذات وتبخس بالذات الأخرى، إن هذا الخطاب ليس مقتصرا على المسلمين فقط بل إن هناك اعتماد كبير اعلى الإعلام من طرف "الحركة الأصولية الصهيوني المسيحية وهي تؤمن بعلاقة النبوءة التوراتية بإسرائيل وتدعو إلى الصهيونية المسيحية"[4]. وهذا ما يثبت أن هناك مواجهة دينية مفتوحة ساعدت مواقع التواصل الاجتماعي على ترسخها، ولا فرق فيها بين الشرق بروحانيته والغرب بعقلانيته، فالصراع الديني هو ما يحكم الشعوب، وهذا ما أشار إليه النص القرآني واستشرافه الأحاديث النبوية التي يعتمد عليها السلفيون في فهم ما يحيط بهم داخليا وخارجيا ومواقع تواصل اليوم إحدى ساحات المواجهة؛ نظرا لقدرتها على التشكل والاختراع، وكذلك طبيعتها المجانية، يرى جاري آربانت أن: "هناك فضاء سبرانيا معرفيا أفقيا مكونا من مجموعة من الأنداد، وهو يمنح القسم كثيرا من المحتوى بشكل مجاني"[5]. فهذا الفضاء المجاني الذي يبدو متقبلا لمختلف أشكال الدين قد مكّن الكثير من الديانات من دخول فضاءات جغرافية لأول مرة

[1] فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الآخير، ترجمة فؤاد شاهين، جمال قاسم رضا الشابي، مركز نماء القومي، لبنان، دون طبعة، 1993، ص40.

[2] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الهوية، مرجع سبق ذكره، ص 159.

[3] فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ ، مرجع سبق ذكره، ص163.

[4] يوسف حسن، البعد الديني في السياس الأمريكية تجاه الصراع العربي الصهيوني، دراسة في حركة المسيحية الأصولية الأمريكية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة ال,لى، 1990، ص91-100.

[5] جاري آربانت، مرجع سبق ذكره، 30.

وممارسة الدعوة وعرض البضاعة الدينية وهذا ما أشار إليه المبحوثين من خلال قدرتهم على ممارسة الدعوة بشكل غير مسبوق ووصولهم إلى نطاقات جغرافية لم يكونوا يفكروا فيها واستطاعوا التموقع فيها، بينما خابت آمالهم في مناطق أخرى لكن الدعوة الإلكترونية أشبه او هي تذكر السلفيين بهجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الطائف وهجرته إلى المدينة فمثلما عاد خائبا في الأولى عاد منتصرا في الثانية، وهذا ما يعتبره السلفيون من محاسن تكنولوجيا الإعلام ومن محاسن العولمة أيضا، فبقدر ما هي نوع من الاستعمار الجديد، هي أيضا تخلق فرصا لا مثيل لها سابقا بالنسبة للمسلمين "كي يعرضوا دينهم على العالم بمساعدة أجهزة الإعلام الحديث وبلغة هذا العصر"[1]. وبدون أن يضطروا إلى العيش بين ظهراني الكافرين.

إن هذا الانتشار الذي يعتبره السلفيون أنفسهم إسلاميا أوصياء عليه، فهم أكثر الجماعات الدينية اهتماما بحرفية النصوص الدينية وإطلاقية الحقائق التي تقدمها، وهذا ما يحكم كل الأصوليات في العالم، وهي حركات تبشر بنوع من الحزم إلى انتعاش الصراعات والمواجهات الثقافية من خلال استدعاء حقائق الماضي والتمرس، يرى أوليريش بيك أن: "العالم لم يصبح اليوم سعيدا بل هو مفتوح تتلاعب به المنتجات السمعية البصرية"[2]. إن هذه التخيلات في مجملها تتعلق بإنعاش الذاكرة الدينية وتقوقع كل أمة حول معتقداتها، إضافة إلى العمل على نشر هذه المعتقدات والتبشير بها بصفتها حقائق إيمانية وبتقنيات مطلقة، فالأصوليون ينشرون كلام الرب كما أراد الرب، إنهم لا يداهنون ولا يقبلون في الحق لومة لائم، وكل أتباع ديانة يعتقدون أن العالم لا يتسع إلا لفهمهم ولا يقبل معتقدا سوى معتقدهم، الذي يجب نشره وتعميمه، وهذا ما يعرف بالعولمة الشرسة، التي "تنطلق من مبدأ صفري أي رابح وخاسر، وهي تعتقد أن الخاسر لا يمكنه أن يحقق أي مكاسب بجوارها مطلقا"[3]. فالكافر في نظر المؤمن حقير لا كرامة له ولا حقوق له إلا تلك التي تجعله يبصر بعقيدة المؤمن ويفكر بكل جدية في الانتقال إليها مع إشعاره دائما بنجاسته ودونيته، ولذلك يشير السلفيون في منشوراتهم إلى ذلك الاستعلاء في وجه غير المسلمين وحتى المسلمين المنحرفين رغم أن هذا الخطاب يكلفهم في كثير من الأحيان حظر مجموعاتهم ومنع نشاطهم إلا أنهم يسلون أنفسهم بحتمية الصبر والمصابرة أثناء عملية المواجهة، التي تبدو ناعمة إلا أنها تفضي في نهاية المطاف إلى مواجهة حتمية بين الحق والباطل، بين إرادة الله وكيد الشيطان، إذ يرى آلان تورين" بأننا نعيش حروبا بين المجتمعات والثقافات"[4].إن هذه الحروب انتقلت من صلب الحداثة التي عرت المجتمعات وأفقدتها خصوصيتها؛ فلم يبق سوى الدين بمثابة غشاء البكارة الذي دخلت كل الشعوب والمجتمعات في الدفاع عنه، فالعولمة والنمذجة تريد سلب المجتمعات آخر حصونها، وهنا انكبت كل أمة تدافع عن جوهرها لتكتشف أن هذا الجوهر لا يختلف عن الحداثة التي تسعى إلى استغراق كل العالم، الشيء نفسه لدى المسيحية الغربية والإسلام الشرقي، فكلاهما ينطلق من أجل تحقيق مشروع الهيمنة، والإسلام قد بلغ هذه الدرجة من الهيمنة قبل ظهور الحداثة، يذهب هنري لوزير إلى أن: "تصور المرء للحداثة كشكل من أشكال الوعي التاريخي التي تضيع بمنطقها عدد من المشروعات المتنافسة كان بلا شك ظاهرة حداثية من خلال وعيها ودعوتها إلى

[1] محمد قاسم زيان، نطاق النزعة الإسلامية العالمية وحدودها ولغة العلماء الاستطرادية ص 123-150، مريام كوك مرجع سبق ذكره، ص143.
[2] أوليريش بيك، هذا هو العالم الجديد، مرجع سبق ذكره، ص176.
[3] طلعت مصطفى سروجي، مرجع سبق ذكره، ص87.
[4] آلان تورين، مرجع سبق ذكره، ص 181.

الدفاع عن الإسلام وعن الأمة"[1]. فالسلفية هي الحداثة الشرعية والجائزة والمباركة من طرف الله ولذلك عليها أن تتصدى للحداثة الغربية التي يتولى الشيطان نصرتها والدفاع عنها.

أي إن الإسلام ذو طابع شمولي وربما كان يدعو إلى العولمة قبل بروز نموذجها الغربي إلا أن حالة السقوط الحضاري جعلت الفكر القومي يتسلل إلى جسم الأمة التي أصبحت دولا وقطاعات جغرافية منعزلة، إلا أن رغبة المسلمين في الوحدة والتوحد لم تفارقهم أبدا، فإرادة الله ومشيئته سيكون شتات المسلمين أمة واحدة وبذلك كانت تكنولوجيا الإعلام والاتصال عرضة لاستئناف المشروع الإسلامي الكوني، والسلفيون يعتبرون أنفسهم الجماعة التي تتحدى العالم دفاعا عن الإسلام والمسلمين، هذا العالم الذي يهاجم المسلمين بخلفيات دينية، فالعالم اليوم تتقاسمه قوى دينية، قد يئست من الإصلاح الدنيوي وتريد استعجال أحداث النهاية، مستأنسة بكتبها المقدسة، "ففي اتصال بوش الأب والرئيس الفرنسي جاك شيراك حول حرب العراق قال بوش: «هذه الحرب تنفيذ لإرادة الله وليس شيء أقل من ذلك أو غير ذلك»[2]. فالغرب إذا بكل عقلانيته أصبح موظفا له المشيئة الإلهية، وهو يريد تحقيق الخلاص عن طريق القضاء على أعداء الله، وهم المسلمين بطبيعة الحال، الذين يملكون بدورهم ترسانة من النصوص القرآنية والحديثية التي تحكم بالعداء المطلق بين المسلمين وغيرهم من أتباع الملل، خطاب لا ينفك السلفيون يدافعون عنه خاصة في مواقع التواصل، فهم يذكرون الأمة كلما نسيت بضرورة معادات الغرب وموالاة المسلمين والبراءة من الكافرين، فحسب تصريحات المبحوثين لا يمكن أن تستعيد الأمة مجدها عن طريق المداهنة والانكسار والتقليد، إنها ملزمة بالإحياء والتمسك وبالعداء، إنه عداء في الله لمن ينكرون وجود الله ووحدانيته، هذا الخطاب لا يختلف عن كل الخطابات الأصولية التي انتعشت في الغرب، وهي تعتبر وجود المسلمين اختراق ثقافية وتدنيسا لأرض المسيح الطاهرة إذ يرى الباحث عيسى برهومة أن: "الصراعات غدت السمة الغالبة والسرمدية التي تغذي نفسها لنفسها، فكانت الحروب بين المؤمنين وغير المؤمنين وحروب المنتمين إلى الجماعة وغير المنتمين إليها وحروب الطائفية والعرقية والدينية وقد انتصرت على قيم التصالح والانتصار والمصلحة المشتركة"[3]. أي أن الإنسان عاد كما بدأ في البداية ينتمي إلى عشيرته وإلى قبيلته إلى أبناء الطوطم الذي ينتسب إليه وبذلك نحن نعيش عصر القرابة الدينة التي تعني مولاة كل من يعتقد بنفس معتقدي الديني ومعادة كل من يخالف معتقدي.

من خلال هذا العنصر يمكن القول بأن مواقع التواصل الاجتماعي والمواقع الالكترونية بصفة عامة أصبحت ساحة للصراعات العقدية والدينة بين مختلف أتباع الديانات والمذاهب والفرق والطوائف حيث ساهمت هذه الفضاءات المفتوحة في لقاء أتباع الديانات بطريقة لم تحدث من قبل، وهذا ما ساعدهم على احياء كل الخلافات والصراعات الدينة والشعور بالتهديد ومحاولة ازاحة بعضهم البعض عن الساحة الفكرية والعقدية، فالسلفيون اليوم وهم يعتبرون انفسهم واجهة الإسلام التي يقارع بها الأمم الأخرى ويحاول تحقيق انتصارات عليها في عقر دارها من خلال مسألة الارتحال الثقافي الإلكتروني والذي سهل على السلفيين العودة إلى ممارسة الدعوة الدينة في طابعها العالمي بصفة الإسلام رسالة إلى كافة الناس دون تمييز او تفريق هذه النزعة التي لا

[1] هنري لوزير، مرجع سبق ذكره، ص 263.
[2] محمد جاد، هرمجيدون معركة تنتظرها كل الأديان، درا الحرية للنشر والتوزيع، مصر، دون طبعة، دون سنة، ص 107-109.
[3] عيسى برهومة، صراع القيم الحضارية ما بعد 11 سبتمبر 2001، التقرير الاستراتيجي، مركز الدراسات الشرق الأوسط، الأردن الطبعة الأولى، 2006، ص11.

تقتصر على المسلمين بل هي حركة تعرفها كل الشعوب الأمم مع الحركات اليمينة والاصولية التي تصر على ان ما يفرق بين شعوب العالم وأممه أكثر من مما يجمع بينها وهي تعتبر أن الفوارق الدينة هي أهم فارق واهم فاصل حدودي لا يعترف بالنطاقات الجغرافية ويجل من النطاق الثقافي هو المحدد الوحيد لحدود الأمة ومدى امتدادها عبر هذا الكون.

من خلال هذا الفصل يمكن القول بأن السلفيين قد وجدوا في مواقع التواصل الاجتماعي ضالتهم كغيرهم من الفرق الدينة والطوائف اليمينية في العالم ككل وهي طوائف وفرق ومذاهب ذات نزعة اقصائية ومعادية للأخر وللغير، فهي تتبنى فكرة معرفة الحقيقة المطلقة وهي تقدم نفيها على انها الدين في حد ذاته وليس تجليا من تجلياته، كما أن السلفية في الجزائر وبصفتها جماعة دينة تعاني نقصا من حيث العدد والحجم والانتشار فإنها وجدة في التكنلوجيا الاعلامية الجديدة نوعا من المجال الغبر قومي المتحرر من الحدود وهو اكثر تصالحا مع فكرة الامة التي كانت في يوم من الأيام ولكنها لم تعد موجدة، غير أن قدرة مواقع التواصل على اخراج الدين من ضيق الدولة الوطنية وحدودها واجراءاتها البيروقراطية والمؤسساتية وجعله كما كان في بداية الأمر مشاعا بين المسلمين، وهي من جهة اخرى تريد استعادة فكرة دار الاسلام التي تمتد وتصل إلى حيث يوجد المسلمون ويعيشون فكلهم أبناء امة واحدة تجب حماية والبحث عنهم وتعزيز الاتصال بهم والتواصل معهم وتوفير المعارف الدينة لهم.

هذا الامر الذي كان متعذرا قبل عقود من الزمن بسبب تعقيدات التنقل بين الدول الإسلامية ناهيك عن دخول دار الكفر والانتشار فيها، لكن مواقع التواصل خلقت نوعا من الارتحال الثقافي الافتراضي حيث أصبح السلفيون وهم ماكثون في بيوتهم وفي مساجدهم يصلون إلى حيث شاءوا سائحين في الأرض وضاربين فيها ينشرون دين الله ويغزون بلاد الكفر ويعودن منها بالغنائم وهي غنائم هوياتية وثقافية، لكن في نفس الوقت هذا الغزو الاسلامي جاء كردة فعل على الغزو الغربين حيث ان الانترنت وبحيادها أتاحت فرصة للجميع ليعلن عن ذاته وليروج لهويته دون قيد او شرط، مما سمح للناطقات الجغرافية بان تقف عاجزة أما النطاقات الثقافية التي تحركت وتحررت وأصبح الغرب يقع في قلب الشرق واصبح الشرق بدوره يقع في قلب الغرب أيضا، وذلك بسبب احياء المطامع ذات الخلفية العالمية أو المعولمة حيث يسعى الغرب الى الانتشار والتغلغل ونمذجة العالم وقولبته وفق قيمه واخلاقه وهو نفس الطموح الذي بات يسيطر على المسلمين لا سيما السلفية التي تعتبر أن الإسلام جاء للناس كافة وان الأنترنت التي ارتبطت بنشر القيم المنحلة بات لها اليوم أن تكون جزء من البنية التحتية لنشر الإسلام وتبليغه للناس كافة.

الفصل الثاني

الفتوى الإلكترونية عند السلفيين، من صناعة الخير إلى نشره

تنبأ كارل ماركس في كتابه البيان الشيوعي بانهيار التقاليد بعد قيام العالم المفتوح حيث قال: "كل ما هو طبقي، وكل ما هو تقليدي، وكل ما هو نخر وقشر يتبخر"[1] من خلال هذي المقولة يبدو أن ماركس كان أيضا طامحا للعولمة وإن كانت بشكل مضاد، فالرأسمالية تريد نمذجة العالم وفق مقتضياتها ومسلمتها، وماركس يريد إنقاذ العالم من هذه الهجمة البرجوازية، لكن عملية الإنقاذ ليست سوى توريط لهذا العالم في تعسف ثقافي آخر، وهو الاشتراكية، حيث تنبأ بزوال التقاليد في العالم الجديد، فكل ما هو تقليدي هو محافظ وقديم، ويهدف إلى إعادة الإنتاج على المستوى القيمي، لكن المتابع لما أفرزته العولمة يثبت بأنه مطامح الرأسماليين قد تحققت ولا نبوءة ماركس هي الأخرى تحققت، بل على العكس تماما قد أصبحت التقاليد والدين والقبيلة والعشيرة تطل علينا برأسها من قلب التكنولوجيا، وهي تعمل على الاستلاء على ما أنتجه العقل لتوظفه لإعادة إنتاج ثقافة ما قبل العقل والعقلنة.

فاليوم تعج التكنولوجيا التواصلية كأحد تجليات الحداثة بالفرق الدينية والتكتلات الأثنية، لقد أصبح هذا العالم الرقمي يعج بالمعارف الدينية التي تسعى إلى مزيد من الحضور والهيمنة داخل هذا المجال حتى تفرض نفسها، وهي مدججة بالماضي وحالمة ببعثه من جديد كموضة لهذا العصر، حيث "لا توجد ثقافة بدون حيل، يجب الاستلاء على تكنولوجيا المتخيل من أجل تشكيل مخزون تكنولوجي آخر"[2] وبعث المقدس من قلب المدنس وجعله يتجاور معه ويبارزه داخل حيزه الذي اعتقد لوهلة من الزمن بأنه حيز معقلن أو لنقل تهيمن عليه لغة الحداثة، لكن يبدو أن الفرق الدينية مثل ما يحدث مع السلفية اليوم قد قررت تدشين عصر الانتشار عن طريق النشر الإلكتروني، حيث إن "دلائل مشروع لماذا ننشر تشير إلى أن أنواع السلوكيات تنتقل بسهولة من منصة لمنصة"[3] فالنشر داخل عالم بلا حدود لا يعني سوى التفشي مثل الوباء، ورغم كل التحصينات لن يعدم الوسيلة في خطف بضع ملايين من البشر.

فالمواقع الإلكترونية وما تتيحه من قدرة على نشر أي شيء وفي أي وقت ومن دون أي قيود، يجعلها بيئة خصبة لتلك الجماعات الدينية التي تبدو غربية في الواقع أو مضيقا عليها، ولذلك هي تختار طواعية أن تعوض حالة القصور الواقعي بنشوة الانتشار في المواقع، وبدل أن تكون تلك المواقع الإلكترونية أزقة جانبية يتسكع فيها المنحرفون لا بأس من نشر بعض الخير فيها، حيث "فرض العالم الافتراضي باعتباره مسيحا جديدا هو مشروع أولئك الذين مع إيمانهم بالقوة التحررية لتكنولوجيا المتخيل لا يقومون بأكثر من التجذر في متخيل تكنلوجي إيجابي"[4] والتواجد فيه وتحويله إلى ساحة لنشر قيمهم الدينية التي تبدو غير مرحب بها في الواقع، حيث يمكن اعتبار السلفيين كائنات رقمية قد وجدت ضالتها في التكنولوجيا من خلال عشرات الآلاف من المواقع والصفحات وعلب الدردشة، حيث يشعر السلفيون وكأنهم نجحوا في العالم الافتراضي فيما لم ينجحوا فيه في العالم الواقعي، ولذلك أصبحت هواتفهم وكأنها مساجد منتقلة إذ إننا "نعيش اليوم

[1] أولريش بيك، ما هي العولمة، ترجمة أبي العيد دودو، منشورات الجمل، لبنان، الطبعة الثانية، 2012، ص 19.
[2] ج. ماتشادو داسلفا وف. كاساليتيو، تكنلوجيا المتخيل ومتخيل التكنلوجيا(203-216) فرنسوا جاكوب وآخرون، الإنسان في مهب التقنية من الإنسان إلى ما بعده، ترجمة محمد أسليم مطبعة بلال، المغرب الأقصى، بدون طبعة، بدون سنة، ص 214.
[3] دنيال ميلر وآخرون، الهاتف الذكي العالمي ما وراء تكنلوجيا الشباب، مطبعة كلية لندن، المملكة المتحدة، 2021، ص 13.
[4] ج. ماتشادو داسلفا وف. كاساليتيو، تكنلوجيا المتخيل ومتخيل التكنلوجيا(203-216) فرنسوا جاكوب وآخر ومرجع سبق ذكره، ص 215.

إنسان الشاشة، لالتصاقه الشديد بها طوعا أو مكرها"[1] بحثا عن الانتشار والتفشي وصناع للنصر حتى ولو كان افتراضيا.

فالحة التخيل التي يعيش وفقها السلفي، وهي دائما تجعله على صلة بالماضي التليد وفي كل مرة يهم فيها بالفشل نجدها تعطيه جرعة إيمانية وتدعوه إلى الصبر وإلى المصابرة في سبيل اعادة انتاج الخير ونشره وتعميمه، ويبدوا أن العالم الافتراضي أكثر تماشيا مع الثقافات المتخيلة وهو طيع لها، ويبدو أكثر قدرة على استيعابها، فهو في نهاية المطاف مجرد عالم وهمي وأغلب من ينشطون فيها وهميون أو يدافعون عن أشياء تبدو طوباوية وحالمة، "فمتخيل التكنلوجيا هو فكرة عالم تهيمن عليه التكنلوجيا لدرجة خلق كائنات تعيش تبعية لأداة تكنلوجية معينة"[2]، وتضع كل بيضها في سلة هذه التكنلوجيا وتراهن على الانتشار من خلالها والعودة إلى الواقع بعد الانتصار في معركة المواقع الإلكترونية وكسب الملايين من المنتسبين أو المؤيدين والمتفهمين على الأقل، عن طريق إيجاد منصة تمكن السلفية مثلا من مخاطبة جمهورها وفي نفس الوقت صناعة جمهور جديد عن طريق نشر كل ما لديها من معارف وعلوم واعتراضات على غيرها مجيبة عن سؤال: "هل الإنسان سائر اليوم نحو عرض كل شيء على الشاشة؟"[3] وفعل كل شيء وربما حتى الخوض في كل شيء، حيث إن مواقع التواصل والعالم الرقمي ومن خلال فكرة التدين الإلكتروني جعل القضايا الدينية التي كانت محصورة في النخبة العلمية داخل كل مذهب أو طائفة أو فرقة إلى قضايا مستباحة من طرف الجميع.

فقديما كان طلاب العلم يتبادلون الكتب والرسائل التي يكتبها العلماء والشيوخ وهي محفوظة بطريقة جيدة إذ يصعب التعديل فيها أو الحذف منها أو الزيادة، لكن اليوم المنشور الديني عبر الوسائط الرقمية بقدر ما هو سهل الانتشار والوصول إلى أقاصي الأرض، هو أيضا يعاني هشاشة من حيث المناعة وإمكانية التصرف فيه، لا سيما الفتوى التي يصدرها شيوخ السلفية بشكل يومي تقريبا، حيث تحولت من مهنة وحرفة تمتهنها طبقة العلماء إلى أخبار ومنشورات يتداولها الجميع، بشكل يومي وبكثير من التأويلات حتى أصبح التأويل أهم من الفتوى في حد ذاتها، رغم أن "الفتيا ليست مشاعا لكل الناس"[4] لكن الهوس بنشر الدين والتبليغ عن النبي وهداية الناس يجعل من الفرد السلفي يوظف كل شيء ينال الكثير من الحسنات، عن طريق الكثير من المنشورات الدينية التي تحمل التوجهات الصحيحة وتخبر الناس بأنهم يتحصلون على معارف دينية طازجة ومن المصدر الأصلي.

فما عليهم إلا نشر المعارف السلفية وإعادة نشرها حتى يحدث لهم الأجر العظيم، إذ "يتماشى إرسال الميمات الدينية عبر الواتساب مع التدين الشديد فهذا المجتمع فهم عادة ما يحافظون على الصلوات الخمس ويحاولون التصرف على مدار اليوم بطرق تهدف إلى إرضاء الله واتباع أوامره بشكل عام، ويؤمنون بأن أفعالهم تكتب في كتاب خاص بكل شخص، حتى يتمكن الله بعد الموت من أن يقرر ما إذا كان هذا الشخص سيدخل الجنة أم النار"[5]، إن هذا الاعتقاد ساهم في تفشي

[1] محمد أشويكة، الإنسان الأيقوني ابق في مكانك وكل شيء بين يديك، دار الثقافة والإعلام، الإمارات العربية المتحدة، العدد 10، أكتوبر 2010، ص 46.

[2] ج. ماتشادو داسلفا وف. كاساليتو، تكنلوجيا المتخيل ومتخيل التكنلوجيا(203-216) فرنسوا جاكوب وآخرون مرجع سبق ذكره، ص 204.

[3] محمد أشويكة، مرجع سبق ذكره، ص 10.

[4] عبد العزيز بن محمد عبد الله سدحان، مرجع سبق ذكره، ص 14.

[5] دنيال ميلر وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 150.

المنشورات الدينية بين الأوساط السلفية، التي هي من جهة ترشد الناس وتوجههم لمعرفة الحق، ومن جهة أخرى هي تواجه سيولة الشر عن طريق سيلان الخير الذي جاء به الإسلام للناس جميعا، وبذلك عولمة الخير وجعله مشاعا للناس كافة، "فالعولمة ما هي إلا إلغاء للجنسية وتآكل تدريجي لها، مع إمكانية تحويل الدولة الوطنية إلى دولة عابرة للحدود"[1] وتحويل الجماعة الدينية أو الطائفة إلى الأمة الموعودة والتي بشر بها عباد الله المخلصين، أي إن الفتوى السلفية الرقمية لها مضامين ولها مشروع أيضا تعمل على تحقيقه فما هو هذا المشروع؟

المبحث الأول: الفتوى الدينية كنظام تسويقي للمعتقد السلفي:

"دخلت الفتوى مع الفورة الإلكترونية مرحلة جديدة إلى درجة أصبح معها المشهد الديني في حالة من الفوضى والاغتراب والتشظي والجدل، سواء على مستوى اليقينيات أو المذهبية أو على مستوى الممارسات الطقوسية أو من خلال التعاملات اليومية التي تشغل بال المسلم في حياته"[2]. فتحول الفتوى إلى موضوع للجدل بين عامة المسلمين وخاصتهم، غرم أنها تشكل إخبارا عن حكم الشرع في نازلة ما كلما حدث التغير الاجتماعي والتغير الثقافي، ووجد المجتمع المسلم نفسه مضطرا إلى معرفة حكم الدين فيما تغير من الواقع، وحكم ما طرأ على حياته من تغيرات ثقافية بالدرجة الأولى، فالواقع أشد تأثيرا من الدين في حياة الأفراد، ولكنه لا يكتسب شرعيته ومشروعيته إلا بعد مروره على الخبراء الدينين الذين يعملون على تقنينه بعرضه على النصوص الدينية ويعطونه الشرعية بإزالة الدناسة عنه وجعله يعبر من المدنس إلى المقدس، فهكذا تشتغل الفتوى لدى المجتمعات ذات الخلفية الدينية، إلا أن التمذهب والتطيف وبداية الاحتكام إلى النص الذي تخرجه كل جماعة دينية حسب أيديولوجيتها، جعل الحكم تنتقل من الأخبار عن حكم الدين إلى أخبار عن حكم الجماعة التي تضع نظارة تعكس مرتكزات الجماعة وتقدمها على مرتكزات الدين الأصلي.

فالفتوى اليوم ليست إسلامية بقدر ما هي طائفية ومذهبية، فشدة تركيز النكهات والتوابل الخاصة بكل طائفة تطغى على نص الفتوى أكثر من حضور النص الأصلي فيها، لا سيما بعد أن أقحمت الفتوى في المجال الرقمي واستبيح حماها، فبعد أن كانت إجابة قطعية أصبحت من بين أكثر ما يثير الجدل بين المتدينين الذين يريدون شرعنة حياتهم عن طريق تحكيمها من طرف الخبراء الدينيين، "فالدين يؤثر على القطاعات الاجتماعية الأخرى.. والانتماءات السياسية والالتزامات والعلاقات الأسرية والصحية والرفاهية والفضاء الاجتماعي الحر، ورأس المال الاجتماعي"[3]. فالدين إذا يتدخل في كل نواحي الحياة لا سيما في حياة الجماعة الدينية الأصولية مثل السلفية التي تريد أن تعيش كما أراد الله من ألف الحياة إلى يائها، وهنا تصبح الفتوى هي ما يقوم بعملية التجسير بين الواقع وما يخالطه من مدنس، وبين ما يجب أن يكون عليه هذا الواقع وما يضبطه من مقدس، فالسلفيون-أفرادا وجماعة- يسعون إلى أخلقة الحياة عن طريق تسييرها بالمراسم الدينية وهذا ما أجمع عليه المبحوثون الذي أكدوا بأنهم يطلبون رأي الشرع في كل صغيرة وكبيرة، فهم لا يريدون الوقوع في الحرام، وذلك بطلب رأي العلماء والمشايخ سواء على المستوى المحلي، ويمكن أيضا أن يكون هذا الرأي الشرعي عبارة عن مرسوم طائش عبر مواقع التواصل يدعو إلى

[1] أولريش بيك، ما هي العولمة، ص 37.
[2] رشيد جرموني، مرجع سبق ذكره، ص89.
[3] دارن أشراكات، وكريستوفار آلمين (11-66) اتجاهات علم لاجتماع الديني في قراءة الواقع الديني الأمريكي، مجموعة من الباحثين، السوق الدينية في الغرب، ترجمة عز الدين عناية، صفحات للدراسات والنشر، سوريا، الطبعة الأولى، 2012، ص25.

أخلقة الحياة، لكن وفق إيديولوجية وخلفية ثقافية قد تكون عابرة للزمان أو المكان، أو متجاوزة لهما معا، فالفتوى السلفية تهدف إلى أخلقة حياة الفرد لكنها تطرح ذلك السؤال الذي طرحه يورغن هابرماس: "ما معنى أن يكون الإنسان كائنا أخلاقيا؟"[1] إنه سؤال ليس من السهل الإجابة عنه في عصر تعددت فيه الأخلاق ومشاربها حتى داخل المجتمع الواحد في حالة من التناقض والتضارب حول ما هو الأخلاقي؟ أو ما هو الشرعي إن صح التعبير؟ فما يراه المجتمع المحلي أخلاقيا أو واقعا داخل دائرة المقدس، نجد العقل السلفي يصنفه على نقيض من ذلك تماما، فحرفة السلفي هي الاعتراض وتقديم البدائل والتصادم مع المحلي، وهذا ما أكده أحد المبحوثين قائلا: "ليس هناك في أئمة المساجد الرسميين من يمكن اعتباره من أهل العلم أو الرجوع إليه في النوازل، فهؤلاء لا علم لهم ولا معرفة بدين الله"[2] أي؛ إن السلفي يستغني عن المرعة الدينية المحلية لا سيما تلك الصادرة عن مشايخ وفقهاء يقعون خارج حدود الجماعة فهم بالنسبة إليه من دون علم أو معرفة، ولذلك أصبحت الفتوى لا تحل المشاكل ولا تزيل الغموض بل تخلق مشاكل أعقد وأعمق على المستوى الهوياتي والثقافي، فاليوم قبل أن نسأل عن حكم الشيء فنحن نسال عن هوية من سيخبرنا عن هذا الحكم، وهذا ما أكد عليه جل المبحوثين، فحال المفتي ومرجعيته أهم من الفتوى وحكمها، وهذا ما أشار إليه محمّد سويلمي: "بأن الفتوى الإسلامية اليوم تواجه معيشا دينيا تصدعت أبنيته التقليدية وتفككت أبنيته الرمزية بفعل موجات التحديث"[3]. وبفعل موجات الإحياء الديني والتخيل أيضا.

فالتحديث المرافق للعولمة هو أيضا متصالح مع التخيل وبذلك هو مربك للمجتمعات والدين والمؤسسات الدينية الرسمية او المحلية، وقد أفرز متغيرات جديدة وهويات أصبحت تبحث عن الاستقلالية وإثبات ذاتها عن طريق العيش على نمطها الهوياتي، فالسلفية اليوم تطعن في كل ما هو ديني محلي وهي توظف العديد من الآليات للانتشار، ومن بينها الفتوى التي تعني أن حياة المستفتي ليست هي حياته قبل الفتوى، فهو يبحث عن حكم يستند إليه، وبذلك فاستناده على الفتوى السلفية هو إقحام لنمط أو لسمة ثقافية سلفية في حياته، "فالفتوى لغة هي من أفتاه في الأمر: أبانه له. وأفتى الرجل في المسألة. واستفتيته فيها فأفتاني إفتاءً"[4]. أي أعطاني معنى للأمر الذي سألته عنه، فالفتوى توجيه وإرشاد للمستفتي وتوضيح للغموض، وإزالة للبس لاسيما عند المتدينين، فهي تعني خيارا يجب الانتقال إليه فورا والتقيد بمخرجاته، فحسب تصريحات المبحوثين فإن فتوى المشايخ بمثابة إنارة الطريق له وإزالة المستشكل بالنسبة إليه والتقيد بها واجب، فالفتوى سلفيا هي أعلى من القانون، فهي إخبار عن حكم الله فيما طرأ من تغير في حياة المسلمين، حيث يرى كل من الباحث سليمان خلافي وأحمد آرفيس: "بأن خطورة الفتوى تكمن في أخذ المفتي صفة المشرّع"[5]. وهي صفة في عصر التكنولوجيا، جعلت منه مشرعا ذا بعد كوني، فرغم أن النازلة شديدة المحلية إلا أن الإجابة قد تكون شديدة الكونية، وعابرة للحدود، فالسلفي يريد أن يحصل على

[1] يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010، ص11.

[2] مقابلة رقم: رقم 04، يوم 2019/10/11، على الساعة 10:30.

[3] محمد سويلمي، الإفتاء الإلكتروني –الخطاب الديني وإعادة المؤسسة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، بدون طبعة، 2016، ص04.

[4] صافي حبيب، الفتاوى عبر مواقع التواصل الاجتماعي وأثرها على لمجتمع، منشورات كرسي سماحة لشيخ محمد بن براهيم آل الشيخ للفتاوى وضوابطها، مؤتمر الفتوى وتأثيرها بالمتغيرات، السعودية، 15-01-1437، ص194.

[5] سليمان خلافي، باحمد أرفيس، الفتوى عبر القنوات الفضائية والمواقع الإلكترونية بين الانضباط والانفراط، (1061-1071) مجموعة من الباحثين، أعمال الملتقى الدولي صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة، مخبر دراسات الفقهية القضائية، جامعة الواد، الجزائر، 16-17 ربيع الأول 1441، 13-14 نوفمبر 2019، ص 163.

إجابة من علماء ثقات وذوي رأسمال ديني كبير، وأغلب من تتوفر فيهم هذه الشروط ينتمون إلى دول أخرى، أو هم يعيشون بيننا لكن هواهم الثقافي وخلفيتهم العقدية والمعرفية متأثرة بمنابت ثقافية أخرى وهنا تصبح الفتوى مؤسسة للصدام والخلاف أكثر منها للتوافق والانسجام وهنا خرجت الفتوى عن دورها في حل المعضلات إلى معضلة في حد ذاتها، يرى الباحث رشيد جرموني: "أن الفتوى الإلكترونية ساهمت في تعقيد المشهد الديني"[1]. وأذكت صراع الهويات وهي تدفع نحو التطيف والتمذهب مما يزيد من مستويات التعقيد.

إن هذا التعقيد نابع من خروج الفتوى من حالتها الخاصة؛ أي إنها حكم خاص لواقعة خاصة لفرد خاص، وتحولها إلى حكم عام يجري تداوله ونشره وإعادة نشره والتعليق عليه عبر مواقع إلكترونية غير معروفة، والتي تعمد غالبا إلى اجتزاء الفتوى أو توظيفها في غير سياقها أو نقلها عن طريق العوام؛ غير المدركين لخطورة تداول الفتوى في السوق الديني، وهذا ما أثر حتى على السلفية في حد ذاتها والفتنة التي يعيشها رموزها في الجزائر بسبب التداول الحر للأقوال المشايخ وفتاويهم وما يقولنه في مجالسهم مما ضرب وحدة الجماعة وبعث الشقاق داخلها، وبذلك خرجت الفتوى الإلكترونية عن طورها ومن أسباب الخروج أو الانفراط نجد ما يتعلق "بالمفتي كعدم التأهيل والتكوين واتباع الهوى وعدم التخصص وحب الرياسة والظهور، ومن ناحية القنوات والتوجهات المعادية للإسلام وعدم احترام خطورة الفتوى واستدراج المفتين لإصدار فتاوى مؤدلجة ونشر الفتوى المجتزأة"[2] هذي الخاصة المشكلات التي طرأت على الفتوى في العصر الرقمي وساهمت في إذكاء الفتن الدينية بين اتباع مختلف المذاهب والجماعات ومن بينها السلفية، إلا أن الجماعة السلفية أفرادا ومشايخ يعتقدون أن الفتوى السلفية الواقعية والإلكترونية لا ينطبق عليها هذا التصنيف وهذا ما أشار إليه المبحوثون؛ مدافعين عن ثبات الفتوى وتقيدها بالنص، وأن خروجها من الواقع إلى المواقع هو مجرد مواكبة للعصر وتعميم للخير في حربه ضد الشر، عن طريق اقتحم التكنولوجيا، وكشف المشايخ المزيفين وفتاويهم الباطلة والفاسدة، فالسلفي لا يدرك الجانب السلبي لكوننة الفتوى، بل هو يعتبرها ضرورة فرضها العصر، وفي هذا الصدد يرى الباحث محمد بغداد أن الفقيه الافتراضي وحسب أعمال عبد الله الغذامي "قد خرج إلى الفضاء الإلكتروني للترويج للفتوى التي يصدرها مستعينا بالتكنولوجيا ومستجيبا لضغط تسارع الأحداث"[3]. لكن دون أن يدرك خطورة سرعة الفتوى في تلك الأحداث وإهمال الخصوصية الثقافية لكل مجتمع ولكل نازلة.

فالسلفيون يتهمون خصومهم باستغلال التكنولوجي للترويج للمذاهب الهدامة، سواء دينيا أو أخلاقيا وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا: "نحن بعون الله ننشر كل ما فيه خير المسلمين بنقل رأي أهل العلم المعتبرين أو بنشر الأحاديث التي ترد على المرجفين وعلى الكفار الذي حول هذه الإنترنت إلى أوكار للفساد والانحلال"[4] وبذلك وجب الرد عليهم عن طريق الفتوى السلفية ذات البعد المعولم، فهي بلاغ للناس جميعا وإرشاد لهم وفق الكتاب والسنة، وهي تتماشى مع الفورة الدينية التي فرضتها التكنولوجيا، فتصريحات المبحوثين تشير إلى إقبال واسع للأفراد حتى من خارج الجماعة على الفتوى السلفية، وأن مواقعهم وصفحاتهم تعج بالسائلين أو الزبائن الدينيين -

[1] رشيد جرموني، مرجع سبق ذكره، ص 101.
[2] سليمان خلافي، باحمد أرفيس، مرجع سبق ذكره، ص 1068-1078
[3] محمد بغداد، الفتنة الصغرى، الفتوى الفقهية في زمن الثورات العربية، دار الحمة للنشر والتوزيع، دون طبعة، 2012، ص17.
[4] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/11، على الساعة 10:30.

حسب مفهوم السوق الدينية- إذ "ظهر الدين الإلكتروني وانتقل الشأن الديني إلى المجال السيبراني والافتراضي"[1]. وانتقال المستفتي إلى الفضاء الإلكتروني بحثا عن أجوبة دينية لقضاياه المحلية في إشارة إلى وجود خلل ما في المؤسسة الدينية المحلية التي نجد حضورها جد ضعيف في العالم الافتراضي، مما سهل على السلفية تعويضها في السوق الديني وخلق زبائن وتقديم معروض مغريا قابل للاستهلاك، بفكرة الخلاص وبأن الفتوى السلفية هي نقل من القرآن الكريم بالدرجة الأولى ونقل من السنة بالدرجة الثانية ونقل عن السلف الصالح بما يعنيه من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ومن تبعهم من علماء معتبرين، وهذا ما يجعل الفتوى السلفية مغرية ورائجة لدى الزبائن الدنيين، "فالإفتاء الإلكتروني في الواقع يقدم بضائع فقهية أعيد إخراجها في أثواب جديدة، بالتخلص من اليوتيبات القديمة واصطناع مسميات جديدة"[2] والفتوى السلفية ومن خلال اعتمادها على النصوص (آيات قرآنية وأحاديث وآثار) ورفضها للتقليد والاستناد على أي مذهب استطاعت أن تخلق جمهورا حتى من خارج الجماعة، وهذا ما أشار إليه المبحوثون، حيث أكدوا أن الفتوى السلفية ذات انتشار واسع لأنها تحتكم إلى الكتاب والسنة، وهذا ما يغيب لدى الجماعات الأخرى التي لا تخلو مما هو فلسفي ومذهبي وقائم على الرأي والهوى، لكن في نفس الوقت الفتوى السلفية الإلكترونية لا تخلو من المثالب التي قد تكون أخطر من الفتوى المحلية وهذا ما أشار إليه الباحث الجيلالي رقاد في تحديده للمشكلات التي تعانيها الفتوى الإلكترونية: "كاختلاف المذاهب الفقهية واختلاف اللهجات واختلاف الأعراف؛ سوء تصوير المسألة؛ موضوع الفتوى على حقيقتها؛ ورجوع المفتي عن فتواه، عدم العلم بحال المستفتي غموض هوية المفتي والمستفتي"[3]. وهذا من خصائص العالم الرقمي حيث يتراجع الثبات والوضوح وينتشر الغموض واللايقين.

إن هذه المشكلات انتقلت بدورها إلى الفتوى السلفية بالجزائر، خاصة بعد انقسام الجماعة السلفية على نفسها، وظهور مفهومي الصعافقة والمصعفقة وإسقاط الكثير من المشايخ ورفض انتاجهم العلمي، مثل الشيخ فركوس الذي كان موقعه الافتائي يستقبل ملايين الزوار ويعتبر مرجعا عاما ويكاد يكون الموقع الافتائي الوحيد المعتبر لدى سلفية الجزائر والكثير من السلفيين عبر العالم، إلا أن انشقاق الجماعة ساهم في تعدد المواقع والصفحات الاجتماعية التي تقدم فتاوى سلفية لكنها متضاربة، فالفتوى الإلكترونية الوهابية هي نفسها الفتوى السلفية لكنها تقدم عبر الخط وعبر المواقع الإلكترونية وهي تتطرق لمختلف القضايا التي يفتي فيها مشايخ المنهج السلفي الوهابي، ويكون ذلك "إما مباشرة على البريد الإلكتروني، أو موقع المحادثات المتزامنة أو من خلال الفتوى المسجلة اللامتزامنة التي تحتوي عليها المواقع الإلكترونية كالفيديو ومواقع المشايخ ودعاة السلفية الوهابية"[4] وهذا ما ساهم في انفراط عقد الفتوى السلفية بسبب تعدد المشايخ، وتعدد الناقلين عن المشايخ حيث أصبح الكلام العادي للمشايخ يقدم على أنه فتوى وعلى أنه ملزم للجماعة، فقبل الأزمة كانت الفتاوى تصدر بتوقيع 12 عالما سلفيا إلا أنها اليوم اصبحت تصدر من جهات متعددة، وأصبح هناك نوع من الخلط بين الفتوى ونقل الأحكام الشرعية التي أصبحت اليوم في شكل تبادل للتهم، فتحولت الفتوى إلى عملية رد على المخالف بين سلفية فركوس المتهمة بردكلة

[1] محمد السويلمي، مرجع سبق ذكره، ص 05.
[2] محمد السويلمي، مرجع سبق ذكره، ص14.
[3] الجيلالي رقاد، أثر الفتوى الإلكترونية الوهابية على ثقافة الشباب المتدين في المجتمع الجزائري، دراسة ميدانية للشباب الوهابي بمدينة لرجام وتيسمسيلت، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع الثقافي، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، 2015، ص 65-67.
[4] المرجع نفسه، ص 26.

الدين وبين فتوى جمعية الإصلاح المتهمة بسلعنة الدين إذ يرى الباحث رشيد جرموني: "أن هناك مستويين يحكمان الخطاب الديني الردكلة والسلعنة"[1] وكلا هذين المستويين مرتبطين بتكنولوجيا الإعلام والاتصال ومسألة السوق الدينية، إذ تعتبر الفتوى من أهم المعروضات الاستهلاكية في السوق الديني ومن أخطرها على السلامة الفكرية والعقدية للمستهلك الذي يبحث عن إجابة دينية لكل ما يقع في حياته فكل ما يحيط به هو ديني ويجب أن يكون موافقا للدين، وهذا ما عبر عنه المبحوثون مجتمعين، فالفتوى أداة تثقيف، فهي تتعلق بنازلة ثقافية تقدم لها حلا منمطا بتوجه معين، قد ساعدت وسائل الاتصال في ذيوعه وانتشاره عن طريق السيولة الثقافية، "فوسائل الاتصال تعد إحدى قنوات التنشئة الاجتماعية في غرس الأفكار والمعارف في ذهن الأبناء"[2]. أي إن الفتوى سواءٌ السلفية أو الصادرة من جماعات أخرى تهدف بالأساس إلى التكريس لثقافة معينة وتشير إلى خلفية المفتي ومرجعيته، وهنا دائما تستثار مسألة المحلي والكوني، فالفتوى الإلكترونية منفلتة من المؤسسة التقليدية أو الرسمية، وبذلك هي تقوم على أسس وافدة حيث تتنافس الفرق الدينية على الإفتاء الإلكتروني، كوسيلة للجذب والتأثير، "فالفتوى هي المنطلق الرمزي والتخيلي تشكل قداسة الدين على الذات الإنسانية من منطلقات يلجأ إليها الأفراد في فهم وتفسير خبراتهم ومشكلاتهم وفهمها"[3]. أي إن الفتوى منمطة بمرجعية الجماعة ومشبعة بمواقفها وخلافاتها، وحصولك على فتوى من أحد أطراف الصراع يعني تبنيك لموقفه في القضية التي يثار الجدل حولها.

فالمجتمع في عمومه مجتمع ذو خلفية دينية، حيث لا يزال الدين يتحكم في الكثير من نواحي الحياة، وأفراد المجتمع يحتاجون إلى الخبرة الدينية حتى وإن لم يكونوا متدينين، وظهور الفتوى الإلكترونية أزاح عنهم الكثير من الحرج لا سيما في المسائل الجنسية[4]، حيث إن الفتوى السلفية سواء في الواقع او الرقمية تتميز بالجرأة وأحيانا تكون صادمة لما فيها من قدرة على تناول كل القضايا والرد عليه ولذلك لقيت الفتوى الإلكترونية عموما نوعا من الرواج لدى المستهلك الديني، من خلال ميزة إزاحة الحرج، فزوال الحرج وتحرر المستفتي من عقدة السؤال نجده قد أبان عن مشكلة أخرى وهو هوية المفتي وجودة الفتوى، "فمواقع التواصل الاجتماعي تعج بالفتوى والمفتين وهو ما يشكل هاجسا حقيقيا لعدم معرفة حال المفتي والناقل"[5] وربما ناقل الفتوى أصبح اليوم أكثر تأثيرا من المفتي نفسه، والسلفيون عامة وخاصة قد أصبح شغلهم الشاغل هو نقل الفتاوى والتعليق عليها مما زاد من خطورة الفتوى الدينية التي أصبحت منفلتة ومتحررة من القيود التي تضبط عملية الإفتاء، هذا الانفلات قد أحالنا على مشكلة أخرى هي تنافس الدعاة والفقهاء الإلكترونيين على إصدار الفتوى وتوسيع جمهورهم الديني، وخلق زبائن جدد دون الاهتمام بجودة الفتوى وصدقها ومراعاتها لشروط الإفتاء، وهنا يضع السلفيون أنفسهم خارج هذه العلاقة المأزومة ويعتبرون أن تدخلهم في السوق الديني كان بهدف إعادة التوازن والحد من الفتاوى الطائشة،

[1] رشيد جرموني، في ديناميات التحولات الدينية، ظاهرة التدين الفردي أنموذجا، مركز نهوض الدراسات والبحوث، لبنان، دون طبعة، 2021، ص 06.

[2] حارث على العبيري، وهيبة عدنان النعيمي، الثقافة بين المحلية والكونية في ظل عولمة الاتصال، دار حامد للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الاولى، 2015، ص 66

[3] الجيلالي رقاد أثر الفتوى الإلكترونية، مرجع سبق ذكره، ص48.

[4] كرايس الجيلالي وبلغازي محمد، النوازل الجنسية كتدفق تواصلي وحتمية البحث عن الفتوى الدينية، علاقة المستفتي بالمفتي في المجتمع الجزائري، اليوم الدراسي المعنون بالرهان القيمي وجدل الهوية في ظل الإعلام الجديد والمنظم من طرف وحدة البحث حول الثقافة والاتصال واللغات والآداب والفنون،(CRASC) وهران، 2017، غير منشورة.

[5] صافي حبيب ، مرجع سبق ذكره، ص199.

بالاحتكام إلى المنهج السلفي في الفتوى، حيث أجمع المبحوثون أن كل ما يتناقلونه من فتاوى أو معلومات دينية لا تكون إلا بعد الحصول على الموافقة من المشايخ، وبذلك منتوجهم الديني آمن ومراعي لشروط التوزيع ويضمن سلامة المستهلك، فالسلفي يعرف حرمة الفتوى ومدى خطورتها وهذا ما نقل إليه عن السلف الصالح، حيث "كانوا يأبون الفتية ويشددون فيها ويدفعونها عنهم حتى إن أحدهم يسأل عن مسالة فيردها هذا إلى هذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأول"[1]. إن هذا الحذر السلفي من الفتوى يشير إلى خطورتها وما يمكن أن ينجم عنها في حياة الأفراد والمجتمعات، وهذا ما يعاب اليوم عن الفتوى السلفية الرقمية، بسبب استعانة الأفراد أحيانا بمواقع محلية وأحيانا بمواقع عالمية للحصول على أجوبة دينية لما يستجد في حياتهم، وهنا يمكن الإخلال بشروط الفتوى أو الشروط التي يجب توفرها في المفتي ومن بينها: "العلم بالقرآن الكريم، والعلم بالسنة المطهرة، والعلم بما أجمع عليه ومعرفة القياس ومعرفة اللغة العربية والعلم بأصول الفقه والعلم بالمقاصد، وهذه شروط ذاتية في شخص المفتي أما الشروط الموضوعية فمعرفة الواقعة محل الفتوى والإحاطة بها ومعرفة حال المستفتي[2]. إن هذه الشروط اليوم ربما يتوفر الكثير منها في مشايخ السلفية لكن الشرط الذي أخلت به مواقع التواصل الاجتماعي هو شرط الزمان والمكان، فالكثير من الفتاوى تعتبر مستوردة من منابت ثقافية أخرى وبذلك هي تضر بالبيئة الجديدة التي يتم إسقاطها عليها وهذا ما لا يلقي له السلفيون بالا.

السلفيون يجزمون بتوفر الشروط الذاتية في المشايخ وطلبة العلم المحليين والعالميين، فإن الشروط الموضوعية يصعب التحقق منها في الفتوى الإلكترونية، وهنا يعتقد السلفيون كمبحوثين أن الاستناد إلى الدليل الشرعي المتمثل في الكتاب والسنة ولازمة فهم سلف الأمة يعطي شرعية للفتوى الإلكترونية السلفية حتى وإن كانت معولمة، فالدليل يحولها من مسألة محلية إلى مسألة دينية عامة، وهذا ما يمكن إدراجه في المآخذ التي تأخذ على الفتوى الإلكترونية؛ ومن بينها "التسرع وغياب التأني والتضارب في الفتوى والاستعانة ببعض طلبة العلم وتوظيف الفتوى لأمور أخرى"[3].هذه المآخذ تجعل من الفتوى أحد أشكال الصراع الديني بين الجماعات الدينية المختلفة وتنتقل من دورها التعليمي والإرشادي والتوجيهي إلى التحريش والفتنة وهو ما وقعت فيه السلفية بسبب تناقل أقوال المشايخ ومقارنتها ببعضها البعض والتعليق عليها حتى تحولت إلى مادة لضرب وحدة الجماعة خاصة على مستوى ولاية تيسمسيلت، إذ خرجت الفتوى عن وظيفتها الإرشادية التوجيهية وتحولت إلى أداة للاستقطاب والجذب بسبب دخولها السوق الديني الذي "تحكمه منافسة خارجية وداخلية بين القادة أنفسهم وبين القادة والأتباع"[4]. إذ تمرس السلفيون كأفراد خلف بعض المشايخ بعينهم، فأصبح لدينا سلفية فركوس، وسلفية سنيقرة ، وسلفية جمعية الإصلاح وغيرها من السلفيات، وهي التسميات التي طال معابها السلفيون على خصومهم داخل التيار الإسلامي، وهذا راجع إلى التنافس بين المشايخ ومحاولة طبع كل شيخ للدعوة السلفية في الجزائر باسمه ودمغه بعلمه ونسبه إليه، إن هذا التنافس من خلال الفتاوى التي أصبحت ترتكز على عكس إيديولوجية الجماعة وخلفية الطائفة أكثر منها إجابة على الانشغالات الدينية للمؤمنين،

[1] خاليدة ربحي، وعبد القادر ناظور، الفتاوى الإلكترونية في القضايا المعاصرة (991-1035) أبحاث مؤتمر الفتوى والاستشراف والمستقبل، ص 1000.
[2] سليمان خلافي، باحمد أرفيس، مرجع سبق ذكره، ص 1065.
[3] المرجع نفسه، 1066.
[4] عبد الرحمن الشقير، رجع سبق ذكره، ص20.

مما أدى إلى ترسيخ الجماعات الإلكترونية الدينية أو ما يسميها الباحث محمد السويلمي "بالطوائف الافتراضية"[1].وهي جماعات دينية تتميز بخاصة الانشطار والتشظي والانقسام.

فالطوائف الافتراضية هي نتاج الإعلام الدين وتحول المعرفة الدينية إلى سلعة، يتم الاتجار بها من أجل كسب أتباع جدد أو زبائن دينيين مخلصين، فالزبون يتميز بالوفاء في حالة استفادته من خدمات دينية مميزة وذات جودة، والفتوى من أهم السلع الدينية التي تبرز فيها الجماعات الدينية خصائصها ومميزاتها في حالة اعتمادها كممول، وهذا ما تعمل عليه السلفية في تزويد زبائنها بفتاوى دينية تتميز بالصراحة مع الجودة، وهذا ما عزز المواقع الإفتائية السلفية وحتى الصفحات والمجموعات الافتراضية، فحسب تصريحات المبحوثين هناك إقبال من العوام على تعاطي الفتوى السلفية، نظرا لأصالتها وارتكازها على النص وقدرتها على مواجهة الفتوى السائلة؛ كسلعة متساهلة لكنها غير مؤسسة، وهنا يرى الباحث رشيد الجرموني: "أن تسليع الدين هو الذي ساهم في استفحال الفتوى"[2]. أي إن الدين داخل مواقع التواصل أو الدين المرقمن ساهم في هيمنة منطق السوق على المعروضات الدينية للجماعات الرقمية وفي تقديم المعارف والحلول للقضايا التي تعرض عليها، لكنها في نفس الوقت تسوق لهويتها وثقافتها فالسوق محكوم بالمنافسة والمنافسة تعتمد على زيادة الاستهلاك وخلق المزيد من الزبائن، وهذا ما يركز عليه السلفيون من خلال الصفحات والمجموعات التي يريدونها والطريقة التي يقدمون بها المعارف الدينية عن طريق فتاوى تقوم على النص القرآني والنص الحديثي أي الحلول والإجابات الطازجة من المنتج إلى المستهلك، حيث يقول أحد المبحوثين: "الحق لا غبار عليه ولذلك رغم أن الفتوى السلفية تبدو صارمة وحازمة لكنها هناك قبول لها من طرف عامة المسلمين"[3] فالسلفية تنافس داخل السوق عن طريق التركيز على الجودة والأصالة في منتوجاتها الدينية، فغالبا ما تصدر الفتوى السلفية بعد التبخيس بالمنافس وإبطال فتواه وإسقاط أدلته وبذلك البحث عن زبائن يهتمون بالجودة والأصالة بدل التسهيلات والابتذال، فالفتوى السلفية موجهة ضد الاستهلاك غير الأمن داخل السوق الديني شديد التنوع والتناقض، لا سيما في القضايا السياسية والاجتماعية وتنافس الموردين الدينيين على الجذب؛ إذ "نحن نعيش متلازمه التمركز حول الاستهلاك"[4]. لكل ما هو وجبات سريعة سواء في الطعام أو في الفكر والمعتقدات.

فالمعروض الديني السلفي من خلال الفتوى القائمة على النص والإحالة إلى النموذج الأوَّلاني باعتباره الأمثل أو الأقدر على تقديم إجابات ذات بعد إسلامي بعيدا عن التحيزات الثقافية، فالفتوى السلفية تسعى إلى إعادة بعث ذلك النموذج ليحل محل باقي الأشكال الأخرى بصفته عاكسا لصورة الأمة كما يجب أن تكون، فحسب تصريحات المبحوثين فإنَّ الفتوى السلفية لا تجيب فقط بل تقدم البدائل وهو البديل الإسلامي المثالي الذي يجب أن تنتهي إليه الصورة النهائية للمعرفة الدينية الإسلامية، وهنا تقترب عمليه أسلفة المجتمع من أهداف التحديث الغربي الذي يتحرك كآلة ضخمة دورها سحق ومحو كل ما هو تنوع ثقافي وبيولوجي في طريقها، لصالح نموذج واحد وقالب واحد، هو القالب الغربي، لكن "الآن لم تعد المكتسبات، والترشيد والتوجيد، والسيطرة، تظهر وحدها بل الخسائر أيضا، الاغتراب، خيبة الأمل، الإزاحة، فقد مثّل القضاء على التنوع الثقافي

[1] محمد السويلمي، الإفتاء الإلكتروني، مرجع سبق ذكره، ص11.
[2] رشيد جرموني، مرجع سبق ذكره، ص 94.
[3] مقابلة رقم: 54، يوم 2020/07/05 على الساعة 19:30
[4] زيجمونت باومن، الحياة السائلة، مرجع سبق ذكره، ص116.

شكلا من أشكال خيبه الأمل"[1]. والفتوى السلفية لا تقدم نفسها كحل أو كإجابه بين إجابات أخرى بل هي تقدم نفسها في شكل الإجابة التي تتجاوز كل الإجابات وتلغيها؛ بصفتها الإجابة النهائية والوحيدة التي تتمتع باليقينية وتؤدي أيضا إلى الفصل الواضح بين المقدس والمدنس بالنسبة للمستفتي، مما يجعلها في مواجهه مفتوحة مع المحلي سواء في النوازل أو الفتوى المحلية أو المنافسة عن طريق رفض التعدد والتنوع والاختلاف والخلاف، فالفتوى هي إخبار عن الله وتوضيح عنه؛ وبذلك يجب إحكامها وضبطها والعمل على توحيدها عن طريق الحد من تنوع الفتوى، وبذلك هي تسويق لنموذج واحد يجرف كل الأشكال الأخرى ويبطل شرعيتها، "فالسيولة تجعلها تطرح سؤالا: ما هو مستقبل الدين أصلا ؟ وما هي أنماط التدين التي تتوقعه في الفترة القادمة؟ وما هي قضاياه وأولوياته؟"[2] وبطبيعة الحال تجيب السلفية بأنها هي البديل عن كل ما هو مطروح في السوق الديني من أفكار مغشوشة.

فالفتوى السلفية الرقمية أحيانا تقدم بعد وقوع النازلة وأحيانا تعرض الفتوى حتى قبل وقوع النازلة وطرح السؤال، فهي فتوى تسويقية أكثر منها توضيحية لأنها تعرض خدمات دينية وتركز على أصالتها لجلب زبائن جدد؛ أي هي أداة للاستقطاب وللرد والمنافسة والترويج؛ خاصة في رد الفتاوى المتعلقة بالتدين الاجتماعي والإسلام السياسي الذي يعتبره السلفيون تدينا مميعا ويهدف إلى كسب الأتباع مقابل تقديم تنازلات وتسهيلات، وهذا ما أصبح يحكم الفتوى الإلكترونية، إذ يرى الباحث محمد بغداد: "أن الفتوى الفضائية صناعة رائجة اليوم لمن يستغلونها في تحقيق ربح تجاري ولا يحترمون خصوصيات المجتمع المذهبية وكذلك لمن جعلوا الفتوى أمرا شخصيا وغير ملزم"[3]، فهذا الانفلات الذي تعرفه الفتوى الإلكترونية المتأثرة بالفرق والجماعات الدينية تسعى السلفية إلى الحد منها عن طريق تقييد الفتوى بقيم ذات بعد إسلامي محض والتأصيل لها، فالسلفية لا تعتبر نفسها فرقة كباقي الفرق بل هي الفرقة التي تعكس خصائص الأمة في نموذجها الأول، ولذلك تقدم فتاوى تتقيد بنظام النص الشرعي والضابط الأخلاقي، وأن تكون أصيلة وتتحرى الحق ولا تتحرى أفكار الجماعة التي تصدر عنها، هي قيم تحاربها السلفية لكنها تتبنها في نفس الوقت فهي لا تعتبر نفسها فرقة بل هي الأمة في مرحلتها الجنينة وهي بذلك تروج لأخلاق الأمة كما يجب أن تكون، "فلابد للفتوى من أن تتقيد بالضوابط الأخلاقية التي هي مهاد ضروري للإفتاء السليم"[4]، ولذلك تحرص الفتاوى السلفية الإلكترونية إلى الاعتماد على الدليل من الكتاب والسنة، الإحالة إلى المصادر وإلى الشيخ والمرجع الذي صدرت عنه الفتوى، ورقمها، مكتوبة أو مسموعة، وهذا لتوضيح اختلاف الفتوى السلفية عن غيرها من الفتاوى الأخرى، فهي مؤصلة ومعروفه المصدر حتى وإن كانت داخل الفضاء الرقمي الذي يصعب فيه تحديد المرجعيات ومعرفة المصادر ويسهل فيه تمرير العديد من الخطابات، ولذلك يحرص السلفيون على ضبط فتاويهم عن طريق تمكين المستفتي من التأكد من ضوابط الفتوى الإلكترونية "كوجوب تحري العدالة والصدق، ووجوب تحري نسبة الفتوى للمفتين، الاعتماد على الفتوى المكتوبة ومعرفه خط المفتي ووضوح الخط"[5]. وهذا يصعب تحقيقه داخل الفضاءات الرقمية.

[1] جان نيدرفين بيترس، مرجع سبق ذكره، ص67.
[2] باتريك هاني، مرجع سبق ذكره، ص20.
[3] محمد بغداد مرجع سبق ذكره، ص12.
[4] عبد الباسط الغابوي، الفتوى بين الدين والسياسة (81-88) مجموعة من الباحثين، صناعة الفتوى، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2016، ص83.
[5] صافي الحبيب، مرجع سبق ذكره، ص 10.

فهذه الضوابط يصعب التحقق منها خاصة مسألة الخط؛ حيث تستبدل بالتأكد من نسبه الموقع أو الصفحة أو الحساب الرقمي للمفتي أو من ينوبون عنه في إدارة الموقع، رغم أن العديد من الصفحات تحمل أسماء مشايخ أو تسمية سلفية إلا أنه يصعب التأكد من سلفيتها حسب خصوصية الفضاء الرقمي ومسألة السوق الدينية ذات الطابع العالمي، فالصفحات تفقد صفة المحلي بسبب طبيعة المواقع الإلكترونية المفتوحة على العالم، وهنا يتم التأكد من سلفية الفتوى من خلال طبيعتها وكيفية بنائها واستدلالاتها التي تجعل الباحث عن الفتوى يميز بينها وبين فتاوى الجماعات الأخرى المنتشرة داخل السوق الديني المفتوح، إلا أن "نجاعة السوق وقدرته على الانتشار والتأثير لا يرتبط بطبيعة السلع نفسها فقط بل يعود إلى اقتدار النخب المقدسة في توفير معروض ذي جاذبيه"[1]. أي إن معرفة المستفتيين لمكانه المشايخ الذين يعتمدون عليهم في الحصول على الفتوى؛ ومعرفة خصائصها التي ترتبط بطبيعة هؤلاء المشايخ والدعاة من أمثال: الألباني، ابن عثيمين، ومحمد علي فركوس تجعل الأفراد يقبلون على تلك المواقع ويستهلكون؛ منتجاتها خاصة المواقع الرسمية لهؤلاء المشايخ فمجرد إضافة أسمائهم للصفحة أو المجموعة أو أي حساب حتى يكون لها التأثير الكبير في المستهلكين الدينيين، الذين يتقيدون بمنهج السلف في نقل الفتوى وهو "منهج مرتبط بالعدالة والثقة والعلم والانضباط والورع"[2]. ورغم أنها في أغلبها ليست مواقع محلية كونها تعكس خطابا غير محلي فالفتوى السلفية متحللة من المرجعية الوطنية ومنتسبة إلى مرجعية الأمة، وبذلك هي تقدم حلولا لنوازل محلية على أسس معولمة وعابرة للحدود؛ الهدف منها هو تحويل الأفراد وجعلهم يتخلون عن ثقافتهم المحلية وينتسبون إلى السلفية كثقافة إسلامية واحدة وموحدة عن طريق الفتوى، التي تركز دائما على الثواب الأخروي حتى تبرر صرامتها وعدم تساهلها سواء في العقائد أو الطقوس أو المعاملات، ولذلك يلجأ السلفيون دائما إلى المواقع العالمية للمشايخ ويحيلون من يستفتيهم إلى تلك المواقع العالمية وهذا ما "يشير إلى انتقال الإفتاء من المحلي إلى الإفتاء العابر للقوميات[3]. هذا اللجوء إلى الإفتاء العبر محلي، يشير إلى أهداف السلفية حسب تصريحات المبحوثين التي توظف الفتوى بهدف الترويج والتعريف بهويتها عن طريق كمٍّ هائل من المواقع والصفحات المرتبطة فيما بينها والتي تسهل انتقال المحلي إلى العالمي وانتقال العالمي إلى المحلي عن طريق شبكة من المواقع المترابطة فيما بينها؛ حيث يتم إحالة بعض الأسئلة على مشايخ خارج الوطن أو يتم عرض القضايا على هؤلاء المشايخ للفصل فيها، مثل الأزمة التي تعيشها سلفية الجزائر وانقسامها على نفسها حيث تدخل خبراء دينيين من السعودية لتقديم رأيهم في الخلاف وطبيعته.

وهذا ما عزز السوق الدينية حسب الباحث رقاد الجيلالي الذي يرى بأن: "وجود كم هائل من المواقع الدينية أدى إلى بروز واضح للسوق الدينية الإسلامية"[4]، فالسوق الدينية إضافة إلى تقديم الخدمات الدينية هي تسمو إلى الترويج للمنتج وتثبيت أقدامها في السوق، والتحول إلى ممون معتمد ومعترف به لدى الزبائن الدينين الذين يتحولون إلى أتباع، فالفتوى السلفية الإلكترونية تقدم نفسها كبديل لكل الفتاوى الأخرى عن طريق سلطة الدليل ورمزية المشايخ الذين تستند إليهم، وغالبا ما يكوَّنون من بيئات أخرى، فالعديد من الصفحات تحمل أسماء علماء ودعاة سعوديين

[1] محمد سويلمي الإفتاء الإلكتروني والخطاب الديني وإعادة المؤسسة، مرجع سبق ذكره، ص13.
[2] صافي الحبيب، مرجع سبق ذكره، ص10.
[3] محمد سويلمي، الإفتاء الإلكتروني، مرجع سبق ذكرهن ص07.
[4] الجيلالي رقاد، الخطاب الديني لموقع اليوتيوب وأزمة ضبط المرجعي للدين السائل، دراسة ميدانية لعينة من الشباب(27-48) مجلة دراسات إعلامية، المركز العربي الدمقراطي، ألمانيا، العدد 05، نوفمبر تشرين الثاني 2018، ص38.

نظرا لحجمهم وقوة تأثيرهم داخل الجماعة السلفية خصوصا والسوق الدينية عموما، "فالفتوى الإلكترونية غالبا ما تكون مرتبطة بمضامين إيديولوجية وتعتمد على مشايخ غير محليين"[1] هذه المضامين والإيديولوجيات هدفها التمييز وإبطال المحلي؛ حيث تبرز الفتوى الإلكترونية السلفية مع المناسبات الدينية والاجتماعية للتحقير بها وتنقيتها وإعادة تعريفها؛ فكل ما يخالف السنة هو مرفوض بمرسوم الفتوى التي تقدم النموذج النقية للمناسبة بعد إثبات شرعيتها أو تعمل على إلغاءها تماما والانتقال بها من العادة إلى البدعة، وهي تجد جمهورا واسعا يتلقى توجيهاتها بعد أن انتقل من المحلي إلى المرقمن أو ما اعتبره أوليفيه راوا: "بالأمة الوهمية التي أنتجتها الأنترنت وهي تنادي بمعتقدات أصولية متشددة"[2]، فالعقل السلفي المعترض على الثقافة المحلية والمنتمي إلى الأمة الافتراضية لا يعتبر الفتوى السلفية متشددة، إنها في نظره متقيدة بالنص؛ وهذا ما أجمع عليه المبحوثون، ومهمتها إعادة تعريف الإسلام الحق وإعادة توطينه بعد أن تم اقتلاعه أو تشويهه عن طريق فرق منحرفة أو بسبب الجهل، والتوفيق بين ما هو ديني وما هو شعبي، فالفتوى إذا هي أداة للتثقيف أو الأسلمة لمجتمعات خسرت روح الإسلام، إذ يعمل السلفيون على التذكر ثم التذكير، التعلم ثم التعليم، التثقف ثم التثقيف، فالأسلمة جزء لا يتجزأ من عملية المثاقفة[3]. أي تحويل العقيدة السلفية والسلوك السلفي إلى عقيدة وسلوك عامة يتقيد به كل المسلمين.

إنها مثاقفة تعتمد على الوسائط الإلكترونية، وبذلك هي متاحة لكل أفراد المجتمع؛ حيث نجد حسابات السلفيين على الفاسبوك أو تويتر أو القنوات التي ينشئونها على اليوتيوب عبارة عن وسائط للعرض المكثف للفتوى ذات الطابع الدعوي كالتعريف بالسلفية والحث على الانتقال إليها واعتبارها المرجع الأكثر ثقة، إضافة إلى تقديم دروس ومواعظ مباشرة من الحرم المكي والحرم المدني، إنه أسلوب للإغراء والإغواء ينجح غالبا في كسب عناصر جديدة تلتحق بالجماعة أو على الأقل تتقيد بتوجيهاتها الدينية، "فالانغماس في مشاهدة الثقافات الوافدة يؤدي إلى الانتقال إليها"[4] فالانغماس في الفضاءات الرقمية ومن خلال خاصية التفاعل يؤدي إلى خلق علاقات عبر محلية بين سلفيين من بيئات مختلفة إضافة إلى متأثرين بمشايخ بعينهم، مما يؤدي إلى صدامات في كثير من الأحيان؛ كالأزمة التي يعيشها السلفيون في الجزائر بين الشيخ فركوس وشيوخ جمعية الإصلاح وتدخل مشايخ من السعودية وتحول الأزمة المحلية إلى أزمة ذات بعد عابر للحدود، وبذلك فإن الإفتاء السلفي بقدر ما ساهم في انتشار السلفية نجده قد ساهم أيضا في ظهور صراعات سلفية/سلفية "فالإنترنت ساهم في تعارف تلاميذ الشيوخ وبذلك أصبحت السلفية منتشرة بين القوميات"[5]، فهذا الانتشار رافقته ملامح الصراع والتشظي الذي تتدخل فيها عوامل غير محلية.

من خلال هذا يمكن القول بأن السلفية داخل مواقع التواصل الاجتماعي تعتمد على الفتوى كآلية للتوسع والانتشار، وللترويج للجماعة ومعتقداتها، حيث إن حالة الحياء الديني التي يعرفها العالم ككل، ساهم في زيادة الطلب على الدين والكثير من الأفراد يريدون معرفة الحكم الشرعي للكثير من الأمور التي تعرض عليهم في حياتهم، وهنا تدخلت السلفية كجماعة تبدو خاملة في الواقع نظرا لمحدودية العدد، لكنها داخل المواقع الإلكترونية التي لا تعير اهتماما لمسألة العدد والحجم إذ

[1] الجيلالي رقاد، أثر الفتوى الإلكترونية الوهابية، مرجع سبق ذكره، ص15.
[2] أوليفييه راوا، عولمة الإسلام، ترجمة لارا معلوف، دار الساقي، لبنان، الطبعة الثانية،2016، ص16.
[3] أوليفييه راوا، عولمة الإسلام، ترجمة لارا معلوف، مرجع سبق ذكره، ص10.
[4] حارث علي العبيدي وهبه عدنان النهبي، الثقافة بين المحلية والكونية في ظل عولمة الاتصال، دار الحامد للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الاولى، 2015، ص37.
[5] أوليفييه راو، عولمة الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص146-147.

أصبحت السلفية تهيمن على هذه المواقع وتضخ فيها منتوجها الديني في شكل بضائع تنافسية نظرا لجودتها ولطريقة عرضها والتسويق لها علميا ومعرفيا وتقنيا، مما حول السلفية داخل مواقع التواصل إلى أكثر الجماعات مساهمة في السوق الديني الرقمي الذي هو في اتساع مستمر نظرا لسهولة الوصول إليه وقدرة الزبائن على اقتناء ما يريدون من بضائع تعرض وهي تستجيب لشروط المنافسة ومغريات التسويق، وهذا ما نجحت فيه السلفية رقميا.

المبحث الثاني: الفتوى الإلكترونية كمحاولة للشبيك سلفيا:

"الشبكات بمثابة الأرحام تهبنا ضربا جديدا من المجتمعات هي مجتمعات تنتظم فيها الهوية والسياسة والاقتصاد وتعمل في شكل شبكات وهذه هي تحديات النقطة المحورية في مفهوم المجتمع الشبكي"[1] فهو من بين مفرزات الفضاءات السيبرانية حيث مكنت هذه الأخيرة العديد من الهويات الفرعية التي لم يكن لها حضور بارز أو مؤثر في الواقع، لكن عن طريق الشبكات الرقمية التي تعلق فيها الهويات كما يعلق السمك في الشباك ويتحل إلى كلة واحدة متماهية ومتشابهة ومتطابقة من حيث الأهداف والغايات، فالسلفيون داخل مواقع التواصل وعن طريق الفتوى التي تعتبر من بين أكثر الخطابات تداولا داخل المواقع السلفية، يهدف إلى الانتشار أولا ثم إلى خلق هوية عابرة للحدود وللقوميات وللثقافات، بل هي بمثابة الميلاد الثاني لكل سلفي سئم من الانتماء الباهت الذي يوفره له الواقع وفي نفس الوقت أصبح مولعا بذلك الانتماء الذي وفرته له مواقع التواصل وجعلته يتحرك ضمن شبكة محكمة ولها غايات أهداف، "فالتنظيمات الدينية تنمي التعبير الروحي من خلال الإشباع الروحي، دعم الثقافات والهويات العرقية للجماعات الأخرى، صياغة المطالب، الحث على الوعي بالمصالح المشتركة"[2] وهذا ما عبر عنه المبحوثون حيث إن مواقع التواصل وتناقل الأخبار السلفية التي تتجلى في شكل إرشادات وتوجيهات أو فتاوى تأخذ شكل النص القانوني فتنظم الحياة وتحدد الحدود والفواصل بين ما هو سلفي وما هو غير سلفي، وهذا طبعا تحت إشراف نخبة دينية من المشايخ الكونيين المتحللين من كل ما هو محلي، حيث لا يزال مشايخ الوهابية في السعودية بصفتهم شيوخ كونيين يشرفون على إدارة السلفية عالميا ويتدخلون في الصراعات المحلية عن طريق الفتاوى والتزكية أو الرد والإسقاط، مما زاد من حالة التشظي التي تعيشها السلفية المحلية وانقسام المعروض الديني السلفي إلى نوعين وإلى خطابين؛ استنادا إلى التقسيم الذي وضعه المركز؛ حيث "هناك مراكز ثقافية وحضارية تنشر منها الثقافة أو ما يعرف بالمهود الحضارية"[3] وهي تتميز بالصرامة في إنتاج الفتوى عن طريق التزكية أو الرد؛ هذين الأخرين الذين تتبني عليها السلفية المحلية مواقفها؛ فمثلا بعد مسألة الانشقاق السلفي/السلفي، تم إسقاط كل فتاوى الشيخ فركوس من طرف أغلبية السلفيين، وأصبحت فتاوى غير موثوق فيها، لدى قطاع واسع من السلفيين، بناء على توجهات من سلفية المركز أي السلفية السعودية، وبذلك تراجعت أسهمه في السوق الديني، بينما ارتفعت أسهم خصومه من سلفية جمعية الاصلاح، فبعد أن كان بمثابة علامة مسجلة للترويج للمعروض السلفي أصبح يمثل علامة سيئة، ومنتجاته غير مقبولة سلفيا وهذا بسب تدخل علماء سعوديين في الصراع وتعبيرهم عن امتعاضهم

[1] دارن بارني ، مرجع سبق ذكره، ص 13.
[2] دارن أ شركات وكريستوفر المين(11 – 66) اتجاهات علم الاجتماع الديني في قراءة الواقع الديني الامريكي. دارن أ شركات واخرون، مرجع سبق ذكره، ص 41.
[3] حارث علي العبيدي، وهبه عدنان النعيمي، مرجع سبق ذكره، ص25-26.

من الشيخ فركوس، "فالمنظرون للدين هم متدينون تحتل مشيئة الله المركز الرئيسي في ممارساتهم"[1]. وبذلك توجيهاتهم لا ترد خاصة إذا كانت لديهم مكانة خاصة لدى عامة المؤمنين.

وهنا نجد الاقتصاد الديني المبني على شبكات يديرها منتجون يوجهون إنتاجهم نحو مستهلكين، حاله حال الاقتصاد التجاري؛ حيث توجد داخل كل شبكة مجموعة من "المؤسسات الدينية التي تقدم الخدمات الدينية للمستهلكين الدينيين"[2]، مقابل ولاءاتهم وانتقالهم من شبكة إلى شبكة، فقدرة المنتوج الديني السلفي على خلق زبائن ومستهلكين سواء بالسلب أو الإيجاب؛ عن طريق نشر المعرفة السلفية أو خلق صراعات بين المحلي والكوني أو بين السلفي الصاعد والسلفي الذي تم إسقاطه، نجده راجعا إلى جودة المنتوج وأساليبه في العرض والتسويق مقارنة بالجماعات الأخرى المنتشرة على مواقع التواصل الاجتماعي والتي تشتغل على جزئية واحدة، فالإسلام الصوفي يركز على ما هو روحي وطقوسي دون أي إنتاج معرفي، حسب تصريحات المبحوثين، أما الإسلام الإخواني أو السياسي فيركز على الشأن السياسي والصراع مع الحكومات، بينما يعمل الإسلام السلفي على احتواء كل مجالات الحياة وتقديم توجيهات حولها وبذلك الخروج من الفئوية، إذ إن "جماعات المؤمنين تبدو في الواقع كقبائل كوكبية وذلك بسبب مضمون هويتها، وهي كوكبية أيضا لأنها تجتاز الحدود بسهولة"[3]عن طريق تحولها نحو مواقع التواصل وتركيز نشاطها داخل الشبكات الرقمية وتحول الفتوى إلى خط إنتاج وتوزيع للمعرفة السلفية وللهوية السلفية وهي قادرة على الجذب والجلب والتأثر خاصة في الشباب فهي تمثل لهم موضة جديدة منعتقة من التقاليد ومتحررة من كل أشكال الوصاية التي يمارسها كبار السن على الشباب، حيث أصبحت الفتوى السلفية عامل تحرير للسلفيين الذين يعتبرون من فئة الشباب في غالبيتهم العظمى، وهنا يمكن تفسير انتشار الفتوى السلفية حسب ما فسر تنيسطول قدرة الثقافة الأمريكية على الانتشار في دول أخرى عبر "بناءها الفضائي الذي لا يأتي من قوة الثقافة الأمريكية وتفوقها فحسب وإنما من عدم ملاءمة الثقافات التقليدية في الدول المستقبلة. ومن خصائص هذه الثقافات التقليدية أنها ثقافات صفوة ومكبلة بالقيود لا تلبي احتياجات الانتصار المعاصر"[4] فالسلفية ومن خلال أداة الفتوى تجيب عن كل الانشغالات؛ وتحيل إلى قدرة الإسلام على تقديم أجوبة لكل مناحي الحياة، فالسلفية لا تقترض من ثقافات أخرى بل تعيد إنتاج النماذج الإسلامية التي تم تعطيلها أو الاستغناء عنها وتعمل على إعادة تفعيلها عن طريق أصدرها في شكل تشريع يلزم كل السلفيين بتبنيها.

إن الهدف من عملية الالتزام هو خلق نموذج موحد وعابر للحدود، يتجاوز كل ما هو محلي لصالح ما هو كوني أي إسلام لحظة النزول الذي يعتقد السلفيون أنهم يمثلونه في أدق تفاصيله وبذلك تصبح حياتهم العادية تعبيرا عن حياة دينية مفعمة بالمقدس، "وبالرجوع إلى طرائق التفكير السلفية يكون بتمثل كل الأنماط الأصلية والأعراف السلفية في كل أمر مميز أو كبير بدءا من المظهر – الزي- وانتهاء بأصناف الطعام والزينة والعطر وقائمة المباحات والتحريمات"[5]. فالفتوى السلفية شديده الصرامة سواء فيما تنتجه للعوام أو ما تنتجه للمستهلك السلفي فهي أداة تسويقية الهدف منها

[1] فريديريك شلاير ماخر، عن الدين خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمة أسامة الشحماني، دار التنوير، العراق، الطبعة الأولى، 2017، ص 62.

[2] روندي ستارك ولورانس إيناكّوني ، الدين في المجتمعات الأوروبية المعاصرة (66-80) دارن شراكات وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص72.

[3] أمين معلوف، مرجع سبق ذكره، ص 84.

[4] حارث على العبيدي، وهبة عدنان النعيمي، مرجع سبق ذكره، ص36-37.

[5] أحمد زين الدين وأفكار، بيسان لنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2012، ص09.

توسيع قاعدة المستهلكين للمعروض الديني السلفي والتشبيك بينهم وجعلهم يشعرون بالانتماء عن طريق تعزيز التشابه والتطابق فيما بينهم، وهي أيضا تعتمد على عامل الجودة وعامل الصرامة، وهنا تنتقل عملية التسويق إلى نوع من التشبيك؛ حيث "يفسر إيانا كوني إيجابيات الصرامة التي يعتبرها نتيجة للترقي الحادث بفعل الإنتاج الجماعي للقيم الدينية"[1]، فالإنتاج الديني السلفي يعمل على محورين: محور تنقية الدين وتصحيح المعارف، ومن جهة أخرى يهدف إلى تزويد الجماعة السلفية في شكلها المحلي أو المعولم بما يضمن تماسكها وانسجامها وقدرتها على مواجهه الآخر؛ عن طريق بناء جماعة دينية متماسكة وواضحة الحدود عن طريق المعرفة الدينية كرأس مال في مواجهة الجماعات الأخرى بصفتها غير متحكمة في المعرفة الدينية، وبذلك هي غير أصيلة ولا يمكن الوثوق فيها لإعادة بعث مفهوم الأمة، فالأمة لا تقوم مرة أخرى في طابعها المعولم إلا إذا عادت ثقافتها وانتشرت بين المسلمين، "فهناك من يرى في العولمة فرصة للإعادة بناء الأمة من خلال مجموعة المؤمنين العلمية"[2] أي المؤمنين الذين يدركون حقيقة الإيمان وتحكمون فيه كمعرفة يمكن إنتاجها وتعليبها وتصديرها وتحويلها إلى أداة للربط بين شتات المؤمنين اليوم.

ولذلك نجد العامي السلفي ينقل الفتوى ويعلق عليها وأحيانا يفتي هو بنفسه رغم أن الإفتاء ليس من اختصاصه إلا أن ثقافة التعالي تجعل من السلفيين يمتلكون نوعا من الثقة أو تضخم الأنا؛ خاصة في تعاملهم مع الجماعات الدينية الأخرى بصفتها جماعات منحرفة فتكون الفتوى بمثابة فرصة للرد أو التبخيس بالأخر، إذ يرى دارن أ. شركات: "أن الجماعة الدينية يمكنها تعبئة دور الفضاءات الاجتماعية الحرة لدى بعض الجماعات المهمشة؛ بما توفره لأفرادها من رأس مال اجتماعي، وهو رأس المال يمكنه أن يساهم في قيم تؤطر السلوكيات ووفق توجهات محددة السيولة في الأخبار وتشجيع الاستثمار بكل أوجهه"[3]، وهذا ما أجمع عليه المبحوثون حيث إن الفتوى السلفية التي يعتبرونها دليلا على علم الجماعة معرفتها تجعلهم أكثر تباهيا أمام أفراد الجماعات الأخرى الذين ليس لهم رصيد معرفي، إذ يقول أحد المبحوثين: "مواقع الجماعات الأخرى مثل المتصوفة القبورية أو الإخوان المسلمين مليئة بالقصص وأحيانا الموسيقى وليس لهم أي رصيد علمي أو معرفي"[4]، وهنا نجد نوعا من الاستعلاء والتباهي السلفي بالفتوى السلفية، فلا جدال في هامشية الجماعة السلفية الثقافية داخل المجتمع من خلال حدود تضعها السلفية بنفسها للحفاظ على خصوصية الجماعة، فعلاقتها مع المجتمع قائمة على الاستعلاء من جهة ومن جهة أخرى قائمة على تقديم المعارف في شكل دعوة أو فتوى الهدف منها هو ربط شتات المسلمين بغض النظر عن مكان تواجدهم، إذ "ينتقل الإسلام ذهابا وإيابا عبر الأنترنت بين الفرد الواقعي المعزول في مجتمع غير مسلم والمجتمع الوهمي"[5] فالمعارف السلفية ومن بينها الفتوى أصبحت اليوم من بين أهم آليات التعارف السلفي وتكوين شبكة ممتدة بشكل يصعب تحديد مدها من حيث الزمان والمكان، فرقمنة الفتوى السلفية حول السلفية إلى أحد أكثر الجماعات الدينية انتشارا وتأثيرا عن طريق إزاحة الحدود وخلق شبكات عالمية.

[1] دارن أ . شركات، كريستوفر آلمين، (11-66) اتجاهات علم الاجتماع الديني في قراءة الواقع الديني الأمريكي، مرجع سبق ذكره، ص24.
[2] اليفييه روا، عولمة الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 06.
[3] المرجع نفسه، ص40-41.
[4] مقابلة رقم: 54، يوم 2020/07/05 على الساعة 19:30.
[5] اليفييه روا، عولمة الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 181.

وهنا تصبح الفتوى السلفية الرقمية أداة للتشبيك بين السلفيين فهي قد أزاحت عن نفسها الطابع المحلي وأصبحت تمثل شركة تصدير واستيراد؛ من خلال تصدير النوازل وتوريد الحلول، تلك الحلول التي تعزز السلفي الكوني وتحد من المحلي الواقعي، فالسلفية تسعى إلى توسيع قاعدتها الشعبية خاصة أنها ظاهرة عابرة للقوميات ومتحررة من المحلي، "إذ ينبغي لأي جماعة أن توجد شبكة من العلاقات، إذا كانت المؤسسات الدينية ترغب في كسب أتباع"[1]، والسلفية مهوسة بالتوسع تحت عنوان هداية الناس، وهذا ما صرح به المبحوثون فهم لا يريدون سوى الحصول على ثواب هداية الناس فكل فرد يصبح سلفيا ينال السلفي الذي وجَّهه أجرا يعادل ما طلعت عليه الشمس من الثواب، وهو جزاء مغري يجل كل سلفي يبدأ نهاره بنشر الفتاوى والمعارف السلفية لعله يستفيد من تلك النعمة الأخروية، فالفضاء الرقمي يساعد على عملية التشبيك الديني، فالمعروضات الدينية تستقطب زبائنا يعرفون جيدا موردیهم وهنا تصبح السلفية أكثر حرية في توسيع جماعتها عن طريق استراتيجية كرة الثلج التي تتحرك وكلما تحركت كبر حجمها وكذلك الفتوى الرقمية تجوب الفضاء الإلكتروني وتجمع السلفيين والمؤيدين للطرح السلفي وحتى المتعاطفين، هذه الحرية التي يضمنها الفضاء الرقمي حسب تصريحات المبحوثين، وإذا عدنا إلى أعمال دارن أ . شركات "نجد أن الجماعة المحلية تمارس جذبا فعالا حين لا تكون عرضة للقمع"[2]. فالفتوى السلفية مقموعة في الواقع؛ حيث يجد سلفيون صعوبة في إرشاد المجتمع وتوجيهه بشكل من الأشكال سوى عن طريق حلقات طلب العلم الشرعي أو الأعراس أو المناسبات التي يستضاف فيها مشايخ السلفية، لكن تأثيرها محدود فيه غير مستورة بشكل يومي وكذلك غالبا ما يكون الحضور من السلفيين فقط، إضافة إلى أن هذه الممارسات قد توقفت بسبب الأزمة السلفية/ السلفية وهنا أصبحت الفتوى الإلكترونية هي البديل للحفاظ على الشبكة السلفية رغم انقسامها على نفسها، لكنها لا تزال تحافظ على خاصية الإفتاء ونقل الفتوى؛ ومحاولة هداية الناس عن طريق المرور بمجموعة من المراحل: "فالشاب السلفي-أو العامي- يمر بثلاثة مراحل أثناء تعامله مع الفتوى الإلكترونية: مرحلة ما قبل اللجوء ورحلة اللجوء ومرحلة التشبع بالفتوى الإلكترونية الوهابية وبناء الذات للشاب"[3] وهي المراحل التي مر بها غالبية المنتقلين إلى السلفية فالكثير من المبحوثين كان في البداية مجرد متعاطف مع السلفية أو باحث عن أخطائها لكنه سرعان ما تأثر بخطاب يعتبره رصينا ومقنعا على المستوى الديني والعقلي، إذ يقول أحد المبحوثين: "كنت أميل إلى التصوف ومع تعيين إمام سلفي في المسجد وبداية حضور الدروس التي يقدمها بدأت أبحث عن السلفية وأزور المواقع الإلكترونية وبمرور الوقت وجدت نفسي سلفيا دون أن أشعر"[4] وهذا يرجعه السلفيون إلى قوة ومنطقية ما يدعون إليه الذي يشبه الانتقال من العادي إلى المقدس عن طريق عتبة المعرفة وطلب العلم الشرعي.

فالفتوى السلفية تأخذ غالبا شكل الدعوة ومحاولة مساعدة الناس على المرور من حياتهم العادية أو الدنيوية إلى حياة يسكن الدين أدق تفاصيلها وينظمها، حيث يشكل الانتقال إلى السلفية نوعا من طقوس العبور التي حددها جنيب: "وهي تتضمن ثلاثة أزمنة البائد قبل العتبة العابر أي على العتبة

[1] روندي ستارك، لورنس أيناكوني، (6-..) الدين في المجتمعات الأوروبية المعاصرة، دارن دارن أ . شركات وآخرون مرجع سبق ذكره، ص72.

[2] أ دارن أ . شركات، وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص58.

[3] الجيلالي رقاد، أثر الفتوى الإلكترونية الوهابية على ثقافة الشباب المتدين في المجتمع الجزائري دراسة ميدانية للشباب الوهابي بمدينة لرجام تيسمسيلت، مرجع سبق ذكره، ص 34.

[4] مقابلة رقم:04، 2020/06/07 على الساعة 17:45.

والصائر بعد العتبة"[1] فالمستفتي لا سيما من خارج الجماعة لا يكون هو نفسه بعد تلقي الفتوى والتقيد بها، كونه ينتقل من وضعية إلى وضعية ومن شبكة إلى شبكة أخرى ومن التقيد بالمحلي إلى التقيد بالأممي، فالسلفية تعكس ضمير الأمة في عموميتها، فالأمة الوهمية أو الافتراضية تبدو مرحلة سابقة لبعث الأمة الحقيقية في الواقع، فحسب أوليفييه راوا "الأسلمة مرتبطة بإرادة إنشاء دين إسلامي عالمي يتخطى حدود الثقافات التي اثبتت فجأة أنها ثقافات هشة"[2]. فالتشبيك عن طريق الفتوى هو إنشاء خلايا سلفية عالمية منتشرة وموزعة، وفي الوقت نفسه متحللة من الواقع والمحلي، وهي تحرص على تقديم حلول لأزمات هذا الواقع عن طريق تعزيز الحل السلفي والتكريس له عن طريق الفتوى التي يمتثل لها السلفيون ويتقيدون بها في مختلف نواحي الحياة؛ فالهدف منها هو إعادة هندسة الواقع، وهذا ما أشار إليه المبحوثون، فكثير من الشباب أو العوام انتقل إلى السلفية عن طريق الفتوى التي استلهمها من مواقع السلفية؛ فجعلته يريد ترتيب حياته ويعيد التعرف على الدين من جديد وفق منزع ديني جديد ويبدو عارفا ومكتسبا لرصيد علمي محترم، وأهم شيء أنه يلحق هذا الفرد الذي تخلى عن ثقافة مجتمع بمجتمع جديد كوني ومعولم "فالخطاب الديني(السلفي) يوصف بأنه كوني لا بشري وحامل لحقيقة متعالية"[3] فالفتوى السلفية الرقمية تسعى إلى تسويق المعروض الديني السلفي من أجل بناء شخصية سلفية سوية، وفي الوقت نفسه تشبيك علاقات عابرة للحدود بين السلفيين من جنسيات مختلفة عن طريق الأخذ عن شيخ واحد واعتماده كمرجع كوني؛ الهدف منه هو نشر المعارف السلفية ودفع السلفيين وحتى العوام إلى ضبط حياتهم وفق معايير سلفية، وتقديمها على أنها روح النص وتعبير حرفي عن الكتاب والسنة من خلال أرقى الفهوم وهي فهم السلف الصالح بكل ما تحمله هذه العبارة من تقديس وإجلال، "فالعالم إذا اشتغل بعلم الله لتبليغ إرادة الله وحرص على بلوغ أعلى الدرجات في العلم والتزم بعدم الخروج عن إرادة الله وعن سلطة النص حظي هذا العالم بالتقديم والإعلاء، ونورت في قلبه الحكمة واستوجب في الدين موضع الإيمان"[4]. وعلماء السلفية اليوم حسب المبحوثين هم الورثة الشرعيون لكل ما أنتج السلف الصالح، فهم يسيرون على خطاه ويتقيدون بكل ما جاء به لا سيما منهجية الإفتاء والإنتاج الديني، ولذلك يسارع السلفيون إلى إسقاط كل من انحرف عن منهج السلف، مثل ما حدث مع الشيخ فركوس وقوله بجواز ذكر مثالب الحاكم على الملأ، وهم ما جعله يتراجع سلفيا وهناك من نفى عنه السلفية تماما من بين المبحوثين.

فمشايخ وفقهاء السلفية المشرفين على إصدار الفتوى يطلعون بدور آخر وهو مراقبة الفتاوى الصادرة عن الجماعات الأخرى وإبطالها، ولذلك يحضون بتبجيل كبير لدى السلفيين كأفراد من خلال الألقاب التي تطلق عليهم مثل: أسد السنة وريحانة الجزائر وسماحة الوالد وقاهر البدع، فالسلفية تفتي لترشد وتفتي للتطهير والتنقية أيضا، إذ "تشكل النحلة البيروقراطية ضرورية لمراقبة المصادر وتسييرها ولتحديد أنشطة دعوات التطهير من الخطابات، فعملية التطهير تقتضي التشبيك وخلق علاقات بين سلفية المركز وسلفية الأطراف"[5]. فعلماء السعودية بصفتهم المشرفين العالميين

[1] نيكولا جورنه ؛ بين الكوني و الخصوصي - البحث عن البدايات طبيعة الثقافة، تشيد الهويات، رجمة اياس حسن، دار فرقد، سوريا، الطبعة الثانية، 2014، ص113.

[2] أوليفيه راوا، العولمة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص10.

[3] محمد السويلمي، مرجع سبق ذكره، ص 30.

[4] ناجية الوريمي بوعجيلة، في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، المؤسسة العربية لتحديث الفكري، سوريا، الطبعة الأولى، 204، ص 127.

[5] دارن أ . شركات، وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص58.

على الخطاب السلفي لابد لهم من الاطلاع على نشاطات سلفية الأطراف من خلال منتوجها العلمي وطريقتها في الدعوة وسمتها بالإفتاء، وذلك بهدف ضمان جودة المعروض السلفي وتصويبه في حالة الخطأ، أو الحكم بانحراف المفتي في حالة عدم التقيد بضوابط الإفتاء السلفي، إن هذه المعلومات أصبحت سهلة الانتقال من الأطراف إلى المركز بسبب المواقع الإلكترونية التي سهلت على المشايخ إصدار توجيهاتهم حول النشاط السلفي عبر العالم؛ إذ "تتألف الشبكات من ثلاثة عناصر: القاعدة وهي نقطة محددة وموصولة بنقطة أخرى، الرابط هو ما يصل عقدة بعقدة، والدفق وهو ما يميز بين العقد ومن خلالها وعلى طول الروابط"[1] أي وجود عدة مستويات من الشبكات السلفية وهي تقوم بعدة أدوار ووظائف توزيع الكوني على الشبكات المحلية ونقل تقارير عن حال الشبكات المحلية للكوني، وهذا ما اعتبره المبحوثون نوعا من صيانة الإسلام والعمل على حفظه من الاختراق، وذلك بالبقاء دوما على الخط أي؛ استشعار حضور المركز بشكل مستمر في كل تفاصل الأطراف، إذ تعتمد على سلفية الأطراف على المركز بصفته سلطة دينية عليا وقد نالت مكانتها من خلال الإحالة على الماضي، "فالفتوى السلفية تحيل إلى الماضي المتخيل بهدف إعادة إنتاج الجماعة"[2]. ولذلك بالتقيد الصارم بمنهجية الإفتاء والدعوة والإرشاد المستمدة من التوجهات السلفية في بعدها التخيلي، فرغم تحول السلفية إلى جماعة رقمية إلا أنها لا تزال تحافظ حسبها على نفس السمت والخصوصية السلفية في الدعوة والتعليم عن طريق تعزيز الشبكات السلفية بالقيم السلفية، "فلكل شخص القدرة على تحسس طريقه على شبكة الأنترنت وفي حال تعذر ذلك يكون اللجوء إلى إنتاج معطيات خاصة ومن ثم نشرها لتشكل بذلك الشبكة"[3] فالاهتداء إلى السلفية عبر الخط يكون عن طريق طبيعة المنشورات ومن بينها الفتاوى التي تكون بنكهة سلفية، كما أن الفرد المعزول يمكن أن يتم التعرف عليه من خلال ما يقوم بنشره ومشاركته من توجيهات دينية تجعل الشبكة السلفية تتعرف عليه لتجده إما سلفيا أو على الأقل متعاطف مع السلفية وبذلك سليم العقيدة.

فإعادة إنتاج الجماعة بالمفهوم الرقمي يعني التأسيس للأمة التي تحتكم إلى نسك قيمي ومعياري واحد، فالفتوى هي ما يحكم حياة الفرد السلفي وينظمها، فحسب تصريحات المبحوثين أن ما يهمهم هو معرفة الحكم الشرعي لما يطرأ على حياتهم من مستجدات قبل معرفة مدى قانونيتها، فحكمها الشرعي هو الذي يحدد الموقف منها؛ ليس على مستوى المحلي فقط بل على المستوى المعولم، فالفتوى الافتراضية تعالج نوازل محلية لكن غالبا ما تكون الحلول مكونة وموجهه للاستهلاك العالمي، وهذا راجع إلى خصوصية الفتوى الإلكترونية وقدرتها على العبور، "إذ إن هناك تطورا مطردا في عدد المؤمنين الافتراضيين كل سنة"[4]، وهم يبحثون دائما عما يجمعهم، وهنا نجد أن الفتوى الإلكترونية السلفية تهدف إلى خلق شبكات عالمية عن طريق إحياء مفهوم الأمة الذي يعني سلفيا خليطا من الأعراق والأجناس واللغات المختلفة لكنها على دين واحد، أو بالأحرى على فهم واحد للدين الذي يصنع من شتاتها كيانا ثقافيا واحدا وغير معترف بالتقسيمات القانونية بل يشتغل وفق شبكة روحية يحكمها الالتزام الديني أو ما يمكن اعتباره الأمة الإلكترونية المباشرة، حيث إن "هناك إعادة ربط لشبكات دار السلام ببعضها مما يتيح للأنترنت دورا محوريا في بناية شبكات

[1] دارن بارني ، مرجع سبق ذكره، ص 39.
[2] جيلالي رقاد، أثر الفتوى الإلكترونية، مرجع سبق ذكره، ص153.
[3] دارن بارني ، مرجع سبق ذكره، ص 208.
[4] محمد سويلمي، الإفتاء الإلكتروني، مرجع سبق ذكره، ص30-31.

المسلمين والتعبير الإسلامي"[1] فالأمة الإلكترونية هي عبارة عن أفراد وجماعات انتزعوا من ثقافاتهم المحلية وتخلوا عنها لصالح ثقافات جديدة وافدة أو العابرة للحدود؛ تبدو أكثر جدية أو أكثر تعبيرا عن الأفراد الذين اختاروها كبديل لهم عن حالة التشظي التي يعرفها الواقع، فالسلفية اليوم موجودة في كل الوسائط الرقمية رغم خطورة تلك الوسائط على سلوك الفرد وهذا ما يقر به السلفيون، لكن هم أيضا يعتبرون أن قدرهم هو مزاحمة أهل الشر في عقر دارهم، فصفحات الفايسبوك والمجموعات وغرف الدردشة في الماسنجر والوتساب، قد أصبحت بمثابة مجاميع فقهية تصدر الفتوى وتنقلها وتجدد ملامح الأمة القديمة التي ولدت من جديد، فالشبكة اليوم هي شعور بالانتماء وحسب أمين معلوف: "الشعور بالانتماء إلى عقيدة مشتركة هو اليوم الرابط الأوثق للقوميات وحتى للذين يعتبرون أنفسهم علمانيين"[2]. فالعقيدة هي كل ما بقي للشعوب حتى تحافظ على خصوصيتها الثقافية، وتزاحم غيرها من الثقافات.

إذًا، الفتوى الإلكترونية السلفية تسعى إلى تمايز السلفيين عن مجتمعهم العام وتساعدهم على تنكرهم للثقافة المحلية؛ باعتبارها غارقة في المدنس، بينما تقدم السلفية نموذجَ "خير أمة اخرجت للناس" من خلال الإحالة على الماضي وإعادة تفعيله، فالسلفيون -من خلال عينة الدراسة- يعتبرون أن الفتوى التي يحصلون عليها من مشايخهم تساعدهم على العيش وفق مشيئة الله؛ حتى إن كلفهم ذلك خسارة مجتمعهم المحلي، "فالفتوى حسب الإيديولوجية الوهابية تخلق سلوكا لدى المنتمين يفضي إلى انعزالهم عن المجتمع"[3]. وحالة الانعزال عند السلفيين تعبر عن نوع من الاستعجاب والتلذذ السلفي، فالانعزال يعني الغربة والغربة تعني الطائفة المنصورة التي تتعزل غيرها وتتكتل بالتفوق على نفسها، ولذلك نجد الصفحات والمواقع السلفية تحمل أسماء ذات بعد اغترابي ويوتوبي، فهي تشير إلى أشياء يرغب السلفيون في إحيائها وإعادة تخيلها، مثل أهل السنة في العالم وغيرها من التسميات التي تضفي إلى نوع من الارتياح النفسي، إذ يقول جوزيف لوركارل: "في بعض الأحيان وفي خضم الرغبة نتصرف وفق اعتقاد مفاده أننا إذ سمينا شيئا بحسب رغبتنا فإن ذلك الشيء سيصبح تجسيدا لما سميناه"[4] ولذلك يحرص السلفيون على مستوى العالم الافتراضي على توظيف أسماء ذات بعد ديني وعلى علاقة بالمعتقدات السلفية، وهي تحرص دائما على التمايز عن الفرق الأخرى، لا سيما من خلال الفتوى التي لها سمت خاصة؛ حيث تعتمد على الدليل من الكتاب والسنة وتتميز بالإيجاز وإصدار الحكم مباشرة؛ لا سيما فيما يتعلق بنبذ الجماعات الأخرى والتشكيك فيها، إذ يرى المبحوثون أن نقل الفتوى يهدف إلى ممارسة الدعوة والتحشيد ورفض كل ما هو محلي بسبب فساده وانحرافه عن الجادة، إذ يرى جاري أربينت: "أن الأنترنت ساهمت في بروز الفرقة الدينية المبتكرة وتنظيم الدعوة؛ حيث شكل تحديا لأنماط السلطة التقليدية من أعلى إلى أسفل"[5]. فالفضاء الرقمي الذي يوجد هنا وهناك وهو متحرر من الزمان والمكان قد أعجز القائمين على الخطاب الديني الرسمي عن التحكم فيه وضبط لغة الخطاب السائدة فيه.

[1] جاري آر بانت، مرجع سبق ذكره، ص 39/38.
[2] أمين معلوف، مرجع سبق ذكره، ص 85.
[3] عبد المجيد يوسف، وآخرون، ملف عن موسوعة yoro x لعالم الإسلامي (93-109) مجموعة من الباحثين، صناعة الفتوى، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2016، ص108.
[4] دارن بارني، مرجع سبق ذكره، ص 217.
[5] جاري أربينت، مرجع سبق ذكره، ص30.

وهنا نجد الفتوى السلفية قد ازدهرت كنص اعتراضي بالدرجة الأولى وهي دائما تحمل مسطرة التدقيق التي لا تفارقها، من خلال مسألة المراجعة والفحص التي تطال حتى المنتوج السلفي نفسه؛ فهناك خط افتتاحي للفتوى السلفية وأي مخالف له يمكن أن يتم إسقاطه سلفيا؛ بغض النظر عن مكانته وإنتاجه العلمي، فمخالفه القواعد السلفية يؤدي إلى نهاية مسار المفتي أو انفصاله بجماعته الخاصة، وهذا ما تعرفه سلفية تيسمسيلت اليوم، وذلك بسبب سرعة تداول الفتاوى وتناقلها وتدخل المتلقي في عملية نشرها وما يلحقه بها من تأويلات، وبذلك نجد أن الخطاب الديني نفسه من لم يسلم من عملية المكدلة حيث "أصبح ماكدونالدز علامة عند الكثيرين على أنهم يسايرون نمط الحياة المعاصرة"[1] وهذا ما صرح به المبحوثون فهم يواكبون كل ما يحدث في الساحة السلفية لحظة بلحظة وكل فريق سواء سلفية فركوس أو سلفية جمعية الإصلاح يسعون إلى التمدد وكسب المزيد من المؤمنين عن طريق سرعة الإنتاج، سرعة التوزيع، سرعة الاستهلاك، وكل هذا نجده يضر بجودة المنتوج حتى وإن كان دينيا، إذ تشكل شبكة المنتجين نوعا من المنافسة، وتمكن المتعصبين للشبكة من القدرة على الدخول على خط الإنتاج وترك بصمتهم في المنتوج وهذا راجع إلى الخاصية الافتراضية التي تمتع بها مواقع التواصل وصعوبة التحكم فيها أو فيما تقوم بعرضه للمستهلكين، "فالافتراضي موجود في كل زمان وفي كل مكان إنه هنا وهناك"[2]. دون قيد أو شرط، وهذا ما عرفته السلفية المحلية في تيسمسيلت بعد الأزمة التي شهدتها؛ وانقسامها على نفسها وظهور السلفية المصعفقة وسلفية الصعافقة، وبروز معركة الفتاوى والفتاوى المضادة؛ حيث أصبحت الفتاوى تسعى إلى إسقاط الآخر وإخراجه من دائرة السلفية التي لا طالما ظهرت في شكل جماعة متماسكة، إلا أن خاصية الانشطار من سمات أي فرقة دينية أو طائفة، وبذلك وجدت السلفية نفسها غير محصنة ضد الانقسام، "فالشبكات من حيث العلاقات تختلف عن الجماعات الكلية كالشعب، والكنائس، الأحياء وذلك بسبب خاصية السرعة والقدرة الفائقة على التعديل"[3]. وإمكانية التنصل والتنكر للانتماء وتغييره عن طريق الخروج من الشبكة وحظرها وحظر تداول منشوراتها.

إن هذه القدرة على التعديل لدى مسلمي الشبكات تسهل عملية خلق جماعات جديدة وفي الوقت نفسه ذات صفة عالمية، فالانشقاق السلفي - السلفي في الجزائر قد تم عرضه على سلفية المركز في السعودية؛ وكانت المواقف متباينة بين طرف محايد وطرف مساند للشيخ فركوس وطرف مساند لجمعية علماء الإصلاح، إن هذا كل قد تم تجسيده من خلال فتاوى أصدرت هناك ورسخت الانقسام هنا، وبذلك شرعنت كلا التوجهين، رغم نبذ السلفية للفرقة والخلاف إلا أن نظام الشبكة يعطي للمنشقين شرعية في الوجود من خلال خلق حاضنات ما وراء الحدود إذ "ترتبط الشبكات الجديدة بين المسلمين الذين كانوا هامشيين ومحرومين من حقوقهم، وهي أيضا تقدم منابر للمجموعات الجديدة"[4]. وهذه الجماعات الجديدة ليست منشقة تماما عن السلفية إلا أنها تنحاز إلى بعض الشخصيات وتحاول خلق سلفية محلية مستقلة، أو تؤسس لفكرة رفض احتكار السلفية من طرف جهات أو مؤسسات معينة، وهي سرعان ما تجد من يقاسمها نفس الاهتمام وبذلك تنفصل

[1] جورج ريترز، مجتمع ماكدونالدز في العصر الرقمي، ترجمة حمد صلاح السيد، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2023، ص 13.

[2] بيير لفي، عالمنا الافتراضي ما هو؟ وما علاقته بالواقع؟ ترجمة رياض الكحال، هيئة البحرين للثقافة والأثار، مملكة البحرين، الطبعة الأولى، 2018، ص 20.

[3] زنعيمونت باومن، الاختلاف في عصر الحداثة السائلة، مرجع سبق ذكره، ص93.

[4] ميريام كوك، مرجع سبق ذكره، ص30

الجماعة عن الشبكة وتؤسس شبكة أخرى، فالمبحوثون من كلا الطرفين أكدوا أن انشقاقهم ليس بهدف تمزيق الجماعة بل بهدف تصويبها وتصحيح المسار المنحرف الذي اتجهت نحوه، وهنا المجال الجغرافي لا يعني شيئا للسلفيين بقدر ما يعينهم المجال الثقافي أو النطاق الثقافي الذي يحكم الجماعة ويرسم حدودها، "ففي المجموعات الافتراضية النقطة الجغرافيا المحتملة لا تشكل نقطة بداية كما لا تشكل قيدا"[1] فالسلفية متحررة من كل قيد جغرافي خاصة داخل المجال السيبراني، حيث تعتبر الشبكة هي الهوية البديلة فهي تجسيد للأمة ولو في مرحلتها الافتراضية التي تعتبر أقرب إلى النموذج المتخيل الذي تسعى السلفية إلى نقله من عالم الفكرة إلى عالم التجسيد، إذ يرى جاري أربينت: "أن هناك إعادة ربط لشبكات دار الإسلام ببعضها ما يتيح للإنترنت دورا محوريا في بناء شبكة المسلمين"[2] فالشبكات الإسلامية أو السلفية هي عبارة عن نقاط مشتتة ومبعثرة؛ لكن سرعان ما تهتدي إلى بعضها البعض عن طريق المعروض الديني فقبول فتوى وإرشادات شيخ معين يعني الانخراط في شبكته، وبذلك الظهور في شكل امتداد لها، إذ تتألف الشبكات من ثلاثة عناصر: "العقد وهي نقطة محددة وموصولة بنقطة أخرى الرابط وهو ما يصل عقدة بعقدة، والدفق وهو ما يميز بين العقدة ومن خلالها وعلى طول الروابط"[3]، فالعقد أو البؤر السلفية تتواصل من خلال الإنتاج العلمي أو عن طريق أساليب الدعوة أو الفتوى الرقمية التي تنظم وتؤطر وترسم الجماعة وترسم حدودها، فالفتوى أداة للتشبيك والشبكة هي مجموعة تتقيد بثقافة معينة؛ وتلك الثقافة هي التي تحدد شكل الجماعة ومواقفها وعلاقتها مع الآخر، فوفقا لكاستالز "يتكون المجتمع الشبكي من إنتاج وقوة التجربة من شأنها أن تنشئ ثقافة واقعية افتراضية من التدفقات العالمية التي تتعالى عن الزمان والمكان"[4]. والسلفية أيضا متعالية عن الزمان بصفته نمطا من التدين عابرا للعصور وهي أيضا متعالية عن المكان حيث إنها لا تعترف بكل أشكال الانتماء الحديثة وإن كانت تتساكن وتتعايش معها إلى أن تتمكن من تفكيكها كثقافة، وإجلال الثقافة السلفية محلها عن طريق التدفقات الرقمية ذات الحمولات الثقافية.

إذ تعتبر الفتوى نوعا من التدفقات التي تحمل صفة الدعوة والإرشاد وهي تهدف بالدرجة الأولى إلى هدم الثقافة المحلية وبناء ثقافة جديدة للمجتمع، هي في الحقيقة ثقافة خاصة بالسلفية كجماعة، لكن بالنسبة للسلفيين تبدو لهم كإعادة بعث للثقافة الإسلامية عن طريق الفتوى، فحسب المبحوثين إن صدور الفتوى يشبه نزول الآية أو النص الحديثي، فواقع المستفتي يتغير تماما بعد نص الفتوى، "فالفتوى بالنسبة للمسلمين هي نظام للحياة ومؤطر للسلوك، إذ يرى رشيد جرموني "بأن المسلمين يلجؤون إلى الفتوى أكثر من لجوئهم للمختصين في المجالات الأخرى"[5]. خاصة لدى الفرد السلفي الذي تنضبط حياته ثقافيا على إيقاع الفتوى؛ وتصبح تلك المواقع بمثابة متاجر أو مطاعم للوجبات السريعة يلجأ إليه الفرد السلفي بصفته مستهلكا نهما لكل ما هو ديني وتلك المواقع توفر له الخدمة الدينية بسرعة لا تقل عن تلك السرعة التي تعمل بها مطاعم الوجبات السريعة، حيث يكون هدفها خدمة الزبون وجعله يعود مرة أخرى وهذا ما تتصف به خدمة ماكدونالدز حيث أنها تقوم على "سبعة خطوات للتعامل مع العميل من النافذة: حي الزبون، خذ الطلب، جهز الطلب

[1] بيير لفي، مرجع سبق ذكره، ص 21.
[2] جاري أربينت، مرجع سبق ذكره، ص30.
[3] داران بارني، مرجع سبق ذكره، ص39.
[4] دارن بارني، مرجع سبق ذكره، ص41.
[5] رشيد جرموني مرجع سبق ذكره، ص92.

استلم المبلغ، أشكر العميل، اطلب منه تكرار الزيارة"[1] والموقع السلفي وعن طريق الصرامة التي يقدم بها الفتاوى يقوم بنفس العملية حيث إنه في كل مرة يكتسب مؤمنا جديدا ويجعله يزور الموقع مرة وأخرى ويحث أفرادا أخرين على زيارته وهكذا تتوسع الشبكة السلفية وتتحول الفتوى من استشارة دينية إلى نوع من الانتشار الثقافي، لاسيما الفتوى الرقمية التي تحرر فيها المفتي والمستفتي، وهي تشجع أيضا على طرح مختلف التساؤلات وعرض مختلف النوازل؛ حيث أشار المبحوثون إلى أن قطاعا واسعا من المستفتيين عبر المواقع والصفحات الإلكترونية السلفية هم من خارج الجماعة وغالبا ما تكون تساؤلاتهم حول اليومي والمعيشي في ظل التحولات القيمية، وما يجعل الفتوى سواء السلفية أو غيرها تتحول إلى ثقافة هو قدرتها على الاستمرار والتحيين فالمعروض الديني الرقمي هو جاهز ويمكن أن يخرج لك في أي مكان وفي أي زمان فبمجرد ما تكتب كلمة أو عابرة واردة في الفتوى حتى تعرض عليك تلك الفتاوى، وبذلك هي تتمتع بخاصة التحيين "فيكفي أن يتواجد النص فيزيائيا مرة واحدة على ذاكرة الحاسوب الموصولة بالشبكة لكي يؤخذ في آلاف بل ملايين المسارات أو العلوم الدلالية المختلفة بسبب المؤشرات"[2] خاصة أن الفتوى السلفية جريئة ومواكبة لما يعرفه المجتمع من تحولات ثقافية خاصة تلك المتعلقة بالممارسة الجنسية التي يفصل فيها السلفيون ولديهم الجرأة على الخوض في كل جوانبها وعدم التحرج من أي سؤال يطرح، وهي فتوى أصلا تشكل حالة من الحرج للمفتي والمستفتي بسبب ثقافة المجتمع التي تحكمها الطابوهات، بينما لا تعترف السلفية بأي طابو، وهي تكسر كل المحظورات وتخوض فيها وهنا تكون "الفتوى الجنسية غالبا إلكترونية فالمستفتي يشعر بنوع من الحرية في طرح السؤال والحصول على الإجابة"[3]. فالفتوى السلفية تسعى إلى مواكبة التغير الثقافي وفي نفس الوقت هي تعمل على إحداث تغير ثقافي عن طريق تعزيز الشبكات السلفية عبر الخط وتحويلها إلى بديل عن الواقع.

من خلال هذا يمكن القول بأن السلفية وعن طريق الفتوى التي تعتبر منظما وموجها لحياة السلفيين كأفراد وكجماعة وهي التي ترسم الحدود بينهم وبين الجماعات الأخرى وبينهم وبين الثقافات الأخرى التي تعتبر لا دينية أو منحرفة من وجهة نظر السلفيين ولذلك تحولت هذه الفتوى إلى نظام للتشبيك والربط بين السلفيين المبعثرين في مختلف أنحاء العالم، وكلهم يشتركون في مسألة التحلل من الواقع والانسحاب منه والعيش فيه كغرباء، وبذلك تتحول المواقع الرقمية إلى بيئة حاضنة لكل سلفي مغترب واقعيا لكنه منتسب إلى أمة تربطها الكوابل والأسلاك المنتشرة عبر العالم، وتجل منها شبكة واحدة تعرف عن بعضها البعض كل شيء، وتشعر بالقوة والترابط والتلاحم فيما بينها، ورغم أن الشبكات الرقمية تتميز بالهشاشة وإمكانية الانقسام على نفسها إلا أنها الخير الأنسب للسلفيين في المرحلة التي يعيشونها وهي مرحلة التذكر والتخيل لمكان ولم يعد كائنا اليوم، وبذلك تتحول الشبكة السلفية إلى مناخ ثقافي الهدف منه هو تعزيز الأخلاق والسلوكات السلفية وبداية نقلها من المواقع إلى الواقع، فالفرد عندما يتقيد بما جاء في نص الفتوى فهو في حقيقة الأمر يعبر من ثقافة إلى ثقافة أخرى تماما.

---

[1] جورج ريترز، مرجع سبق ذكره، ص 292/291.

[2] بيير لفي، مرجع سبق ذكره، ص 56.

[3] كرايس الجيلالي، بلغازي محمد، النوازل الجنسية كتدفق تواصلي وحتمية البحث عن الفتوى الدينية علاقة المستفتي بالمفتي في المجتمع الجزائري، مداخلة مقدمة في أشغال اليوم الدراسي الرهان القيمي وجدلية الهوية في ظل الإسلام الجديد، CARSC، وهران 2017 غير منشورة.

المبحث الثالث: الفتوى الرقمية كنظام للتثقيف سلفيا:

نجدُ أنَّه "ثمة إجماع على أن الدين جزء من التنشئة الأخلاقية بل إن الدين هو روح التربية الخلقية وقوتها المحركة..."[1] أي إن الدين يمكن أن يكون جزءا من ثقافة جماعة بشرية ما، ويمكن أن يكون أيضا هو ثقافتها الشاملة، خاصة لما تكون تلك الجماعات البشرية جماعة دينية إحيائية تبني حياتها انطلاقا من المعارف الدينية وتجعل من التدين نمطا للعيش وأسلوبا لتقويم سلوكات الأفراد وتوجيههم، فكل تغيير تريد تلك الجماعات إحداثه فإنها توحي لأفرادها بذلك التغيير عن طريق تقديمه في شكل تعاليم ومراسيم دينية تصدرها النخبة المهيمنة داخل الجماعة لتغير بها سلوك الأفراد، فالفرد من خلال تعرضه للثقافة الوافدة من خلال الوسائط الرقمية، فإنه يوظف تلك التدفقات التي يتعرض لها في شكل مراسيم دينية للبحث عن حلول لما يعيشه في حياته اليومية ومن خلالها يتعرف على ما يجب رده وما يجب قبوله، لا سيما في الحالة السلفية التي تعلن صراحة تنكرها للمحلي والبحث عن أنماط ثقافية مستوردة لكن بالنسبة للفرد السلفية هي أصلية وأصيلة ومستقدمة من البيئة النقية للإسلام الخام بكل ما تحكمه هذه العبارة من دلالات رمزية، "فأي ثقافة أو دين يمكن التعامل معه بوصفه نظاما من العلامات والرموز...فالعلامات عند غيرتز تؤدي بالناس إلى أن يتبنوا المعتقدات ولا سيما المعتقدات الدينية"[2] في مجتمع متدين ويحيل على الدين لكن وفق نكهات ثقافية متباينة ومختلفة، حيث إن ثقافة المجتمع الجزائري هي ثقافة دينية وغنية، كانت متضاربة من حيث طبيعة هذا التدين وكيفية انعكاسه على قيم المجتمع وعاداته وتقاليده، الدين في المجتمع الجزائري عموما هو بمثابة الحاضنة الثقافية التي ترتكز عليها الثقافة المحلية وتستلهم منها الكثير من الضوابط، وعملية الاستلهام هذه تكون عن طريق السؤال والإجابة؛ وتكون أيضا من خلال الفتوى التي تحلل أو تحرم، تبيح أو تمنع.

إن عملية المنع والإباحة تهدف إلى الضبط وهي تشير إلى صراع خفية بين أنماط التدين المتمايزة في المجتمعات المغاربية خاصة في عصر التكنولوجيا الرقمية وتحول الدين إلى هوية ثقافية، إذ يرى مالك شبل أنه: "لا وجود لخطاب في المجتمعات المغاربية يمكنه الاستغناء عن الإحالة المتينة على الإسلام والنصوص المقدسة القرآنية والحديثية"[3]؛ أي إن الدين هو الذي ينتج الثقافة وهو المسؤول عن تحديد النمط الثقافي السائد، وهذا ما كرس له الافتاء السلفي؛ الذي يحاول إقحام الدين في كل مجريات الحياة، إنه يريد إنتاج ثقافة دينية يتحول فيها الدين إلى ثقافة؛ من خلال هدم المؤسسات المحلية وتعويضها بالفتوى السلفية كنظام ديني شمولي يواكب التحولات، لكنه يسعى إلى تأصيلها، "فالفتوى مرتبطة بالتحولات السوسيوثقافية"[4]. والسلفية من خلال تصريح المبحوثين ومن خلال الكم الهائل من الفتاوى التي تقدمها المواقع الرسمية السلفية أو حتى صفحات السلفيين كأفراد، حيث لا يكفون عن تقديم توجيهات دينية الهدف منها هو تغيير سلوك الناس أو تقويمه حسب المصطلح السلفي، وبذلك نقل المجتمع من نمط سلوكي وممارساتي معين إلى نمط سلوكي وممارساتي مغاير يجعل من الهوية السلفية مرجعية له، وهنا تنتشر الهوية السلفية ويتم تعميمها عن طريق تعليم الناس صحيح دينهم، "فالفتوى الإلكترونية الوهابية هي مجموعة من الرموز التي

[1] مأمون طربيه، علم الاجتماع الحياة اليومية قراءة سوسيلوجية معاصرة للواقع المعاش، مرجع سبق ذكره، ص 57.
[2] آريا نكيسا، مرجع سبق ذكره، ص 61.
[3] مالك شبل، الجنس و الحريم روح السراري، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير، ترجمة: عبد الـه زارو، دار إفريقية الشرق، المغرب، دون طبعة، 2010، ص17.
[4] عبد الباسط الغباري، الفتوى بين الدين والسياسة، (81-88) مجموعة من الباحثين، صناعة الفتوى، مرجع سبق ذكره، ص 84.

يتخذها الشباب ويستندون عليها في بناء الذات والهوية الدينية"[1] وهي نفسها الهوية السياسة والاجتماعية والثقافية، حيث تعتبر السلفية أن الدين ينظم كل شيء وبذلك هو هوية الفرد الوحيدة التي يجب أن يواجها بها باقي الهويات المنحرفة.

فالسلفية ومن خلال الفتوى الإلكترونية لا تريد أن تواكب التغيرات بقدر ما تسعى إلى تجاوزها وفي نفس الوقت تنميط المجتمع بنمط ثقافي واحد هو النمط السلفي، فالفتوى ما هي إلا أحكام يقينية ومطلقة تسعى إلى نمذجة الحياة وفق طابع ثقافي واحد عماده النص؛ "فللفتوى مكانة عظمى في الإسلام وقد تولاها الله بنفسه في العديد من الآيات القرآنية"[2]. ففي زمان نزول الوحي تولى الله الإفتاء بنفسه وأدى النبي صلى الله عليه وسلم دور الناقل للفتوى واقتصر دوره على الشرح والتفسير، وهذا ما يجمع عليه المبحوثون معتبرين بأن الفتوى هي تبسيط للشريعة وتوضيح لها إذ يقول أحد المبحوثين: "الفتوى كما سمعنا من مشايخنا حفظهم الله هي توضيح للموقف الشرعي من مسألة ما وحكمها بين الجواز والتحريم والإباحة والندب والاستحسان"[3] أي إن السلفي كفرد ينظر إلى الفتوى على أنها موجهة للحياة ومن خلالها يعرف ما يجب عليه فعله وما يجب عليه تركه، وذلك الفتوى كانت من اختصاص الله ومارسها النبي بصفته مشرعا من الدرجة الثانية، حيث مارس النبي صلى الله عليه وسلم الفتوى من خلال النص الحديثي، وبذلك كانت الفتوى وسيلة تعليمية وإرشادية، فهي أداة تبلِّغ الناس بإرادة الله، وهنا نفهم سبب هيمنة الفتوى على حياة السلفي فهو ينتظرها في كل يوم مثل ما ينتظر الناس أخبار الصباح "فالفتوى الوهابية الإلكترونية أحد أهم مصادر التدين السلفي خاصة لدى الشباب"[4] فهي تزودهم بالمعارف وتجعلهم ينتقون في كل مرة ما يجب أن يكونوا عليه، حتى كان جزءا من حياته لفترة من الزمن، فالمفتي لا يتمتع بهامش واسع من الحرية -خاصة المفتي السلفي- فهو في كثير من الأحيان ينقل الأحكام مع التقيد الصارم بالنصوص، أي يقوم بدور الوسيط أو الشارح لا أكثر ولا أقل، فالفتوى السلفية هي عبارة عن آية أو حديث يتم إسقاطهما على النازلة أو القاعة دون الكثير من الشروح أو إبداء الرأي فيما عرض على المفتي من أمر مستشكل، "لأن الفتوى بالدرجة الأولى هي تعليم الناس بالأحكام الشرعية، ولذلك تعتبر الفتوى مهمة في حياة المسلمين وخطرة في الوقت نفسه"[5]. فكل فتوى تصدر في ما يتعلق بالمعيش اليومي هي تعني سلفيا القطيعة مع نمط حياتي معين وتبني نمط مغيار تماما.

وقد زادة خطورة الفتوى بعد ارتباطها بالعالم الرقمي وتحللها من المحلي عن طريق الإنترنت، فالنازلة في بيئة معينة والإجابة من بيئة تختلف عنها تماما، وهذا ما يركز عليه السلفيون أي عولمة الفتوى، وجعل السلفي يتحرر من انتمائها الواقعي وينتمي إلى جماعته الدينية حتى وإن كانت افتراضية ومحدودة الانتشار في الواقع لكنها موجودة بكثافة في الفضاء الرقمي وأهم ما يجمع أفرادها هو الإيمان وهو يعوضهم عن أي شكل أخر من أشكال الانتماء، "فالمؤمن مطالب بأن ينتمي أكثر فاكثر إلى جماعة ضيقة في قلب المجتمع بل إلى أقلية دينية تطغى فيها هويته كمؤمن

[1] الجيلالي رقاد، أثر الفتوى الإلكترونية الوهابية على ثقافة الشباب المتدين في المجتمع الجزائري دراسة ميدانية للشباب الوهابي بمدينة لرجام تيسمسيلت، مرجع سبق ذكره، ص 35.
[2] سليمان خلافي، باحمد أرفيس، مرجع سبق ذكره، ص1062.
[3] مقابلة رقم: 48، يوم 2020/06/23 على الساعة 11:30.
[4] الجيلالي رقاد، أثر الفتوى الإلكترونية الوهابية على ثقافة الشباب المتدين في المجتمع الجزائري دراسة ميدانية للشباب الوهابي بمدينة لرجام تيسمسيلت، مرجع سبق ذكره، ص 117.
[5] عماد عبد الرزاق، الفتوى بين ثبات الشريعة وتغير الزمان والمكان(39-54) مجموعة من الباحثين، صناعة الفتوى، مرجع سبق ذكره، ص 40-41.

على أي هوية أو انتماء آخر"[1] وهذا ما تلعبه الفتوى الرقمية السلفية من دور في حياة السلفيين فهي تشجعهم على نبذ حياتهم المحلية وتبني حياة يغمرها الإيمان ويتحكم في أدق تفاصيلها كما أن أهم ما تقوم به هذه الفتوى هو دمج المؤمنين وجعلهم يعيشون من خلال هوية واحدة عابرة للحدود، وهذا ما صرح به المبحوثون فهم منتشون بتلك الثقافة الإيمانية التي يعيشون من خلالها متحررين من ثقل العادات والتقاليد، وبذلك الفتوى الرقمية هي توحيد للثقافات وانتقال بالمؤمن إلى الحياة السلفية وهو انتقال إلى ثقافة مغايرة ذات بعد عالمي وشبكي، فالمجتمع الافتراضي يبحث على ما يوحده وينبذ كل ما هو خصوصي، إذ إن "استخدام شبكة الإنترنت يعني أن نبدِّع ذواتنا على نحو متواصل . . .فأنت ما تزعم أنك عليه . . .هويتك على الحاسوب هي محصلة حضورك المشتت، ذلك أن هويتك شديدة السيولة والتعدد إلى الدرجة التي تجعل مفهوم الهوية ذا حدود فضفاضة"[2] فالهوية السلفية -على محدودية عدد السلفيين في كل مدينة- تنتج خطابا مفاده أنها الأصل والجوهر أو هكذا هو الإسلام وهذه هي أحكامه كما كان عليها الجيل الأول من المسلمين، فالفتوى السلفية -لا سيما الإلكترونية- مثل ما تقدم لك حلا لمعضلتك الدينية نجدها أيضا تطلب منك إجراء العديد من التغييرات في حياتك، فلا يمكن أن تكون سلفيا في جزئية واحدة من الحياة فالإسلام كلٌّ متكامل وهو كذلك ثقافة مكتفية على ذاتها، فالخطاب الديني الإلكتروني أشبه "بالضيف الذي يزورك ثم يقوم بإعادة ترتيب بيتك وفق خبرته هو مهملا لكل خصوصيتك"[3]. والخصوصيات بالنسبة للسلفيين ما هي إلا بعد وانحرافات وغلو وتفريط وهنا تقوم السلفية بإرشادك إلى حياة خالية من كل هذه المنغصات التي تفسد على المؤمن إيمانه.

فالخصوصيات الثقافية بالمعايير السلفية ما هي إلا تشوهات ثقافية ترسبت بسبب الجهل ومحدودية المعرفة الدينية التي تقدمها المؤسسة الدينية الرسمية، وبذلك نتجت عنها ثقافة إسلامية مشوهة، وسلفية تعمل على الإصلاح من خلال الفتوى عن طريق تقويم السلوكيات، "فسلطة الدين تنهى عن الانحراف"[4] لا سيما إذا كانت سلطة مطلقة وصارمة وتخلط بين التأويل والنص الأصلي، فالفتوى الإلكترونية السلفية التي تستند إلى الأحاديث النبوية تجعل المستفتي يدرك أن تلك الإجابة التي يحصل عليها هي حكم طازج من عهد النبوة إلى واقع المستفتي اليوم، فالسلفيون يعتقدون أنهم وسيط بينما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وبين المجتمع الذي نسي الأحكام الشرعية، وهذا ما أجمع عليه المبحوثون فهم يعتقدون أنهم مجرد ناقلين للأحكام وهم متقيدون بما كان عليه مجتمع الصحابة بصفته مجتمعا مرجعيا، فالسلفية لا تقوم سوى بالتذكير -لا أكثر ولا أقل- بسيرة صدر الإسلام أو بثقافة النموذج الأولاني، "فالفتوى أحد الروافد المتحركة لتصرفات الإنسان"[5]. وفي الحالة السلفية هي تنقل للإنسان تصرفات الجيل والأول وتحثه على التقيد بها، والانصياع لها حتى يكون مسلمو اليوم كما كان عليه مسلمو الزمن البائد ليتمكنوا من الدخول تحت مسمى "حياة ما كنت عليه أنا وأصحابي" أي خلق هوية تجعل من التدين فكرتها الأساسية ومنطلقها في العيش، إذ "تتحدد هوية زمرة اثنية من خلال مجمل العناصر في ثقافتها بل

[1] اليفييه روا، عولمة الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 18.
[2] دارن بارني، المجتمع الشبكي، مرجع سبق ذكره، ص 188.
[3] الجيلالي رقاد، الخطاب الديني لمواقع اليويتيوب، مرجع سبق ذكره، ص 40.
[4] دارن أ شركات وكريستوفر المين(11 – 66) اتجاهات علم الاجتماع الديني في قراءة الواقع الديني الأمريكي، دارن أ شركات وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 44.
[5] صافي الحبيبم مرجع سبق ذكره، ص219.

من خلال العناصر التي يستخدمها أعضاؤها من أجل تثبيت اختلاف ما، وصيانته"[1] أي ضبط السلوكيات بنظام الشرع وعرض العادات والتقاليد والأعراف على سلطة الدليل وهنا تختلف الفتوى السلفية الإلكترونية عن غيرها من فتاوى الجماعات الأخرى التي إما تتميز بالتساهل أو تتميز بالتشدد حسب تصريحات المبحوثين، إذ يقول أحدهم: "الفتوى التي يصدرها المشايخ بحمد لله مقتديين بالنص وغير ملتفتة لمدى قبولها من عدمه فكل ما يهمه المشايخ هو إقامة الشرع"[2] فالفتوى السلفية حتى وإن كانت رقمية وعابرة للحدود لكنها متقيدة بأدبيات الإفتاء وهو الإخبار عن الله والتوقيع نيابة عنه، وبذلك هي بعيدة عن الفتوى المميعة أو ما يعرف بالتدين السائل، فالفتوى السلفية تحافظ على صلابتها، فالإفتاء الإلكترونية ما هو "إلا إسقاط للحكم الشرعي على نازلة اجتماعية عن طريق المواقع الإلكترونية"[3]. أو توظيف الأداة فقط وليس منطق الأداة في الإفتاء.

فطبيعة الحكم الذي يتم إنزاله إما أن يكرس للمحلي ويتصالح معه وإما يكرس للثقافة الجديدة ويتخذ منها بديلا شرعيا؛ وتكون الفتوى بمثابة أداة للتنشئة الاجتماعية وللتثقيف، فالفتوى الإلكترونية هي تعبير عن أيديولوجية الجماعة التي تصدرها والهدف منها جعل المستفتي يختار الجماعة كثقافة ويتبنى تدينها "فالأصولية تقدم نفسها كقانون مثالي قائم على الحلال والحرام"[4]. بينما تقد خصومها على أنهم من دون أي مرجعية بأنهم لا يفرقون بين الحلال والحرام، وبذلك تصبح الفتوى بعد قيامها بوظيفة توضيح الغامض والمستشكل على المستفتي، أداة لجعل هذا المستفتي ينتقل من ثقافة إلى أخرى مع الطعن في ثقافته السابقة والشعور بالخزي اتجاهها فهي غير مؤسسة وغير عارفة ولا متقيدة بأصول الشرع، وهذا ما عبر عنه الكثير من المبحوثين الذين انتقلوا حديثا إلى السلفية وتخلو عن هوياتهم السابقة، "فالاحتفاء بالثقافة يقتضي على الدوام كيل الانتقادات الأخلاقية الأشد جذرية للثقافة"[5] فالفتوى السلفية الرقمية والتي يجري التركيز عليها بسبب فقدان السلفيين لمؤسسات واقعية إذ تصبح الفتوى الإلكترونية بالنسبة إليهم أداة فعالة في الحفاظ على تماسك الشبكة السلفية عبر العالم من جهة، ومن جهة أخرى توسيع هذه الشبكة ومساعدة المستفتين على إعادة النظر في تدينهم أو بالأحرى ثقافتهم الدينية، وهنا تصبح الفتوى السلفية بمثابة عتبة للمرور من المحلي إلى المعولم أو من الفرقة إلى الأمة، و"طقوس العبور عند كل الشعوب تفصح عن اجتياز عتبة رمزية أو اجتماعية أو روحية"[6]. فالعتبة السلفية من خلال الفتاوى تتجلى في الغزارة العلمية، فالصفحات والمواقع السلفية لا تكف عن نشر العلم الشرعي للمشايخ السلفيين، مما جعل المعروض الديني السلفي مهيمنا على السوق الديني الإلكتروني مقارنة بالجماعات الأخرى، فالسلفية منهج حياة، يغطي كل النواحي ولذلك تصدر الفتاوى السلفية بشكل شبه يومي بسؤال ودون سؤال، كما أن الفتوى المقدمة لمجتمع لطالما ما يعاد عرضها على مجتمع آخر لم تحدث فيه تلك النازلة لكن دائما هناك توزيع للمنتوج حتى يغطي الاحتياجات وتكون هناك وفرة في المعرفة، "فالعديد من المنظمات تنشر الفتاوى وتبذل جهدا مستمرا في ذلك، وهم يعتقدون أنها مؤثرة غير مكلفة"[7] إنها استراتيجية السلفية داخل السوق الديني القائمة على توفير المنتوج

[1] نيكولا جورنه، مرجع سبق ذكره، ص 291.
[2] مقابلة رقم: 48، يوم 2020/06/23 على الساعة 11:30.
[3] الجيلالي رقاد، أثر الفتوى الإلكترونية، مرجع سبق ذكره، ص 57.
[4] أليفييه، راو، عولمة الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص153.
[5] دارن بارني ، مرجع سبق ذكره، ص 55.
[6] نيكولا جورنيه، مرجع سبق ذكره، ص 211.
[7] جاري آر بانت، مرجع سبق ذكره، ص 209.

حتى قبل وجود طلب عليه، فالسلفية من خلال الفتوى تنتشر، وتتبنى الشبكات وتعمل على التغيير الثقافي.

ولذلك هي تفتي في كل شيء فتعارض الكفر المرتبط بالتدفقات الثقافية الغربية، وتعارض الشرك والانحرافات الصادرة عن الفرق المحلية، وتقوم بتقويم كل ما تراه منحرفا بغض النظر عن الجهة الصادر عنها، فأحيانا تبدو الفتوى السلفية منفلتة من قاعدة السمع والطاعة، حيث تبدي رأيها بكل صرامة مثلا في مسائل الربا والبنوك، القضاء، صيغ توزيع السكنات من طرف الدولة، يرى أوليفييه راوا: "أن ما يميز السلفية هو غزارة الكتابات الدينية وفي المقام الثاني معاداة التغريب الثقافي"[1]. إن هذه الغزارة والجهر بمعاداة الغرب والجهر بالتحلل من المحلي المنحرف، يشير إلى أن الفتوى السلفية تخدم المشروع السلفي وهو مشروع ثقافي؛ قائم على التمييز عن طريق الاكتفاء الذاتي وتقديم حلول وإجابات دون الاستعانة بمناهل أخرى، فالسلفية تعتبر نفسها ناطقا رسميا وحصريا باسم الإسلام في عمومته وشموليته، ولذلك هي في فتاويها تخبر عن حكم الله وتوقع نيابة عنه، إذ إن "الجهد الذي تبذله كل زمرة من أجل التميز عن الزمرة الأخرى هو أحد العوامل الهامة في التبادل الثقافي"[2]. وفي تعزيز الصراع وفي تقديم كل أزمة لهويتها على أنها الهوية الأساس، وبذلك هي تبدو للمستهلك الديني النهم مبتكرة وغير تقليدية في إنتاجها للمعرفة الدينية؛ وتبدو جادة وصارمة وغير متساهلة، وهذا ما أشار إليه المبحوثون؛ حيث اعتبروا أن جرأة السلفية في الإفتاء بالحق جعل العوام يقبلون على إنتاجها الديني حتى وإن كان صارما في الكثير من الأحيان، ليفرض على المستفتي تغييرا جذريا في حياته هذا التغيير الذي نجم عن كثرة المعروض الديني والرقمي وكثرة المقبلين عليه إذ يرى الباحث رشيد جرموني إن "هناك إقبال محموم على الفتوى الإلكترونية"[3]، بسبب توفيها في كل وقت وفي كل حين، فكل ما خطر سؤال في ذهن فرد ما توجه إلى أي غوغل وطرح انشغاله وغالبا ما تأتي الإجابة من موقع سلفي وهذا ما يعتبره المبحوثون مرافقة من طرف جماعتهم للمؤمنين وإرشادهم في كل وقت، فالحق مستساغ حتى وإن لم يقتدِ بهم المستفتي، "فغالبا ما يرفض الأفراد البضاعة الدينية الشائعة لصالح تعويضات وتفسيرات جديدة"[4]. وفي مجال الإفتاء الرقمي نجد هذه التفسيرات تعبر عن الهوية السلفية المنفلتة والمتحررة من كل ما هو مألوف.

فتلك التفسيرات التي تقدم في شكل فتاوى ويروج لها سلفيا على أنها معارف إسلامية خام وتتمتع بأعلى درجات الصدق والثبات "فالإسلاميون يعانون من هوس العودة إلى المنابع الأولى للتجربة الإسلامية حتى يعودوا إلى عصرهم الذهبي"[5]، وهو ذلك العصر الذي كان فيه الدين حاضرا في كل شيء وكانت التشريعات الدينية هي المنظم الوحيد لحياة الناس وهي مرحلة يعتقد السلفيون جازمين حسب تصريحات المبحوثين بأنها تجربة سلفية، حيث كل شيء كان يُردُّ إلى الله وإلى رسوله وهو نفس ما تقوم به النخبة الدينية السلفية اليوم في تعاملها مع الحياة، حيث إنها ترد كل شيء إلى الحكم الشرعي الذي تعبر عنه عن طريق الفتوى الدينية التي لديها قدرة فائقة على المزج

[1] أوليفيه راوا، عولمة الإسلام مرجع سبق ذكره، ص142.
[2] نيكولا جورنيه، مرجع سبق ذكره، ص291.
[3] رشيد جرموني، مرجع سبق ذكره، ص 91.
[4] دارن أ.شيركات، كريستوفر ألمين، اتجاهات علم الاجتماع الديني في قراءة الواقع الديني الأمريكي (11-66)،دارن أ.شيركات وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص203.
[5] أحمد زين الدين، الحداثة ويقظة المقدس، مرجع سبق ذكره، ص 81.

والدمج بين الديني والدنيوي في قالب واحد يكون فيه الدين حاضرا بكثافة وبذلك يكون كل شيء تحت عين الله، الذي إذا كان السلفيون لا يرونه فهو يراهم، "فالتحديد الدقيق للدين ليس سوى حضور الله حينما ينعكس هذا الحضور على مختلف مستويات الوعي التي غدت علامات كاشفة"[1] ومحددة لهوية الجماعات الدينية ومدى التزامها بالدين ومدى قبوله للعيش وفق ما أراد الله، والسلفية هي جماعة متخيلة تعتمد على الذاكرة الدينية وتعتمد على مدى تنشيط هذه الذاكرة في استعادة الماضي وإسقاط هذا الماضي على الحاضر؛ حتى وإن كانت الفتوى تتعلق بنازلة مستحدثة إلا أن تلك الفتوى يتم إنتاجها وحبكها على أساس أنها علم يتم تلقينه من جيل إلى جيل وفق ثوابت محددة، فالخروج عن تلك الثوابت يعين الانحراف عن الأصل والزيغ والضلال، فمثلا في "مادة السيرة هناك اتجاه مسيطر هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم يتلقى الوحي والصحابة رضوان الله عليهم يتلقون الوحي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيعملون به"[2]. والسلفية بصفتها جماعة مؤتمنة على الماضي ومحتكرة للفهم الصحيح له حسب ما جاء في تصريحات المبحوثين حيث يعتقدون أن هناك سلسلة متصلة بين علماء الحاضر وبين سلف الأمة من مختلف العصور، وبذلك الفتوى السلفية سواء كانت مكتوبة أو رقمية فهي تحتفظ بنفس نسقها القديم وهي مؤتمنة الجانب لأن لها قواعد تبنى عليها، وتلك القواعد هي معيار سلامة الفتوى، وسبب قبولها لدى عامة السلفيين، وإن التقيد بها واجب والانحراف عنها هو انحراف عن الجماعة، إذ "يرى المحافظون أن التدين والالتزام بالشريعة ليس سوى مسار واحد هو الالتزام الكامل بالطريقة المحافظة وباختياراتها الفقهية.. وأن كل ما عدا ذلك هو انحراف"[3] وبذلك ليس هناك مجال واسع للفرد السلفي فإما أن يكون مع الجماعة وإما ان يكون ضدها وبالتالي خارجها.

فالسلفية تعمل على استئناف عملية التلقي، فالعلم الشرعي حسب الأصول السلفية يتم تلقيه كبيرا عن أكبر، فشيوخ السلفيين مترابطون، وقد تلقوا العلم عن بعضهم البعض، وبذلك فالفتوى السلفية سواء المعاصرة أو القديمة هي: تعبير عن خط افتائي واحد يهدف إلى إزاحة الفروقات وتوحيد المسلمين من خلال ربطهم بالعلم الشرعي الصحيح عن طريق نمذجة الفتاوى وعولمتها "فحركة المجتمعات، وكذلك حركة الأفراد تمر عبر آلية طقوس العبور التي تندرج من الوقوف إلى الانتظار ثم العبور فالدخول فالاندماج"[4]. وهي نفسها مراحل تلقي الفتوى، عن طريق رفع النازلة، انتظار الإجابة، قبول الإجابة والتقيد بها وبذلك الخروج من جماعة ودخول جماعة أخرى، وهي جماعة ذات بعد مكاني أي؛ إن السلفية جماعة موجودة في الواقع وهي تبدو كظاهرة ثقافية مغايرة داخل المجتمع وهي أيضا ذات بعد زماني يمتد من لحظة نزول الوحي إلى أن يورث الله الأرض لعباده الصالحين والذين هم قطعا السلفيون حسب تصريحات المبحوثين فهم ينتمون إلى جماعة ذات جذور هوياتية تمتد إلى تاريخ نشأة الأمة وهم إلى اليوم يطالبون باستعادة هذه الأمة ويعتبرون أن كل إنتاجهم العلمي والمعرفي الهدف منه هو بعث الأمة من جديد، "فكلما طرحت قضية الهوية عبر التاريخ طرحت معها قضية التراث والتجذر التاريخي"[5] والسلفيون مهوسون بالجذور وبكيفية

[1] جان غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين لإرث القرن التاسع عشر، المجلد الأول، مرجع سبق ذكره، ص 578.

[2] ناجية الوريمي، في الائتلاف والاختلاف، مرجع سبق ذكره، ص 81.

[3] نواف القديمي، المحافظون والاصلاحيون في الحالة الإسلامية السعودية، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، ص 2011، ص 64.

[4] أحمد زين الدين، الحداثة ويقظة المقدس، مرجع سبق ذكره، ص44.

[5] عبد السلام بن عبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال، المغرب الأقصى، الطبعة الثانية، 2008، ص 10.

بعث تلك الجذور من جديد وبذلك بعث النموذج الإسلامي الأولاني، وهنا تصبح الفتوى شكلا من أشكال الإحياء والأسلمة التي تعتمد عليها السلفية حيث صرح أحد المبحوثين: "الكثير من العامة نقلت إليهم فتاوى الشيخ فركوس حول بعض المسائل والحمد لله تلك الفتاوى كانت سببا في هدايتهم إلى الحق"[1] فخلق جماعة مندمجة على أسس دينية من خلال تعميم نمط تديني واحد عابر للمحلي ومنفتح على كل الأعراق والأجناس؛ ساعٍ بكل ما لديه إلى استدعاء هوية الأمة كثقافة مرجعية يتم تذكرها وتخيلها والعيش وفقها، هدفه هو الرد على كل الفروقات الثقافية وتجاوزها وجعل الأفراد يتحللون منها، فالفتوى السلفية تسعى إلى استبدال ما هو أدنى بالذي هو خير، الفرقة بالوحدة، العقل بالنقل، الغربي بالشرقي، الباطل بالحق، ولذلك عن طريق الحد من النماذج الأخرى وفي نفس الوقت التمكين لنموذجها الهوياتي، "فالهوية هي مشروع بناء الذات أو مشروع بناء/هدم الأخر"[2] فلا يمكن أن يكون هناك إسلامان حسب السلفيين ولا تأويلان بل هناك إسلام واحد وتأويل واحد لا بد من العمل على استرجاعها وتعميمها وتحويلهما إلى ثقافة وإلى نمط لعيش مضاد ورافض لكل الأنماط الأخرى، فالسلفية حسب تصريحات المبحوثين غير متصالحة مع النماذج الأخرى لأنه لا يمكن التوفيق بين الشيء ونقيضه فهي حركة مضادة للعولمة وهنا العولمة تعني كل الأشكال المميعة للإسلام التي يتم الترويج لها من طرف الفرق الضالة المدعومة خارجيا، ولذلك هي تتصدى لكل تلك الفرق والجماعات بمختلف الوسائل والأدوات ومن بينها الفتوى؛ وأحيانا توظف نفس الآليات الانتشار التي توظفها العولمة الغربية، "فالعولمة الثقافية هي الهدف النهائي عبر وسائل سياسية واقتصادية"[3]. أي إن كل أشكال الصراعات السياسة والاقتصادية تهدف في النهاية إلى تعميم نموذج ثقافي واحد وهو ما تتصدى له الفتوى السلفية في طابعها الرقمي عن طريق العمل على تعميم نموذجها والترويج له.

وهنا نجد الفتوى في شكلها الرقمي تندرج ضمن المعروض الديني وتقبل بمنطق السوق لكنها تنافس من أجل الاحتكار، إنه المنطق نفسه الذي تشتغل به العولمة الثقافية؛ فهي تعترف بكل الثقافات الفرعية بهدف إثبات عجزها وإزاحتها، ولذلك يدخل السلفيون في نقاشات وجدالات مع خصومهم عبر المواقع الإلكترونية بهدف إسقاطهم، فقد أشار المبحوثون إلى أن الفتوى السلفية الإلكترونية لديها القدرة على المواجهة والانتصار؛ وهذا ما يثبت أن التدين السلفي يعاني من حالة من التعصب لكنه تعصب مشروع حسب المعتقد السلفي، فهم يعتبرون أن تذكير المسلمين بالنموذج الصحيح والعمل على إلزامهم به لا يعتبر تعصبا بل إن المجتمع هو من يعاني من حالة من التفريط في التعاليم الدينية ولذلك يبدو له الحق تعصبا أي إن السلفي ينفي التعصب عن نفسه ويعتبره مجرد تقيد بالشعائر، "فالمتعصب هو إنسان المقدس لكنه ليس أي إنسان ولا المقدس أي مقدس. فهذا الإنسان يهب نفسه جسدا وروحا فيغالي في افتداء قضية ما، بل يستبد به وله جنون بما يؤمن به"[4] والسلفية حسب المبحوثين هي سفينة النجاة هذه العبارة التي لا يكف السلفيون عن ترديدها لتبرير كل مواقفهم التي تبدو في كثير من الاحيان غير مبررة، فهي تقدم البديل الإسلامي الذي يدافع عن فكرة وحدة الإسلام وأن لا وجود إلا لشكل واحد منه، وكذلك العولمة الثقافية تعني تعميم ثقافة واحدة وهيمنتها على غيرها من الثقافات ومحاولة إحلال هذه "الثقافة الواحدة بمضمون تلك

[1] مقابلة رقم: 61، يوم 2020/08/08 على الساعة 11:30.
[2] عبد السلام بن عبد العالي، مرجع سبق ذكره، ص 21.
[3] حارث علي العبيدي، وهبة عدنان النعيمي، مرجع سبق ذكره، ص 11.
[4] فورنسوا مقال، أساسيات التعصب، ترجمة قاسم المقداد، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 2017، ص 08.

الثقافة ومحتواها من أساليب التفكير والتعبير والتذوق الفني وأنماط السلوك والتعليم والنظرة إلى الحياة والكون"[1]. فاشتغال السلفية كعولمة مضادة داخل الحقل الثقافي أو من خلال فكرة الخير المطلق ضد الشر المطلق -لا سيما في شكله السائل- فرض على السلفية الانتقال إلى الفتوى الرقمية؛ وتبني ثقافة الصوت والصورة عن طريق مقاطع للمشايخ، وهي دائما تحاول الاعتناء بصورة الشيخ داخل المقطع، كون الفيديو لديه تأثير في نفسية المتلقي؛ حيث استثني الفيديو من الصورة المحرمة وأصبح آلية من آليات الإفتاء السلفي المواكب للتحولات العصرية، فحسب بنيامين باربر: "هناك ثقافة عالمية تولد الآن هي ثقافة الفيديو"[2] فرؤية الشيخ وهو يفتي، يذيب المسافات بين المفتي والمستفتي ويزيد من مصداقية الفتوى، ولذلك أصبح السلفيون يعتمدون في صفحات الفاسبوك على البث المباشر للحلقات والشروح التي يقدمها كبار العلماء.

فهي مقدمة من شيخ كوني عابر للحدود إلى جمهور كوني عابر للحدود أيضا، ومتحرر من كل قيود الدولة ومن كل القيود الثقافية المحلية ومنتمي إلى ثقافة واحدة تعمل الفتوى كنص على تعميمها والتبشير بها عن طريق ميزة حرية التنقل وسرعته، "ففي العالم الافتراضي هناك عبور من الداخل إلى الخارج ومن الخارج إلى الداخل"[3] فالمفتي متحرر وسابح في الكون يدعو إلى الله ويعمل على هداية الناس، والأفراد منعتقون من مجتمعاتهم ومن واقعهم وباحثون عن ما يقربهم إلى الله زلفة وهنا تصبح الفتوى هي آليه التجسير بين السلفيين المنقطعين عن الواقع والمتواجدين عبر الخط في شكل شبكة أو هوية ثقافية جديدة تنتمي إلى الأمة التي يجري التحضير لها والدعوة إليها، "فمنذ ظهور الإسلام على الخط الأونلاين كان طلبة جامعة هيوستن المسلمون ينظمون جلسات عبر النت مع الشيخ الألباني رحمه الله لطرح أسئلة والحصول على أجوبة حول كل ما يواجهه الطالب الأمريكي المسلم في حياته من مشاكل كتغيير الجنس والحجاب"[4] وغيره، فالانشغالات هي انشغالات المجتمع الأمريكي لكن الإجابة التي يقدمها الشيخ الألباني كمرجع سلفي، تعتبر إجابات ستوندار مقدمة لكل من استطاع الالتحاق بالشبكة، وكذلك الفتوى السلفية اليوم المعروضة على النت موجهة للإجابة على نازلة معينة لكن تكنولوجيا الإعلام حولها إلى إجابة معولمة أو مكوننة، "فالعولمة تتخذ من الإعلام ذراعها الأطول في تحقيق أهدافها"[5]. والسلفية لا ترى حرجا في توظيف التكنلوجيا بل الكثير من المبحوثين صرحوا بأن المشايخ شجعوهم على التواجد عبر الخط وعلى تضمين شبكة الإنترنت بالمعارف والعلوم السلفية حتى تصل إلى كل باحث عنها، وفي ذلك أجر كبير لمن انخرط فيه وفي نفس الوقت هي عملية تصدير غير متناهية للهوية السلفية عن طريق ما أطلق عليه بيير لفي عملية "تهجير النص"[6] وهو نوع الارتحال الثقافي الذي تمارسه السلفية استراتيجية للانتشار والتفشي مستعينة بالوسائط التكنلوجية، فالإعلام وفي شكله الجديد يخترق الحدود ولا يعترف بالترتيبات السياسية، إنه يبعث مشاريع تفتت الموحد وتوحد المفتت، فكل الجماعة الدينية وعلى تشتت أفرادها وجدت فرصة للتلاقي والإعلان عن ذاتها، موظفة العديد من أشكال القولبة والنمذجة والفتوى ما هي سوى إحدى هذه الآليات "فالإعلام الديني ساهم في بروز تدين منفلت من كل التنظيمات التي التصقت بالخريطة الدينية، سواء تدين

[1] المرجع نفسه، ص34.
[2] نيكولا بورنيه، مرجع سبق ذكره، ص439.
[3] بيير لفي، مرجع سبق ذكره، ص 26.
[4] أوليفيه راوا، عولمة الإسلام، مرجع سبق ذكرهن ص149.
[5] حارث علي العبيدي، هبة عدنان النعيمي، مرجع سبق ذكره، ص 34.
[6] بيير لفي، مرجع سبق ذكره، ص 55.

شعبي أو رسمي أو طائفي أو حركي إسلاموي أو غيره[1]. حيث ساهمت الإنترنت في انتقال كل شيء وضرب كل اليقينيات وتعميم منطق انفلات كل شيء وحرية في التنقل غير مسبوقة.

إن هذه الانتقالات -خاصة على المستوى السلفي- تهدف إلى نزع يد الطاعة من المحلي وشد السلفيين والمتعاطفين معهم إلى النموذج السلفي كتعبير عن استفاقة الأمة، فالفتوى الإلكترونية السلفية هي نموذج عن الفتوى الإسلامية في عمومياتها دون قيد الزمان والمكان، إذ يعتقد الباحث محمد السويلمي: "أن الإفتاء الإلكتروني المعاصر في الإسلام ظاهرة من مظاهر العولمة"[2]. فالسلفية هي مشروع ذو بعد أممي، وقد وجدت ضالتها في الإفتاء الإلكتروني؛ الذي أعاد بعث الشيخ الكوني والمستفتي المنزوع من المحلي؛ أي علاقات عبر قومية تبدو على الصعيد الرمزي منفلتة من القيود التي تمارسها الدولة في شكلها الحديث، ومشجعة لعمية التخيل التي يتخذ منها السلفيون فلسفة للعيش فكل ما يريدونه هو أن تتحقق أحلاهم في استعادة الأمة من جديد، إذ "تظل الأحلام نشاطا حداثيا وتتجسد حليا في تجربة العولمة"[3] التي جعلت التفكير في تجسيد الأمة ممكنا على المستوى الرمزي، فالجانب الرمزي مهم جدا في جسدنة المتخيل، فالسلفيون أقلية في الواقع، أمة في العالم الرقمي، ولذلك يبدو الإفتاء السلفي الإلكتروني الأكثر هيمنة وحضورا مقارنة بالجماعات الأخرى، فالعولمة أدت إلى انفكاك الناس من منابتهم الاجتماعية والمجالية وأتاحت للأديان الانفصال عن أسسها. إن عملية الانفصام التي تؤسس لها الفتوى الإلكترونية هي قدرة المستفتي على الدمج والمزج بين الثقافات من خلال أجوبة عبر محلية لنوازل محلية، وهنا ينتقل المستفتي من مجرد باحث عن خبرة دينية إلى متقيد بنظرة دينية؛ وبذلك الانتقال من السائد إلى المختلف، فهو يخالف حاضنته الثقافية ويتصرف ضمن حاضنة ثقافية جديدة، "فالأفراد لديهم على نحو متزايد القدرة على السيطرة والتفاوض والتعامل مع الهويات الخاصة بهم في البيئة الرقمية"[4]. وهذا ما ساعدت عليه الفتوى الإلكترونية السلفية؛ التي تأخذ طابعا هوياتيا، فهي لا تقدم نفسها كبديل بين بدائل متعددة بل هي الحق في مواجهة الباطل؛ هي ترك ما يريبك إلى ما لا يريبك فهي تجيب وتنمذج وتحول من هوية إلى هوية، فالمستفتي أحيانا يطرح سؤالا دينيا وهو يعكس هوية معينة فتتلقف ذلك السؤال هوية مغايرة تماما، لتكون الإجابة عن طريق زرع هوية ثالثة، وهذا ما أشار إليه كاستالز في سلطة الهوية؛ حيث أشار إلى ثلاثة نماذج للهوية: "وهي الهوية المشرعنة، الهوية المقاومة، الهوية المشروع"[5]. وهي ثلاثية يمر بها كل مستفتي لا يبحث عن إجابة بقدر ما يبحث عن الانتساب لهوية جديدة.

فالمستفتي يمثل الهوية المشرعنة في هذه الحالة أو المحلية والمفتي السلفي يمثل الهوية المقاومة للمحل والفتوى تمثل الهوية المشروع أو ما يجب أن يكون عليه المستفتي، إنها مزيج بين المتخيل الذي وقع في الماضي السحيق، والواقعي الذي يشير إلى حالة من الانكسار أو الجرح الهوياتي، واليتوبي الذي يشير إلى المستقبل المشرق، "فالهوية كمشروع هي تطور الهوية المقاومة من البحث عن الاعتراف إلى تغيير المجتمع ككل"[6]. والفتوى السلفية الرقمية هي مشروع لعولمة

[1] رشيد جرموني، في ديناميات التحولات الدينية، مرجع سبق ذكره، ص 04.
[2] محمد السويلمي، مرجع سبق ذكره، ص 03.
[3] جان فرنسوا بيار، مرجع سبق ذكره، ص 132.
[4] جلين ج. فولز، صعود الحرب الإلكترونية الهوية والمعلومات وخصائص الحرب الحديثة، ترجمة: مركز حازم للدراسات الاستراتيجية، الاردن، دون طبعة، 2018، ص98.
[5] دارن بارني، مرجع سبق ذكره، ص182-183.
[6] المرجع نفسه، ص184.

نموذج واحد من البضائع الدينية وخلق مستفتي واحد أقرب إلى المستهلك منه إلى المواطن، ولذلك نجد المواقع السلفية تستخدم عده لغات مسموعة ومكتوبة ومرئية، الهدف منها خلق شبكة عبر قومية، إذ يرى الباحث رشيد جرموني: "أن الموجة الثالثة من المواقع الدينية مع الألفية الثانية عرفت انتشارا واسعا وتنوعا في اللغات المستخدمة وتطورا في التصميم وقوائم الخدمات"[1] فمن خلال جودة المواقع السلفية وقدرتها على استيعاب مختلف الأعراق والأجناس استطاعت أن تؤدي الدور نفسه الذي أدته العولمة، فالهوية ليست صلبة ولا دائمة؛ بل هي متغيرة باستمرار، والسلفية هي أرقى أشكال الفهم الديني؛ بل هي الدين نفسه، ولذلك يمكن مفارقة المحلي والانتقال إليها، فمن "خلال الشبكات يصبح الانتماء من الرواسب الناعمة والمتغيرة للهوية"[2]. فأغلب المبحوثين لم يولدوا في أسر سلفية بل انتقلوا إلى السلفية عن طريق ما قرأوا وما تصفحوا عنها، خاصة في مواقع التواصل الاجتماعي، فالكثير منهم لم يتأثر بالسلفية المحلية بل تعرف عليها عن طريق التدفقات الرقمية، وهنا نجد السلفية ظاهرة مرتبطة بالعولمة؛ توظف مختلف الآليات لتجاوز المحلي والاتجاه نحو المتماثل والمتشابه، فالفتوى السلفية دائما تقدم النص (الآية أو الحديث) وبذلك تبطل الرأي وتبطل المتمايز، إنها أشبه بفكرة المركزية الأوروبية، فحسب فيليب بنتون "اتسمت الثقافة عند ظهورها بثلاث سمات: إمكانية التغيير العالمية: فخير الشعوب واحد ويجب العمل عليه أي تقديم أوروبا كمثال"[3] والسلفية فقط تستبدل أوروبا هي المثال بفكرة السلفية هي المثال، فالفتوى السلفية قطعية وتقدم حلا كما لو أنك سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة أو من كبار الصحابة رضي الله عنهم وهي أيضا شاملة وتغطي كل جوانب الحياة، فما فرطنا في الكتاب من شيء، والسلفية هي الناطق باسم الكتاب، ولذلك نجد مواقع إلكترونية "تعطي توجيهات سلفية وهابية حول: الولادة والموت، والنوم وغيرها.."[4] وكأنه تلعب دور العراب الذي يشرف على حياة شخص ما ويعمل على توجيه حياته نحو قوالب محددة دون غيرها من القوالب.

إن هذه التوجيهات التي يقدمها السلفيون في شكل فتوى أو نقل للفتوى هي في مجملها توجيهات شديدة الاعتراض على المحلي وشديدة الاعتراض على واقع المسلمين خاصة في علاقتهم بالثقافات الغربية، فهي حركة مضادة لكل ما هو سائد ومعروف، فثقافة الإنترنت حسب كاستالز: "هي ثقافة الجماعة الافتراضية التي انبعثت من تشكيلات اجتماعية التي تكونت على الإنترنت من المستخدمين الأوائل والتي تنشأ في معظمها من رحم الحركات الثقافية المضادة، وأنماط الحياة البديلة التي ظهرت في أواخر الستينيات"[5]. أي إن القيم والأفكار والعقائد التي تنشر عبر الإنترنت في هي مجملها تعبير عن حركات رافضة للغرب ورافضة لهمينة خطابه، وبذلك وجدت فرصة في الشبكات الرقمية لتعلن عن ذاتها وهويتها وتعمل على ترسيخها لدى الأفراد، وهذا ما تقوم به الفتوى السلفية الإلكترونية، فهي حركة ثقافية مضادة معاكسة للمحلي باعتباره منحرفا وللعالمي باعتباره كفرا.

من خلال هذا يمكن القول بأن الفتوى السلفية هي أحد وسائل التنشئة الاجتماعية التي تعمل الجماعة من خلالها على إحداث التغير الثقافي، خاصة أن السلفية هي جماعة مداهنة سياسا او

[1] رشيد جرموني، مرجع سبق ذكره، ص99.
[2] زيجمونت باومن، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، مرجع سبق ذكره، ص166.
[3] زيجمونت باومن، الثقافة السائلة، مرجع سبق ذكره، ص 55/54.
[4] جارى آر. بانت، مرجع سبق ذكره، ص175.
[5] دارن بارني، مرجع سبق ذكره، ص207.

منسحبة على الأقل، وهي لا تمتلك مشروعا للتغير عن طريق العنف أو الفرض القسري لقيمها، ولذلك هي تقدم تلك القيم في شكل توجيهات دينية ومعارف الهدف منها إزاحة الغموض وحل القضايا التي تطرح على الساحة الدينية، وقد وجدت السلفية في الفضاء الرقمي فضاء رحبا وحرا يمكنها أن تضمنه بما تشاء من القيم بعيدا عن رقابة السلطة الدينية الرسمية وما تمارسه عليها من تضيقات، بينما ليس هناك أي سلطة داخل الفضاء الرقمي وكل جماعة وكل فئة هي حرة في الإعلان عن ذاتها والترويج لهذه الذات، وهذا ما تقوم به السلفية على الصعيد الثقافي عن طريق توظيف الفتوى الرقمية كآلية للاقتلاع الثقافي لكل ما هو محلي وفي نفس الوقت للزرع كل ما هو سلفي حتى من كان مستقدما من منابت ثقافية أخرى، وهنا نجد أن السلفية لا تزاحم على المستوى المحلي فقط أو عن طريق محاربة الفرق التي تعتبرها ضالة داخل البيئة الثقافية الإسلامية بل هي تريد أيضا أن تتحدى الغرب وترد عليه ثقافيا من خلال حركة تبدو وكأنها مضادة للعلومة.

المبحث الرابع: الدعوة السلفية الرقمية وفكرة سيلان الخير

هناك مثل هزلي حول الفاتحين الإسبان يقول: "جئنا إليكم لنتحدث عن الإله والمدينية والحقيقة فرد السكان الأصليون من الهنود الحمر وهم مندهشين أكيد ما الذي تريدون معرفته؟!"[1] إن هذه المقولة تعكس بوضوح الهدف الحقيقي من التواصل والاتصال بين الحضارات المختلفة، فليس هناك تواصل بريء أو من أجل التعارف، فالحضارات تسعى إلى التمدد والانتشار، وليس هناك أمة لا تعتقد في تفوقها وأفضلية منتجاتها الحضارية وبذلك هي لا تفكر في الانغلاق على نفسها، فالحضارات المنغلقة تكاد تكون معدودة، بينما الحضارات المفتوحة أو تلك التي لديها شهية لالتهام بقية الحضارات هي النموذج الغالب، لاسيما الحضارات المبنية على الثقافة الدينية، فهي تعتقد في نفسها بأنها هادية ومصلحة وبأنها تجسيد لإرادة الله خاصة أتباع الديانات السماوية، فمن خلال النصوص المقدسة يجد اليهود أنفسهم شعب الله المختار، ويقرأ النصارى في الإنجيل أنهم ملح الأرض ونور السماء، ويتلو المسلمون ليل نهار﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران 110) فهذه النصوص الثلاثة تشير إلى نماذج يجب أن تتبع وأن تُسيِّد العالم، ولذلك نجد تنافسا كبيرا بين أتباع الديانات الثلاثة في محاولة الانتشار، لاسيما وهم يخاطبون أتباع الديانات الوضعية التي تصنف في مرتبة أدنى. فالإسبان وهم يخاطبون الهنود الحمر مخاطبة المعلم للمتعلم والعارف للجاهل، إلا أن نزعة الاستعلاء الثقافي ليست مقتصرة على أتباع الحضارات السامية فحسب، ففي رد الهنود الحمر على الفاتحين الإسبان نجد هناك نوعا من الندية، فهم أيضا يعرفون الإله على طريقتهم، ويعرفون المدينية على نسقهم، ويعرفون الحقيقة أيضا من خلال فلسفتهم، أي إن لكل حضارة ما ترد به على الحضارات الأخرى وهذا ما نشهده اليوم في هذا العصر، عصر التكنولوجيا الرقمية؛ حيث عاودت الحضارات التلاقي واستأنفت كل أمة الدعوة لطريقتها على أنها الطريقة المثلى، كما أن هذه الدعاوى تأخذ شكلَ صراعٍ حضاريٍّ محموم، فمواقع التواصل الاجتماعي المرتبطة بالجماعات الدينية ومن بينها السلفية كطائفة متخيلة، نجدها على الصعيد الخارجي تناهض العولمة الغربية وتدعي بأنها تملك حلول وإجابات لكل ما يطرحه الغرب وبدائل وهي على الصعيد الداخلي أيضا تجابه الفرق الضالة والجماعات الفاسدة، وترغب في إنقاذ المسلمين من الشر الذي أحاط بهم من خلال توجهات دنيوية غربية وأحيانا في شكل تجليات إسلامية منقوصة أو مشوهة، وهنا يقدم السلفيون أنفسهم على أنهم خلاص المسلمين وطريق

[1] صامويل هنتنجتون، مرجع سبق ذكره، ص 31.

نجاتهم، "فذو المروءة يرغب في تثبيت الناس كما يرغب في تثبيت قدميه، ويرغب في تسهيل سبيل الناس كما يرغب في تسهيل السبيل لنفسه"[1]. والسلفية كجماعة مؤمنة تريد أن يعم الخير على الجميع.

فالمؤمن يحب لأخيه ما يحب لنفسه لذلك يحرص السلفيون في منشوراتهم على نشر التوحيد، إنها محنة النقل والتوصيل، فالسلفيون يتصورون أنفسهم الورثة الشرعيين لخطاب النبوة، وهو تعليم الناس عبادة الله وربط تلك العبادات بمختلف نواحي الحياة، فتحقيق التوحيد يعني أن يحدث المرء في حياته نقلة نوعية تجعل كل حياته لله وهذا ما صرح به المبحوثين مجتمعين بأنهم يعملون من خلال نشاطهم الرقمي على هداية الناس وربطهم بدينهم الحق، فكل الأعمال إذا خالطها التوحيد والإخلاص أصبحت عبادة لله، هذا هو المنطق الذي يسعى السلفيون إلى تعميمه، فبعد أن نجحوا في تجسيده على الواقع مشكلين جماعة يحكمها الإيمان ويهندس حياتها، أصبح من الضروري التبشير به من خلال المواقع الرقمية، كعلامة مسجلة للجماعة التي تمتلك عددا لا حصر له من المواقع والصفحات والمجموعات التواصلية، وهي تعرض فيها الخطابات السلفية الخالصة، كما تعرض باقي الجماعات خطاباتها داخل هذا فضاء المفتوح ، إذ تتواجد فيه الحضارات والأمم على حد سواء، ولكل أمة حق في الإعلان عن ذاتها والترويج لمكوناتها، فحسب تصريح المبحوثين أن النشاط السلفي داخل مواقع التواصل الاجتماعي يهدف إلى التعريف بالهوية السلفية التي يتم التضييق عليها في الواقع، كما أنه يسعى إلى دعوة الناس إلى الحق، يرى الباحث جعفر الشيخ إدريس: "أن الانتصار الروحي هو ما يفسر اتصال الأمة بالأمة مهما كان شكل هذا الاتصال"[2]. فالدعوة الدينية ما هي إلا تمكين للجماعة السلفية التي تبدو كطائفة لها حدودها ولها رموزها، إلا أن أهدافها المستقبلية وسعيها إلى تعميم السمت السلفي يجعلنا ندرك أن العيش كطائفة ما هو إلا مرحلة مؤقتة لتأكيد الذات وتذكير المسلمين بالنموذج الإسلامي الأصح الذي نسي أو تم تناسيه، فالسلفية لا تريد أن تكون طائفة مغلقة فهي الأمة في مرحلة النشوء، حيث أنه وفي نهاية المطاف سيتم تعميم واستعادة الأمة لخصائصها، إن هذه العملية تحتاج إلى أن يقبض السلفيون على الجمر في بداية مشوارهم والدعوة إليه والصبر عليه، وهذا ما مكنت منه وسائل التواصل الاجتماعي الجديدة، حيث فتحت آفاق واسعة أمام السلفيين في التعريف بالنفس من خلال مجتمع الشبكات، حيث يقول أحد المبحوثين: "الحمد لله اليوم ندعو إلى الله ونعلم الناس التوحيد والعبادة الصحيحة وهناك إقبال واسع على الدعوة بفضل الله"[3] وهذا ما يعتبره السلفيون فتحا من الله حيث تم غزو الغرب عن طريق تقنية أوجها الغرب ليحارب بها الإسلام ويتوسع على حسابه ثقافيا عن طريق هويات سائلة ومتمددة، لكن قدرة الهوية السلفية على المنافسة داخل الوسائط الجديدة ساهم في تعميم الدعوة الدينية، "فالهويات الدينية الرقمية تعتمد على الوسائط التكنولوجية في نشر معتقداتها والتعريف بنفسها وهذا ما يعتمد عليه التدين السلفي الأرثوذكسي؛ حيث نجده الأكثر

[1] بييرسيزاري بوري وسافيريو مارشينيولي، أخلاق كونية لثقافات متعددة، ترجمة أحمد عدوس، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص63.
[2] جعفر الشيخ ادريس، مرجع سبق ذكره، ص12.
[3] مقابلة رقم: 61، يوم 2020/08/08 على الساعة 11:30.

انتشارا عبر الميديا الجديدة"[1]. فهي وسيلة سهلة ومتحررة من القيود الواقعية وقابلة لعبور الحدود وهذا ما يحلم به السلفيون كجماعة تعتقد بأنها هي الأمة.

هذه الميديا بوسائطها المتعددة والخدمات التنافسية التي توفرها بين أتباع الديانات والمذاهب وحتى الثقافات، فالدين عندما يصبح أسلوب حياة يتحول إلى ثقافة وتتحول الدعوة إلى نوع من الترويج والسعي إلى الانتشار وهذا ما نلاحظه من خلال المنشورات الدينية السلفية التي تتطرق إلى مختلف نواحي الحياة أي العمل على إزاحة الثقافة واقتلاعها وزرع ثقافة جديدة تقوم على مرتكزات دينية (التصفية ثم التربية) كما أن المنشور الديني يجلب الاهتمام داخل مواقع التواصل الاجتماعي التي تعتبر مساحات للمتعة والتعارف والتسلية، فيكون المنشور الديني بمثابة الموعظة التي تجلب المتدينين وغيرهم، فحسب تصريحات المبحوثين إن المنشورات السلفية تحظى بالكثير من الإعجابات والمشاركة، وإعادة النشر لأشخاص ليسوا بسلفيين، وهذا دليل حسبهم على قبول الدعوة حتى داخل الفضاء الرقمي الذي يسيطر عليه الشر، وهي نفس ما توصل إليه الباحث عمار توفيق أحمد بدوي حول أثر المنشور الديني، حيث قال إنه "يحظى بأكبر قدر من الاهتمام من طرف المتابعين، وهو ما يحفز الدعاة لزيادة نشاطهم الدعوي عبر فايس بوك"[2] . إذ يعتبر فايس بوك من أهم المواقع التواصلية التي يوظفها السلفيون في نشاطهم الدعوي أو ما يمكن تسميته بالمزاحمة الثقافية، حيث تتعدد الخطابات بتعدد الجماعات، وهنا يبرز السلفيون لممارسة نوع من الرقابة على المنشورات الفايسبوكية وفي الوقت نفسه التعريف بالثقافة السلفية وما تدعو إليه، فالتضييق الحاصل في الواقع جعل من السلفيين جماعة مسموع عنها أكثر مما هو مسموع منها، ولذلك انتقلت إلى مواقع التواصل ليسمع المجتمع منها مباشرة من خلال المنشورات الدينية المتنوعة التي تتطرق إلى جل مناحي الحياة، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين: "اليوم بفضل الله عامة المسلمين ليس بينهم وبين المشايخ ودعاة حجاب وبذلك تغيرت نظرة الكثير من الناس للدعوة وللإقبال عليها"[3] أي إن مواقع التواصل مكنت الجميع من التعرف على الهوية السلفية وما تدعو إليه، فالسلفية ليست انقطاع عن الدنيا أو حالة من الرهبنة بل هي تسعى إلى إعادة إخراج الحياة وفق المرتكزات السلفية من خلال حصرها بين ثنائية الجائز والغير جائز، ومساعدة الناس على معرفة أحكام الشريعة، فهي تقدم للناس منشورات حول الحياة السلفية، إذ "يشكل الإعلان عن الذات الدينية وتوكيدها وترسيخ صورة الذات المتدينية وأفكارها ومشاعرها أحد أكثر الخطابات حضورا وبروزا"[4]. فمواقع التواصل أصبحت مكانا يتعرف فيه الجميع على الجميع دون أي وسائط أو قادة للرأي العام.

فالفايسبوك ومن خلال خصائصه أتاح للجماعات نشر الوعي الديني وتعليم الناس، وفي الوقت نفسه هو مجال لمنافسة الجماعات الأخرى وللتفوق عليها في مجال لتكنولوجيا الرقمية فالسلفية تدرك أهمية الاتصال والتواصل في العصر الرقمي، فلم يعد المتدينون يبحثون عن الدين بل أصبح

[1] رقاد الجيلالي، كرايس الجيلالي، وراشدي بن يمينة، التدين الميديولوجي الجديد وأزمة الهويات الدينية السائلة، دراسة ميدانية (47-70)، مجلة سوسيولوجيا، الجزائر، المجلد الخامس، العدد الاول، 2021، ص 61.

[2] عمار توفيق أحمد بدوي، أثر وسائل التواصل الحديثة على الدعوة، الفيس بوك أنموذجا، دراسة نظرية إحصائية، بحث مقدم لمؤتمر وسائل التواصل الحديثة وأثرها على المجتمع، كلية الشريعة، جمعة النجاح الوطنية، فلسطين، دون تاريخ، طون طبعة، ص09.

[3] مقابلة رقم: 62، يوم 2020/08/20، على الساعة 10:00.

[4] حسين الهامي التدين على مواقع التواصل الاجتماعي، تحليل خطاب عينة من المنشورات الدينية الإسلامية، على موقع فيس بوك (355-466) المجلة العلمية للبحوث والعلاقات العامة والإعلان، العدد20 ديسمبر 2020، ص 380.

التدين يبحث عنهم ويسعى إلى كسب المزيد من المنخرطين، وعرض خدماته الدينية وتكييفها مع الوسائط الحديثة، إذ يمكن اعتبار الخطاب الديني السلفي خطابا رقميا ذا نزعة معولمة، فليس هناك هداية محلية أو تعاليم دينية موجهة لبيئة جغرافية معينة بل هناك إسلام صالح ومصالح لكل زمان ومكان، إذ تعمل السلفية على التبشير به من خلال التكيف مع الوسائط الرقمية كإشارة على عالمية السلفية وقدرتها على منافسة كل الثقافات التي يتم الترويج لها عبر الوسائط الإلكترونية، فحسب ستيوارت هوفر فإن "فهم التدين على حقيقته في عصرنا الراهن يستلزم فهم الطرق والوسائل التي باتت الأديان المختلفة ومعتنقيها يتفاعلون بها مع وسائل الإعلام لحديثة"[1]. حيث تتنافس الجماعات الدينية سواء داخل الدين الواحد أو من أتباع أديان متعددة على تقديم صورة عصرية عن الجماعة ومدى قدرتها على التحكم في التكنولوجيا الحديثة، فليس هناك مشكلة لدى السلفيين مع وسائل الاتصال الحديثة، لا سيما إذا تمت أسلمتها وضبطها أخلاقيا وقيميا، فإنها تتحول إلى بيئة دينية تتميز بخاصية العبر قومية وقدرة على جمع شتات السلفيين من جهة ولفت انتباه غير السلفيين للمشروع السلفي من جهة اخرى، وهذا ما يعكف عليه المبحوثون من خلال توجيهات يتلقونها من المشايخ ومن طلبة العلم، وهي ضخ الخير وتوفيره في قلب الشر، " الخطاب الديني عبر هذه الشبكة يهدف عامة إلى امتلاك عقول من يريدون التصرف بشكل كوني وأيديولوجي حتى في مباشرة أمور خصوصية تتطلب حلولا محلية عملية"[2]. فالتدين عبر الميديا الجديدة من خلال نموذج الجماعات الإحيائية يسعى إلى رفض المحلي وإعادة إحياء المجتمع الشمولي، فالإسلام غير مرتبط بالخصوصية الجغرافية والثقافة، فكل تلك الخصوصيات عليها أن تخضع لروح الإسلام وليس العكس، وبذلك تصبح السلفية الأقلية التي تطالب بالأممية في وجه أمة تعيش في شكل أقليات من خلال التمذهب والطائفية والفكر القومي، ولذلك يركز المنشور الديني السلفي على نشر كل ما يتعلق بفكرة التوحيد، إضافة إلى الأحاديث النبوية، ونشر ما يدعو إلى الوحدة ونبذ كل ما يؤسس للفرقة، وهي وحدة قائمة على التفريق بين الحق والباطل، فالسلفية مشروع وحدوي وإن كان يتجلى في شكل جماعة منعزلة، إلا أن ذلك الانعزال يفهم سلفيا على أنه الخطوة الأولى في مشروع الدعوة والتصحيح وأيضا لإعلان الهوية السلفية وخصائصها، "فالإعلام الجديد يوظف من طرف الأقليات ردا على تهميشها وهو يستخدم أيضا للتفاوض حول الهوية"[3]. وكيفية بعثها من جديد كهوية جامع ومانعة لكل أتباع الأمة وإن ضلت بهم السبل.

فتأكيد الهوية عند السلفيين من خلال الفضاء الرقمي يهدف إلى نشر القيم السلفية على أوسع نطاق وتحدى الخطابات الأخرى، فالعقل السلفي يقسم الأخطار الناجمة عن مواقع التواصل الاجتماعي إلى نوعين من التهديد، الأول تهديد الشبهات وهي الفرق الدينية الضالة حسب المنظور السلفي والتي تروج وتدعو لإسلام لغير إسلام الحق، أما التهديد الثاني فهو تهديد الشهوات من خلال الموسيقى والأغاني والانحلال الخلقي والعلاقات المحرمة، حيث يعتقد السلفيون أن لديهم القدرة على التصدي لكلا التهديدين من خلال المناظرة وتقديم الحجة والدليل والسعي للتأثير من خلال خطاب ديني صارم ومستند على النص ومحتكم إليه "فمن خصائص الخطاب الديني إن لديه

[1] حسين إلهامي، مرجع سبق ذكره، صص371.
[2] رشيد جرموني، الدين والإعلام في سوسيولوجية التحول الدينية، دار الفضيلة، السعودية، بدون طبعة،1440، ص74.
[3] محسن عبود كشكول، المسؤولية الاجتماعية للإعلام الجديد، في تحقيق التعايش السلمي، دراسة مسحية لاتجاهات جمهورية بغداد للمدة من 01 أيلول إلى 20 أيلول 2017 (345-392) مجموعة من المؤلفين، الإعلام الجديد والقيم الاجتماعية وقائع المؤتمر العلم القومي الخاص بجمعية البصيرة للبحوث والتطوير الإعلامي وكلية العلوم الإنسانية، جامعة السليمانية، العراق، 2019، ص 363.

استراتيجية في التبرير والإخضاع والإقناع"[1]. لا سيما إذا كان هذا الخطاب مبني على الدليل، حيث تنحصر المنشورات السلفية الدعوية بين تفسير الآيات القرآنية وسرد الأحاديث النبوية الدالة على الخير وفضله وأجره وثوابه، والأحاديث الدالة على الشر وأضراره وعواقبه أي الترويج للحياة السلفية كحياة مباركة تقييدها النصوص التي تبطل كل ما يخالفها دون التعصب لثقافة معينة أو مذهب معين حتى وإن كانت ثقافة الأجداد أو مذهبهم، فالخطاب السلفي عبر مواقع التواصل، وكما أشار المبحوثون هو خطاب رباني الهدف منه دعوة الناس كافة إلى الإيمان بالمعتقد السلفي الذي هو الإسلام نفسه، ومن جهة أخرى دعوة المسلمين إلى التقيد بإيمانهم وإبرازه والدفاع عنه "فكل أمة تعبر عن ثقافتها وتحرص على ديمومتها والالتزام بمفرداتها وتعاقب اجتماعيا من يأتي بما ينتهكها من أعراف وعادات وتقاليد"[2]. فهي الخير دائما في مواجهة الشر.

والسلفيون يعتمدون أسلوب الهجر في الواقع للمخالفين وحتى من ينحرف من داخل الجماعة فإن أسلوب الحظر والطرد خارج المجموعة الإلكترونية يعتبر من بين الأساليب التي تعتمدها الجماعة في صيانة خطابها الديني الإلكتروني الذي يعتبر أكثر رواجا وأكثر قدرة على الانتشار من الخطاب الواقعي، فالسلفية لا تزال سواء في تيسمسيلت أو غيرها جماعة محصورة العدد كما أن ثقافتها الانسحابية جعلتها غير معروفة على نطاق واسع، وبذلك تحولت الدعوة الإلكترونية إلى ملاذ السلفيين كأفراد وجماعات، وهنا يؤكد براين تورنار: "أن الأنترنت يلعب دورا مهما في التثقيف والتوعية الدينية وقد عمل على ديمقراطية الفضاء الديني ما أزاح الكثير من القيادات الدينية الكلاسيكية وخلق بالتالي نماذج جديدة من النخب، فكيف يمكن فهم استمرار انتعاش النصوص الكلاسيكية وسلطة الخطاب الشعبوي من دون أنترنت"[3]. ولا يمكن نفي الأصولية الشعبوية عن السلفية من خلال نزعتها اليوتوبية الرافضة لكل ما هو موجود، والمبشرة بكل ما يجب أن يوجد وهذا ما ساعدتها الأنترنت على القيام به فهي لا تفوت مناسبة إلا طعنت في الإسلام المحلي والرسمي والشعبي والحركي من خلال منشورات من قبيل حكم الاحتفال بكذا وحكم المشاركة في كذا، بطلان كذا بدعة كذا، حيث ونجد أن السلفية تحيى خارج الواقع من خلال منظومتها الأخلاقية التي وجدت في الأنترنت فسحة للتعبير عن ذاتها دون الخضوع للرقابة أو المنع، فالأنترنت مجال يعبر فيه السلفيون عن المدنية الفاضلة التي يرسمونها في عقولهم، إذ يرى برتراند راسل: "أن الحكم الأخلاقي لا يقرر حقيقة واقعية، بل إنه يقرر أملا في شيء ما أو خوف منه، أو رغبة في شيء أو عزوفا عنه أو حبا لشيء ما أو كراهية له"[4]، فما يكره السلفيون أو ما يحبونه وما يسعون إلى إزاحته نابع حسب المنشور السلفي من النص الديني، إذ أجمع المبحوثون على أن السلفية تحب في الله وتبغض في الله وتدعو إلى الله وتحذر من كل ما يخالف مشيئة الله. ولذلك تسيطر على المنشورات السلفية فكرة "هذا ما كان عليه السلف" أي أن السلفي مجرد وسيط بين النموذج الأولاني المستقيم وبين النموذج الحالي من المسلمين المنحرف، والغارق في الشبهات والشهوات، ولذلك نجد المنشور السلفي الإلكتروني يعكس نبرة استعلائية تشير إلى "صعود فكرة

[1] رشيد جرموني مرجع سبق ذكره، ص 32.
[2] حسين علي إبراهيم الفلاحي، إسهامات المواقع الإلكترونية في الترويج لثقافة الآخر والمجون، دراسة في الانعكاسات السلبية للمواقع الإلكترونية الخاصة بالإباحية(36-102)مرجع سبق ذكره، ص 66.
[3] رشيد جرموني، مرجع سبق ذكره، ص 72.
[4] برتراند رسل، المجتمع البشري في الأخلاقي والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، جامعة الدول العربية، مصر، دون طبعة، دون سنة، ص 17.

التفوق الديني عند البعض من خلال صور ونماذج تحن إلى ماضي يوتوبي حالم"[1]. وتعتبره الممكن الوحيد وتنفي بموجبه باقي الخيرات.

فالسلفية سواء على مستوى المشايخ أو طلبة العلم أو العوام فهم يعتبرون أنفسهم مجرد ناقلين للإسلام الأول بكل تفوقه وكما يعيشونه في الواقع من خلال نموذج طهوري فإنهم يسعون إلى نقل تلك النقاوة إلى العالم الافتراضي وعدم السماح لخصومهم وأعدائهم بالاستحواذ عليه فهم يعرفون مدى تغلغل الأنترنت في حياة الأفراد، ولذلك هم يعملون على أسلمتها ثم أسلمة الحياة من خلال الدعوة التي ماهي إلا تبشير ثقافي، ومن ثمة الانخراط في معركة العولمة والعولمة المضادة إذ "يخوض السلفيون معركة ضد الانحلال والتقهقر والدعوة إلى قيم الجماعات القديمة وتطبيقها على المحرمات الحالية في التحديث الجذري"[2]. فالدعوة السلفية هي مشروع حضاري لا يقتصر على الجانب الروحي والعقدي والتعبدي فحسب، بل هو يستغرق الحياة كلها فليس هناك إسلام يوم الجمعة فقط، أو داخل المسجد دون غيره من الفضاءات، فالمسلم له خصائصه وتجلياته في كل مكان وهنا يشرف السلفيون من خلال الدعوة الإلكترونية على تقديم هذا النموذج والتمكين له حتى يستغرق حياة المسلمين جميعا، فما يقوم به السلفيون إلكترونيا لا يختلف عن المؤثرين الاجتماعيين من خلال صناعة المحتوى الثقافي والتقوي والترويج له، إذ يرى زيغموند باومن: "أن صانعي الثقافة الذين يحملون العبء الأساس لميل الثقافة إلى الهيمنة ويجعلون منها رسالاتهم الواعية فيمارسون النقد والهيمنة كطريقة للوجود"[3] فالسلفية كما أشارت الدراسة سابقا تحترف الاعتراض وتقديم البدائل، إنها أشبه بمدبرة بيت أو متعهد للمجتمع فهي لا تكف عن ملاحظة أدق تفاصيل الحياة ومستجداتها لتعلن في اليوم الموالي تقريضا لها والبدائل المتاحة لها أيضا من خلال خطاب تكتنفه الشفقة والمحبة، فالسلفية تريد إنقاذ العالم من الضياع بسبب مخالفة التعاليم الدينية فهي تقدم ما توافق مع هذه التعاليم وترشد إلى كيفية تسييد هذه التعاليم، "فالثقافة كما دل عليها زيجمونت باومن هي شغف باللطف والأهم هو أنها شغف بالعمل على سيادتها"[4]. وإزاحة غيرها بحكم أنه شرير ومنافي للأخلاق وللحقيقة.

فالخطاب السلفي الغارق في الشفقة والرأفة ويمثل محاولة للاقتداء بشخصية النبي صلى الله عليه وسلم الذي بكى لما رأى جنازة اليهودي لأنها نفس أفلتت منه إلى النار وهنا تظهر إنسانية السلفية لكنها إنسانية دينية تربط بين الخلاص وبين الإسلام أو بالمعنى الاصح بين الخلاص والإسلام السلفي، وبذلك منشوراتها ذات نظرة مشفقة على كل المخطئين وهنا نجدها تشترك مع كل روح إنسانية، "فكل إنسان لديه روح تحس وتشعر وتشفق على الآخرين"[5]. إن هذا الخطاب المشفق وفي الوقت نفسه العارف والمحتكر للحقيقة الدينية تأسس ليعيد للإسلام مكانته بعد انتشار الفرق الإلكترونية وظاهرة الدعاة الجدد والبحث عن المعجبين وخلق الجماهير، وكل هذه الأشياء حسب المبحوثين جعلت الإسلام يتجه نحو السيولة رغم أن من خصائصه الصلابة والوضوح، وذلك بعد أن تحول إلى معروض كغيره من المعروضات في الفضاء الإلكتروني يتحكم فيه غير المختصين،

[1] رشيد جرموني مرجع سبق ذكره، ص72.
[2] أوليريس بيك، السلطة والسلطة لمضادة في عصر العولمة، ترجمة جورج كتورة، إلهام الشعراني، المكتبة الشرقية لبنان، الطبعة الأولى، ص13.
[3] زيغمونت باومن، الحياة السائلة، ترجمة الحجاج أبو حجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعو الأولى، 2016، ص83.
[4] زيغمونت باومن، الثقافة السائلة، مرجع سبق ذكره، ص 16.
[5] بيار سيزاريبوري وسافاريو رسيليني، مدارات للأبحاث والنشر، دون طبعة، دون سنة، ص 93.

وهنا اقتحم السلفيون مجال الدعوة الإلكترونية بصفتهم مختصين، لإعادة تقديم الإسلام بعيدا عن فكرة المنتوج أو البضاعة الخاضعة لتقلبات السوق، إذ يرى باتريك هاني: "أن التفكير في العرض الديني بمفاهيم المنتج يقلل من أهميته في سوق مفتوح يضحى فيه بالعامل الإيديولوجي وردود الأفعال الهوياتية في سبيل الربح"[1]. أي إن الإسلام والدعوة الإلكترونية ساهمت في تسليع الإسلام وتشيئه، حيث يخضع للعرض والطلب والمنافسة والتخفيضات، وهنا تدخلت السلفية كنوع من الحسبة على الدعوة الإلكترونية ومراقبة البضائع المعروضة والدعوة إلى سحب الفاسدة منها والتحذير من التجار الغشاشين، وذلك من خلال فتح متاجر سلفية إلكترونية، وخلق دعوة موازية قائمة على الفهم الصحيح للدين وفي الوقت نفسه التكيف مع التقنية، وهنا يبدو العقل السلفي أشبه بالعقل الأداتي الذي تحدث عنه يورجين هابرماس، وهو "عقل قادر على قبول أمر الواقع والتكيف مع الواقع والأحداث القائمة"[2].والتكيف لا يعني التنازل عند السلفين فنفس النبرة التي تحكم الخطاب السلفي في الواقع نجدها منعكسة ومتكيفة مع المواقع.

فالتكيف مع المواقع لا يعني الإقرار بها، وإنما محاربتها بمنطقها، ودخول السلفيين لمجال الدعوة الإلكترونية لا يعني مسايرة الفرق الأخرى في مسألة التخفيضات والإغراءات، إنه أشبه بفتح متجر ماركه عالمية لإنتاج البضاعة الأصلية وإسقاط كل المقلدين، أي تغيير منطق الدعوة الإلكترونية من المنافسة على التحشيد إلى المنافسة على التصحيح، "فالثقافة عامل للتغيير وليست عاملا للحفاظ على الواقع القائم، فكان المطلوب وسيلة لقيادة التطور الاجتماعي نحو وضع إنساني عالمي"[3]. أي إن السلفية من خلال الدعوة الإلكترونية أو المزاحمة الثقافية تسعى إلى الانتشار والاستفحال من خلال منافسة العروض الدينية الأخرى، وهذا ما صرح به المبحوثون، وذلك ليس عن طريق التسهيلات والتخفيضات بل عن طريق توضيح الجائز وغير الجائز، والتذكير بالجزاء الأخروي بعد أن أصبحت الثقافات الأخرى أو "العروض الدينية الأخرى تتألف من العروض المغرية لا من التحريمات ومن الاقتراحات لا من القواعد"[4]. فالانتشار السلفي عبر مواقع التواصل والارتكاز على خطاب ورع يسعى إلى تجنب المحظورات وتعميم المباحات نجده يقدم نفسه كمنافس داخل السوق الدينية، حيث يسود منطق العرض والطلب والتنافس والتخفيضات، فالسلفية تعتبر أشكال التدين الاخرى أشكلا متساهلة أو لديها اهداف سياسية أو مذهبية، واعتمادها على الدين ما هو إلا وسيلة للجذب عن طريق تقديم تنازلات على حساب النص، وهنا يتحول المعروض الديني السلفي إلى معروض نصي وإلى دروس ومواضيع نصية، فالسلفية غير مهتمة بالتجميع وبلغة الكم، إنها تبحث عن النوع المتقيد بالأخلاق أو السمت السلفي، فهي حركة إحيائية تهتم ببعث الجانب الأخلاقي؛ خاصة على مستوى السلوك، إذ "إن الأديان التوحيدية تقدم الجانب الأخلاقي من الدين تقديما قويا"[5]. وهذا ما تقوم به السلفية من خلال المنشورات الفردية أو ضمن المجموعات والصفحات الرسمية، فالسلفية تنشط داخل تلك المواقع إلا أنها غير راضية عن جيرانها الإلكترونيين، فهم إما جماعات دنيوية غارقة في الرذيلة أو جماعات دينية غارقة في الشبهات، وهنا يتدخل المنشور السلفي ليخلق حالة من التوازن داخل السوق الدينية التي غلبت عليها البضائع المغشوشة أو المقلدة، بهدف تحقيق الأرباح، فالمعروض الإلكتروني السلفي لا

[1] باتريك هاني، إسلام السوق، ترجمة عومرية سلطانية، مدارات للأبحاث والنشر، دون طبعة، دون سنة، ص93.
[2] يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، دون طبعة، دون سنة، ص49.
[3] زيغمونت باومن، الثقافة السائلة، مرجع سبق ذكره، ص15.
[4] زيغمونت باومن، الثقافة لسائلة، مرجع سبق ذكره، ص 21.
[5] بيير سيزاري بوري وصافاريو رسيليني، مرجع سبق ذكره، ص 14.

يتوقف عن مجابهة ظاهرة الدعاة الجدد، واعتبارهم انتهازيين ومشوهين للإسلام، ولذلك تحاول المنشورات السلفية تصحيح ما أفسده غيرها، أي العمل على تطهير الفضاء الإلكتروني من خلال التأسيس لثقافة مضادة تنشط رقميا لكنها تحيل إلى نماذج ثابتة وهذا ما اعتبره باتريك هاني "ناجما عن الفجوة التي جاءت نتيجة وطأة الإعلام الذي يرسم للناس صورة مثالية تقابلها أنماط قياسية تتغلغل في المساحات النفسية مصحوبة بهالة تجارية ضخمة تقوم بتسويق البدائل التي يمكن شراءها"[1]. والسلفية تقدم بديلا لكنه بديل محكوم بالنص ومعادي لكل خطاب منفلت من النص.

فإذا كان المعروض الدين الإلكتروني خاضعا لمنطق السوق والربح والعرض والطلب فإن المعروض السلفي تحيط به هالة أخلاقية ورعة غير مهتمة بعدد المتابعين والمشاهدين فالمنشورات السلفية في اغلبها هجومية ومنتقدة للمحلي والسائد من خلال نبرة أخلاقية تدعي نصرة الحق والتمكين له، ولذلك تعتبر السلفية أن خطابها الديني هو أصدق الخطابات، فما يدعو إليه السلفيون غيرهم نجدهم هم أول من يلتزم به، ويسعى إلى إظهاره من خلال منظومة أخلاقية تبحث عن الكمال وتناضل من أجل ما يجب أن يكون، حيث جاء في كتاب المحاورات لوينو مقولة كونفوشيوس مفادها: "أن الرجل الكامل الخلق إذا أوغل في العلوم وكبح نفسه بالآداب فمن الممكن أن لا يخالف الصواب[2].وهذا ما يعتقده السلفيون في علمائهم ومشايخهم، ويتجلى ذلك من خلال المنشورات التي تتطرق إلى سير مشايخهم ونهجهم في الدعوة وثباتهم في المواقف وعدم تأثرهم بالامتيازات التي تعرض عليهم؛ خاصة في مهاجمة الخطاب الديني الرسمي ذو الخلفيات الشعبية، أما على مواقع التواصل الاجتماعي فيجري التركيز على الإسلام السياسي كمنافس إلكتروني، إضافة إلى التدين الاجتماعي الذي يسعى إلى الربط بين الإسلام وفكرة التنمية البشرية، إذ يعتبر هذا النوع حسب المبحوثين أول من دشن فكرة السوق الدينية الإسلامية، وميع الخطاب الديني وأدخل عليه متغير التنازلات والتخفيضات، "فإسلام السوق قادر على التوطين والتأثير في كل حقائق الإسلام المعاصر، وهذا تجلى في بعض أنماط الحياة وفي أشكال معينة من الدعوة والحركة الفكرية الجديدة"[3]. وهنا يتدخل السلفيون لإعادة تنظيم السوق الدينية وإقحام سلع أصلية لمنافسة مساحات الغموض التي تحكم السوق الديني، وهنا يركز السلفيون على لغة حازمة وصارمة لا تزال تحافظ على قوتها النصية، من خلال التركيز على لغة وعظية وإرشادية تستند على الأدلة الشرعية وتبتعد عن التبسيط والعامية وعن منطق التساهل، فإذا كانت الجماعات الأخرى تعتقد أن تغيير لغة الداعية وشكله والأحكام التي يصدرها قادر على استقطاب فئات جديدة فإن الخطاب السلفي لا يزال يصر على التعريف بالإسلام كما هو، فليس من حق أي كان أن يغير الأحكام الشرعية لجلب المؤمنين من خلال منطق ﴿ قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم ۖ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾، فالمعروض الديني السلفي لا يسعى للتمكين للجماعة بقدر ما يسعى لتمكين النص؛ "حيث يربط هابرماس بين اللغة وبعدها البراغماتي"[4]. فالجماعة تؤمن بأن تسيد النص مرة أخرى يعين بالضرورة تسيد الجماعة وتعميم منهجها وهيمنته على باقي المناهج.

وهذا عن طريق اللغة الصارمة التي يوظفها السلفيون وهي تهدف أساسا إلى إعادة ضبط الدعوة الرقمية التي سيطرت عليها شخصيات مؤثرة بنماذج غربية وبفكرة إصلاح الدين عن طريق إعادة

[1] باترك هاني، مرجع سبق ذكره، ص 13.
[2] بيير سيزاري بوري، وصافارينو رسيليني، مرجع سبق ذكره، ص 63.
[3] باتتريك هاني، مرجع سبق ذكرهن ص25.
[4] أبو النور حميدي، أبو لنور حسن، مرجع سبق ذكره، ص146.

النظر في مسلماته بدلا من إصلاح الأفراد وتقويم الاختلالات التي طرأت عليهم، ولذلك ظهرت البرامج والقنوات الدينية والصفحات الدينية والمؤثرة بين الاجتماعيين الدينيين مما يعني نشاط تجاري قائم، فالتجارة تخضع لتقلبات السوق ورغبات الزبون، وهنا تحرك الداعية السلفي ليقعد ويؤصّل للسوق ويميز بين معروضاته على أساس الخبيث والطيب، إذ يرى باتريك هاني: "أن الدعوة قد تحولت إلى مشهد وشاشة الفضائيات وسلع تباع للفرجة في فيديوهات لبرامج تليفزيونية وهي لا تتم مجانا، بل هناك حركة ورأس مال وثروات تتراكم ونجوم تسطع وتسوق لصالح إسلام السوق"[1]. إن هذا المنطق الربحي يوظف الديني لخدمة الدنيوي قد ساهم في بروز الارتحال السلفي والانتقال إلى العالم الرقمي الذي كان لزمن طويل مدنسا ومحظورا، فلا يمكن للفرد أن يأمن على نفسه فضاءً تتجاور فيه الرذيلة والفضيلة إلا أن مقتضيات المرحلة فرضت على السلفيين ولوج عالم التكنولوجيا وخوض معركة الإحياء الرقمي، خاصة مع انتشار الفيس بوك والخدمات التي يقدمها، فظهرت الصفحات السلفية والمجموعات السلفية والليف السلفي، وبدى هذا الفضاء أكثر قدرة على تجسيد الأمة المتخيلة من جهة وفي الوقت نفسه عرض المنتوج السلفي من المنتج إلى المستهلك مباشرة، "فالفايس بوك ابتكار ذكي ظهر في أوانه، فعندما لم يعد للناس طاقة بمشاهدة التلفزيون السيء ولا قراءة الصحف السادية والمازوخية ظهر الفيس بوك إلى الوجود"[2]. ليتيح للجميع الإعلان عن هويته الخاصة، حيث نمت مختلف التوجهات وأعلنت عن ذاتها من خلال المجتمع الرقمي الذي أصبح يتكون من شعوب وقبائل وطوائف ومذاهب، خاصة تلك المهمشة ومن بينها السلفية في المجتمع التيسمسيلتي المحلي، حيث كانت الثقافة السلفية عملة متداولة بين السلفيين فقط، من خلال حلقات الذكر وطلب العلم الشرعي، لكن الفيس بوك نقل الثقافة السلفية من كونها ثقافة محلية في مجتمع محلي إلى ثقافة عالمية في مجتمع كوني، فالمنشور الديني عموما له بداية وليس له نهاية وهو منشور لا يخلو من الثقافة إذ يقول بيار بورديو: "إن زمن سوسيولوجيا الثقافة هي سوسيولوجيا دين زماننا هذا"[3]. أي إن انتشار الدين اليوم هو انتشار للثقافة لا أكثر ولا أقل.

كما أن الدين يعطي للثقافة قيمة، فالصفحات السلفية أو المواقع الإلكترونية السلفية بصفة عامة تحولت إلى نوع من رأس المال الروحي أو الاجتماعي، فلم تعد حكرا على السلفيين، فالكثير من روادها من خارج الجماعة يبحثون عن توجيهات وإرشادات، وهذا ما تعتبره السلفية انتصارا لها كونها أصبحت محل ثقة، والمعلومات التي تقدمها أصبحت مدمجة في الحياة اليومية، أي إن الثقافة السلفية تتسل للثقافة المحلية وبذلك أصبح المنشور السلفي بمثابة الدرس الديني المعولم، وأصبح الناشر السلفي بمثابة المعلم، وهذا ما نقل السلفية من حلة التخيل إلى مرحلة اليوتوبيا وهي مرحلة مواجهة العالم والتصارع معه رغم عدم تكافؤ الإمكانيات بين عالم يقع فيما هو كائن وسلفية تناضل من أجل ما يجب أن يكون، وهنا "يبرز نوع رأس المال الاجتماعي الذي يساعدنا على فهم البيئات التعليمية الافتراضية التخيلية التي تدعم القدرات الفردية التي ترتبط وتعتمد عليها العلاقات الاجتماعية"[4]. أي أن هناك رغبة سلفية من خلال المنتجات الدينية التي تعرضها في العالم الرقمي على بناء علاقات اجتماعية جديدة أو هندسة المجتمع وفق قواعد أخلاقية سلفية، وهذا ما أجمع

[1] باتريك هاني، مرجع سبق ذكره، ص 06.
[2] زيجمونت باومن ليونيداس دونسكيس، الشر السائل العيش مع اللابديل، المشي مع اللامبالاة، ترجمة حجاج أبو حجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى 2018، ص32.
[3] برادفورد فيرتر، مرجع سبق ذكرهن ص 06.
[4] طلعت مصطفى السروجي، مرجع سبق ذكره، ص 11.

عليه المبحوثون إذ يقول أحدهم: "المجتمع اليوم بفضل الله ثم بفضل هذه الدعوة المباركة يعيد تنظيم نفسه وفق أحكام الشريعة وليس أحكام العرف والتقاليد وهذا فتح من الله عز وجل"[1] فالحصول على المعرفة الدينية السلفية، من طرف الأفراد والتقيد بها طواعية هو دليل على رواج لمنتجات السلفية في السوق الديني دون الحاجة إلى التنازلات والتخفيضات التي تعتمد عليها الجماعات الأخرى، فالسلفية تنشر عن طريق الصدمة فبدل أن تقبل الأفراد كما هم تجعلهم من خلال خطاباتها يقبلونها كما هي بحثا عن الحقيقة، إذ "إن سوق الخدمات الدينية مؤدلج من خلال تلك الجماعات التي ترى نفسها على حق"[2]. فهيمنة فكرة العدالة والحق على الثقافة السلفية يجعلها ثقافة صارمة وحازمة وغير مستعدة لأي تنازل حتى داخل الجماعة نفسها، وهذا ما تعيشه السلفية اليوم من خلال فتنة الصعافقة والمصعفقة وعملية الطرد من الجماعة والطرد المضاد، فلا تخلو المنشورات السلفية اليوم من مهاجمة السلفيين لبعضهم البعض، فلا يمكن التغاضي عن المخالفات، حيث زادت مواقع التواصل من حدة الخلاف السلفي/ السلفي، لا سيما بعد انخراط العوام من السلفيين وطلبة العلم المبتدئين وحتى المتعاطفين مع الفريقين المتخاصمين من خارج الجماعة، في نشر وإعادة نشر مواقف العلماء من بعضهم البعض، بالإضافة إلى تأويلها والتعليق عليها، حيث استفحل الانقسام وانتقلنا إلى تقسيم المقسم وتفتيت المفتت، حيث يرى عبد الرحمن الشقير أن "الخلافات بين العروض الدينية في السوق الديني تحمل معها بذور الجماعة الجديدة أو خصومهم الجدد"[3]. وهذا ما تعيشه سلفية تيسمسيلت اليوم فيه تبدو واحدة لكنها ممزقة من الداخل ومقطعة الأوصال بين أخوة الأمس الذين أصبحوا أعداء اليوم.

فالتدين الرقمي رغم قدرته على الانتشار والتنقل بحرية إلا أنه يعاني من إمكانية الاختراق وسهولة التأثير والتأثر، فالمتدينون ينتقلون بين الجماعات بسهولة ولذلك تطلب السلفية من أتباعها عدم الاستماع للمبتدعين ومجالستهم وزيارة صفحاتهم؛ حيث يسهل التأثر وبذلك إمكانية التحول إلى جماعة أخرى، "فالتدين الرقمي يساهم في بروز الجماعات المتخيلة"[4]. والجماعات المخترعة والخيالية، عن طريق تعدد المفهوم والتأويلات وسهولة تداولها على أساس منتوج قابل للتفاوض لا سيما لدى فئة الدعاة الجدد والذين يصنفهم السلفيون في خانة المهرجين، حيث لهم قدرة على الإقناع وتقديم التسهيلات، ولذلك هيمنوا على السوق الدينية الإسلامية في بداية ظهورها، مما حتم على دعاة السلفية ولوج هذا العالم والمنافسة فيه لأن الانسحاب منه، يفهم على أنه ضعف وعدم قدرة على التكيف، حيث أشار المبحوثون إلى أن التدين السلفي رغم صرامته إلا أنه يلقى إقبالا وإعجابا من طرف العوام، فبعد دخول السلفية مجال الاستثمار الديني وقدرتها على إثبات جدارتها تراجعت أسهم الدعاة الجدد واختفى بعضهم نتيجة المعروض السلفي فحسب بيار بورديو: "ليست للإفادة قيمة إذا لم تعرض في السوق"[5]. وكذلك الدعوة الدينية تمتحن من خلال قدرتها على المنافسة مع الحفاظ على معايير الجودة ورفض تقديم أي تنازل على حساب معتقدات الجماعة ومنظومتها الأخلاقية، إذ أشار المبحوثون إلى أن المنشور الديني السلفي دوره هداية الناس وفي الوقت نفسه كشف المتلاعبين بقداسة الإسلام، هذه النظرة التي تعوّد عليها الزوار وأصبحت تمثل

[1] مقابلة رقم: 62، يوم 2020/08/20، على الساعة 10:00.
[2] عبد الرحمن شقير، رأس المال الديني، قراءة في السوق الدينية في 1/2 قرن، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، 2021، ص 43-44.
[3] المرجع نفسه، ص41.
[4] رشيد جرموني، مرجع سبق ذكره، ص81.
[5] عبد الرحمن الشقير، مرجع سبق ذكره، ص 41.

رأس المال السلفي من خلال صرامة الخطاب واستقامته، ولذلك الصفحات السلفية ذات طابع عالمي، فليس هناك سلفية محلية وهذا ما ينطبق على الجماعات الأصولية في كل الديانات، إنها تبدو كطوق النجاة، فهي تعبر عن روح الدين بطريقة حازمة تستهوي المؤمنين الناقمين على حالة الميوعة التي طالت الخطاب الديني، إذ يشير المختص في سوسيولوجيا الأديان جون فرونسوا مايير عن الثورة التي أحدثها الإعلام الجديد في نشر الدين عن طريق المدونات الدينية، "مركزا على نشاط كل من القس الإنجيلي جوردن أسيلون والمدون روك بالمون، حيث سجل حضور الكثير من المتصفحين والزوار من مختلف أنحاء العالم"[1]. إذ يمكن إسقاط هذه التجربة على الدعاة السلفيين في الجزائر، فمثلا زوار موقع الشيخ فركوس يقدر بالملايين أسبوعيا، ومن مختلف دول العالم دون الحاجة إلى تقديم تنازلات أو تسهيلات، فالعالم اليوم يبحث عن جرعة زائدة من الخطاب الديني من أجل إعادة تقويم الروح التي أفسدتها الشهوات والشبهات.

والمعروض الديني السلفي في السوق الدينية الرقمية يشتغل على إبطال الشبهات والتحذير منها، فهو يدعو إلى أسلمة الحياة وأسلمة الفضاء الإلكتروني عن طريق الانسحاب من المواقع المشبوهة وفي نفس الوقت التبشير بالقيم السلفية الصحيحة بهدف إعادة إنتاج المجتمع المسلم، إذ يرى الباحث شيركو عبد الجبار محمد وزميله هذار محمد جلال: "أن هناك ارتباط بين قيم وسائل الإعلام في تثبيت وتغيير القيم داخل المجتمع"[2]، أي إن الخطاب الديني الرقمي لديه القدرة على التأثير في الواقع، فالاستشارات الدينية التي تصل السلفيين تأتي في أغلبها من أفراد غير منتميين إلى الجماعة إلا أنهم يثقون في المنتوج الديني السلفي، فالصفحات السلفية تتمتع بنوع من الوقار إذ تخلو من مظاهر الانحلال كالموسيقى والمنشورات العبثية، وهذا ما يكسبها نوع من الاحترام والثقة فهي لا تقوم بالإشهارات أو الدعاية، بل هي تبدو محترمة وغير موجهة للكسب المادي، هذه السمعة التي اكتسبها الخطاب السلفي مكنه من الانتشار ومكن المجتمعات المحلية من التعرف على السلفية ككتلة واحدة بعيدا عن التقسيمات الجغرافية والقومية، فالسلفية تشتغل بعقلية الأمة ولذلك يمكن لسلفي من باكستان مثلا أن يعلق على منشور سلفي من تيسمسيلت ويعطي رأيه وينقل تجربته، مما يعطي للسلفية صفة العالمية أي كوكب مفتوح على الانتقال الحر لكل من رأس المال والسلع، إذ "نجد أن ما يحدث في مكان ما يؤثر في الطريقة التي يعيش بها الناس في المناطق كافة"[3]فقدرة المنشور الديني السلفي على التأثير بغض النظر عن البيئة والثقافة التي انطلق منها أو تلك التي قد يصل إليها، هو عدم ارتباطه بما هو دنيوي، فالمنشورات الدينية للجماعات الأخرى تتحدث عن تحسين الاوضاع الاجتماعية أو السياسية أما المنشور السلفي فمبادلاته التجارية تكون على الأساس الدنيوي والأخروي، طاعات وأذكار مقابل جنة عرضها السموات والأرض.

إنه نفس المنطق الذي يحكم السوق الدينية في الغرب التي تهيمن عليها الجماعات الأصولية إذ يعرف عبد الرحمن الشقير في كتابه السوق الدينية في الغرب: "السوق الديني بأنه مجموعة

[1] رشيد جرموني، مرجع سبق ذكره، ص 73.
[2] شيركو جبار محمد وهزار محمد جلال , استخدام مواقع التواصل الاجتماعي وانعكاساتها على القيم الاجتماعية على طلاب جامعات اقليم كردستان , العراق (260,181) مجموعة من المؤلفين مرجع سبق ذكره ص 182.
[3] زيجمونت باومن، الأزمنة السائلة، العيش في زمن اللايقين، حجاج أبو حجر, الشبكة العربية للأبحاث والنشر , لبنان 2017-ص 30-29

مبادلات للمكافئات المتمثلة في الوعود بالأجر في الحياة الأخرى"[1] أي إن المعروض السلفي الديني يستهدف فئة من الزبائن الطامحين إلى الخلاص، فالراحة لم تخلق في الدنيا ولذلك يجب العمل والتفاني وخلق زبائن أوفياء وتحديد الطريق التي يجب انتهاجها، فالسلفية تبحث عن زبائن يؤمنون بالنقل ويستسلمون له، فهي لا تريد من يكثرون القيل والقال وكثرة السؤال، فهي تريد زبائن أوفياء ما إن يؤمنوا بالخيار السلفي حتى يلتزموا به؛ ويتخلو عن كل المعروضات الأخرى، إذ إن "السوق الديني يتكون من باعة يعرضون منتجاتهم ومشترين أو مستهلكين يقومون بتقييم تلك المنتجات حسب سعرها ومستواهم الثقافي؛ إضافة إلى العمل على تزييف وعي المشتري وحرمانه من التعرف على منتجات أخرى"[2]. والسلفية لا تعتبر نفسها مزيفا للوعي كغيرها بل هي المرشد والمنير للوعي فهي تحمل لواء الخير في مواجهة كل أولية الشر.

من خلال هذا العنصر يمكن القول بأن السلفية تعتبر وجودها داخل الفضاء الرقمي هو واجب ديني وأخلاقي حيث لا يمكن السكوت لأهل الشر والسماح لهم بالمهينة على مجال أصبح يستهوي الكثير من الفئات لا سيما العنصر الشبابي الذي تعول عليه السلفية في بناء جماعتها، وهي جماعة شابة ومنفلتة من التقاليد وباحثة عن منابع جديدة تستلهم من منها المعرفة الدينية وهذا ما وفرته لها مواقع التواصل الاجتماعي حيث حولتها إلى حالة من السيلان لكنه سيلان للخير في مقابل سيلان الشر الذي تمثله الفرقة الضالة على المستوى المحلي ويمثله الغرب الكافر على المستوى الكونين ولذلك يتواجد السلفيون عبر مواقع التواصل لممارسة الدعوة وتعميم نموذجهم على أساس صناعة الخير وبثه في الفضاءات الإلكترونية حتى يصل مشارق الأرض ومغاربها وبذلك هي تتصدى للشر بمختلف أشكاله ومن جهة أخرى تحقق نبوءة أنه لن يبقَ بيت حجر ولا وبر إلا دخله هذا الدين بعز عزيز أو بذل ذليل.

المبحث الخامس: الدعوة الإلكترونية السلفية، الصلابة في مواجهة السيولة:

"ما يحدث على الصعيد الثقافي يجعلنا نفهم بقدر أكبر دوافع العولمة ونقيضها المتمثل في الاحتماء بالهوية"[3] فالعولمة سواء كانت خيرة أم شريرة هي عملية مصادرة للهوية المحلية وهي محاولة غربية مفضوحة لتعميم نموذج واحد من الثقافية على باقي النماذج التي يجري حشرها وتقزيمها من خلال مفهوم التقليدي والبدائي في مقابل الغربي العالمي، والحداثي، والمتحضر، وكل ما يكرس لعلاقة المهيمن والمهيمن عليه، وهذا ما باتت تفهمه الهويات الفرعية جيدا والتي استفاقت وهي تريد أن تعلن عن ذاتها وعن خصوصيتها بل هناك من أصبحت تريد مزاحمة النموذج الغربي من خلال نموذج شرقي، تعتبره أكثر حضارية وتقدما من النموذج الغربي لكن وفق معطيات وخصوصيات غير متوفرة في النموذج الغربي، وهذا ما تعمل عليه السلفية كحركة دينية إحيائية تنافس أشكال التدين الإسلامي داخليا وتعتبرها غير صالحة ويجب تجاوزها، وتنافس الهوية الغربية خارجيا وتعتبر غير مقبولة ويمكن تقديم نموذج أرقى منها للبشرية وهو نموذج منفتح على الدنيا في جانبها العلمي والمعرفي والتكنلوجي وفي نفس الوقت مقبل على الآخرة في جانبه التعبدي والنسكي، وهو يسعى إلى حماية الذات والحيلولة بينها وبين الذوبان في بوتقة العولمة، عن طريق الاحتماء بالدين وتقديمه كهوية جامعة ومانعة يعرف بها السلفيون أنفسهم

[1] عبد الرحمن الشقير مرجع سبق ذكره.
[2] عبد الرحمن الشقير مرجع سبق ذكره ص 43.
[3] جان فرنسوا بيار، مرجع سبق ذكره، ص 10.

ويعرفون بها الإسلام ويسعون إلى تعميمها مستغلين تكنلوجيا الإعلام والاتصال التي مكنت المسلمين بعد قرون من الزمن من السياحة في الأرض مرة أخرى والتعريف بالإسلام ورفض كل التعريفات التي قدمت له من طرف الآخر، إسلام يجب أن يلفت انتباه الجميع حتى يستطيع الجميع تقبله والتعامل معه، إذ يقول إريك شميدت الرئيس المدير العام لغوغل سنة 2011: "يجب شد انتباههم(أي المستخدمين) وحينها نستطيع امتلاك قلوبهم"[1] والسلفية تثير الدهشة والغرابة بما تطرحه وهو أهم عنصر في جعل الغير والآخر على حد السواء يتساءل عنها ويحاول التعرف عليها ثم اعتنقها والانتماء لها.

فأغلب المنتجات الدينية غير السلفية تتطرق إلى الواقع بلغة هذا العصر إذ تقرّ بالاحتجاج والرفض والمطالبة، بينما يستغرق المنتوج الديني السلفي في الماضي، ويطالب بصبر الأولين لإصلاح واقع المتأخرين، وبذلك تصبح اليوتوبيا والنكوص إلى الماضي تقدم سلفيا على أنه حل لكل مشاكل الحاضر، البضاعة المجازاة التي تتجار بها السلفية واقعيا وعبر المواقع، مثل أخبار السلف، وصبر السلف، وانصياع السلف، هو كل ما يدور حوله المنشور السلفي، فحسب زيجمونت باومن: "من دون يوتوبيات أزمن أخرى لربما ظل الناس يعيشون في الكهوف بؤساء وعرايا، فقد كان الحالمون باليوتوبيا هم من يتبعوا خطوات المدنية الأولى، فبفضل الأحلام العظيمة جاء الواقع المفيد، وحسب أناتول فرانس فإن اليوتوبيا أساس كل تقدم والسبيل إلى مستقبل أفضل"[2]. أي إن السلفية تروج للكتاب والسنة على فهم سلف الأمة، وهي ثلاثة يعتقد السلفيون أنها لا تزال غضة طرية ولا تزال قادرة على ضبط الحياة وتوجيهها، وهذا ما أجمع عليه المبحوثون، فثقافتهم ونمطهم الذي يدعون إليه يشكل حسبهم الموضة التي لا تخضع لمنطق القديم والجديدة، فهي أزلية من حيث الوجود أبدية من حيث الاستمرار، وبذلك يعرض السلفيون كل مستجد على ثقافتهم من أجل تحديد الموقف منه؛ "فاتباع الموضة مرتبط بأولئك المرموقين الذين يرسم قبولهم ورفضهم لها خطا بين النجاح والفشل أو حتى البقاء"[3]. أي أن الثقافة السلفية أو الموضة السلفية، والدعوة إليها هو الفاصل بين الحق والباطل، والسلفية تبدو جديدة في نظر خصومها لكنها قديمة من حيث معتقداتها ومن حيث نظرة المعتنقين لها إليها، إنها ثقافة تختفي في زمن الانحطاط واختفاؤها هو سبب الانحطاط التي تعرفه الأمة، وهي تعود في زمن النهضة، فهي المسؤولة عن النهضة والمحركة لها، ولذلك إذا سئل السلفي عن سبب التخلف أرجعه إلى التقدم وإذا سئل عن سبب التقدم أرجعه إلى النكوص والتهاوي إلى الماضي وأخلاقيات الماضي، "فالموضة القديمة لابد من اتباعها بكل إخلاص، فالموضة تشكل أسلوب حياة من الثورة الدائمة اللانهائية للحركة، كما أن الحركة الدائمة للموضة هي حركة مدمرة لكل جمود ومؤهلة للغاية غيرية تماما فعالة جادا"[4]. والنمط السلفي هو الماضي الذي لا يمضي والذي لديه القدرة على إصلاح كل أعطاب الحاضر والمستقبل.

أي إن الخطاب السلفي داخل السوق الدينية هو تعبير عن المتاجرة الشرعية التي تقايض ما هو دنيوي بما هو أخروي، عكس الجماعات المنشغلة بالدنيوي المحض الذي أحيانا يقايض الأخروي

[1] مارك دوغان وكريستوف لابي، الإنسان العاري الدكتاتورية الخفية للرقمية، ترجمة سعيد بن كراد، المركز الثقافي للكتاب، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2020، ص 101.

[2] زيجمونت باومن، الثقافة السائلة، مرجع سبق ذكره، ص 111.

[3] زيجمونت باومن، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة، سعد البازغي، وبثينة الإبراهيم، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة العربية المتجددة، الطبعة الأولى، 2016، ص195.

[4] زيجمونت باومن، الثقافة السائلة، مرجع سبق ذكره، ص28.

بالدنيوي، وهنا تقدم السلفية نفسها على أنها متاجرة مع الله، بينما تصف خصومها بأنهم يتجارون ضد الله، وهي تستند إلى النص القرآني الذي أشار إلى الاتجار الإيجابي بالدين في العديد من المواضع، وهي في الوقت نفسه ترفض وتحارب "الاتجار السلبي بالدين وتوظيفه لتحقيق مكاسب مادية"[1]. فالإتجار السلبي بالدين تحول إلى رأس مال روحي، وهو أكثر هيمنة في مواقع التواصل الاجتماعي من خلال قدرته على السيلان والانسياب، إنه غير صارم في التحريمات التقيدات، فهو يخضع لمنطق العرض والطلب ورغبات المستهلكين، كما أن لديه قدرة عجيبة على طرح المواقف والتنصل منها، فهو مرتبط بتقاليد السوق، ويستجيب لمعايير الزبائن، ولديه إمكانية لإيجاد حلول لحالة الانكماش التي يعرفها السوق وتراجع المبيعات عن طريق إعادة النظر في المحرمات والاتجاه بها نحو المكروه والمباح، وهذا ما اعتبره المبحوثون سببا وجيها لوجود السلفي داخل مواقع التواصل الاجتماعي إذ يقول أحدهم: "هذه التقنية سمحت لأشخاص ليس لهم أي علاقة بالعلم الشرعي ليكونوا دعاة ولهم شعبية واسعة وقد حرفوا دين الله وتلاعبوا به، واليوم نحن موجودون في المواقع للحد من هذا العبث ونشر الحق بين الناس"[2] أي إن التواجد السلفي على الخط هو تواجد حتمته الضرورة التي تبيح المحظورات، والسلفية تعمل على التصدي لحالة الميوعة من خلال دخول السوق الدينية، لكن بمنطق الصلابة والثبات والوضوح التام، في التفريق بين الخير والشر وبين الحق والباطل وبين الصلابة والثبات مقارنة بالهشاشة والميوعة، فالخير بيّن والشرّ بيّن وبينهما أمور مشتبهات، ومهمة المعروض الدين السلفي هو توضيح الشبهات والدعوة إلى تجنبها، بالإضافة إلى وضع حدود واضحة بين الخير والشر، يرى زيغمونت باومن: "أن هناك اقتران بين الخير والشر"[3]. لا سيما داخل الشبكة التي تجاورت في الفضيلة والرذيلة بشكل غير مسبوق.

إن هذا التجاور والاقتران بالمفهوم السلفي لا يعني التماهي أو إمكانية الاختلاط، بل إن الخير نقيض الشر، إذ قالت العرب "إنما يعرف الشيء بضده" فاقتحام السلفية للعالم الرقمي وممارسة الدعوة فيه وعرض بضاعتها الدينية داخله، الهدف منه هو مزاحمة السلع المقلدة والدعاوى التي تسعى إلى التكسب من خلال الدين وتبيين الدين الذي يتكسب من خلال الدعوة، بهدف التفريق بين الحب والرغبة، فالدعاوى الدينية الباطلة بالمفهوم السلفي تسعى إلى الاستحواذ على الأفراد بصفتهم أرقاما داخل الجماعة، بينما تسعى السلفية إلى إنقاذ الأنفس من النار ومن الضلال، "فالحب قوة تتمدد وتتجاوز تبسط يدها لما هو خارجها، قوة تستوعب الذات في الموضوع وليس العكس كما تفعل الرغبة"[4]. فالسلفيون وحسب تصريحات المبحوثين يحبون الخير للناس كما يحبونه لأنفسهم حتى وإن كان الناس لا يفهمون منطقهم ولا يتقبلونه، فهم لا يرغبون في الحشد والتجنيد بقدر ما يحبون أن يتصلح حال الأمة، فالرغبة شعور مدمر ويسعى إلى الامتلاك والاستغلال، مثل التدين الرقمي الإخواني، أو الاجتماعي، أو الصوفي، أو الشيعي، أو المعلمن فجميعها من منظور السلفي تسعى إلى خلق أتباع وموالين ينتصرون لفكرة الجماعة ومعتقداتها، ويزيدون من عددها ومداخلها عن طريق التجارة الإلكترونية، ولذلك تصبح التسهيلات والتنازلات علامة مسجلة، بينما ما هم السلفية هو التبشير بالمعتقد وتعريف الناس على المقدس والمدنس

[1] عبد الرحمن الشقير، مرجع سبق ذكره، ص 16-17.
[2] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/11، على الساعة 10:30.
[3] زيجمونت باومان وليونيداس دونسكيس، الشر السائل - العيش مع اللابديل، ترجمة، حجاج أبو حجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2018، ص12.
[4] زيجمونت باومان، الحب السائل، مرجع سبق ذكره، ص44.

ورسم طريق الخلاص من خلال النص الديني الثابت، لا سيما في الأحكام والعقائد، "فمن الضروري تحرير الناس من أغلال الخرافات والمعتقدات البالية حتى يمكن فيما بعد عبر التعليم والإصلاح الاجتماعي تشكيلهم وفق معايير العقل والظروف الاجتماعية ذات التخطيط العقلاني"[1]. فالسلفية جماعة متخيلة تشتغل على الذاكرة الدينية وإحياء النماذج الأولية وإعادة تعميمها، ولذلك نجد المعروض الديني السلفي عبر مواقع التواصل الاجتماعي يتجلى من خلال محاججة كل الأشكال الدينية الأخرى ثم الحكم ببطلانها والحذير من قدرتها على التلاعب بالمفاهيم والمصطلحات واستهواء عامة الناس عن طريق نمط من التدين يتجنب الخوض في العقائد التي تعتبر النواة الصلبة في أي دين، ولذلك يعتبر السلفيون كل الفرق الدينية الأخرى خادمة للغرب، ومشروعه الهادف إلى إعادة تعريف الإسلام وفق منطلقات الحداثة، فالسلفية هي الفرقة الوحيدة حسب المبحوثين الرافضة لحوار الحضارات ولقبول الآخر، وهي أشد رفضا لمخرجات الحداثة، التي تسعى إلى التمدد واستغراق كل الحضارات والهويات، إذ "إن ليس للحداثة السائلة من شعب تنزهه وترتقي به لكن لها زبائن تغريهم، والإغراء على عكس التنوير والارتقاء بالنفس"[2]. فكل فرقة تنطلق ومن مراجعها المؤسسين بينما السلفية تنطلق من الكتاب والسنة على فهم سلف الأمة أي هي تنطلق من الأصل.

فالسيولة في جانبها الثقافي ليس لها أي انتماء، إنها تعمل بمنطق ما يريده المشاهدون ولذلك تظهر بكل ألوان الطيف، فليس لها ترسانة مفهومية ثابتة، كونها تبحث عن تطلعات الزبائن لتترجمها في شكل قواعد أخلاقية أشبه بمنتجات الحليب والألبان، حيث إن صلاحياتها لا تتعدى في أحسن الأحوال الأسبوع الواحد، ليكن بعدها منتج آخر بسعر آخر وبذوق آخر من خلال شعارات المحبة وحوار الأديان وقبول الآخر، وخلق ساحات للتشارك، وهذا ما يراه السلفيون استغلالا للدين وتجسيدا لنبوءة " دُعَاة على أبواب جهنَّم، مَن أجابَهُم إليها قذَفُوه فيها"، إذ يقول أحد المبحوثين: "الحمد لله مشايخنا لا يؤمنون بحوار الأديان ولا يشاركون فيه ويفضحون كل من تبنى هذا الفكر المنحل، فليس هناك حوار إلا في شكل دعوة الحق لأهل الباطل"[3] فالسلفية تريد للجميع أن يترك كل ما هو فيه ويلتحق بها، حتى يسلم لعرضه ودينه فكل الفرق حسبهم لديهم قدرتهم على الخداع وتغليف الباطل بالحق، "فالشر السيال يظهر باعتباره صديقا معينا لا شيطانا مريدا، فهو إحدى القوى الناعمة التي توظف الإغواء بدلا عن الإكراه كاستراتيجية أساسية"[4]. فالإغراء يعني التحايل ويعني التزييف، وبمنطق السوق الغش في البضائع والسلع وهذا التصرف لا يعني خدمة الزبون ومحبته، إنه يهدف إلى الربح والهيمنة والاحتكار، وبذلك فهو معادٍ للزبائن، بينما تحرص السلفية على تقديم الدين كما هو، إنه مجرد عارض للبضائع مع الحفاظ على جودتها وأصالتها، وإرشاد المشتري أو المستهلك إلى خصائصها بصفتها مادة أولية خام لا دخل لليد البشرية فيها، وبذلك هي على صلة وطيدة بالدين في شكل الخام، بينما تحرض الجماعات الأخرى على إعادة إنتاج إسلام متوافق مع العصر، مخفف التركيز لا يحرم الزبائن من حياتهم الدنيوية، إذ يحتج المتمسكون بالدين "بأن نقض العقائد الدينية يؤدي إلى انهيار الأخلاق، وأن أقوى اعتبار يدعم حجتهم هو فائدة المحظور عندما يكف إحساس الناس بتبجيل خرافي للوصايا القديمة الموقرة، فإنهم لن يكتفوا بزواج شقيقات أخوات زوجاتهم المتوفيات أو زرع البطاطس يوم الأحد، بل قد يسترسلون في

[1] المرجع نفسه، ص54.
[2] زيجمونت باومان، الثقافة السائلة، مرجع سبق ذكره، ص23.
[3] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/11، على الساعة 10:30
[4] زيجمونت باومان وليونيداس دونسكيس، مرجع سبق ذكره، ص 20.

ارتكاب خطايا أكثر بشاعة مثل القتل العمد والخيانة والخداع"[1]. أي إن السيولة في المعروض الديني والمتمثل في التساهل في أمور الاختلاط وإباحة الأناشيد وإجازة بعض المعاملات التجارية المشبوهة، والسكوت عن زيارة الأضرحة وإحياء المناسبات البدعية، كلها تخفيضات دينية بحجة مواكبة العصر أو تحديث الإسلام كما يدعو إليه أصحاب التوجه العلماني، وهنا تتدخل السلفية بتوجيهات دينية صارمة وغير متساهلة، وفي الوقت نفسه مهاجمة المتساهلين، وهذا ما فتح الباب أمام الصراعات الدينية في الفضاء الرقمي، وحوّل السوق الديني الإسلامي إلى مجال للمشاحنة والمواجهة المستمرة، وخلق المزيد من التحيزات الثقافية، حيث أصبح السوق الإسلامي الديني مستنفذا بصراعات داخلية بين تدين نصي وحرفي وبن تجليات تعتبر أن لا مشكلة في قبول العلمنة وإخضاع مساحات من الخطاب الديني لها، إذ يرى الباحث، رشيد جرموني: "أن هناك تنوعا في الدين والتدين في المشهد الرقمي مما جعله مفتوحا على الصراعات والتدفقات المعلوماتية وعملية الشقاق بين الشعوب واختلاط العلماني بالديني"[2]. وهو ما عبر عنه المبحوثون بحالة من الهرج والمرج الذي يستوجب تدخلا سلفيا عاجلا للتفريق بين الديني والعلماني حتى وإن كان يظهر في شكل ديني.

فعلمنة الدين تعني الحد من فكرة أنه يستغرق كل مجالات الحياة، وذلك من خلال العمل على تحديد المجال الخاص والعام داخل الإسلام مثل ما هو موجود في المجتمعات الغربية؛ وتعزيز النموذج البروتستانتي من خلال حصر التقوى في المجال الخاص الروحي التعبدي مع انفتاح الحياة على خطاب عادي وهو ما يشير إلى التأثر بالنموذج الأمريكي من خلال إعادة تعريف الإسلام بطريقة منفتحة، "فمفهوم العولمة يقوم على إلغاء الخصوصية بحجة وجود نموذج متفوق واحد فحسب، تعبر عنه قوة ذات الحضور المهيمن وتتمثل في الوقت الراهن بالنموذج الأمريكي سياسيا وثقافيا واجتماعيا"[3]. والفرق الدينية الأخرى من خلال تصريحات المبحوثين تقرّ بتفوق النموذج الامريكي وهي تسعى إلى تبنيه من أجل إصلاح مكامن الخلل في الإسلام بينما السلفية ترفض الاقتباس أو التقليد، كونها ترى أن إصلاح الإسلام لا يكون من خلال نسخة مستحدثة بل من خلال العودة إلى أقدم النسخ وتوظيفها في مجابهة الغرب والانتصار عليه، فثقافة الغرب وسرعتها وقدرتها على الانسياب وادعائها البحث على العقلنة وليس معادات الأديان، لا يمكن مجابهتها سلفيا إلا من خلال اقتحام الميديا الجديدة والتفاعل معها وتقديم الإسلام كما هو، مواكبا لسرعة هذا العصر، فالإسلام قادر على المجابهة وتقديم الحلول والبدائل كما هو، فالإسلام يعبر عن المنطق الرباني، وهذا ما تناضل من أجله السلفية من خلال مواقع التواصل والدعوة الدينية ومواجهة السيولة بالصلابة مع تزويد هذه الصلابة بخصائص السرعة والانسياب في الحركة لا في الشكل والخصائص "فمن أجل الانتصار في عصر السرعة عليك أن تتدفق كما يتدفق الماء"[4]. والهدف من عملية التدفق والسرعة في الحركة حسب المبحوثين هو مجاراة عالم السرعة واقحام التدين الصلب في مجال المنافسة لكن ليس عن طريق التخلي عن الثوابت بل عن طريق الإصرار عليها، فالبضائع الجيدة لا تحتاج إلى ومضات إشهارية، إنما تحتاج فقط تقديم المعروض وتقديم مدى جودته، ومدى صلاحيته بالمقارنة مع منتوجات أخرى، تحتاج إلى إشهار وتضليل لإقناع المستهلكين، وهذا ما نجده على مواقع التواصل والإعلام الجديد بصفة عامة، حيث يقوم المعروض الديني على نوعين

[1] برتراند راسل، مرجع سبق ذكره، ص23.
[2] رشيد جرموني، مرجع سبق ذكره، ص 25-26.
[3] لؤي علي خليل، فتنة العولمة وسؤال الهوية والهويات المعيارية، والهويات السيالة، ص 125.
[4] زيجمونت باومن، الحياة السائلة، مرجع سبق ذكره، ص25.

من رأس المال الديني؛ "الأول الصلب ويحمل الأخلاق ويعمل لصالح المجتمع بإحياء التعاليم الدينية وربط الناس بالله، والثاني سائل يعمل لصالح نفسه باستخدام تفسير تعاليم الدين لتجهيل المجتمع وربط الناس بذاته بوصفه من حراس الدين والفضيلة"[1]. والسلفية تعتبر أن التفريق بين هذه الرأسمالين يكون بعرضها على النص الأصلي والاحتكام إليه.

وبالعودة إلى تصريحات المبحوثين حول مواقفهم من المنشورات الدينية لمختلف الجماعات الدينية الرقمية فإنها حسبهم منشورات تسعى إلى ربط المتدينين بشخصيات دينية بعينها وليس بالتعاليم الدينية من خلال مفهوم البيعة والولاء للجماعة والتعصب لرأيها وهنا تصبح الجماعة وأهدافها أهم من النص ومتطلباته ولذلك تضحي الجماعات بالعقائد من أجل كسب المؤيدين، إلا أن السلفية ومن خلال منشوراتها النصية والحرفية تسعى إلى تصحيح المعتقدات ولا تهتم بعدد المعتقدين وبذلك فهي تتمتع بسلطة ونوع من الاحترام بين الكثير من الأفراد خارج جماعتها، "فالسلطة الدينية لأي جماعة تقاس بمدى قدرتها على تعديل ممارسة الناس ورؤيتهم للعالم بشكل عميق ودائم عن طريق مطلقة النسبي وشرعية الاعتباطي[2]. فالمعروض الدين السلفي امتلك السلطة من خلال اليقين والقطعية والنبرة المتعالية التي يتحدث بها، ولذلك نجد العامي السلفي ينتقد العالم الصوفي أو الإخواني وينفي عنه صفة العالم لأنه غير متقيد بالنصوص الدينية، وفاسد العقيدة، فالمنشور السلفي عبارة عن آيات وأحاديث، وهذا ما اعتبره المبحوثون دليلا على أصالة السلفية وقدرتها على إفحام الخصوم، فهي لا تشتغل سوى على نشر النصوص وتفسير النصوص من خلال الاعتماد على نخبة من العلماء المشهود لهم، وهذا ما حول معروضها الديني إلى رأسمال ديني يتمتع بالصلابة من خلال "التمسك والالتزام بالتعاليم الدينية من مصادرها الأساسية (القرآن والسنة)"[3]. أي إن الخطاب السلفي عبر مواقع التواصل الاجتماعي ومن خلال تلك الصلابة التي يتمتع بها يهدف بالأساس إلى رد وصد المشككين في عدالة النقل ومصداقية كل ما جاء به خاصة في وجه العلمانيين المسلمين، فالسلفية لا تواجه فرقة واحدة بل هي في شجار مستمر مع كل الفرق الأخرى مهما كان توجهها، سواء بالتطرف والغلو في الدين أو في التطرف والغلو في اللادين، وقد أتاحت لها مواقع التواصل الاشتباك مع هذه الجماعات من خلال الجهاد الإلكترونين حيث يرى محمد موسى محمد أحمد البر: "أن وسائل الاتصال تستطيع عرض العقيدة والرد أبلغ رد على مزاعم الفلاسفة الذين جادلوا في شأن الألوهية بغير علم ولا كتاب منير"[4]. فهذه القدرة تتجلى من خلال أسلمة وسائل الاتصال حسب المبحوثين ثم أخلَقَتها والالتزام بهذه الأخلاق والدفاع عنها وعدم تقديم التخفيضات والتنازلات، فاختراق السوق الدينية بالاعتماد على جودة المنتوج بدل سعره تقتضي نوعا من الصبر وعدم التسرع، إذ يقول أحد المبحوثين: "ولله الحمد نحن الطائفة الوحيدة التي ترفض التقارب والحوار مع الفرق الضالة، فإما أن يتركوا ما هم فيه وإلا فإنا لن نكف عن فضحهم بين عامة المسلمين"[5] وهذا ما تنتهجه السلفية من خلال الصبر على منتجاتها والحرص على تجويدها، وفي الوقت نفسه فرض رقابة صارمة على منتجات الآخرين والحرص على كشف عيوبها ونقائصها، فكما أشار المبحوثون فإنهم في معركة الحق ضد الباطل ولذلك

[1] عبد الرحمن الشقير، مرجع سبق ذكره، ص29.
[2] برادفورد فيرتر، مرجع سبق ذكره، ص10.
[3] عبد الرحمان الشقير، مرجع سبق ذكره، ص50.
[4] محمد موسى محمد أحمد البر، وسائل الاتصال في الدولة الإسلامية ودورها في نشر الوعي الديني – الأكاديمية الحديثة من الكتاب الجامعي، مصر، الطبعة الأولى، 2019، ص 120.
[5] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/11، على الساعة 10:30

عليهم بانتهاج أسلوب الحكمة وغزارة العلم، وأهم شيء الثبات، وجودة المعروض الذي يقدمونه، "فمن مميزات رأس المال الصلب الذي تمتلكه الجماعة السلفية الزهد والإنتاج العلمي والحفظ وجمال الصوت"[1]. فهي تريد احتكار المجال الديني ولذلك عليها أن تغطي كل ما يحتاج إليه السوق وما يطلبه الزبائن.

وهذا ما يجعل الدعوة السلفية عبر مواقع التواصل تختلف عن الدعوات الأخرى، فرغم قبولها للتقنية ودخول عالم السرعة ومحاولة مجاراة السيولة في الانتشار إلا أنها لم تخرج عن التقاليد السلفية من خلال الأقنوم السلفي (الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة)، بينما الجماعات الأخرى المتأثرة بالسيولة والباحثة عن الانتشار من خلال التفاوض بين البائع والمستهلك وبذلك هي تقدم التنازلات حتى تكسب زبونا جديدا حسب تصريح المبحوثين وقد ضربوا الكثير من الأمثلة حول دعاة من مختلف الجماعات والفرق؛ حيث "يتمظهر رأس المال السائل ومن خصائصه تعاطي الفلسفة الحديثة واقحام الفن في الدين، والتساهل في الشريعة"[2]. فمن بين أهداف المنشور السلفي كشف حالة السيولة المرتبطة بالحداثة وبالتالي المرتبطة بالشر، وكأن السلفيين داخل العالم الرقمي يريدون فضح كل الجماعات التي تسعى إلى تحديث الإسلام وليس أسلمة الحداثة، وهذا ما يعتبره السلفيون إقرارا من طرف تلك الجماعات بأن الإسلام غير مكتمل ويحتاج إلى لمسة غير إسلامية لاستكمال ما به من نقائص وهو خطاب يتعارض مع الخطاب القرآن(وما فرطنا في الكتاب من شيء) ولذلك نجد الحضور السلفي عبر المواقع حضورا صارما غير متساهل مع كل الفرق مهما كانت نسبة اعتمادها على مبادئ غير إسلامية، كلها جماعات "تستثمر في رأسمال ديني قوامه المعلومة الدينية وطريقة عرضه في السوق وكيفية تنميتها ومراكمتها وخلق ثروة رمزية منها"[3]، فالثروة الرمزية تتشارك فيها كل الجماعات إلا أن الجماعات الأخرى لا ترى حرجا في مراكمة ثروة مادية من خلال الربط بين الدعوة والكسب والبحث عن الأرباح عن طريق البرامج الدينية، والتعاقد مع البرامج التلفزيونية والمواقع الإلكترونية وهذا ما يتهم به السلفيون، الكثير من الدعاة خاصة المتأثرين بفكر التجديد والتنمية البشرية، الذين يوظفون الدين لتحقيق منافع دنيوية؛ "أي تحويل رأس المال الديني إلى رأس مال اجتماعي، بعد أن يصل صاحب رأس المال(السلعة) إلى مرحلة من الشهرة والجاه وينتقل إلى مرحلة السيولة"[4]. إن هذه القدرة على بلوغ العالمية تعتمد على مدى قدرة الداعية على إعادة تعريف الإسلام في كل مرة بما يتوافق مع رغبات المستهلكين، فمثلا الدعاة نفسهم الذين كانوا يهاجمون التطبيع أصبحوا اليوم يرحبون به ويبررون له، وهذا من بين المؤشرات على تأثر الإسلام السائل بمنطق السوق، أما الإسلام الصلب في طابعه السلفي فلا يزال وفيا لنموذجه الأولاني، حسب تصريحات المبحوثين، وفي هذا يرى لويس دو كورانسي: "أن السلفيين عموما أو ما أصبحوا يعرفون به من خلال الوهابية هو الإسلام بعد أن أزيلت عنه جميع الخرافات التي ألصقت به وهو ليس دين جديد بل هو دين محمد صلى الله عليه وسلم نفسه"[5]. وهذا يعتقده السلفيون في جماعتهم، فهي بالنسبة إليهم الخير المطلق في مواجهة كل الشرور.

---

[1] عبد الرحمن الشقير، مرجع سبق ذكره، ص32-36.

[2] المرجع نفسه، ص 36-40.

[3] المرجع نفسه، ص، ص 49.

[4] عبد الرحمن الشقير، مرجع سبق ذكره، ص49-50.

[5] . لويس دو كورانسي، الوهابيون تاريخ ما أهمله التاريخ، ترجمة مجموعة من الباحثين –رياض الريس للكتب والنشر، مصر، الطبعة الأولى، 2003، ص 68.

أي إن السلفية هي الخير المطلق في مواجهة خصومها باعتبارهم الشر المطلق، إضافة إلى عملها على تطهير وتنقية الصفحات والمجموعات الفايسبوكية من المنشورات غير الأخلاقية والمنحرفة على صعيد الشبهات والشهوات فكلاهما مرتبط بالشر السائل المرتبط بالحداثة الغربة التي تسعى إلى انحراف المسلمين، إما عن طريق تبني مذاهب دينية هدامة أو دنيوية هدامة، وهنا تتدخل السلفية كحركة مضادة هدفها نشر الخير من خلال نموذج واحد، فالإسلام له تجلٍّ واحد، سواء في الواقع أو من خلال المواقع، إذ يرى الباحث حسين إلهامي: "أن هناك تأثيرا كبيرا للدين والأفكار الدينية في وسائل الاتصال حسب بيرنار مانفريد إذ يقدم الإعلام الدين من خلال شخصيات تحارب الشر"[1]. هذه الحرب التي أصبح أكثر حضورا في حياة الناس بل هي ضرورة في عصر صدام الحضارات وتمدد الثقافة الغربية وما يرافقها من غموض ومخاوف، حيث استفاقت الحركات الأصولية لتدافع عن هويتها وتعلن عن استقلالها، خوفا من غربنة المجتمع عن طريق تمييع الهوية لإسلامية، وهذا ما يدفع بالسلفيين إلى مناهضة كل أشكال الشرور التي رافقت الحداثة الغربية ومنطق السيلان إذ تعتمد السلفية على إعادة إحياء الإسلام في طابعه الحرفي الماضوي؛ والاعتماد عليه في مواجهة المفاهيم المنحرفة والثقافات الوافدة على حد السواء، كما أن ما يدفعها إلى ذلك بين تلك الحالة من القلق التي تعيشها، "فما يدفع بنا إلى القيام بفعل دفاعي هو ذلك الخوف الذي قد استقر بداخلنا"[2]. فالمخاوف وحالة الجزع والشعور بالخطر ليس حكرا على أتباع ثقافة معينة أو حضارة بعينها بل هو شعور عام يهيمن على جميع أتباع الحضارات بسبب عصر السيولة، وعدم القدرة على الثبات والديمومة، وسرعة التأثر بالتدفقات الثقافية لاسيما تلك المنبعثة من الغرب الذي استطاع تقديم بدائل لكل الثقافات والحضارات من خلال مفهوم الوسطية والاعتدال، لذلك نجد الحركات الأصولية في كل دول العالم وفي كل المجتمعات ومن بينها السلفية تتصدى لمظاهر السيولة من خلال التمسك بالثقافات الأصلية.

فالسلفية داخل السوق الديني تقاوم السيولة دينيا من خال الصلابة من خلال الترويج لتدين قائم على مراجع واضحة ومقولات أصيلها ولها مرجعية تاريخية، فالسلفية عل حد تعبير المبحوثين لم تدخل العالم الرقمي لتنصر فيه بل لتحارب كل أشكال الانحلال المحلية والعالمية على حد السواء؛ حيث تبدو الحياة السائلة أو الحداثة السائلة "كوصف للتحديث الوسواسي القهري المكثف الذي أفضى إلى عدم قدرة أشكال الحياة بأن تحتفظ بشكلها زمنا طويلا"[3]. فإسلام السوق غير مستقر ولذلك تتغير معاييره الأخلاقية باستمرار، مما خلق حالة من الارتباك الديني الذي يؤدي أحيانا إلى التطرف والغلو؛ أو التفريط والتساهل، إلا أن النشور الدين السلفي كنزعة مقاومة تذكر دائما بأصالة المفاهيم الإسلامية وثباتها بعيدا عن متغير الزمان والمكان، لا سيما في الشرائع والأحكام، إذا إن المنطق الحداثي يقوم على إخضاع الدين للتطورات والتحولات الدنيوية فإن الخطاب السلفي كخطاب إحيائي تخيلي يصر على تكييف الدنيوي حسب الديني، من خلال إخضاعه للتحريمات التي تتمتع بالأزلية والأبدية، يرى أولريش بيك: "أن المحرم يطلق امتعاضات مناهضة للحداثة وضد السلطة القوية الضارة"[4]. وهذا ما تعمل عليه المنشورات السلفية من خلال التذكير الدائم بالمحرمات والمباحات بصفتها ثوابت لا يمكن تغيرها، وهي تتصدى لثقافة الاستهلاك داخل السوق الدين الإلكتروني الذي أصبح يقبل بأنصاف الحلول، مثل إباحة بعض أنواع الموسيقى،

[1] حسين إلهامي، مرجع سبق ذكره، ص370.
[2] زيجمونت باومن ،الأزمنة السائلة، مصدر سبق ذكره، ص 33.
[3] زيجمونت باومن، الثقافة السائلة، مرجع سبق ذكره، ص 19.
[4] أولريش بيك، السلطة والسلطة المضادة، مرجع سبق ذكره، ص 14.

الحجاب العصري، البنوك الإسلامية، وغيرها من التنازلات التي تسعى إلى اختراع إسلام جديد يغلب فيه الدنيوي على الديني، وهمه خلق موالين وأتباع وتضخيم رأس المال، فالسلفية أشبه بجمعيات حماية المستهلك التي تتدخل دائما للحد من جشع التجار وعقلنة المستهلكين وتقديم البدائل والتركيز على الجودة، إذ "إن السلطة المضادة للمستهلكين شديدة الخطورة على سلطة رأس المال"[1]. كما أن السلفية من خلال تصريحات المبحوثين لا تعارض من أجل المعارضة فهي تمتلك البديل الذي تعتبره أفضل وأرقى من الحداثة الغربية، ومن الإسلام المغربن، فهي تقدم الإسلام في نسخته الأصلية، وتتعامل بندية مع العولمة الغربية متعددة الأشكال والشرور، فالشر السائل يكون أحيانا في صورته الأصلية من خلال الدعوة إلى الانحلال والتفسخ الأخلاقي، وأحيانا أخرى من خلال دعوات دينية تتبنى الوسطية والاعتدال وهنا تقدم السلفية مفهومها الصلب للدين كبديل شامل عن العولمة وعن الحضارة الغربية، فالسلفية هي البديل لكل ما يحدث في العالم إذ "إن معارضي العولمة هم أنصار عولمة أخرى، فكلاهما يهدف إلى فرض معايير شاملة أخرى على فضاءات السلطة الشاملة"[2]. والسلفية تريد ابطال كل الفرقة لتسود فرقتها، وتريد إبطال العولمة ومحولاتها الغربية لتسود حمولتها هي كتعبير عن الإسلام الخالص والنقي.

فكما أشارت الدراسة سابقا أن السلفية خطاب كوني فالمسلمون الصالحون هم من سيرثون الأرض أي الكون ويقيمون فيه مملكة الله، إنها فكرة لا تقل طوباوية ويوتبية عن فكرة المواطن الكوني والدولة الكوسموبوليتية التي جاء بها كانط، فكلاهما لا يلتفت إلى الواقع، فإذا كان كانط يعتقد أن الأخلاق الإنسانية ستسمو وتنتصر في النهاية فإن السلفية تعتقد بأن صلاح المسلمين وعودتهم إلى إسلام الحق سيجعلهم ينتصرون في نهاية المطاف ولذلك "يطلب الدعاة من العامة إحداث تغيير في حياتهم وسلوكاتهم وتعاملاتهم بمعزل عن التحولات المفصلية في البنية التحتية لمجتمعاتهم"[3]. وهنا نجد السلفية تؤمن بسلطة الجماهير بشكل مبطن حيث أنها تسعى إلى إصلاح الأفراد وتقويم سلوكهم وربطهم بالتعاليم الصحيحة وفي الوقت نفسه غير مهتمة بشكل السلطة أو حتى بالنظام العالمي ككل، فما يهمها هو بناء نواة إسلامية صلبة وإبطال الثقافات السائدة وبعث ثقافة جديدة، فهي تدرك أن تغيير الذهنيات والعقليات سيفرغ المؤسسات الرسمية من محتواها ويدفعها إلى الانهيار، أي مقاومة كل ما هو رسمي عن طريق الاشتغال على اللارسمي، وهنا نجد ريتشارد فالك يرى "بأن المقاومة ضد العولمة من الأعلى يكون من خلال العولمة من الأسفل"[4]. ولذلك نجد الخطاب أو المعروض الدين السلفي سواء في الواقع أو المواقع يسعى إلى تعزيز الهوية السلفية، من خلال الأخلاق والقيم والمعايير التي تبني عليها الجماعة، وتتحدد من خلالها معالم الشخصية الإسلامية، وعلى رأسها التوحيد وتحقيقه بكل أقسامه، والتمسك بالشريعة الإسلامية وإحياء السنة والدعوة إليها. إن هذه المتغيرات تعني المواجهة الهوياتية والتصدي للتغيير أو التساهل والغموض بالتغيير نحو الصلابة والوضوح، فالهوية شرط أساسي للجماعات الثقافية من أجل البقاء، ولذلك يجري العمل سلفيا على "الحد من تغول العولمة والحد أيضا من هيمنة نموذج واحد لتجربة إنسانية محددة بالتعزيز والتفكير المعياري والأنظمة المعيارية في مواجهة الهويات والثقافات السيالة" [5]

[1] المرجع نفسه، ص 47.
[2] المرجع نفسه ، ص659.
[3] رشيد جرموني، مرجع سبق ذكره، ص81.
[4] أوليريش بيك، السلطة والسلطة المضادة، مرجع سبق ذكره، ص 659.
[5] لؤي علي خليل، مرجع سبق ذكره ص 124

وهذا لا يكون إلا من خلال التمسك بالصلب والترويج لها ورد كل أشكال السيولة حتى وإن كانت تبدو خيرة ومتصالحة مع الجميع.

فالسّيولة عكس الصلابة فهي تسعى إلى جر كل ما يقف أمامها ودفعه إلى الأمام إما بإزاحته أو بجعله يندمج مع التيار وذلك بقبوله لفكرة التسامح والتساهل وتقديم التنازلات، إلا أن صلابة المعروض السلفي تؤسس لفكرة الثبات والمواجهة، فمعظم الفرق الإسلامية نجدها تتعامل مع كتب الحديث بحذر وتعبر عن امتعاضها منها ومن طبيعة الكثير من نصوصها، إلا أن المنشور السلفي وحده لا يزال يدافع عن أصالة السنة وقطعية ما تدعو إليه ؛ إنه يسعى إلى الحفاظ على أصالة الهوية الإسلامية ؛ حيث يرى الباحث لؤي علي خليل: "أنه لابد للهويات أن تتميز بالثبات حتى يتسنى لها المواجهة الإيجابية والحفاظ على خصوصيتها" [1]. فالحفاظ على الخصوصية حسب المبحوثين يكون بالثبات وإدارة الظهر للعدو وعدم قبول التراجع والتفاوض حول الثوابت؛ والهدف منه الانتصار لهوية الجماعة والمقاومة بها ومن أجلها لكل أشكال الغزو الثقافي خاصة في عصر هيمنة الثقافية الغربية كنطاق حضاري لا كنطاق جغرافي وهنا بدأت الهويات الدينية في كل دول العالم تتصدى لهذا الغزو في شكل حركات إيحائية رافضة لفكرة تفوق حضارة بعينها وحتمية تعميمها، هذا الخطاب الذي وجد في انتعاش تكنولوجيا الإعلام والاتصال منفذا ليعبر عن رفضه للهيمنة الغربية؛ إذ يرى كريس هيرمان: "أنه ومنذ مطلع التسعينيات بدأت تظهر الحركات المناهضة للعولمة"[2]، فمناهضة العولمة لا تكون إلا بدعوة إلى عولمة أخرى من خلال التبشير بقيم ومعايير تختلف عن السائد أو ذلك النمط الذي من يتوهم السيادة، عن طريق الدعوة الالكترونية عند السلفيين، فهي نوع من المزاحمة الثقافية والحضارية، فهي تعيد شرح الإسلام للمسلمين ولغيرهم وإقناعهم بأنه الحقيقة الحتمية التي يتجه إليها العالم، "فالتديّن الميديولوجي يقوم على الدعوة؛ بل إن بعض الجماعات الدينية جعلتها فرض عين على أتباعها"[3]. فالسلفي ومهما كان مستواه العلمي الشرعي فإنه مطالب بممارسة الدعوة عن طريق تخصيص حسابه في الفايس بوك أو تويتر للمنشورات الدّينية؛ كالأدعية والأذكار ومقاطع فيديو التي تحمل دروسا ومواعظ سلفية، تهدف بالأساس لمزاحمة المعروض الديني والدنيوي إضافة إلى مهاجمة الهويات الأخرى وإلى ترسيخ الاختلاف والتمييز عن السائد، فالتفوق السلفي يكمن في اختلافه عن الآخر والتركيز على تلك الاختلافات كنوع من إثبات الذات في عالم تحكمه الصراعات الثقافية.

فكل هوية مطالبة بأن تعلن عن ذاتها وأن تدافع عن خصوصيتها مهما كانت تبدو ضحلة ومغمورة، وهذا ينطلق منه السلفيون وهم يتحدثون باسم دين قاد العالم طيلة قرون وهو اليوم يتكون من أمة تفوق المليار و700 مليون مسلم وبذلك فإن التصدي والتحدي خيار لا رجعة عنه سلفيا؛ فلا سيما إذا كان صدام الحضارات "يشير إلى الفروق الثقافية الثابتة والمولدة للتنافس والصراع" [4]؛ كما أن طبيعة هذا الصّراع وتبني السلفية لعقلية تصادمية يشير إلى تضخم الأنا السّلفي؛ فالسّلفيون يقدمون أنفسهم على أنهم الإسلام الأصلي وبذلك فإن مقاومتهم الثقافية وتوظيف كل الوسائل بما فيها الإعلام الجديد؛ الهدف منها هو بالأساس إثبات جدارة الإسلام بالمنافسة كتوجه عالمي وكبديل عن الحضارة الغربية المادية، فحسب فرنسيس فوكوياما: "كل العالم يسير

[1] المرجع نفسه ص 135
[2] كريس هيرمان، مرجع سبق ذكره ص 07.
[3] رقاد الجيلالي وكرايس الجيلالي، راشدي ين بمينة، مرجع سبق ذكره ص 63
[4] جان نيدرفين بيترس، مرجع سبق ذكره ص 67

نحو النموذج الغربي ما عدا الإسلام الذي لازال يعرقل هذه الحركة"[1]. ولذلك تتصدى السلفية لكل أشكال الشر السائل بصفتها الإسلام نفسه، وهي ترفض كل رأس المال الديني سائل والمتصالح مع الأطروحات الحداثية حتى وإن نادى به بعض الإسلاميين، كحوار الأديان وقبول الانحرافات وذلك بهدف الحد من انتشار الدعاوى الضالة، فحسب تصريحات المبحوثين فإن الغرب يحارب الإسلام عن طريق التدين المزيف من جهة ومن جهة أخرى عن طريق الغواية والإغراء بعالم مادي ومفتوح على الملذات، ودور السلفية هو كشف وفضح هذه العملية من خلال العلم الشرعي، إذ يرى عبد الرحمن الشقير: "أن رأس المال الديني يحتم على الجماعات الرد على خصومها وتعرية معتقداتهم"[2]. ولذلك تأتي المنشورات السلفية على أساس تصنيفي، كالرد على القطبيين والإخوان المفلسين –كما يسمونهم- والصوفية القبورية والخوارج والرافضة أو توضيح الأخطاء التي يقع فيها العوام أو كيفية صلاة النبي –صلى الله عليه وسلم- وطريقة تسبيحه وغيره، وبذلك فالدعوة السلفية محمية بالنصوص الدينية الأصلية وموظفة لها مما يعطيها القدرة على التأثير فالدعوة حسب الدكتور اسماعيل الحكيم: "هي مجموعة من المحاولات العلمية والعملية الهادفة إلى الإصلاح والدعوة، لا تكتفي بالمخاطبة أو القول بل هي محاولة جادة من قول أو فعل والتخطيط والحركة"[3]. فالدعوة حسب المبحوثين لا تقتصر على الجانب السلوكي أو الأخلاقي أو العقدي، بل هي دعوة لأسلمة الحياة من ألفها إلى يائها، فالمشروع السلفي لا يتوقف عن إصلاح المجتمع الإسلامي بل هناك تحضير لمشروع كوني يستغرق العالم كله، ويتحدى العولمة الغربية بترفها الأخلاقي عن طريق نظام معياري صارم وصلب، "فالعدو الحقيقي للعولمة متجسد في الأنظمة المعيارية أو على نحو أدق الهويات الثقافية ذات الأنظمة المعيارية لأن معياريتها تمنحها قدرا من الصلابة والثبات يحول دون وصول التغيرات إلى بناها الجوهرية"[4]. والسلفية رغم رقمنة دعوتها إلا أنها لا تزال تدعو إلى إسلام الكتاب والسنة وعلى فهم سلف الأمة.

لذلك ترفض السلفية كل أشكال الاختلاط والتهجين، فهي مكتفية على ذاتها، وتدعو من خلال معروضها الديني الإلكتروني إلى ثقافة الهجر والانسحاب من البيئات الفاسدة، ثم مهاجمتها من خلال الدعوة المكثفة للإصلاح والتأجيل، وهي سمة تنتهجها كل الحركات الأصولية؛ إذ نجدها شديدة الحرص على النقاوة والتطهير، فحسب صامويل هنتنجتون "قد طرح أحد كهنة الإصلاح في الولايات المتحدة الأمريكية فكرة أن الإصلاح يجب أن يكون شاملا إصلاح جميع الأماكن وإصلاح جميع الأفراد، والأعمال والمهن وإصلاح مقاعد القضاء والقضاة وإصلاح الجامعات والمدن والريف والمدارس والمعاهد وإصلاح يوم الأحد وإصلاح الطقوس وإصلاح عبادة الله"[5]. إن هذه العقلية الإصلاحية وشديدة الحساسية للتلوث الثقافي تجعل السلفية في حالة مواجهة مفتوحة على المستوى الداخلي والخارجي، خاصة عن طريق المعروض الديني والإلكتروني العابر للحدود والثقافات، فالسلفية مؤمنة بالإصلاح وملتزمة بنشره، وهذا عبر عنه المبوحثون إذ يقول أحدهم: "كل ما نسعى إليه هو الإصلاح ودعوة الناس إلى الحق لا أكثر ولا أقل وجعلهم

[1] جعفر الشيخ إدريس مرجع سبق ذكره ص78

[2] عبد الرحمن الشقير، مرجع سبق ذكره، ص29.

[3] اسماعيل الحكيم، نحوخطاب دعوي معاصر ومتجدد، الملتقى التنسيقي السابع للوزراء المعنيين بالدعوة، ولاية كسلا، السودان، دون طبعة، 2012، ص03.

[4] لؤي علي خليل، مرجع سبق ذكره، ص 134.

[5] صامويل هنتنجتون، مرجع سبق ذكره، ص 152.

يتبرؤون من العقائد الباطلة والممل الهدامة"[1] أي السلفية تريد من الناس ترك ثقافة معينة والانخراط في ثقافة جديدة، وهذا يعتبره صاموبل هنتنجتون "التزاما بنشر الثقافة وهو أهم ما يغذي الصراع بين الإسلام والغرب"[2]. فالإسلام –لاسيما في نسخته السلفية- النصوصية والصارمة في الإحالة إلى الماضي الأصيل ورفض كل التفسيرات المخترعة والجديدة، هو نوع من التصدي للعولمة الغربية في بعدها الثقافي، عن طريق خيارات المواجهة المفتوحة مع قوى الشر، الذي يجب أن تتصدى له قوى الخير من خلال انتهاج السياسة التمدد والتوسع نفسها، "فالتصدي للعولمة يفرض على الهويات والجماعات الثقافية عولمة نفسها"[3]. والسلفية تعمل جاهدة على أن يكون الإسلام هذا ذلك الدين العالمي الذي سينتشر بتوفيق من الله ثم بجهد وصبر منها هي على كل ما تلاقيه في سبيل الدعوة والتبليغ.

من خلال هذا العنصر يمكن القول بأن السلفية ومن خلال علمية التخيل والتذكر التي تجعلها كعقيدة أو كأفراد يشعرون بأنهم هم النسخة الأصلية الوحيدة والباقية والمستمرة منذ إسلام الصحابة إلى اليوم، وبذلك فإنهم يشكلون نوعا من الصلابة في مواجهة باقي الفرق والمذاهب الإسلامية والطوائف والجماعات التي تأثرت بالمنطق الحداثي الذي تحكمه السيولة والميوعة، وهذا ما جعلها تدشن حربا كونية ضد العولمة الغربية التي تعتبرها السبب الرئيس لكل أشكال السيولة التي تأثرت بها بعض الجماعات الإسلامية خاصة الحداثية والتي تنادي بعقلنة الإسلام ومنطقته، وهنا ترد السلفية داخل السوق الديني الإلكتروني عن طريق توفير المنتوج الأصلي والصلب وغير القابل للتفاوض لا من حيث الثوابت ولا من حيث الثمن، فالسلفية لا تقبل داخلها إلا من أقر بها وعقيدة ومنهجا وسلوكا وتبرؤا من كل الأشكال الأخرى والحكم ببطلانها، وفي الوقت نفسه لم ينبهر بالغرب ولم يقبل أي منبت ثقافي من منتجاته ونظر إليها نظرة، وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو وغرور.

من خلال هذا الفصل يتضح لنا أن السلفية داخل مواقع التواصل الاجتماعي هذي الوسائط ذات البعد الكوني التي أتاحت للسلفيين تمثل الأمة وعيشها بعد أن كانت مجرد ذكرى جميلة وماضٍ سعيد يعيش السلفيون على أمل إحيائه مرة أخرى، لكن بعد ولوج هذه المواقع والتكتل فيه وخلق شبكة كونية عابرة للحدود من خلال هوية دينية تقدم الانتماء الديني على باقي أشكال الانتماءات الأخرى وتجعل منه الهوية الوحيدة التي تواجه بها غيرها، وفي الوقت نفسه تعمل على نشرها وتمديدها لتستغرق كافة المسلمين.

هذا الاستغراق الذي يتطلب أدوات ووسائل تكون وسيطا بين السلفيين وبين غيرهم حتى يتعرفوا على الخطاب السلفي وما يطمح إليه، إذ تظهر الفتوى السلفية الرقمية كدعامة للمنتوج الديني السلفي وهي آلية تسويقية يقوم السلفيون من خلالها بالترويج لمعتقداتهم عن طريق تقديمها في شكل توجيهات وإرشادات للسلفيين أنفسهم ولعامة المسلمين من الجماعات الأخرى الذي يقبلون على المنتوج السلفي ذي الجودة من حيث النوعية وطريق العرض وخدمات ما بعد العرض، حيث نجد الفتوى السلفية تقوم بدور الشبكة لدى السلفيين المبعثرين والمشتتين في مختلف أسقع العالم، ومع طبيعة مواقع التواصل ذات الخاصية العبر قومية فإنا الفتوى من خلال دخولها وخروجها من الأقاليم الجغرافية ساعدة على خلق شبكة سلفية ينتمي إليها السلفيون غير آبهين بأوطانهم.

[1] مقابلة رقم: 07، 2019/11/01 على الساعة 10:15.
[2] صاموبل هنتنجتون، مرجع سبق ذكره، ، ص 152.
[3] لؤي علي خليل، مرجع سبق ذكره، ص129.

كما أن عملية التشبيك نجدها تهدف بالأساس إلى عملية أخرى أكثر تعقيدا وحساسية وهي عملية التثقيف والتنشئة الاجتماعية إذ تعمل الفتوى السلفية العابرة للحدود على إبطال النماذج الثقافية القائمة والترويج لثقافة واحدة هي ثقافة الجماعة، فالفتوى تسعى إلى هدم نموذج وإقامة نماذج أخرى بعد التقيد بها وبأحكامها، خاصة أن السلفية تنظر إلى كل ما سواها على أنه شر سواء الجماعات الإسلامية المخالفة لمنهج السلف أو الجماعات الدينية المقلدة للغرب، ولذلك يتواجد السلفيون داخل مواقع التواصل هو بمثابة قوة خيرة ترد على قوى الشر التي تحاول الهيمنة على تلك المواقع وتمرير خطابها المميع والذي فيه الكثير من الانحراف، وهنا تشكل السلفية في نظر معتنقيها حالة من الصلابة التي من قدرها مواجهة حالة السيلان التي تمثلها العولمة الثقافية الغربية وما تحمله من قيم ومعتقدات تسعى إلى ضرب الهوية الإسلامية وزعزعتها، وهنا يتدخل السلفيون عبر مواقع التواصل التي تعتبر بمثابة سوق دينية تعرض فيها مختلف البضائع والمنتجات، لتقدم السلفية معروضاتها الدينية لكن دون الخضوع لمنطق السوق بل هي تحاول ضبط هذا السوق وجعل الزبائن يميزون بين السلع المميعة والسلع الصلبة والثابتة والمتقيدة بمرجعية واضحة، فقدر السلفية حسب ما تدعي هو محاربة الشر بصفتها الخير الوحيد في هذا العالم.

الفصل الثالث

الردود السلفية الإلكترونية (سيولة، استعلاء، الصراع والتبخيس)

"يتسلط على العالم الحديث وسواس تلاشي التمايزات. فهو يخشى توحيد الأشكال، ويشعر بالتالي بقلق عام متعلق بالهوية"[1] وهي حالة من الخوف العارم التي تنتاب العالم وتجعل كل هوية تدافع عن نفسها، وفي خضم هذا الدفاع هي تهاجم الهويات الأخرى وتنال منها وتسعى إلى التبخيس بها، حتى تقبحها في عيون أعضائها وتمنعهم من الانتقال او التحول إليها، فالعالم اليوم عاد كما كان شعوبا وقبائل وكل هوية مهما كانت صغيرة أو فرعية في تسعى لتكون في الصدارة، عن طريق ما تنتجه من خطابات تثني فيها على نفسها وترد من خلالها على كل المخالفين لها، لا سيما الجماعات الدينية التي تتكئ على ماضيها وتعيد تفعيله عن طريق آلية التخيل، فما كان متخيلا على مستوى الذاكرة أصبح اليوم قابل للتجسد، فعلى شبكة الإنترنت يلتقي المؤمنون على حدى، ويلتقي الملحدون على حدى ليستأنفوا الصراع الأبدي والأزلي بين الخر والشر، "فنحن أمام حقيقية كونية لا نستطيع لها صدا.. هي أن مجتمعنا يمر بانفتاح إعلامي وفكري وعقدي واجتماعي واخلاقي وسلوكي غير مسبوق..."[2] قد قلب العالم رأسا على عقب وساهم في استئناف كل الصراعات القديمة، عن طريق عملية الرد والرد المضاد بين الكفار والمؤمنين وبين المؤمنين أنفسهم بعد أن أصبحوا طوائف وفرقا ومذاهب.

فالاتصال يثير التساؤلات حول الانتماءات ويحرك الهويات الكامنة ويدفعها إلى الفوران ومحاولة اثبات ذاتها وفي نفس الوقت نفي أي قيمة عن ذات خصومها، من خلال "إمكانية إقامة علاقات سريعة ودائمة بين الشعوب والثقافات بواسطة الصور والنصوص والأصوات[3]، التي أصبحت أداة صراع بين مختلف الهويات، كما أن هذه الانتماءات ذات الأساس الديني تسعى إلى الهيمنة والسيطرة من خلال الترويج لنفسها واستقطاب أكبر عدد من المعجبين والرد على خصومها والنيل منهم حتى تثبت تفوقها وأحقيتها بالاتباع، إنها عقدة التفوق التي ترزح تحتها الكثير من الجماعات الدينية ومن بينها السلفية التي تعلن صراحة تفوقها على الجميع بصفتها الطائفة المنصورة، وبصفتها تتفوق دينيا نجدها تحشد لنفسها على حساب انتزاع الأفراد من الجمعات الأخرى، "فنحن ننتمي إلى جماعات ونستبعد من جماعات أخرى بناء على عملية الانتماء"[4] والجمعات الدينية الماضوية نجدها حدية في فهمها للانتماء، فإما ان تكون معي وضد كل الأخرين أو أنت ضدي مع كل الأخرين، فالخير واحد والشر واحد حتى وغن تفرق في شكل جماعات وطوائف ومذاهب.

وهذا ما ساعد عليه التحكم في الأنترنت والتموقع فيها والقدرة على توظيفها، هو ما يتحكم بدوره في مسألة القوة والضعف، فبعض الجماعات الدينية لا تزال نائية ومنعزلة ولم تكتشف بعد ملكوت الأنترنت، بينما هناك فرق تنحلم بالتمدد إلى ما لا نهاية فنجده قد خاضت تجربة الإنترنت بحثا عن الانتشار والتوسع وفي نفس الوقت ردا للهجمات التي كثرت باسم نصرة الدين وتجسيدا لوصايا الرب، وفي الإسلام نجد السلفية كجماعة دينة ماضوية مهوسة بالماضي ومولعة بتبديع وتفسيق المخالفين لها، من بين اكثر الجمعات اقبالا على الشبكات الرقمية نصرة للحق كما تدعي ونيلا من المعادين لهذا الحق، إذ أن "هناك استهدافا للذين لا يؤمنون بالطرق القديمة ولا يمكن أن ينتموا إلى

[1] أمين معلوف، مرجع سبق ذكره، ص 16.
[2] نواف القديمي، مرجع سبق ذكره، ص 55.
[3] إيريك مقري، سوسيولوجيا الاتصال والميديا- ترجمة نصر الدين عياضي، هيئة البحرين للثقافة والآثار، البحرين، الطبعة الاولى، 2018، ص33.
[4] زيغمونت باومان وتيم ماي، التفكير سوسيولوجيا ترجمة حجاج أبو حجر، ابن نديم للنشر، الجزائر، الطبعة الأولى، 2023، 61.

المسيرة الساعية إلى تحقيق الوحدة المتجسدة في الدعوات الحالمة"[1] حيث تجمع السلفية بين الحرفية الأرثوذوكسية الصارمة ونقاوة البروتستانتية الورعة، إضافة إلى هاجس كل الحالمين بالهيمنة والسيطرة الهوياتية.

كما أن دخول السلفية لعالم الأنترنت رغم أنه محفوف بالخاطر ومليء بالثقوب السوداء التي يمكن أن تشفط الفرد أخلاقيا هو راجع إلى نظرة السلفيين إلى الإنترنت عل أنها معجزة يجب عليهم أن يحلوها إلى أداة لنشر الفضيلة والرد على الرذيلة في شقيها(الشهوات والشبهات) والسير بالشبكة العنكبوتية نحو الأفضل وفي الوقت نفسه الحد من الأسوأ والقضاء عليه إذ ينظر نور بارت ويلر إلى الأتمتة على "أنها حاملة للأفضل وللأسوأ في آن واحد"[2]. فالأنترنت حمالة أوجه تقدم الأخلاق ونقيضها، وتقبل المستقيمين والمنحرفين على حد السواء، تجمع بين الأضداد، تقدم الخير والشر وتجعلك تختار أي سبيل تسلك، فالتكنولوجيا بكل تعقيداتها عندما تخالط الثقافة تصبح أكثر تعقيدا، فالتدين يبدو خيرا للمتدينين لكنه بالنسبة لغير المتدينين يشكل بؤسا ورجعية مقيتة، لكنه اليوم يطل علينا من قلب الحداثة، وإذا كانت تكنولوجيا الاتصال بين فتوحات العقل البشري فإن الله أصبح يخاطبنا من قلب هذا الفتح، "فأي مستوى اجتماعي أو ثقافي تقتحمه التكنولوجيا تجعله معقدا واحتمال معرفة تطوره أو فهمه تكن أقل بكثير"[3].فعدم قدرتنا على الفهم نابع عن تلك العجائبية التي تتميز بها تكنولوجيا الإعلام والاتصال وقدرتها على العبث بالزمان والمكان.

فنحن اليوم ومن خلال مواقع التواصل الاجتماعي أصبحنا وكأننا نقفز من خلال بوابة زمنية فنقطع مسافات شاسعة ويمكن أيضا أن نعود بالزمان إلى الوراء فكل شيء أصبح محينا بطريقة عجيبة، وكل شيء قد أصبح رهنيا ويمكن نقله عن طريق آلية التخيل والتمثل، ومن أخطر ما تم استقدامه من الماضي ليعيد هندسة الحاضر نجد التعصب الذي تنتجه الجمعات الدينية وتعيد إنتاجه، إذ يقول روني نيلي: "إذا كان التاريخ لا يعيد نفسه أبدا فإن المتعصبين، يعيدون أنفسهم دائما بمثابرة تثير الدهشة"[4] عن طريق احياء خلافات الماضي وتفسيرات الماضي ومحاولة زرعها في الحاضر ورسم حدود هذا الحاضر بناء على تقسيمات الماضي وخلافات الماضي، خاصة أن الجماعات الدينة قد تمكنت من ولوج الفضاء الرقمي بما يعكسه من حالة عبر قومية، فالتكنولوجيا توفر لنا مجالا يتوسع باستمرار وإن كان بشكل غير متساوٍ مع الزمن، هدفه السيطرة على البشرية والهيمنة في العالم من خلال هذه العملية المستمرة إذ "تغير التكنولوجيا بشكل عميق العوالم والطبيعة الاجتماعية"[5]. فالعوالم الرقيمة ساهمت بشكل جلي في احياء الصرعات الدينة داخل العالم الإسلامي بشكل غير مسبوق وأدت إلى أفول هويات أو تراجعها على الأقل وبروز أخرى وهيمنتها ولو افتراضيا.

هذا الإحياء كان أثره واضحا على المجال الطائفي الذي استطاع العودة إلى المجال العام بعد أن أصبح هذا المجال كونيا، فمواقع التواصل أشبه بساحات عامة يمتلكها الإنسان بتواجده فيها رغم

---

[1] المرجع نفسه، ص 68.

[2] فرانسوا جايكوب وآخرون، الإنسان في مهب التقنية من الإنسان إلى ما بعده، ترجمة محمد آسليم، مطبعة بلال، المغرب الأقصى، دون سنة، ص180.

[3] برادن ر. اللنبي دانيال سارويتز، حالة الآلة الإنسان، ترجمة حسن الشريف، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص105.

[4] فورنسوا مقال، مرجع سبق ذكره، ص 12.

[5] برادن ر. اللنبي دانيال سارويتز، مرجع سبق ذكره، ص 62.

أنف الحكومات والجيوش، إنه يوجد حيث يمكنه أن يجد المعنى والانسجام الثقافي، ولذلك ارتحلت الفرق والمذاهب والطوائف الدينية إلى هذا الفضاء العام الكوكبي لتستأنف تراجيديا محاربة الشر ونشر الخير لا سيما تلك الجماعات التي تعتقد أنها شعب الله المختار وهي تعمل جاهدة على تكريس الانقسام وتبريره عن طريق احصاء اخطاء الجمعات الاخرى ومواجهتها بها، لترد كل جماعة الصاع صاعين على مخالفيها ومنتقديها، وبذلك يصبح الانقسام فلسفة للتواجد داخل الفضاءات الرقمية، "عن طريق خلق الانقسام المتناظر، وفيه يرد كل جانب على علامات القوة في الخصم بما يستفزه لإصدار رد فعل أقوى"[1] وكأن الجمعات الدينة في العصر الرقمي تستمتع بعمليات الفضح والفضح المضاد التي تمارسها داخل الفضاء الرقمي.

ومن بين هذه الجماعات نجد الجماعة السلفية، ذات الخلفية الاستعلائية من جهة ومن جهة أخرى هي تريد أن تستغرق كل العالم الإسلامي وكل الكون من خلال عقيدة عباد الله المخلصين الذين سيرثون الأرض، وبذلك هي تعمل على ابطال كل الجمعات الأخرى والنيل منها عن طريق فقه الرد على المخالف الذي يعرفه المسلمون منذ القدم لككن المشكلة تكمن في رقمنة الردود وانفلاتها، وتحولها إلى موضة إعلامية، إذ يرى محمود المصري: "أن هناك ثقافة في التوجه الديني الإسلامي في برامج وأنشطة وسائل الإعلام سعيا للتأثير في الرأي العام واستقطاب التأييد الشعبي إلى أوسع نطاق"[2]. من خلال ابراز مواطن القوة وفي نفس الوقت ابراز مواطن الضعف لدى الخصوم والنيل منهم والتبخيس بهم، وهذا ما تعيشه الجمعات الدينية الإسلامية اليوم لا سيما داخل مواقع التواصل من خلال فقه الرد على المخالف لكن بنكهة رقمية قد اختفى فيها الكثير من الفقه وبرز الكثير من المشاحنة والبحث عن التفوق.

المبحث الاول: السلفية ومعركة الهوية وحتمية الرد على الأخر:

يقول زيجمونت باومان: "نحن تشير إلى الجماعات التي نشعر بأننا ننتمي إليها ونفهمها، وتشير هم إلى الجماعات التي لا نستطيع الوصول إليها ولا نعتقد أننا نفهمها ولا نرغب في الانتماء إليها"[3]فالجماعة أو الطائفة او المفرقة نرغب في أن نكون أعضاء فيها إذا ما رغبنا في خطابها وفي منطلقاتها الفكرية، وبذلك نهبها أنفسنا وعقولنا ونجعل من معتقداتها معتقدات لنا، إما تلك الجمعات والطوائف والفرق التي نشعر بغضاضة نوحها ونحكم بفضاضة خطابها وغلظته، نرسم حدود بيننا وبينها ونعاديها وربما أسهل طريقة للتعبير رعن هذا العداء والبغض هو تبني كل ما يخالف معتقداتها، وأفكارها، وخطاباتها وتبني مقولات تفند وتطعن في مقولاتها الأساسية والحرص على التشهير بها والعمل على إثبات فشلها وعجزها، وهذا ما أصبح يقوم به الرد والرد المضاد داخل الوسائط الرقمية بين الهويات الثقافية التي بمجرد أن التقت حتى تذكرت كل ما يفرق بينها ونسيت كل ما يجمع بينها واستأنفت كل أشكال الصراع والمنافسة والمزاحمة فيما بينها، هي صراعات يعاد إنتاجها داخل مواقع التواصل الاجتماعي التي تعتبر من مخرجات الحداثة، إلا أنها

[1] زيغمونت باومان وتيم ماي، التفكير سوسيولوجيا مرجع سبق ذكره، ص 69.
[2] محمود المصرين مرجع سبق ذكره، ص156.
[3] زيغمونت باومان وتيم ماي، التفكير سوسيولوجيا مرجع سبق ذكره، ص 64.

أصبحت لا تختلف عن أقبية محاكم التفتيش وعن عقلية القرون الوسطى؛ حيث يحاكم المهرطقين والزنادقة ويستتابون أو يحرقون وهم أحياء، فحروب اليوم المتعلقة بالهوية والمرجعية هي حروب دينية وهي حروب تشتغل على الذاكرة وتحيي عداءات الماضي، فقد قامت الحركات الأصولية ومن خلال عملية التخيل بنسف فكرة المواطن الأممي المتصالح مع الجميع، ونفت كل العلاقات الإنسانية وأعادت تقسيم العالم وفق ثنائية مؤمن/كافر، وبذلك رسم خط أو صدع بين الحضارات لا يمكن ردمه، فحسب صامويل هنتنجتون "إن حروب خط الصدع من النادر أن تنتهي إلى الأبد، فهي متجذرة في المجتمعات، فالصراع ينبع من القرابة ومن التجاور الديني والثقافي، إنه هوياتي طائفي، وليس له أن يختفي إلا بقضاء طرف على آخر"[1]. فهو صراع حدي بين الخير والشر، وبين الحق والباطل، وبذلك هو أزلية من حيث البداية وأبدية من حيث الاستمرار.

فهو صراع قائم على معادلة صفرية فبمشيئة الله ينتصر المؤمنون وبمشيئته أيضا ينهزم الكافرون، فالغرب يبحث عن عودة المسيح، والمسلمون يريدون إعلاء كلمة الله في أرضه، أي إننا أمام نزعتين كونيتين، فالمسيح يعود لتخليص العالم من الشر، وكلمة الله عند المسلمين تعني دولة الله على الأرض، أي أن حتمية الانتصار والسيطرة لا بد منها لدى كل فريق، وبذلك "تصبح اليقظة ضرورة للجماعات التي تسعى بهمة ونشاط لحماية حدودها ضد التهديد الذي يمثله لها غير المؤمنين بمعتقداتها"[2] عن طريق تحصنها بقعيدتها النقية الصافية وهذا ما تعتقد به الجمعات الاحيائية ومن بينها السلفية كجماعة متخيلة تعيش الماضي في شكل نسخة محينة وتدرب أفرادها على المعادة في الله والحب في الله، وبذلك كل من هو خارج جماعتها فعداؤهم مبرر وله حجة شرعية وهذا ما اجمع عليه المبحوثين، فهم يبغضون في الله ويحبون في الله، مثل ما كان السلف الصالح، فالسلفيون يعتقدون أن استدعاء الماضي وإسقاطه على الحاضر هو ما سيعلي كلمة الله ويجعل المسلمين يسيطرون على أعدائهم الذين سيدفعون الجزية عن يد وهم صاغرون، أي أن الصراع لا فكاك منه وهو حتمية تاريخية، كما أنه سيصبح ذا معنى من خلال إقحام الدين؛ "ففي البداية كان الصراع يوم تاق الإنسان إلى امتلاك الأرض والسيطرة على كل شيء"[3]. فاليوم وبمقاييس هذا العصر حتى العولمة الاقتصادية لم تمكن الغرب من تسيد العالم بشكل منفرد، ففي كل بؤرة نجد حركة مقاومة وممانعة حتى وغن كانت تعيش وضعا اقتصاديا مزريا، لكنها تدخل الحرب كهوية خاصة وليس كقوة اقتصادية، وهذاما بسبب تحول العولمة من مشروع اقتصادي إلى مشروع ثقافي، فالشعوب والأمم يمكنها أن تشتري قمحها وحليبا و...إلخ من غيرها، لكنها غير مستعدة لأن تبتاع إلاها من حضارة أخرى، ولذلك اصطدمت العولمة الثقافية الغربية الكونية بمشاريع ثقافية محلية شديدة الخصوصية والحساسية اتجاه الغرب واجاه التبشير الثقافي الذي حاول ممارسته، حيث أسس للعنصرية الثقافية التي أصبحت تتأسس تحت أعيننا "معتمدة مفاتيح مفهومة جديدة لإعادة إنتاج الكراهية والاستعلاء والخوف والاستعمار الغربي الجديد"[4]. فالخوف من الاستعمار حتى وغن كان ثقافيا يدفع بكل أمة إلى أن ترد على الأمم الأخرى وتطبل ادعاءاتها.

فرغم أن هذا الصراع والاستعلاء لازال في مرحلة المواجهة الناعمة بين التبشير الغربي والدعوة الإسلامية إلا أنه يبشر على المدى البعيد بالانتقال إلى مواجهة حقيقية والتي تسبقها حالة من التعبئة

[1] عبد الغني عماد، سوسيولوجية الهوية، مرجع سبق ذكره، ص 160.
[2] زيغمونت باومان وتيم ماي، التفكير سوسيولوجيا مرجع سبق ذكره، ص 67.
[3] عيسى برهومة، مرجع سبق ذكره، ص 11.
[4] عبد الغني عماد، مرجع سبق ذكره، ص 165.

والشحن الطائفي عبر مواقع التواصل الاجتماعي، إذ أن "واشنطن تنفق الملايير ليس للتأثير على المجتمعات الإسلامية فحسب بل للتأثير على الإسلام نفسه"[1] وذلك عن طريق الوسائط الرقمية والاتصالية التي عززت من فكرة تلاقي الحضارات وتصادمها حيث تحولت إلى أسواق لعرض البضائع الدينية والطلب من الزبائن اقتناء المنتوجات التي تعبر عن هويتهم حتى وإن كان دون تدين حقيقي، لكن الإعجاب والنشر وإعادة النشر والتعليق على المنشورات الدينية الاستعلائية هو انتصار في حد ذاته للشعوب التي أصبحت اليوم تميل إلى مرجعياتها الدينة أكثر من أي مرجعية أخرى، وهذا ما يعيشه السلفيون، حيث صرح أحد المبحوثين: "نحن ولله الحمد نعيش لله ونصرة لدين الله ونرد على كل من يحاول النيل من عقيدتنا أو ديننا"[2]، فالمؤمنين في كل دين يشعرون بنوع من الارتياح وهو يدافعون عن عقيدتهم حتى وغن لم يكنوا ملتزمين بها وهذا ما يقوم به الغرب الذي يعيش حياة علمانية فجة لكنه لا يكنف عن دعم التنصير في كل مكان، إذ "لا بد من الوقوف في وجه الذي يبدو مهدد للثقافة وللمعتقدات وبالتالي يعيش في عدم استقرار معه ويغالب كل من يريد تهميش قيمه وقد يربطها مع معتقداته الجوهرية وهذا هو الانسان الطبيعي"[3] ، فلا يجب التساهل مع المخالفين أو السماح لهم بالتوسع وتجاز مسافة الأمان وهذا ما يحرص عليه المتدينون وغيرهم، فالهوية الدينية اليوم هي كل ما يميز البشر عن بعضهم البعض، لكن يبدوا أن عصر العوالم الافتراضية قد أخل بهذا التمايز بأن جعل الجميع يلتقي على صعيد واحد.

إن هذا التلاقي الحر والمنفلت والهادف إلى جعل حضارة تتمدد على حساب حضارة أخرى، جعل كل الفرق والطوائف لا سيما الاحيائية منها تتكتل في مواقع التواصل وتعلن شبه جهاد على المخالفين وعلى الغزاة الرقميين، حيث إن الكثير من دعاة السلفية حسب تصريحات المبحوثين يطلبون من أتباعهم التواجد في الأنترنت وتوظيفها في نشر الحق وتبيان منهج الدعوة، وهذا "ما يعتبره فرنسيس فوكوياما نوعا من التعلق بالحروب المجازية"[4]. إن هذه الانتصارات الرمزية ما هي إلا تمهيد لانتصارات فعلية على أرض الواقع، فكل الشعوب تريد أن تنتصر لمعبوداتها من خلال الحروب المقدسة والجهاد حتى تثني عليها تلك المعبودات وتكافئها في العالم الأخروي، فالحروب الدينية هي الحروب الوحيدة التي تستحق التضحية، إذ نجد مثلا "إيمانويل كانت بعقلانية كان يعتقد جديا أن الحرب تخدم أهدافها العناية الإلهية"[5]. فكل مواجهة بين الأمم والشعوب هي مواجهة هوياتية يحتل الدين فيها مكانة بارزة، ولذلك لا تقل معركة العالم الافتراضي أهمية عن أي معركة اخرى حسب المبحوثين لا سيما أنهم يعيشون مرحلة الدعوة والصبر والمكابدة وبذلك كل اشكال المقاومة التصدي يجب ان تكون ناعمة وغير عنيفة بل تعتمد على الترغيب والترهيب أو ممارسة نوع من الاغراء بحياة أفضل وحياة يكون الله هو الضامن لها، فالكثير من المنشورات السلفية تخبرك كيف يمكن أن تكون في حفظ الله أو في ذمته عن طريق التقيد بمقولات معينة تكررها صباحا ومساء وهذا أكثر ما نشره السلفيون عبر حساباتهم الرقمية، أي نشر القيم التي تجعل الحياة سلفية وفي نفس الوقت تحد من قيم الاخر وتحط من قيمتها، "فصدام القيم يعتمد على المواقع الالكترونية الجذابة والبرامج التواصلية الاجتماعية المؤثرة بشكل كبير في الشباب"[6] ولها

[1] جعفر الشيخ ادريس، مرجع سبق ذكره، ص 189.
[2] مقابلة رقم: 48، يوم 2020/06/23 على الساعة 11:30.
[3] مفسر بن علي القحطاني، جعفر الشيخ ادريس، مرجع سبق ذكره، ص 25.
[4] فرنسيس فوكوياما، مرجع سبق ذكره، ص 303.
[5] المرجع نفسه، ص 37.
[6] مفسر بن علي القحطاني، جعفر الشيخ ادريس، مرجع سبق ذكره، ص 146.

دور في نشر القيم، وحسب المبحوثين فإن القيم الغربية التي تبدو غارقة في الدنيوية هي قيم مستمدة من الديانة المسيحة او النصرانية والهدف منها هو اخراج المسلمين من دينهم، أي أن جذور الحداثة الغربية التي يعد كانط من بين رموزها هي ذات جذور دينية وتخدم صراعا دينيا، وإن تغيرت المفاهيم والأساليب ففي مرحلة الحروب الصليبية كان العالم الإسلامي هو عدو الغرب الصليبي، وبعد الحداثة بقي العداء قائما بين الغرب التقدمي والشرق الرجعي، أي "بقي الاصال محكوما بالصراع، إذ يعتبر الصراع أحد سمات الاتصال البشري الصادرة عن تدبير عقلي"[1]. لكنها غالبا ما تكون لخدمة غرض ديني وهوياتي.

أي إن هناك ميلا واختيارا طوعيا بين البشر للاتجاه نحو الصراع والتصادم، كلما زاد الاحتكاك بين الشعوب والأمم وهذا ما استفحل في عصر الإعلام الجديد، حيث أصبحت الأمم تغزوا وتغزى، تنتصر وتنهزم بسبب السيولة الثقافية وقدرتها على التسرب بسبب حالة التلاقي الحر بين الهويات، إذ أصبحت وسائل تكنولوجيا الإعلام الحديث تؤدي دورا مهما في صناعة الأفكار والثقافة العامة، وتدشن حروبا وثورات بين المؤمنين الذي وجدو معنى يتصارعون من أجله، وهو الشعور بالتهديد من طرف الأخر، "فالثروات الثقافية ليست في نهاية الأمر سوى إعدادا للحقيقة ونيلا الخلاص"[2] ووسائل الإعلام أتاحت أمام جمهورها الكوني فرصة لإعادة رسم التصورات حول الآخر فقد تعرف الغرب على مستوى الفردي، على واقع المسلمين وما يتعرضون له من ظلم وقهر من طرف الحضارة الغربية، كما أن الهجرة الفعلية والهجرة الافتراضية وظهور مسلمي الشتات ساهم في إعطاء صورة مغايرة عن الإسلام على أنه دين مضطهد وعلى أنه يحمي المضطهدين وقد كان لمواقع التواصل دور كبير، بأن يسمع العالم من المسلمين بدل أن يسمع عنهم، وفي هذا الصدد يقول صامويل هنتنجتون: "سيكون الإسلام بسبب تأييده المطلق للمقهورين والمظلومين أكثر جاذبية لهذا الدين المفرط في الانتشار على المستوى العالمي، فهو الديانة الوحيدة المستعدة للمنازلة والكفاح"[3] إن الحديث عن المواجهة والمنازلة يعني اتجاه العالم إلى المزيد من الاحتقان على أساس الهوية والمرجعية ولذلك يشتغل السلفيون على الاصلاح الفردي وتكوين فرد معتز بانتمائه وإسلامه حتى لا تتخطفه الضربات الثقافية التي تعتبر مدخلا لصراع عام وشامل بين الهويات والحضارات وهدفه هو تقاسم العالم والهيمنة عليه، وهذا ما صرح به المبحوثين إذ يرون أن الصراع مع الغرب هو حتمية لا مفر منها إذ يقول أحدهم: "لا يمكن للكفار أن يبقلوا بنا ولا يمكن ان نقبل بكفرهم ولذلك هي حرب بين الحق والباطل حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين"[4] وهنا تكون كل اشكال الصراع ممكنة ومتاحة بما فيها الرد على الفكر الغربي بالفكر السلفي وتأكيد التنافر والتناقض، إذ "إن الصراع والصدام بين الثقافات والمصالح غير متجانسة الأطراف وغير القادرة على التعايش داخل البيئة المتواجدين فيها"[5]. هو صراع لا مفر منه وهو حتمية لتطور البشرية.

إي إن أصل الصراع بين الشعوب والامم هو صراع ثقافي على مستوى العقائد كما أن كل المؤشرات تشير إلى زيادة مستوى التنافر والتباعد والانقسام والتشظي بين الهويات حتى تلك التي

[1] عبد الغني عماد، مرجع سبق ذكره، ص 39.
[2] جيرار ليكلرك، جعفر الشيخ ادريس، مرجع سبق ذكره، ص 20.
[3] عفيف بهنسي، مرجع سبق ذكره، ص37.
[4] مقابلة رقم: 48، يوم 2020/06/23 على الساعة 11:30.
[5] محمد عطون، مرجع سبق ذكره، ص 40.

تنطلق من مرجعية واحدة، فالعولمة من خلال سعيها إلى نشر نموذج واحد حفزت كل النماذج على أن تحلم بذات الحلم، أن تسعى إلى التمدد من خلال عرض منتوجها الثقافي وإقحامه في عملية التنافس، "فما تستحسنه حضارة تستقبحه حضارة أخرى، ليس هناك حضارة عالمية كونية واحدة"[1]، وهذا ما يؤمن به السلفيون، فحسب تصريحاتهم ما هو مزدهر ومتفق عليه في الغرب هو متخلف ومنبوذ في الشرق، فالغرب يعيش حياته الدنيا والشرق يريد أن يعيش حياته الأخرى، ولذلك يجب رفض المنتوج الغرب الثقافي والرد عليه واثبات بطلانه، فالحضارة الغربية تهاجم الإسلام؛ متهمة إياه بالتخلف والرجعية واضطهاد النساء والأقليات، وبنيته التشريعية تتدخل في خصوصيات الأفراد خاصة على المستوى الجنسي، وهذا ما يجري الترويج له إعلاميا وهو يلقى قبولا لدى المتنورين من المسلين ودعاة تبني النموذج الغربي كحل لحالة التخلف المزمنة، "فالتبادلات الاعلامية تسعى إلى تحقيق السيطرة على المجتمع الذي تتغلغل فيه"[2] وهنا كان من الواجب على المسلمين الرد على ادعاءات الغرب عن طريق الإعلام أيضا وهو ما تقوم به السلفية بصفتها نقيبا عن هذا الأمة ومدافعة عنها، حيث يهاجم السلفيون الغرب متهمين إياه بالتفسخ الأخلاقي واستغلال المرأة والاعتداء على الفطرة والفوضى الجنسية والاستغلال العنصري للشعوب غير الغربية، وبذلك تسعى كل حضارة إلى التدخل في الحضارة الأخرى، وضبط قوانينها وتغيير أنظمتها بما يخدم قيم الحضارة المتدخلة وبذلك كل "الصراعات حول الحدود والأمن وغيرها.. ما هي إلا صراعات ثقافية دينية"[3]. الهدف منها هو إثبات عجر حضارة ما وفي نفس الوقت إثبات تفوق حضارة أخرى.

وبالعودة إلى المشهد الثقافي في العام العالمي وعلى مستوى الحقوق والقيم والمعايير نجد أن العديد من الشعوب والأمم قد قبلت بالنموذج الغربي بينما هناك مقاومة على المستوى الإسلامي من الناحية الحضارية والقيمية، ولذلك يتوقع الباحث جون ندرفين بيترس "أن صراعا من أجل المستقبل القريب سيقع بين الغرب وبعض الدول الإسلامية"[4]، إن هذا الصراع والذي يتوقعه المسلمون بدورهم ليس من أجل التوسع الجغرافي أو النفوذ الاقتصادي؛ هذه الأشياء التي لم تعد تعني للشعوب شيئا، فالشعوب اليوم تسأل السلامة لمعتقداتها وكل أمة تريد أن ينتصر الله كما تعرفه هي، لأنه سيمكن لها وسيجعل كل الشعوب الأخرى في خدمتها، فهكذا تحدث التوراة والإنجيل والقرآن عن حروب طاحنة حول الفصل في مصير الله، فالله ليس للجميع بل هو للأمة التي تقيم شريعته وتخضع لسلطانه، وسيمكنها من سحق أعدائها وأعدائه من خلال معركة تقع في آخر الزمان، وقد بات كل أتباع الديانات السماوية ينتظرونها ويعدون لها، إذ يشير جاريس هاليسال إلى "أن العقل اليميني في الغرب يدرك حقيقة مفادها أن القديس يوحنا يمكن أن تحصل من خلاله على معظم المعلومات حول هذه الأيام الأخيرة، والولايات المتحدة الأمريكية كحامي للغرب، تتحكم فيها الكنيسة الإنجيلية ، وهي تؤمن بالخلاص الديني والصراع الديني"[5] كما نجد ما يقابل هذه النزعة في العالم الإسلامي، فالسلفيون ومن خلال الهوس بكتب الحديث، ينتظرون أشراط الساعة وهي نفسها علامات آخر الأيام، بيقين يعادل يقين كل واحد فينا بشروق الشمس كل صباح وغروبها في كل مساء، وهي أحاديث تخبر المسلمين بتفوقهم في نهاية التاريخ؛ شريطة الإصلاح

[1] صامويل هنتنجتون، مرجع سبق ذكره، ص 109.
[2] هربرت شيلر، مرجع سبق ذكره، ص 24.
[3] صامويل هنتنجتون، مرجع سبق ذكره، ص 65.
[4] جان ندرفين بيترز، مرجع سبق ذكره، ص 65.
[5] جاريس هاليسال، مرجع سبق ذكره، ص 33.

الديني والعودة إلى إسلام الزمن الأول والمكان الأول، فالكثير من أحاديث نهاية التاريخ تشير إلى المواجهة والصدام الذي يستعد له السلفيون بإصلاح الذات وموالاة من يوالون الله والبراء ممن تبرأ منه الله، إن هذا الخطاب المثقل بالماضي وساء في الغرب أو فسي الشرق أصبح حاضرا بكثافة داخل مواقع التواصل الاجتماعي، إذ أن "الصراع بين الديانات وجد فضاء حر للتلاقي من خلال تكنلوجيا الاتصال"[1] واعادة طرح كل ما تطرقت له الأديان عند نشأتها والتي حكمت لصالح أمة من الأمم بالتفوق والتمكين والسيادة لاسيما في المجال السياسي، وهذا ما يطمح له السلفيون، فتعلم التوحيد والتقيد بالحياة السلفية الورعة ما هو إلا تمهيد وشرط حتى يكون الامر في نهاية التاريخ للمسلمين كمتحكمين وحاكمين لهذا العالم بتوفيق من الله، إذ يرى محمد نور الدين أفايه "بأننا كعرب ومسلمين نمتلك خزان رمزي هائل يتقاطع فيه المتخيل والواقعي الرمزي، ويتشابك فيه الأسطوري بالسياسي في شكل تصورات ومواقع تفرض على الباحث التنازل قليلا على صرامته العلمية والانكباب على استكشاف الدلالات العميقة التي تسكن هذه الرموز والمرجعيات"[2]. وهو ما تدعو إليه السلفية من خلال العودة إلى التراث وتوظيفه في قراءة واستشراف الواقع السياسي وما يحكم العلاقات الدولية التي يجب أن تبنى على الحذر والشك والريبة والاستعداد للمواجهة التي تعتبر حتمية.

فالنصوص التي تشير إلى خروج المسيح عليه السلام وخروج المهدي وقتال الكافرين دون تمييز هي ما يشغل العقل السلفي، وإن كان على المستوى الرمزي من خلال الشبكات الاجتماعية الافتراضية، حيث يجري الشحن وتعبئة المسلمين على حد السواء مع ما تقوم به الحضارات الأخرى من شحن وتأجيج للمشاعر الدينة لأفرادها وتهيئتهم ليوم الرب الموعود، حيث سيفصل الله في هوية وطبيعة شعبه المختار والمنتصر على الجميع بتأييد من الله، إن مثل هذه الخطابات لا يكف السلفيون عن إنتاجها وإعادة إنتاجها إلكترونيا، فهي وعود نقية وطهورية جاءت بها النصوص المقدسة، وهي ما يحلم السلفيون بتحققه بل إن كل الأصوليين في جميع الأديان يحلمون بهذا النصر، إذ "تظل الأحلام نشاطا حداثيا وتتجسد حليا في تجربة العولمة"[3] فالعولمة ساهمت في احياء النماذج المتخيلة وساهمت في إنعاش الذاكرة الدينية رغم انها من مخرجات الحداثة الغربية، إلا أنها دفعت بالكثير من الشعوب والأمم إلى التحصن بهويتها الدينة بعد أن شعرت بأن تلك الهوية تتلاشى تحت ضربات التغيير الثقافي، ولذلك احتمت بخصوصياتها وأصبحت كل أهدافها محصورة في تحقيق الأحلام التي تراودها بتسيد العالم والقضاء على المخالفين، وهذا ما عبر عنه المبحوثين، حيث أن تكالب الغرب الكافر على الإسلام هو ما جعلهم اليوم أكثر إصرارا على احياء دولة الإسلام وبعثها من جديد، وقد وجدوا في الإعداد الافتراضي ما يسليهم ويردم الهوة بينهم وبين الواقع الذي يبدو تعيسا على الصعيد الإسلامي، إذ يرى جاري أربانت: "أنه يمكن للكمبيوتر أن يصبح فضاء مقدسا بالنسبة للمسلم"[4]. بل هو فضاء مقدس لكل من يؤمن بالخلاص الديني؛ وهم كثيرون اليوم في الشرق والغرب، فكل أمة عاكفة على كتبها المقدسة وتبحث في أسفارها، وإصحاحاتها، وسورها، وأحاديثها، عن مستقبلها ومستقبل إعدائها ومصيرها في معركة يقودها عباد الله المخلصين ضد أعدائه المارقين، إن هذا الخطاب يؤمن به المبحوثين الذين اعتبروا أن من

[1] كرايس الجيلالي وزمام ربيع، مرجع سبق ذكره، ص 173.
[2] محمود نور الدين أفايه، مرجع سبق ذكرة، ص73-74.
[3] جان فرنسوا بيار، مرجع سبق ذكره، ص 132.
[4] جاري آربانت، مرجع سبق ذكره، ص 148.

بين أسباب تواجدهم في مواقع التواصل هو الإعداد لأحداث النهاية وتذكير المسلمين "بحروب ومعارك طاحنة وخراب للأرض بين المسلمين ونصارى الشرق ونصارى الغرب واليهود"[1]. إن هذه الحرب تبدأ بالتراشق الكلامي عبر المواقع لكنها حتما ستنتهي بمعركة فاصلة بين الخير والشر.

فهي الحرب هي حرب لإعلاء كلمة الله سواء في نظر اليهود أو النصارى أو المسلمين، وكتب الحديث التي يرتكز عليها السلفيون تشير إلى تغول اليهود في آخر الزمان ثم القضاء عليهم، لذلك يرى السلفيون أن خروج الفلسطينيين من فلسطين ثم العودة إليها كفاتحين من استراتيجيات التحضير للمعركة الفاصلة؛ معركة ستتحالف فيها حتى الطبيعة مع المسلمين-حديث الحجر والشجر- ولذلك فتجمع اليهود في فلسطين هو أول بشائر النصر للسلفيين إذ أن "أعداد المسلمين المؤمنين بنظرية هرمجيدون في ازدياد مطرد"[2]. إن هذه الزيادة راجعة إلى الانتشار المعتقدات السلفية، عبر مواقع التواصل الاجتماعي، إذ يقول أحد المبحوثين: "الحمد لله اليوم الناس تعرف حقيقة الصراع في فلسطين وبأن نصر الله يكون بالعدة الإيمانية قبل كل شيء والعودة إلى عقيدة السلف"[3] ولذلك يجري فتح الكثير من المواضيع التي تتعلق بأشراط الساعة وتحولات أخر الزمان، مع الاهتمام بعلم الحديث وفتح كل القضايا التي يطرحها، بداية من أحكام الطهارة وصولا إلى استشراف الوضع الدولي الراهن ووضع تقديرات ذات بعد ديني لكيفية التعامل مع وضع الأمة الراهن، وهو نفس الخطاب السائد في دوائر صنع القرار الغربين حيث يجري الاهتمام بالنصوص الدينية وتوظيفها في ادارة الصراعات الدولية، فحتى كبار المنظرين للعقلنة والعلمنة نجد أن خلفيتهم الفكرية دينية خالصة، إذ يقول هيغل: "إن وجود الدولة هو مجيء الله إلى العالم "[4]، وهو طبعا سيأتي كما يفهمه المسيحيون ويعتقدون فيه، وكذلك نجد للمسلمين عقيدتهم ولليهود لكل أصحاب الديانات الأخرى، فلكل يحضر للحظة التي سينتصر فيها على باقي المخالفين، وهذا ما يؤمن به السلفيون ويعملون على الوصول إليه بكل ثقة، "فالنص الحديثي يشير إلى جملة من المتغيرات التي تستشعرها الأمة وما يترتب عنها من واقع في آخر الزمان"[5]. إن هذا الاستشراف في أغلبه يتطرق إلى الشأن السياسي وإلى مصير الأمة الإسلامية، فمصير الأمة لا يتحدد بشكل فردي أو على المستوى القومي، فالعالم اليوم مقسم إلى سنة وشيعة، أرثوذوكس وكاثوليك وبروتستانت وكل مذهب متشظي للعديد من الفرق والجمعات الفرعية، أي أن العالم منقسم على أساس ديني لا على أساس القومية، ولذلك لا يربط السلفيون بين مصير السنة والشيعة، فهم يعتقدون أن الشيعة سيكونون في الطرف الآخر وأن الحرب على الأمم الأخرى تقتضي أيضا الحرب على الشيعة، وهذا ما أجمع عليه المبحوثين، ولذلك تختلف عقيدة المهدي المنتظر بين الشيعة والسنة، فالشيعة يعتبرونه المحيي لخلافة آل البيت، والسنة يعتبرونه كمؤشر على انتصار المسلمين في آخر الزمان وهي نفس ما يقوم عليها العهد القديم وتفكير اليمين المحافظ إذ أن "كل النبوات التوراتية تشير إلى نهاية دولة إسرائيل في فلسطين وعودة الخلافة الإسلامية على يد

[1] منصور عبد الحكيم، الحسينى الحسيني معدي، هرماجيدون ونهاية أمريكا وإسرائيل، دار الكتاب العربي، سوريا الطبعة الأولى، 2007، ص76.

[2] منصور عبد الحكيم، الحسينى الحسيني معدي، مرجع سبق ذكره، ص 115.

[3] مقابلة رقم: 46، 2020/06/22 على الساعة 11:30.

[4] جيرار ليكلرك، جعفر الشيخ ادريس، مرجع سبق ذكره، ص 195.

[5] رقاد الجيلالي، كرايس الجيلالي، الاستشراف في الحديث النبوي، الواقع السياسي للمسلمين اليوم من خلال كتب الحديث، 289-307، مجلة البحوث في الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تيارت، الجزائر، المجلد05، العدد الأول، 2019م، ص298.

المهدي المنتظر"[1]. وهي نبوءات يدركها الغرب لكنها يعمل جاهدا على تغييرها عن طريق الحفاظ على عالم إسلامي ضعيف ومقسم ومتصارع داخليا.

فهذه النبوءات هي مادة عليمة تعتمدها مراكز البحث في الغرب لرسم سياسات عالمية الهدف منها إضعاف المسلمين وعدم السماح بأي وعي ديني، ولذلك تصر السلفية من خلال الصدام الحضاري على انتهاج نفس الاستراتيجية وهي الواقعية الصرفة ورسم حدود ثقافية ومرجعية وتهيئة الأمة إلى المواجهة "فالعودة الى الأصول وإحياء الدين ظاهرة عالمية وقد تبدت في اوضح صورها في التأكيد الثقافي وتحديات الغرب التي جاءت من آسيا ومن الإسلام وهي الحضارات الديناميكية في الربع الأخير من القرن العشرين"[2] والتحدي الثقافي والخطابي والمزاحمة القيمية والأخلاقية جزء من عملة المقاومة والتحضير وهذا ما يقوم به السلفيون في مواقع التواصل مبرزين لفكرة القطيعة وعدم وجود أي توافق مع الغرب مهما كانت طبيعته ومع الفرق الضالة على حد السواء، وهو فكر تجمع عليها الفرق الدينة التي تعتمد في فكرها على الكتب الدينية، ولذلك فالمسلمون مطالبون اليوم بالإعداد لأكبر الملاحم وهي الحرب العالمية الثالثة من خلال "سبعة بيانات المواجهة للأمة الإسلامية وقد جاءت في شكل أحاديث وأسفار لابد من الوثوق بها والتعامل معها بجد"[3]. فكل الحضارات تستعد ليوم الرب ونهاية التاريخ، وما التعاون المسيحي اليهودي على إضعاف الأمة الإسلامية إلا دليل على الحذر من أي انتصار محتمل للمسلمين، وهو أيضا يهدف من جهة أخرى في رغبة اليهود فثي التخلص من النصارى ورغبة النصارى في التخلص من اليهود، فالانتصار الكامل والشامل يكون لأمة واحدة، حيث أشارت الباحثة كارلوتا جيزن: "أن قيام دولة الرب هو انتقام الله من اليهود في معركة هرمجديون"[4]. وبذلك يجري الإعداد لهذه المعركة خاصة على المستوى الإسلامي على الصعيد الرمزي وهي مهمة اتخذتها السلفية على عاتقها من خلال إحياء قيم الحضارة الإسلامية وربط المسلمين بالنصوص الحديثية، وتوظيف تكنولوجيا الإعلام الجديد، فالمواقع السلفية أو حتى الحسابات الفردية على الفيس بوك أو التويتر هي نشر الأحاديث والتعليق عليها، فاستفاقة علم الحديث –حسب المبحوثين- هو الذي سيجعل الأمة تعي خطورة العولمة والانكسار الثقافي، فالغرب رغم كل مظاهر التفسخ والانحلال إلا أنه سياسيا يؤمن بنهاية التاريخ كما حددها الكتاب المقدس، إذ تقول صاحبة كتاب النبوءة والسياسة جاريس هالسال: "إننا نؤمن كمسيحين أن تاريخ الإنسانية سينتهي بمعركة تدعى هرمجيدون"[5]. فهذا الخطاب يبدو واقعيا ويبدو مستجيبا لتعاليم النص الديني الذي يقوم على فكرة الكفر والإيمان وهو يؤكد من وجهة نظر سلفية على رفض مفهوم الديانات السماوية واعتماد مفهوم الدين الواحد لأن نهاية التاريخ ستكون لصالح أمة واحدة وهي الأمة التي حافظت على الخط التوحيدي، وهو خط مستقيم، فليس هناك أكثر من رسالة واحدة تدعو إلى التوحيد رغم تجددها من خلال عدد كبير من الانبياء وهذا ما يرفضه المسيحيون واليهود وينفونه عن بعضهم البعض وينفونه عن الإسلام أيضا، ولذلك يجري التحضير لنهاية التاريخ، وانتظار ملك السلام عند اليهود والعودة الثانية للمسيح عند النصارى ونزول عيسى وخروج المهدي عند المسلمين، إذ يقول ابن القيم رحمه الله: "والأمم الثلاثة تنتظر

[1] منصور عبد الحكيم، الحسيني الحسيني معدي، مرجع سبق ذكره، ص 14.
[2] صاموئيل هنتنجونتن، جعفر الشيخ ادريس، مرجع سبق ذكره، ص 169.
[3] محمد جاد، مرجع سبق ذكره، ص 77-90.
[4] كارلوتا جيزن، معركة هرمجدون وتأسيس مملكة الرب في التوراة والإنجيل والقرآن، ترجمة أحمد علي أحمد علي، مطبعة ستار براس، مصر، الطبعة الأولى، 2002، ص48/41.
[5] محمد جاد مرجع سبق ذكره، ص 05.

منتظرا يخرج في آخر الزمان، فإنهم وُعدوا به في كل ملة"[1]. وبذلك نجد أن حرب الأمم هي حرب حاصلة لا جدال فيها.

فعملية الانتظار ترافقها عملية الإعداد وهي أيضا فكرة لا تفارق العقل السلفي من خلال الإصلاح الديني أولا وفك كل مظاهر الارتباط بالحضارة والثقافة الغربية واستعادة الهوية الإسلامية والتمكين لها أما على المستوى الغربي فالعقل الإنجيلي اليميني يعتقد أن أولى خطوات الإعداد هي قيام دولة إسرائيل ودعمها اللامشروط في مواجهتها للسلمين، إذ يقول أحد مؤسسي السفارة المسيحية الدولية في القدس: "إننا صهاينة أكثر من الإسرائيليين أنفسهم، وأن القدس المدينة التي تحظى باهتمام من الله وأن الله قد أعطى هذه الأرض لإسرائيل للأبد"[2]. ولذلك يعتبر السلفيون حسب تصريحات المبحوثين بأن قيام دولة إسرائيل علامة من علامات اقتراب انتصار المسلمين وقيام النسخة الموعودة من الخلافة الإسلامية التي يسودها العدل وتحكم بشريعة الله، لتكون الخلافة بعد حرب بين المسلمين وأعدائهم، تكون نتيجتها اجتثاث اليهود، لأنهم أساس الفساد والإفساد، ولذلك "نحن كمسلمين نؤمن بأن هذه المعركة واقعة لا محالة طالما أخبرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم"[3]،أي أن العداء بين المسلمين واليهود هو عداء ديني يفرضه المعتقد الإسلامي، فالحب في الله والبغض في الله من أهم المفاهيم التي يتداولها السلفيون في خطابهم الواقعي وعلى المواقع، فهم يبذلون جهدهم في نسف كل الأطروحات القائمة على المحبة والتعاون، فليس هناك تعاون سوى بين المسلمين من خلال الأخوة الدينة أو القرابة الثقافية، وهذا ما يتجلى في الحروب السياسية التي تكون بنكهة دينة مثل ما حدث في حرب البسنه والهرسك، إذ "رفع سكان سراييفو سنة 1994 العلم السعودي والعلم التركي في رسالة الى العالم لا خباره عن أصدقائهم الحقيقين واصدقائهم غير الحقيقيين"[4] وهو ما نشهده في كل الحروب ذات الخلفية الدينة إذا يسارع الأقارب الدينيون إلى الدفاع عن أنفسهم وعن بعضهم البعض في وجه أعدائهم الذين ينتمون إلى معتقد غير معتقدهم، وهذا ما يفسر تعاون اليهود والنصارى فيما بينهم حسب المبحوثين، لأن الكفر ملة واحدة، إذ يؤكد بريجينسكي –مستشار الرئيس الأمريكي جيمي كارتر لشؤون الأمن القومي- "أن العلاقات الإسرائيلية الأمريكية علاقة حميمية مبنية على بعد تاريخي روحي"[5] هذا التعاون يحمل بعدا استراتيجيا الهدف منه الحفاظ على حالة الضعف المزمن للعالم لإسلامي وانهيار مؤسساته التقليدية، وفي الوقت نفسه فشل كل محاولات التحديث، مما يسهل بروز الحركات الإصلاحية الدينية التي تتمسك بالماضي وتريد فهم الحاضر من خلاله؛ بعد أن خسرت هذا الماضي المشرق ولم تستطع اللحاق بالحاضر يشكله الغربي، وهنا اختيرت المقاومة عن طريق الإحياء كخيار سلفي، إذ يرى جيرالد ليكلارك "أنه لا يمكن إدراك مدى قوة الصحوة الإسلامية إلا إذا فهمنا كم كان جرح كرامة المجتمع الإسلامي عميقا عندما فشل مرتين في الحفاظ على تماسك المجتمع التقليدي وكذلك استيعاب التقنية والقيم الغربية بنجاح"[6]. فالمعركة إذا هي معركة كرامة وإيباء تقتضي انتقاء الاصدقاء بعناية وتحديد قائمة الأعداء أيضا بنفس العناية.

[1] المرجع نفسه، ص07.
[2] يوسف حسن، مرجع سبق ذكر، ص 1030.
[3] محمد جاد مرجع سبق ذكره، ص05.
[4] صاموئيل هنتنجونتن، جعفر الشيخ ادريس، مرجع سبق ذكره، ص 35.
[5] يونس حسن، مرجع سبق ذكره، ص 83.
[6] جيرالد ليكلارك، مرجع سبق ذكره، ص 266.

فالحالة العجز جعلت السلفية كتيار أصولي إحيائي يعمل بكل جد على إذكاء روح المواجهة روحيا وثقافيا مع عالم أصبح الغرب يهيمن عليه أخلاقيا وقيميا، وأصبحت العولمة تعمل جاهدة على تجريد المجتمعات من هويتها عن طريق تكثيف عملية توريد السلع الثقافية من خلال تكنولوجيا الإعلام، فكان الرد السلفي بتحويل الدين إلى سلعة تصدر إسلاميا أيضا، والهدف منها هو المواجهة والتأكيد على مواجهة في "عالم تحكمه حالة من الصراع الحقيقي بين النظام الدولي الجديد والعالم الإسلامي"[1]. هذا الصراع يشير إلى التقسيم القرآني والذي يتبناه السلفيون وتتبناه كل الحركات الأصولية في الحضارات المقابلة، إنه التقسيم الديني مؤمن/كافر، وفي هذه الأيام كل الشعوب تدور حول معتقداتها وتريد لها أن تنتشر، فانتشار الدين يعني سيادة الحضارة بطريقة ناعمة ويزيد من فرصها في الانتصار في المواجهة الحتمية التي يستعد لها المؤمنون على اختلاف إيمانهم والسلفيون يبنون كل خياراتهم وفق حسابات دينية، إذ يقول توينبر: "إن الدين هو ما يجب أن يشغل اهتمام الانسان أكثر من أي شيء آخر، فحتى العلاقات الاقتصادية والسياسية يجب أن تدرس في ضوء هذه الأفضلية فالدين هو العنصر الأهم الذي يجب أن يفسر التاريخ على أساسه وأن التاريخ تسلسل لاهوتي في أحداثه ووقائعه وتطوراته، كما أنه يحذر الحضارة الغربية من أن يصيبها ما أصاب التسعة عشر حضارة التي سبقتها إلى الانحطاط"[2]. أي لا مكان للأمم التي تبني حساباتها خارج العامل العقدي والأخلاقي وهذا ما يناضل من أجله السلفيون، فكل أسباب الانحطاط والتردي تعود إلى ابتعاد المسلمين عن الفهم الصحيح للدين، وعن التقيد الحرفي بتعاليمه، فخسارة الأرض الإسلامية وتعرضها للغزو وسيطرت أعداء المسلمين على بعض مقدساتهم هو سبب انهيار عقيدة التوحيد وانتشار الفرق الضالة، حيث أن أحد أشكال العقاب الإلهي هو تسلط غير المسلمين على المسلمين وهو من جهة أخرى أحد أشكال صدام الحضارات، خاصة بين اليهود والمسلمين والمسيحيين، إذ تدخل الأماكن المقدسة واعتقاد الجميع بأحقيته بها في اذكاء هذه الصراعات، وهذا ما ساعدت عليه العولمة التي اعترفت بالجميع لكنه اعتراف من اجل السحق والتدمير ومعرفة ما تخفيه الحضارات الكامنة لغيرها من الحضارات الناشطة، "فالاختلاف الثقافي الذي تتبعه العولمة ليس المراد منه تباين مواطن القوى في المجتمع بل المراد منه الوصول إلى اقامة الفروق القومية وتقويتها لأجل الاستعانة بها لشحذ المجتمع العالمي الواحد"[3] الذي تتم فيه عملية تجاوز كل النماذج لصالح النموذج الأنقى الذي سينتصر بمشيئة الله في نهاية التاريخ.

والانتصار في نهاية التاريخ حسب كل المتدينين يكون عن طريق السيطرة على المقدسات والأماكن التي تقع في الأرض لككنها تتعلق بالسماء، مثل ما يحدث الآن في فلسطين، إذ يشير صامويل هنتنجتون إلى "أن حروب خطوط التقسيم الحضاري تكون من أجل أماكن مقدسة، وهي تحمل سمات حروب طائفية"[4]، وهذا ما يبدو واضحا اليوم في منطقة الشرق الأوسط، إذ تحتمي إسرائيل بالغرب ويحتمي نصارى الشرق بروسيا، ويستعين الشيعة بإيران ويطلب أهل السنة العون من السعودية، إن هذا التصور يبدو مقبولا سلفيا، فالأخوة الدينية والقرابة والثقافة هي التي تحدد بمن نستعين ومن نهاجم، فعلى مواقع التواصل الاجتماعي يلهج السلفيون بالدعاء لنصرة أهل

[1] محمد مسعد ياقوت، مرجع سبق ذكره، ص 05.
[2] محمد عطوان، مرجع سبق ذكره، ص31-32.
[3] ضيافات نسيمة، نقد التحول الثقافي عند جيل ليبوفتسكي، دار بصمة عليمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2024، ص 38.
[4] صاموئيل هنتنجونتن، مرجع سبق ذكره، ص 409.

السنة في بلاد الشام، وليس المسلمين، "فشعوب الحضارة الواحدة تطلب المساعدة من بعضها عندم تدخل في حرب مع شعوب من حضارة أخرى"[1].والصراع الديني بين الشعوب يسعى إلى التفوق والانتصار بالضربة القاضية في المعركة التي ينهزم فيها الشر ويعم الخير، إن الخير بالمفهوم السلفي هو الفهم السلفي للإسلام وإسقاط كل التأويلات الفقهية والحديثية، وهذا ما يزعج الغرب الذي يصر على الخلط بين السلفية كحركة إصلاحية وبين الجماعات التكفيرية؛ حيث يجعلها على صعيد واحد حتى يشرع محاربتها، إذ يرى الباحث جعفر الشيخ إدريس: "أن الغرب يتعامل مع المسلمين –خاصة العرب- من خلال محاربة الفهم الحرفي للإسلام وإبطال فكرة عصمة النصوص وترسيخ فكرة نسبية الحقيقة الدينية مع نشر الفكر اللاديني"[2]. فالكثير من الفرق الدينية والمثقفين يحارب السلفية ويسعى إلى إبطال معتقداتها واتهامها بالرجعية وهي التهم نفسها التي توجه للإسلام من طرف الغرب، فالعالم ككل يعيش صراعا دينيا محموما، بين أصحاب معتقدات مختلفة وتراهن كل جماعتهم منهم على أن انتصارها يكون بمعادلة صفيرة أي الانتصار على الأخرى واجتثاثها وهذا ما يزيد من حالة الحذر والتوجس بين أتباع الأديان والمذاهب والفرق المختلفة ويشرعن عملية التحامل على بعضهم البعض، إذ "أن صورة النطاقات الحضارية أصبحت أشبه بصفائح تكتونية تتزايد وتيرة الصراع على تصدعها، حيث يرتكز الجدل حول الإسلام"[3]، وهذا الهجوم على الإسلام من طرف من يسميهم السلفيون بأعداء الداخل والخارج ساهم في بروز الصحوة الإسلامية وبروز حركات الإصلاح التي تطالب بانكباب على التراث الإسلامي والاكتفاء به والانطلاق منه، ولذلك لا يفرق السلفيون في حربهم بين الكفار كأعداء كلاسيكيين ومعروفين وبين الفرض الضالة داخل الإسلام من مبتدعة، واهل أهواء، ومنحرفين، وقبورين، وإخوان مفلسين وغيرهم من العلمانيين والملاحدة ودعاة التقارب مع الغرب ومع الروافض الأنجاس على حد تعبير المبحوثين، فكل هؤلاء هم اعداء السلفية وبذلك أعداء الله وأعداء الإسلام، فكلهم حسب المبحوثين متأثرين بالفكر الغربي ولذلك تبدوا الصحوة السلفية صحوة مهوسة بالتصنيف والرد على الصعيد الداخلي وعلى الصعيد الخارجي، فهذه الصحوة الإسلامية مردها حسب صامويل هنتنجتون هو "رفض المسلمين للغرب ولثقافته"[4] .إن هذا الرفض على المستوى السلفي لا يكتفي برد الهجوم بل إن هناك فرصة هجومية من خلال مواقع التواصل الاجتماعي لنشر التدين السلفي، فالغرب يدعي بأن ثقافته همها الخلاص الدنيوي، بينما تدعي العقيدة السلفية بأنها تضمن الخلاص الدنيوي والأخروي، وبذلك الصراع أزلي وحدي بين الطرفين، مما يبرر تلك الهجمات التي يقودها كل طرف اتجاه الأخر، إذ "تميل الجمعات إلى التحامل ورفض الاعتراف بأي فضيلة ربما يمتلكها الغرباء، مع ميل لتضخيم رذائلهم حتى تعزز عمليات التماسك والتضامن الداخلي لها" [5]. هذا الميل والتحامل بين الحضارات لا يمكن ان يبقى منحصرا بين الأعداء الواضحين للعيان، مسلم/مسحي أو مسلم/ يهودي، بل سينتقل إلى داخل الحضارات نفيها والأديان نفسها وهذا ما يعيشه الإسلام اليوم بسبب رقمنة الردود بين الجمعات الإسلامية خاصة السلفية التي أصبحت مختصة في النيل من خصومها.

[1] محمد عطوان، مرجع سبق ذكره، ص 97.
[2] جعفر الشيخ إدريس، مرجع سبق ذكره، ص 51-54.
[3] جان ندرفين بيترس، مرجع سبق ذكره، ص 69.
[4] صامويل هنتنجتون، مرجع سبق ذكره، ص169.
[5] زيغمونت باومان وتيم ماي، التفكير سوسيولوجيا مرجع سبق ذكره، ص 31.

من خلال هذا العنصر يمكن القول بأن السلفية كجماعة دينية احيائية تعتقد باها تمثل الإسلام ككل بل تمثل النسخة الوحيدة والصحيحة التي يجب ان تعتمد وأن تعمم على جميع المسلمين ولذلك نجدها تقوم بدر الحامي للمسلمين والمدافع عنهم عن طريق الرد على الكفار وفضح مخططاتهم ورفض أي تقارب معهم، وهذا ما تعمل عليه داخل مواقع التواصل الاجتماعي، حيث تمارس الدعوة والفتوى وكذلك الرد على الأخر متمثل في الحضرات الأخرى التي تصنفها بأنها كافرة ومنحلة ولا يمكن التقارب معها، وكذلك ع طريق حربها على المستوى الداخلي في الرد على المخالفين إما لهدايتهم اذا قبلوا الحق وانصاعوا له، وغما لطردهم من جماعة المسلمين إن هم أصروا على غيرهم وانحرافهم العقدي.

المبحث الثاني: الرد على المخالف من وظيفة فقهية إلى فتنة رقمية:

"كتب إسحاق بن بهلول كتابا وجاء إلى الإمام أحمد بن حنبل يقول هذا كتاب سميته كتاب الاختلاف فقال له الإمام أحمد بن حنبل سميه كتاب السعة"[1]. أي أن الاختلاف والتعارض في فهم النصوص الدينية واقع لا محالة بين المسلمين، فثبات النص لا يعني ثبات الحياة التي تخضع لمتغير الزمان والمكان وتخضع أيضا لخبرة ومهارة المتعامل مع النص (الفقيه) الذي يمتلك سلطة في تأويل وتفسير وتفكيك النص الديني والحفر فيه، ولذلك قد يجيز أو يمنع بناء على معارفه المكتسبة وخبرته في التعامل مع الواقع وبما انه أعمل النظر العقلي في النص، أو حاول معالجة واقعة لم يرد فيها نص قطعي ولذلك نجد قد يقع في المحظور ويخالف أصول النظر سواء داخل جماعته ومذهبه وطائفته او قد يخالف المذاهب والجماعات الأخرى مما يستوجب عملية الرد عليه أي محولة توضيح ما غاب عنه في المسألة التي نظر فيها وكانت تلك الجزئية التي غابت عنه سببا في قوله بما لم يقل به معاصروه من أهل العالم وسابقوه وخالف فيه دليلا واضحا او أتفاقا جامعا بين أهل العلم، وهنا يتدخل معاصروه من الفقهاء كمختصين للتوضيح ولتبيان الأمور على طريقة مختص يوضح لمختص، "فالرد على المخالف أصل من أصول الدين وحفظ لمنهاج خير النبين صلى الله عليه وسلم"[2] ، وهو مسألة أي الرد متعارف عليها بين المسلمين منذ القدم الهدف منها هو التصويب والتصحيح والتعقيب من طرف الفقهاء على بعضهم البعض، وقد يكون مقبولا هذا الرد من طرف المخالف الذي قر بما وقع فيه ويعمل على تصحيحه وقد يصر على موقفه خاصة إذا كان الرد عليه من خارج جماعته، وهنا قد يتحول الرد إلى مشاكسات فقهية ويكون سببا في انقسام الجماعة إذا كان الرد داخل مذهب معين، ويكون أيضا عاملا في زيادة التنافر بين الجمعات إذا كان الرد واردا من خارج جماعة أخرى لا تعتمد نفس قواعد النظر في الأحكام، بل تعتبر الخلاف حقا مكتسبا ويتم الرد عليها من جماع تعتبر أن الخلاف مذموم وغن كان واقعا لا بد منه، وهو ما تذهب إليه السلفية، فرغم أن الامام أحمد تعامل مع الخلاف على أنه سعة، إلا أنها سعة الهدف منها هو ثني المخالف بالتي هي أحسن وهذا ما يتبعه السلفيون اليوم على مستوى الواقع، حيث يفضلون اللين والرد بالحجة وإقامة الدليل على المخالف.

[1] عبد لله الغذامي، الفقيه الفضائي، تحل الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة، المركز الثقافي العربي، المملكة المغربية، الطبعة الثانية، 2011، ص06.

[2] أبي يحي سامح بن محمد بن أحمد، الرد على المخالف أصل من أصول الدين وهو باقي ما بقي في الارض دين، بدون دار نشر، بدون دولة، بدون طبعة، بدون سنة، ص 10.

فالمخالف هو فقيه ويعترف له بهذه الصفة وبهذه الوظيفة، وقد يكون الخلاف الذي وقع فيه نتيجة فتوى قد أفتي بها هذا الفقيه بناء على النصوص التي وصلت إليه وكلها أسباب تؤدي -أحيانا- إلى تباين الآراء الفقهية وظهور الخلاف والاختلاف بين الفقهاء والمذاهب، إلا أن موقف الفقهاء من الخلافات الواقعة بينهم هو الذي يصنفها إما في باب السعة وإما في باب الاختلاف، وهذا راجع إلى ذهنية الفقيه وتكوينه ومرجعيته التي ينطلق منها، "فهناك من يعتبر أن الذات المفتية تنطق بمنطق الكتاب والسنة من دون خلاف واختلاف"[1] وهنا تتجلى العقلية السلفية الصارمة في التعامل مع النصوص بحرفية وبماضوية لا تقبل أي تغيير في بنية النص، ولا تقبل أي نظر في المسائل التي حكم فيها النص القطعي الدلالة الواضح سواء من الكتاب او السنة، ولذلك تصبح السلفية من بين أكثر الجمعات اشتغلا بمسألة الرد، بسبب كثرة مخاليفها فكل من لا يعتمد المنهج السلفي في التعامل مع النصوص وكيفية الاستدلال بها هو واقع في خانة المخالف الذي يجب الرد عليه، وهذا ما أكده المبحوثين في تصريحاتهم، حيث أن جزء كبير من الكتب السلفية والمنشورات السلفية للعامة والخاصة هي عبارة عن ردود فقهية وعقدية وسلوكية تخضع كل ما ينتجه غيرها لميزان الجرح والتعديل، فالسلفية تعتقد على مستوى الفقهاء بأنها تتعامل مع لنص كما تعامل معه السلف الصالح، وهنا تكمن المعضلة السلفية، "فكل شيء يتغير باستثناء شيء واحد وهو الأخطر ألا وهو ذهنية الانسان والتي نسميها بالنسق الثقافي"[2] فالفتوى هي توضيح لرأي الدين في مسألة التغير الثقافين وهي أيضا تصدر وفق نسق ثقافي ميعن، وهذا ما يفتح المجال أمام الفقهاء للمناظرة، والحوار، والتأصيل، والبحث عن الراجح والمرجوح، دون الوقوع في معضلة التنافر والتنابز والتصنيف، لكن نادرا ما ينجوا الفقهاء من هذه الأخيرة، فالسعة تعني القبول بالمفتي أو المجتهد والسلفية لا تقبل الخلاف إلا من سلفية اجتهد وأخطأ وفق المعايير السلفية وهذا ما يعتبر سعة من وجهة نظرها، فتفتح المجال لاستدراك آرائه ومحاولة البحث عن مخرج ينقله من مغبة تعدد الآراء إلى نجاة الرأي الواحد، لكن إذا كان المخالف من خارج الجماعة ولا يعتمد آليتها في البحث والاستدلال والاستنباط، فهو حتما يقع تحت طائلة الاختلاف والخلاف الذي ينقلها إلى مفهوم التخندق والانغلاق والرفض، وهنا يطرح الباحث عبد الله الغذامي سؤالا حول رأي الفقيه: "هل هو رأي في الدين أم رأي الدين"[3]؟ وهو السؤال الذي يحرج رجال الدين في كل الملل والأديان والنحل.

وهنا تكمن المعضلة في الفقه الإسلامي أو في فقه كل الأديان والملل، فإذا اعتبر رأي الفقيه رأيا في الدين تأسس فقه السعة والقبول وإذا اعتبر رأيه هو رأي الدين فهنا يتأسس التطيف والتمذهب الذي أصبح اليوم يحكم مختلف الطوائف؛ ومن بينها السلفية التي تعتبر اجتهاداتها رأي الدين بكل ثقله، وفقهاء السلفية وإن اختلفوا فهم داخل حدود الطائفة التي تتمتع بنوع من العصمة أو الحصانة ليس من الخطأ الوارد في حال أي اجتهاد لكنها معصومة من الوقوع في المغالطات الشرعية مثل تقديم العقل عل النقل، فحسب المبحوثين فحتى استدلالات العقل السليم لا يمكن أن تعارض مع النصوص وإن بدت ظاهريا متضاربة معها، "فليس للعقل أي اشكال على النص الشرعي"[4] وهنا كل اجتهاد أو فتوى أو تأويل أو تفسير يقوم على فكرة تصادم العقل مع النقل نجده يقع خارج

[1] عبد الله الغذامي، مرجع سبق ذكره، ص 30.
[2] المرجع نفسه، ص 13.
[3] عبد الله الغذامي، مرجع سبق ذكره، ، ص07.
[4] فهد بن صالح العجلان، التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، مركز التأهيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 2015، ص 19

حدود الجماعة ويحكم على صحابه وجماعته بأنه اجتهاداتها باطلة ومردودة، إذ يقول أحد المبحوثين: "الرد على أهل الهوى والبدع واجب يقوم به أهل العلم مثل الشيخ ربيع ونحن من خلال حساباتنا ننشر ردوده ونبين للناس زيغ الجماعات الأخرى"[1]، خطاب فيه الكثير من الادعاء بالمعرفة المطلقة وبعدم مقارنة المعرفة السلفية بباقي أشكال المعرفة الأخرى، إذ يمكن القول بأن السلفية تعتقد أن هناك طريقا واحدا يؤدي إلى الله؛ وهو طريق خاص بأتباع دين واحد، وداخل الدين الواحد هو خاص بطريقة أو مذهب واحد، وبذلك هو لا يسع بأي حال من الأحوال أتباع المذاهب والديانات الأخرى، "فالحياة مبنيه على طريقين يقعان على طرفي نقيض؛ فطريق يؤدي إلى الهلاك وطريق يؤدي إلى الخلاص.[2] فثنائية السعة والاختلاف تحيلنا إلى الطريقة التي نفهم بها على حد سواء الغير أو الآخر وكيف يتم التعامل معه، وما حدود القبول والاستيعاب أو الرفض والتصدي، ومن هنا تتجلى فلسفة السلفية في الرد على المخالف الذي يمكن أن يكون هو الغير؛ أي الجماعات الإسلامية على اختلافها ويمكن أن يكون الآخر أي أتباع الديانات الأخرى، فلابد من اتخاذ موقف من هذا الكم الهائل من الخلاف داخل الدين أو في العلاقة مع أتباع الديانات الأخرى، إذ يبدو الموقف إسلاميا محسوما.

فالسلفية في علاقتها بالديانات الأخرى تتبع مفهوم الدعوة كبديل للحوار، فهي لا ترى أي نقاط تشارك أو تفاهم مع الديانات الأخرى وبذلك الموقف محسوم لصالح الإسلام، إلا أن موقفها من الغير أي داخل حيز الإسلام في مفهومه العام فإنها ترفض فكرة التكفير لكنها ترفض أيضا فكرة قبول الغير كما هو، وربما هي فلسفة تتبناها مختلف الفرق والطوائف، ففقه الرد على المخالف ليس استراتيجية سلفية محضة فكل فرقة ترد على من يخالفها، إذ يقول ابن القيم: "وحقيقة الأمر أن كل طائفة تتأول كل من يخالف نحلتها وأصلها، فالمعيار عندهم فيما يتأول وما لا يتأول هو المذهب الذي ذهبت إليه، فما وافقها أقروه ولم يتأولوه وما خالفها تأولوه"[3]. وهذا تحاكم الفرق الإسلامية بعضها البعض، ولكل فرقة مرجعيتها ومرتكزاتها التي تنطلق منها.

أي أن الكثير من الخلافات هي مصطنعة، الهدف منها الانتصار للفرقة، فترسخ الطوائف وانتشار التطيف يجعل من الفقهاء يناضلون فكريا ومن حيث الاجتهادات انتصارا للفرقة على حساب الانتصار للدين، وهذا ما يتهم به السلفيون غيرهم، ويضعون انفهم خارج دائرة الاتهام، فالسلفية تدعوا إلى تحكيم الكتاب والسنة والفرق الأخرى التي تميل إلى الرأي أو تميل إلى الانفتاح على حضارات أخرى وثقافات أخرى تصبح مدعاة للهجوم عند السلفيين ولرد كل انتاجها الفقهي والعقدي والرد على كل أراءها، كونها فرق تنحاز لغير منهج أهل السنة والجماعة مما يعتبر بداية الانحراف "فحسب السلفيين، أي شيء من الضعف يبدأ في قلب الإنسان المسلم في التسليم للنص الشرعي سيكون من خلال التهاون في شيء من سنة النبي صلى الله عليه وسلم"[4] حيث يعتبر المبحوثين أن أتباع الفرق والجمعات الأخرى يناضلون من أجل شيوخهم ومن أجل معتقدات الجماعة وليس من أجل الدين نفسه، فالمذهب والفرقة والطائفة أصبحت اليوم أهم من الدين في عموميته وشموليته؛ إذ تحول الإسلام أو المسلمون إلى مجرد يافطات وشعارات، بينما الواقع يشير إلى سنة وشيعة، وحنابلة ومالكية، وشافعية وأحناف؛ وكل مدرسة تدافع عن قواعدها، وهي تميل

[1] مقابلة رقم: 46، 2020/06/22 على الساعة 11:30.
[2] فهد بن صالح العجلان ، ص82.
[3] فهد بن صالح العجلان، مرجع سبق ذكره، ص 82 .
[4] المرجع نفسه ص 56.

إلى الخلاف وترسيخ الاختلاف بهدف إنتاج وإعادة إنتاج الطائفة وصيانتها ومنعها من التلاشي، "فالفرق الإسلامية اليوم تستهويها عملية التنابز بالألقاب فيما بينها هي بل تعتبرها داخلة في نشر الإسلام"[1]. فعملية الرد عند السلفية أو عند غيرهم ومن خلال تصريحات المبحوثين تقتضي أحيانا بعض التوصيفات للطرف الآخر تبدو قاسية أو مهينة، لكنها تهدف إلى إحقاق الحق وإبطال الباطل، فالسلفي ينبز كل جماعة بلقب ووسم يتوافق مع البدعة الغالبة عليها، فهناك القبوري، وهناك كلاب النار، والمميعة، والصعافقة، والمصعفقة فأحيانا يتعرض السلفيون إلى نيران صديقة من داخل الجماعة، لكنها تكون حماية للدين ودفاعا عن بيضة الإسلام بالمفهوم السلفي، الذي يقتضي أحيانا نوعا من القسوة في الرد، وحساسية من أي خلاف خاصة لما يكون من داخل الجماعة فهو يكون بمثابة الردة لذلك بعد الخلاف السلفي، السلفي لاحظنا حدة في الردود وهجرا من طرف السلفيين لمساجد بعضهم البعض، وتقاطعا وتنافرا حيث تشعر كل فرقة ناشئة داخل الجماعة الأم بأنها الحق الذي تم الانحراف عنه وبذلك هي تشرعن كل أساليب الرد والمهجوم، إذ "يوجد فينا أيضا وفي مخيلتنا ما نحب أن نفعله وما لدينا النية في أن نفعله مخططا تنا وأحلامنا وآمالنا"[2] فكل جماعة فرعية داخل الجماعة الأمة ترسم مسارا للجماعة تريد أن يكون هو الغالب ولذلك هي تبطش فكريا بكل جماعة تريد أن تؤسس لنهج أخر.

فالرد على المخالف الذي هو إقامة الحجة والدليل على من اجتهد وأخطأ بغية تذكيره وارشاده وتوجيهه دون تفسيقه أو تبديعه، شريطة أن يقبل المناصحة وأن يقبل إعادة النظر فيما رأيه أو فتواه، خاصة إذا ما تم الرد عليه بالدليل القاطع من الكتاب السنة بما لا يدع له أي مجال للمكابرة، فعدم قبول الحق يعني ان الخلاف خرج من طابعه المحمود إلى طابعه المذموم، وهذا ما تقع فيه أغلب الفرق' والجمعات اليوم، التي تتشدد لآرائها أكثر مما تتشدد للحق، وهنا يكون رد فعل المجتهد المخطئ هو الخيط الناظم لمسار الحوار، فإما يكون حوارا ودعوة تنتهي بالاستجابة وإما تفسيقا وتبديعا ينتهي بالرفض والطرد، "فأينما يحدث الحوار فدائما ما يكون هناك سوء فهم"[3]. لا سيما بين الجمعات المتضاربة من حيث المرجعية والمنطلقات الفكرية والعقدية، وفي حالة السلفية نجد ان المحاور السلفي أو من يقوم بعملية الرد انطلاقا من مرجعية سلفية يبادر إلى رفض الغير على حد السواء مع الآخر، فهو لا يرد بمجرد اجتهادات بل هو يرد بالحق على الباطل بكل ما تعنيه هذه الكلمة وهذا ما صرح به المبحوثين، معتبرين بأن جماعتهم ترد على كل من خالف الكتاب والسنة عن طريق الكتاب والسنة، إذ يقول أحد المبحوثين: "شيخنا ربيع حفظه الله قد سلطه الله على رقاب المبتدعين والحزبين والمتصوفة القبوريين، فلا يترك لهم شاردة ولا واردة إلى وبين حكمها وفضح صاحبها"[4] فكل ما يرد به السلفيون على خصوهم هو مستمد من الماضي السعيد وهو محفوظ كما كان في الذاكرة الدينية للجماعة، وبذلك كل ما يتم انتاجه في الحاضر هو باطل ما لم يتوافق مع الماضي، "فأتباع طريقة الترميم يفصلون ماضي المسلمين عن الحاضر

[1] جيلالي رقاد، محمد كحلي، العالم الإسلامي، واستدعاء التراث، تحديات الانفتاح وتصاعد الخلاف العقدي، المؤتمر الدولي الاول التراث الإسلامي وتساؤلات التجديد، مؤسسة الأصالة للنشر والتدريب، الجزائر، 2019، ص05.،

[2] توما دو كونانك، الجهل الجديد ومشكلة الثقافة، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الاولى، 2004، ص 110.

[3] محمد سمير مرتضى، السلفية والإصلاح الذي فشل في الإسلام، الفكر السلفي وتجديد الإسلام، ترجمة كرم النويسي ، دار النشر البحر الأحمر للنشر و التوزيع، مصر، الطبعة الاولى، ص26.

[4] مقابلة رقم: 46، 2020/06/22 على الساعة 11:30.

الحزين و المحبط بتقديم هذا الماضي على أنه قصة نجاح متناغمة"[1] وعل انه رغم حدوثه في زمن غير هذا الزمان إلا أنه لا يمكن اعتباره ماضي أو قديم فهو متوافق مع روح الإسلام وبذلك هو جديد ومتجدد ومتوافق مع كل زمان وكل مكان.

وهنا يبرز لنا كيف تفهم الفرق الدينية الماضي ومدى قابلية الاعتماد عليه وتوظيفه في تصحيح اخطاء الحاضر، فكل الجمعات الإسلامية وحتى تلك التي تقع خارج الحيز الإسلامي لا تطعن في الماضي بشكل كلي لكنها تقدم توليفة خاصة للاستفادة منه وهنا يغلب على الجميع سوء فهم الأخر، بشكل متبادل، فسوء الفهم يقع أحيانا بدون قصد، "فكل الجماعات الإسلامية تعتقد أنها في مهمة مقدسة هي كشف الحقائق الدينية ودرأ الشبهات و الدعوة إلى الإسلام"[2] وهذا ما يقودها إلى التعصب إلى المبادرة إلى الرفض والطعن في الطرف الأخر، وهنا يصبح سوء الفهم في كثير من الأحيان متعمدا، فالطوائف تبني مواقف معادية اتجاه بعضها البعض، فالسلفية مثلا ترفض التطيف، وهي تعتبر نفسها طائفة كحالة مؤقتة أو كأنموذج للتدليل على الإسلام النقي، وبذلك هي تسيء الظن بكل الفرق وتعتبرها مخالفة أو في زمن التيه وهذا ما أشار إليه المبحوثين في تصريحاتهم، وبذلك هي لا تتحاور معهم بل تدعوهم لترك الباطل واتباع الحق، فرغم رفض السلفية لفكرة العصمة إلا إنها تتبناها من خلال فلسفة تبنيها لأصح الفهوم من خلال ثلاثية الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة، فالسلفيون ليسوا معصومين كأفراد لكن كمدرسة تحيل إلى الماضي وتتكئ عليه وتشرعن من خلاله مواجهاتها مع الجماعات الأخرى بصفتها الجماعة الأولانية أو المتصلة بالزمن الأصلي من خلال "انتشار فكر العصمة ومرجعية وكبار أهل العلم وأهل الحل والعقد والخبرة"[3]. فالسلفية كجماعة متخيلة ومرتبطة بالماضي وتعتقد أنها مؤمَّنة عليه نجدها من أكثر الجماعات المشتغلة بالردود؛ خاصة في عصر التكنولوجيا الرقمية التي أتاحت فتح العديد من الجبهات داخليا وخارجيا، ومهاجمة كل من يخالفها بصفتها الراعي الرسمي للكتاب والسنة على فهم سلف الأمة. وبالعودة إلى تصريحات المبحوثين وإلى المنشورات السلفية فإن الدراسة تقف على نوع من الخطاب المتضخم، فالسلفيون لا يكتفون بالدعوة والفتوى بل بتشغيل آلية الجرح والتعديل التي انفرط عقدها فلم تعد من اختصاص أهل العلم فالرد الإلكتروني متاح للجميع وأحيانا دون العودة إلى المصدر والمرجع فالتصدي لأهل الهوى والعمل على نيل أجر المنافحة عن الدين جعل السلفيين خاصة وعامة يذبون عن حمى الجماعة مستندين إلى "حديث مثل القائم على حدود الله والمداهن فيها أي الرد عن حدود الله والساكت عنها وخطورة ذلك على الأمة"[4]. والسلفي العامي حسب تصريحات المبحوثين لا يقوم بأكثر من نقل أوقال اهل العلم على حسابه الخاص، وهنا نجده لا يلقي بلا للتعليقات المخالفة ولرده هو عليه حيث يترك قول المنقول ويشتغل العوام من مختلف الفرق بآرائهم الخاصة وهذا ما ساهم لأي انفراط عقد الرد في عصر التكنلوجيا الفائقة.

فالرد على المخالف وإن كان عن طريق منشور أو تعليق يجعل الفرد السلفي يشعر بأنه قدم خدمة جليلة لنصرة المنهج، ولذلك سنجد هذه الردود قد تطورت من الرد على المخالف الذي يقع خارج حدود الجماعة إلى الرد على المغالط الذي انحرف عن أصول الجماعة وثوابتها وبذلك تعددت الجبهات التي يفتحها السلفيون على مواقع التواصل الاجتماعي للدفاع عن العقيدة وفضح أهل البدع

[1] المرجع نفسه، ص 22.
[2] الجيلالي رقاد ومحمد كحلي، مرجع سبق ذكره، ص 02.
[3] عبد الله الغذامي، مرجع سبق ذكره، ص32.
[4] أبو يحيى سامح بن محمد بن احمد، الرد على المخالف أصل من الأصول، وهو باق ما بقي في الأرض دين، ص 02.

والأهواء، إذ يرى الباحث علي عبد العزيز الشبل: "بأن النقد الديني ينال مكانة الرأس من الجسد وهو يقوم على أسس دينية منهجية؛ مدارها على اتباع الحق لا الهوى، والعدل والانصاف لا الظلم والاجحاف، والتدليل والتعليل الصحيح لا الرمي بالترخص والظنون، والتجرد لا التعصب، والعلم لا الجهل"[1]. إن هذه الحدود التي انبنى عليها فقه الردود نجدها مستباحه في عصر التكنولوجيا الفائقة فالردود الإلكترونية على النقيض تماما من الرد التقليدي فهي تقوم على التعصب والتنابز والمهاجمة بسبب تحولها من علم تختص به فئة من النقاد ذوي الكفاءة والخبرة إلى مجرد تعليقات وآراء سطحية يكتبوها المغردون دون حساب عواقبها على الجماعة نفسها وعلى المجتمع ككل، لكن عقلية الاستعلاء التي تنطلق منها السلفية جعلت جل المبحوثين من السلفيين يعتبرون بأن ردود عامة السلفية أكثر علمية من ردود علماء الفرق الأخرى أو المبتدعة فهم بدون مهج وبدون ضابط شرعي وبأن علهم لا يرقى إلى العلم الشرعي وبذلك لا ضير حسب المبحوثين في الرد عليهم والتغليظ لهم في الردود، إذ "يجب الرد على كل مخالف بمخالفته وأخذه بذنبه وإدانته بجريرته ولا يجني جان إلا على نفسه كل هذا لحراسة الدين وحمايته من العاديات عليه وعلى أهله من خلال هذه الوظيفة الجهادية..."[2] وهي وظيفة راقية إذ ما تم قصرها وحصرها في أهل الاختصاص حتى وإن كانوا من فرق متشاكسة ومتصارعة فكريا ومنهجيا، لكن العالم الرقمي وعدم قدرة المشايخ على ضبط الأتباع جعل من الرد مهنة حرة يمارسها حتى المتعاطفون على الجماعات الدينية على خلافها وإن لم يكن لهم من العلم الشرعي شيء، سواء بمعتقدات طائفتهم أو حتى تلك التي يردون عليها، رغم أن "النقد العقدي المنهجي يأتي في العين النقد العلمي وهو موافق للغيرة على العقيدة و الإيمان وباعثه النصح لله ورسوله صلى الله عيله وسلم ولكتابه وللمؤمنين ..."[3] وهذا ما لم يعد يتقيد به المؤمنون في كل الفرق والجمعات بسبب حالة السيولة الرقيمة ودخول العامة على الخط وتدخلهم في مناظرات العلماء وإعادة إنتاجها بطريقة أصبحت تعيد إنتاج الجهل بدلا من إعادة إنتاج الطائفة وأدبياتها الفكرية والعقدية.

فالردود الإلكترونية قد جعلت الرد الذي هو في الأساس وظيفة حساسة وتتطلب عناية خاصة وبأن يشرف عليها نخبة قد بلغت درجة الاجتهاد وهذا ما أكد عليه المبحوثين، فهم يقرون بخطورة تفشي الرد، لكن رغم ذلك هم منخرطون في الردود الرقمية بسبب انتقال الخطاب الديني إلى مواقع التواصل وتحوله إلى منازعات شخصية بين المختصين وغيرهم، مع ظهور الحروب الإلكترونية بين الناشطين داخل مواقع التواصل او ما تعترف بحروب الهويات الرقمية، وهي حروب من نوع الأفتار "وحرب الأفاتار بلا قتلى بلا حدود بلا احتلال، و طرد المحتل بلا أسلحة بلا عدو واضح"[4] بل هي تستهدف ثقافات الشعوب والأمم وهوياتهم وتساهم في الفوضى الفكرية والعقدية وتهدم المرجعيات دون ان تقدم بدائل عنها، رغم ان السلفيين وحسب تصريحات المبحوثين يعتبرون ردودهم معتبرة حتى وغن كانت من عامي صحيح المنهج والعقدية على عالم او فقيه أو مفكر فاسد العقيدة والمنهج، فحسبهم لا كرامة له، وهم يستحلون كل أساليب الطعن فيه ف ظل سكوت مريب من طرف المشايخ خاصة بعد الفتنة السلفية وتوجه السلفين إلى الرد على بعضهم البعض والتنكيل بالكثير من الرموز والنيل منها، إذ نجد تعريفا للرد على المخالف يجعل منه أنه

[1] علي عبد العزيز الشبل، الرد على المخالف عقديا، رد ابن تيمية على أبي حامد الغزالي أنموذجا، شبكة الألوكة، المملكة العربية السعودية، دون طبعة، دون سنة، ص01.

[2] أبي يحي سامح بن محمد بن أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 10.

[3] علي عبد العزيز الشبل، مرجع سبق ذكره، ص 01

[4] إيهاب خليفة، حروب مواقع التواصل الاجتماعي، العربي للشنر، مصر، الطبعة الاولى، 2016، ص 08.

"كل ما تدفع به المخالفة، فيشمل ذلك النقض والإبطال بأي طريق كان، بالمناظرة أو محاورة أو مجرد الرد مشافهة حالة ملاقاته أو عبر الوسائط الإعلامية المتنوعة أو بالكتابة بضروبها المختلفة"[1]. إن هذا التعريف فتح الباب أمام السلفيين لتحويل الرد إلى نوع من تصفية الحسابات الشخصية حتى مسوغ التعقيب والتدقيق في كل ما ينتجه المجتمع أو الفرق الإسلامية الأخرى، أو حتى ما ينتجه سلفيون قد تراجعت أسهمهم في السوق الدينية، عن طريق التذرع بالتصويب والتصحيح ففي الكثير من الأحيان يكون هذا الرد بهدف الاستعلاء والتبخيس، خاصة بين طلبة علم محليين يرى كل واحد منهم أنه أعلم من الأخر إذ يقول أحد المبحوثين من المتوقفة: "بعض الإخوة هداهم الله أضروا بالدعوة اكثر مما نفعوها بسبب ما هم فيه من خصومات على مواقع التواصل قد استعملوا فيها السباب والشتائم وابتعدوا كثيرا عن منهج اللين والدعوة بالتي هي أحسن"[2] وكأن الوسائط الرقيمة تسببت في تآكل السلفية من الداخل.

فالأمر الخطير الذي يمكن ملاحظته هو أن أغلب الردود اليوم قد أصبحت -وبالعودة إلى المنشورات السلفية- هي ردود سلفية، سلفية الهدف منها هو تضليل الطرف الآخر ونزع السلفية عنه؛ حيث وقع السلفيون في الرد المنهي عنه من خلال فتنة الصعافقة والمصعفقة وما تبعها من انقسامات فرعية قد أدت الوسائط الإلكترونية دورا مهما في نشوئها وتطورها واستمراريتها، إذ لأول مره يرد العامة على العلماء وينال العلماء من العامة ويفقد الرد خاصية التنبيه والتذكير والإرشاد؛ ليتحول إلى سباب وشتائم وتفسيق، رغم أن "فقه الرد لابد فيه من معرفة أن الخلاف قضية حتمية الوقوع وإن الرد لا يعارض الألفة والخلاف السائغ، ولابد من التفريق بين الخلاف في الصورة والرد وبين الخلاف الحقيقي كما أن الخلاف شر لابد من تركه لكن ذم الخلاف لا يعني المختلفين بالإطلاق"[3]. إلا أن دخول المتغير الرقمي في مجال الفتوى وفقه الرد الخطاب الديني بصفة عامة قد أنتج الفتوى الإلكترونية والرد الإلكترونية والفقيه الإلكتروني والطائفة الإلكترونية، وكلها مفاهيم انتقلت من الواقع إلى سلطة المواقع؛ وهي في الحلة السلفية متمسكة بمنهجية الماضي لكن قد فرضت عليها سيولة الحاضر، فهي خيالية من جهة الممارسة داخل مواقع التواصل ومتأثر بالتكنلوجيا وخاضعة لها، ومتخيلة من جهة المرتكزات والتبريرات التي تقدمها لخطابها "فالنصوص القديمة تتحرك في الفضاء المرموز والتشخيصات والمتخيلات وتنحدر منها"[4] فرغم صلابة السلفية ومحاولتها التمسك بكل ما هو نصي وحرفي غير ان منطق الشبكات فرض عليها منطق السيولة وعدم الوضوح، حيث أعادت تشكيل مواقفها وأعادت تعريفها وبذلك غاب عنها مفهوم التأني ودفع المفاسد وجلب المصالح، وأصبحت تشكل نوعا من السجال بين العلماء وطلبة العلم والعامة، وهنا أصبح الرد الإلكتروني الذي يوجهه السلفيون ضد خصومهم دائمنا موجها في كثير من الأحيان ضد بعضهم البعض، وبذلك تحول السلفيون إلى مبتكرين للصراعات والخصومات، فالطائفة الإلكترونية قد تتكون من خليط غير متجانس فهي غير قادرة على التفريق بين أتباعها الحقيقيين أو المعجبين بها أو المتضامنين معها؛ وأحيانا يتسلل إليها الغرباء، وبذلك يسهل التحريش بين أفرادها، فمن "ضمن خصائص الصراع الإلكترونية، تنوع الفاعلين وغموضهم، وإمكانية جهلهم وأنه غير مكلف، سهل البدء والانتهاء، خضوع الأجهزة

[1] خالد بن عثمان السبت، فقه الرد على المخالف، دار الفضيلة، السعودية، الطبعة الثانية، 2010، ص09.
[2] مقابلة رقم: 51، 2020/07/01 على الساعة 10:10
[3] خالد بن عثمان السبت، مرجع سبق ذكره، ص42.
[4] محمد لطفي اليوسفي، فتنة المخيل في خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، دار الغد للنشر والتوزيع، الاردن، بدون طبعة، بدون سنة، ص 13.

والخوادم لدوال قابلة لتغيير الخصائص، لا يمكن نزع سلاح الطرف الآخر ويمكن أن يكون كقوة ناعمة أو صلبة"[1]. ولذلك نجد أتباع الفرق يدخلون مواقع التواصل دفاعا عن الدين كما يبدو لهم لكنهم يستمرون في التواجد فيها نصرة لأنفهم وانجرافا مع منطق اللعب الذي يهمن على تلك المواقع ويجذب إليها بنوع من المتعة والغموض.

إن هذا الغموض وتعدد المتغيرات يجعل الداخلين في الطائفة الإلكترونية والخارجين منها لا يمكن التحكم فيهم، إذ يمكن حظر شخص بحساب معين فيعاود الدخول بحساب آخر، وبذلك تنتقل الردود من فقه التوجيه والتنبيه الى التنابز والتشاكس وصناعة الرموز، فالرد الإلكتروني لا يتقيد بشروط فقه الرد على المخالف والتي من "بينها إخلاص النية لله عز وجل واتباع الشريعة وإنصاف الخصم"[2]. إن هذه الشروط تكاد تغيب في الرد الإلكتروني؛ وهذا ما يدركه المبحوثين لكن يعتبرون بانه لا بديل لهم سوى التواجد داخل تلك المواقع ومحاولة اثبات الوجود عن طريق بث الخطاب السلفي المتقيد بالمرجعية، وهذا ماي بدوا صعبا خاصة في ظل الأزمة السلفية وتشابه الاستدلالات والردود والحجج بين الطرفين، حيث لا شيء ثابت ولا شيء واضح لكن رغم ذلك نلاحظ أن الفرد السلفي منشغل بعملية الرد ومهاجمة المخالفين وتوظيف كل خصائص الوسائط الرقيمة في حربه التي يعتبرها مقدسة، "فحرب الشبكات تشمل استخدام كافة أنواع الدعاية ووسائل الاعلام بهدف تشويش الذهن والتشكيك في الحقائق ورفض المسلمات..."[3] خاصة إذا كانت حربا الهدف منها كشف المندسين وهذا ما يبيح للسلفيي حسبهم توظيف كل ما يخدم كشف هؤلاء الغرباء الذين يريدون تحريف المنهج والحياد به عن جادة الحق، إذ تكاد تكون أغلب المنشورات السلفية عبارة عن مناوشات وصراعات، خاصة أن التكنولوجيا الرقمية تربط كل فرد وتوجهه إلى الصفحات والمجموعات التي يحيل إليها، كما أن المتنابزين بالألقاب إلكترونيا يستعينون بأصدقائهم عن طريقه خاصيه الإشارة في المنشورات والتعليقات، وهنا بدل أن ينتهي الرد بحل الخلاف نجده ينتهي بالمزيد من التفسيق والتبديع، بين المتحاورين، وهنا نجد أن التكنولوجيا الرقمية زادت من الخلاف الإسلامي، الإسلامي خاصة أن "التغريدات والتعليقات والصور والفيديوهات والصداقات التي يتم فتراضها عليك والإعلانات التي تراها أمامك هي لوغاريتميات متطورة الذكاء؛ حيث تتلاءم مع توجهات المستخدم"[4]. وبذلك ما إن تدخل معركة رقمية حتى تجد نفسك منساقا خلفها وغير مهتم لما حققته ولا لما خسرته بل تصبح المعركة ومواصلة العراك هو الهدف الأسمى لك ولخصمك، فكليكما قد أدمن اللعبة الرقمية وخضع لمنطقها.

وبذلك تكمن مشكلة الرد الإلكتروني في أنه قد تم اقتحامه من طرف غير أهل الاختصاص في مجال الرد فمن خلال عينة البحث نجد كل سلفي يعتقد أنه مؤهل للرد على الجماعات الأخرى التي يحكم بجهلها، وبذلك فإن زعم السلفيين بمعرفتهم التوحيد يجعل الجماعات الأخرى تبدو جاهلة ويمكن الانتصار عليها والنيل منها مهما كان مستواها العلمي، كما أن الرد الإلكتروني لا يعترف بالكثير من مسلمات فقه الردود كالهجر مثلا ونبذ المخالف وتجاهله حتى لا يتوسع الخلافي وحتى لا يظهر المخالف لا سيما ذلك الذي ليس له علم شرعي، حيث أن الرد الرقمي يتجه نحو التوسع ونحوى التفشي ويرفض الانحصار، رغم أنه "من بين طرق الرد الإعراض عن المخالف وتجاهله

[1] إيهاب خليفة، مرجع سبق ذكره، ص 16.
[2] أبو يحيى سامح بن محمد بن أحمد، مرجع سبق ذكره، ص32-33.
[3] إيهاب خليفة، مرجع سبق ذكره، ص 09.
[4] المرجع نفسه، ص24.

إذ اقتضت المصلحة الشرعية..."[1] وهذا ما غاب عن الردود المرقمنة أو ذات الطابع العبر للحدود، فأحيانا ينخرط سلفيو تيسمسيلت في رد على جمعات غير موجودة في واقعهم بل غير موجودة في الجزائر، لكن تلك الغربة التاي فرضوها على أنفسهم وتنصلهم من المحلي وتحللهم منهم وفي نفس الوقت تبني العابر للحدود وشعورهم بوحدتهم كجماعة كونية يجعلهم ينخرطون في تلك الردود، دفاعا عن المنهج الذي أصبح من وجهة نظرهم غريبا في زمان غريب وقد كثرت فيه النحل والملل الباطلة، "فكثرة الطوائف والنزاع جعلت من أهل السنة في بعض الأمصار والأزمان غرباء بين الناس"[2] وهي غربة كما أشارت الدراسة سابقا محمودة ومفتعلة من طرف السلفيين بل هي التي تؤكد لهم صحة منهجهم وبطلان باقي المناهج، إذ يقول أحدهم: "غربة المنهج وتكالب الفرق الضالة عليه هو ما يزيد من يقيننا بأننا على الحق وبذلك لن نسكت لأهل الباطل، فعامي سليم العقيدة خير من عالم مبتدع وله شبهات"[3] إن هذا الخطاب المتعالي وجد ما يخدمه من تكنلوجيا فائقة قد تموقع فيها السلفيون وأصبحوا يشنون هجماتهم على الجميع ويردون هجمات الجمعات الأخرى وينتشون بالنصر ويعتبرون الخسارة دليلا على تظافر اهل الأهواء على أهل الحق، فحسبهم نادرا ما تجد صوفيا يرد على إخواني أو العكس بل الجميع يرد على السلفية والسلفية ترد على الجميع.

ولذلك غالبا ما نجد المجموعات التواصلية السلفية تتحدث بصيغة أنا في مواجهة هم، فالحق حسب المبحوثين واحد والباطل طرق متعددة، والسلفية تدعوا إلى النور والجمعات الاخرى تدعوا إلى الظلمات، هكذا يتصرف السلفيون عامة وخاصة داخل مواقع التواصل وهم يردون على خصومهم، ويردون حتى على بعضهم البعض، بسب انفراط عقد الرد وتحوله إلى مجرد مشاكسات بين شباب متحمس من كل الفرق والجمعات، هدفه هو فناء الأخر وقيامته هو كحل وحيد وكبديل فريد من نوعه، "فكلما تتبع المؤرخ أو عالم الآثار وهو يقتفي آثار حضارة اندثرت لوجد حضارة أخرى كانت تحل محلها دائما فتنهض بمعابد جديدة على هياكل القديمة، معابد أكثر منعة وأشد رفاهة"[4] فالهدف السلفي من إبطال عقائد الغير هو ترسيخ العقيدة الأمة التي كانت في أول الأمر وحسب المبحوثين يجب أن تكون أيضا هي عقيدة أخر الأمر، هذا الفكر المتحمس يقود السلفيين خاصة العوام منهم وعلى المستوى المحلي إلى امتهان وظيفة الرد رغم معرفتهم بخطورتها ومدى انعكاساتها عليهم كجماعة على المجتمع العام، لكن منطق التكنلوجيا ورسملة كل شيء وسلعنته كان له دور واضح في تحول الخطاب الديني من الدعوة إلى التقارب والتوافق إلى خطاب يدعوا إلى التنافر وإلى نشر غسيل الجميع من طرف الجميع، "فالرأسمالية الاستهلاكية تمكنت حسب جيل ليبوفتسكي من التسلل إلى أوساط الأسرة والدين والثقافة"[5] وجعلها تخضع لمنطق السوق والعرض والطلب وخلق الزبائن ومحاولة ارضائهم لو كان ذلك على حساب المنتج الذي هو في الحالة السلفية منتوج ديني، حيث أقر الكثير من المبحوثين ممن يسمون أنفسهم المتوقفة بأن الرد السلفي الرقمي غير المتقيد وغير المنضبط بأخلاقيات فقه الرد، كان له أكثر سلبي على الدعوة وعلى تراجعها وانحصار انشطتها الدعوية، مثل تعليق الدروس وحلق العلم، وتفرغ كل طرف للنيل من الأخر أحيانا بالحق وفي كثير من الأحيان بدون أدنى وجه حق، وهذا

[1] خالد بن عثمان السبت، مرجع سبق ذكره، ص 06.
[2] المرجع نفسه، ص 05.
[3] مقابلة رقم: 54، يوم 2020/07/05 على الساعة 19:30.
[4] مشيل هنري، الهمجية زمن علم بلا ثقافة، ترجمة جلال بدلا، دار الساقي، لبنان، الطبعة الأولى، 2022، ص 21.
[5] ضيافات نسيمة، نقد التحول الثقافي عند جيل ليبوفتسكي، دار بصمة عليمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2024، ص 35.

ما يمكن اعتباره تأثرا للخطاب الديني بمنطق السوق والومضات الاشهارية ومنطق الإعلانات، "فالإعلانات المتنوعة تستهدف تطلعات مرتبطة بما يريد المرء أن يكون عليه في عالم امتلاك البضائع"[1] أي أنها تعبر عن رغبات صاحب الإلان وليس القضية التي يناضل من أجلها.

لا سيما عندما يقتطع السلفيون مقاطع فيديو ويتم نشرها خارج سياقاتها لمهاجمة التصوف أو الإسلام السياسي، أو حتى سلفيين قد حكم بانحرافهم عن الجادة، فالكثير من الدود اليوم هي عبارة عن تسريبات لمجالس خاصة، ونصوص مجتزأة ومبتورة، يتم نشرها أحيانا بهدف التهكم أو التشويه مثل ما حدث ويحدث مع الشيخ فركوس الذي تم اسقاطه سلفيا وبذلك استبيحت ساحتها وأصبح التنكيت عليه ونسب السرقات العلمية له والفتاوى الشاذة أمرا مقبولا لدى سلفية جمعية الإصلاح أو الصعافقة كما أصبحوا يعرفون بعد الفتنة السلفية، فالتكلم فيه من طرف أهل العلم يعني فتح الباب أما العامة لتنال منه إذ "لا يتوانى المحافظون من إطلاق وصف أهل الاهواء على مخاليفهم أيا كانوا.. وقد نال الناشطون في الخطاب الاصلاحي كثيرا من اطلاق هذا الوصف"[2] وهذا راجع إلى ما يتكؤون عليه من ماضي قد جعلهم يعتقدون بتفوقهم المطلق على باقي الجماعات.

إن هذا الشعور بالتفوق وفي نفس الوقت حضورهم البارز في مواقع التواصل الاجتماعي ساهم مساهمة جلية في خروج الرد الإلكتروني عن منهجه ومنهاجيته التي "تقتضي البدء بنقطة الاتفاق؛ اتباع السنة من كل وجه؛ ببيان الحق قبل عيب الباطل، أن لا تضخم الشبهة، لابد من القوة في الرد، اتباع الأسلوب المناسب، عدم الرد على المخالفين بمنطقهم مثل رد أهل الكلام بالكلام، البعد عن التعمق والتكلف والمغالطات، السكوت عما سكت عنه الشرع، الاعتدال في الرد، عدم الرد على الباطل بالباطل، ثبوت الحق يغني على الحق في الإثابة، الوضوح المطلوب ما أمكن ببيان حال الحديث يغني عن الرد عليه، قوة الحجة بصرف النظر عمن صدرت منه من خاصم بالقرآن خوصم بالسنة[3]. إن هذه المنهجي التي تتبنها المدرسة السلفية في الرد على خصومها نجدها غير محترمة داخل مواقع التواصل الاجتماعي التي أصبحت بديلا عن المواقع الرسمية والمدونات التي يشرف عليها العلماء، فمواقع التواصل يسهل الوصول إليها كما أن روادها من طبقات علمية دنيا وهذا ما تشترك فيه السلفية مع باقي الجمعات الأخرى وبذلك كل الجمعات تعاني من انفلات الرد بعد تحوله إلى ملسنات إلكترونية، لكن تبقى حسب السلفيين مشاكساتهم وردودهم العامية أرقى من ردود الخصوم كونها ردود متخيلة وتتكئ على مرجعية علمية عريقة، إذ أن "هناك شعور يؤدي إلى استدعاء أفكار الماضي التي توجه الجمعات المتخيلة"[4] وهي تتحكم فيها وتجعلها أحيا تخلط بين كونها جماعة معاصرة وبين مرجعيتها الضاربة في القدم.

فكل ما يخشاه السلفيون داخل مواقع التواصل هو تعميم السيولة وجر السلفين إلى تبني منهجية الفرق الضالة، ولذلك تصر السلفية على تنشيط الذاكرة والاعتماد عليها في ردودها أو دعوتها أو الفتاوى التي تصدرها مستندة على ثقل السلف الصالح والاستدلال بأقوالهم واعتماد منهجيتهم وذلك مخافة فقدان الذاكرة الذي اصيبت به الجمعات الأخرى، "ففقدان الذاكرة داء عضال يمكن أن يؤدي

[1] زيغمونت باومان وتيم ماي، التفكير سوسيولوجيا مرجع سبق ذكره، ص 44.
[2] نواف القديمي، المحافظون والاصلاحيون في الحالة الإسلامية السعودية، مرجع سبق ذكره، ص 70.
[3] خالد بن عثمان السبت، مرجع سبق ذكره، ص 283-336.
[4] زيغمونت باومان وتيم ماي، التفكير سوسيولوجيا مرجع سبق ذكره، ص 85.

إلى العجز"[1] والجماعات الأخرى حسب المبحوثين عاجزة وغير قادة على مجارتهم بسبب انقطاعها عن الماضي واختراعها لإسلام جديد يتوافق مع العصر وبذلك خسر هذا الإسلام صلابته وتأثر بمنطق السيولة، لكن السلفيون يصرون على أن منهجهم رغم تبنيه التقنية وتوظيفها في نشر الخطاب السلفي والثقافة السلفية لكنه لم يتأثر بمنطق السيولة، هذا الثناء المبالغ فيه على النفس يبدو غير متحقق، ما تعرفه السلفية من ردود داخل الجماع يثبت بأن السلفية ليست محصنة ضد السيولة والسرعة ومنطق السوق، إذ "تعرضت جميع المهن تقريبا-حتى مهنة الطب القوية- للمكدلة على الأقل لحد ما. فأطلق مصطلح وظائف ماكدونالدز أو الوظائف الممكدلة"[2] وهي عملية تفيد السرعة والتسرع وعدم التثبت والبحث عن الكسب وعن خلق الجماهير والمؤيدين او الزبائن الأوفياء الذين يستهلكون بضاعة واحدة وينتشون باستهلاكها ويروجون لها، وهذا ما تبحث عنه الفرق الدينة المرقمنة ومن بينها السلفية التي أصبحت كغيرها من الجمعات الساعية عإلى الانتشار مع اهمال جودة ما تنشره وذلك بسبب الصراعات التي انفللت من المشايخ وتحولت إلى مشاحنات بين العوام حتى وغن كانوا داخل الجماعة، وهذا بسبب عبثية الفتاء حيث ان الرد أصبح ينظر إليه كفتوى بين عوام السلفية فهو إما يسقط رمزا او يصنع رمزا جديدا، "هناك انتشار للفتوى الإلكترونية إلى درجة أصبح يصعب معها ضبط مخرجتها ومألتاها وأثارها"[3] فقد أصبحت فتوى سائلة ومتحركة في كل جهة ويمكن نسخها واعادة تحويرها والتغيير فيها ونشرها مرة أخرى خاصة مع الذكاء الاصطناعي وامكانية تقديم فتوى بأصوات علماء بعينهم وهذا ما زاد من خطورة الرد الذي ترقمن وفقد كل خصائصه التقليدية.

من خلال هذا العنصر يمكن القول بأن الرد السلفي على الصعيد الداخلي أي على الخير وهم كل الفرق والجمعات الإسلامية بما فيها تلك العلمانية والمعادية للدين، حيث يرفض السلفيون منطق التكفير لا سيما عن طريق التعيين ولذلك هم يعتبرون كل الجمعات اسلامية ويجب الرد عليها والتبيين لها فمن كانت جاهلة تعلمت ومن كانت مبتدعة أصرت وبذلك أصبح من الواجب توصيفها بما يصفها الشرع به، لكن دخول الرد على الخط وتحوله إلى مادة رقمية جعل من هذه الوظيفة التي كانت يمتهنها الفقهاء والمختصون من الطبقات العليا داخل المدارس والفرق والمذاهب، مهنة مستباحة م طرف العوام وغير المختصين وغير العارفين بعقائد الجمعات والفرق ولذلك تحولت الرد الى ملسنات ومشاكسات بين اتباع الفرق موظفين كل ما تتيحه العوالم الرقيمة من تقنيات ووسائط من أجل النيل من الخصم وافحامه، وهذا انخرطت فيه السلفية التي تعتبر جماعة ملوعة بالتصنيف والتبديع والتفسيق وهذا ما زاد سهولة مع خاصية النشر واعادة النشر والمشاركة والقص واللصق، وهذا ما انعكس على الجماعة نفيها حيث انقسمت الى جماعات صغيرة وفرعية واغلبها يعيش في مواقع التواصل وليس له شغل سوى الرد والرد المضاد والهدف منه هو البحث عن اتباع جدد او بلغة السوق الديني زبائن جدد.

المبحث الثالث: الردود السلفية كاستراتيجية للسيولة والانتشار:

[1] ميري ورنوك، الذاكرة في الفلسفة والأدب، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص 06.

[2] جورج ريترز، مرجع سبق ذكره، ص 252.

[3] رشيد جرموني، الدين والإعلام، مرجع سبق ذكره، ص 85.

"عند الرد على المخالف يشترط الشيخ الألباني أن لا تذكر حسنات المخالف، ولا يشترط الرجوع إلى المردود عليه قبل الرد، كما يرد السلفية قاعدة الحلبي السكوت على من خالف المنهج وصحت عقيدته وهي قاعدة باطلة"[1] هي شروط يحاول أحد رموز السلفية المعاصرة ضبط عملية الرد بها، ومن جهة أخرى التأكيد على عدم التساهل في الرد على المخالفين خاصة إذا كانوا من داخل الجماعة ثم انحرفوا عنها لا سيما من حيث المنهج، حيث يكون الرد أشد حدة وأكثر تغليظا على المخالف، إلا أن ما تمت ملاحظته أن هذه الشروط التي يؤصل لها السلفيون نجدهم غير متقيدين بها في عملية الرد التي استباحت من طرف الجميع وأصبحت نوعا ما انتقائية خاصة في الرد على المخالفين من داخل الجماعة نفسها والبعض منهم يرجع ذلك إلى أن المصلحة تقتضي السكوت لا سيما عندما تعلق الأمر بالرد على الشيخ فركوس الذي تم اسقاطه سلفيا، فأنصاره والمدافعين عنه يعتبرون أن دعوت للسلفية ونشره للعلم بين الناس الذين يثقون فيه ويعتبرونه رزما سلفيا ويطلقون عليه ألقابا مثل سماحة الوالد، وريحانة الجزائر، تقتضي السكوت عن أخطائه والتغاضي عنها، وهذا ما عبر عنه المصعقفة من المبحوثين في تصريحاتهم أو حتى في منشوراتهم المدافعة عن الشيخ بصفته أيقونة فهو حسب أنصاره من رسخ السلفية في الجزائر وأعاد لها الاعتبار، خاصة أن السلفية كطائفة قد رسخت وجودها اعتمادا على مسألة التخيل والتذكر والنكوص، إذ نجدها تؤدي دور حارس العقيدة والمنافح عنها؛ فهي مهووسة بالتنقية والتطهير، ولذلك يسهل عليها افتعال الصراعات والتمسك بها وإطالة عمرها، إذ "لابد من ملازمة هذه الوظيفة -وظيفة الرد- الشرعية والترصد لتحرك أي شبهة ليبقى الإسلام صحيح البنية فهو ميراث النبوة نقيا صافيا وعلى المسلمين هديا مبينا وهذه من مهام الشريعة"[2] فالسلفي ينتشي وهو يدقق في معتقدات الآخرين ويكشف المطبات التي وقعوا فيها فهو يشتغل على مشروع الأمة التي تقتضي إحياء الزمن الأولاني أو الزمن الأصلي، ويبدو أن التكنولوجيا قد ساعدت على هذا التوجه؛ حيث مكنت السلفيين من قول ما لا يستطيعون قوله في الواقع إلا من خلال الكتب والرسائل وهي وسائل تبدوا تقليدية حيث تراجعت المقروئية بصفة عامة واستبدلها الناس بلغة السمع والبصر وهذا ما ساعدهم على فتح كل القضايا والحوارات التي تبطل المحلي وتؤسس للكوني والأممي، "فالتكنولوجيا السلفية التواصلية ألهمت العقل السلفي إلى تعميق أطروحاته ليستبين أمميه جديدة"[3]. فالوسائط الرقمية مكنت السلفية وغيرها من الجماعات من التوسع، والانتشار، والدعوة، والفتوى والرد، رغم أنها قد ساهمت في تدهور هذه الوظائف واخرجتها عن مناطها الشرعي.

فمن خلال التكنولوجيا التواصلية التي حررت الفرد السلفي من القيود وجعلته ينتمي إلى الأمة كما كانت دون حسيب أو رقيب، وذلك عن طريق آلية التخيل واستحضار الرموز، فالرد الإلكتروني يجعل السلفي يعتقد أنه في عصر التدوين وظهور الفرق الكلامية، فكل سلفي اليوم يرى نفسه أحمد بن حنبل وهو يدافع عن العقيدة في وجه الانحرافات والتشوهات، فأغلب المبحوثين أكدوا أنهم ينخرطون في عملية الرد حتى وإن كانوا يفتقرون إلى المستوى العلمي الشرعي المطلوب؛ لكن إحقاق الحق وإبطال الباطل يدفعهم إلى الدخول في المواجهة المفتوحة، نصرة للحق الذي هم عليه وبحثا عن الأجر والثواب، وفي نفس الوقت نشرا للدعوة واظهارا لها على أنها متفوقة على كل

[1] أبي يحي سامح بن محمد بن أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 55/33.
[2] أبي يحي سامح بن محمد بن أحمد، مرجع سبق ذكره ، ص 18.
[3] رقاد الجيلالي، كرايس الجيلالي، التواصل السلفي عبر الإنترنت وفكرة إعادة بعث المواطن الاممي، دراسة ميدانية لعينة من الشباب السلفي (132-145) مجلة العلوم الإجتماعية، المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا، عدد 06 أكتوبر، 2018، ص 133.

الدعاوي الأخرى، وهنا يمكن القول بأن الفرد السلفي ينطلق من أيديولوجيا دينية تبدو له قطعية ويقينية، إذ "نقول فلان ينظر إلى الأشياء نظرة أيدلوجية، نعني أنه يتخير الأشياء ويؤول الوقائع بكيفية تظهر دائما مطابقة لما يعتقد أنه الحق"[1] فالحق هو هاجس السلفية منذ القدم، فهي دائما تمثل هذا الحق الوحيد في نظرها، وهو دائما في صراع ونزاع مع الباطل متعدد الأوجه، والذي أحيانا قد يأتي في صورة خيرة بسبب عصر السيولة الذي نحن فيها، وهذا ما يسقطه السلفيون المتصارعون حول السلفية اليوم(صعافقة ومصعفقة) على توجهاتهم، فكل فريق يرى نفسه الحق يزاحم الباطل، حيث يقول أحد المبحوثين: "نسأل الله السلامة فعامة الناس لا يعلمون بانحراف المصعفقة وخروجهم عن الحق، ولذلك وجب الرد والتبيان والتوضيح، خاصة أنهم يتسمون بالسلفية وينشرون باسمها وهذا ما يلبس على الناس دينهم"[2] وهو نفس التفكير الذي ينطلق منه الطرف الآخر في توصيفه للطرف الأول، فالتكنولوجيا مثل ما ساعدت السلفيين على إظهار الحق نجدها أيضا ساعدت خصومهم على إظهار الباطل، ولذلك يرى بيتر ماندفيل: "أن المسلمين يحبون التكنولوجيا"[3]. خاصة الجماعات الهامشية التي لم يكن مسموحا لها بتمرير خطابها على أرض الواقع.

وهذا ما حول الرد الإلكتروني إلى نوع من الصراع ومحاولة كسر التقاليد، فالسلفيون وجدوا فرصة في المواقع الإلكترونية لنشر غسيل الجماعات الأخرى ونشر غسيلهم هم أيضا بسبب لعنة التفسيق والطرد من الجماعة، فالمواقع تبدو متحررة من الرقابة وهي أيضا مفتوحة وذات صفة عالمية، فيمكن أن تدخل في جدال فقهي أو عقدي في إحدى قرى تيسمسيلت ليأتيك الدعم والإسناد من باكستان أو إندونيسيا، وهذا ما زاد من حدة التنافس والصراع الديني بين الجماعات الدينية التي استطاعت التحرر من سلطة المؤسسة دون اعتبار للحدود والفواصل الجغرافية، إذ أن هناك شبه سيولة وحرية في تنقل البضائع الدينة مما صعب جمركتها واخضاعها للرقابة، وهو أيضا قد غذى التعصب وجعل كل جماعة تصبح أكثر تمسكا بمعتقداتها خوفا عليها من التلاشي وهذا ما ساعد على انتشار الأصولية واحيائها من جديد، "فالأصولي هو من ختم على عقله بختم عقيدته أو فلسفته أو أدلجته"[4] ووجد في الفضاءات الرقمية مساحة للجهر بالدعوة والاعراض عن كل المخالفين، فالمنشور الديني أحيا فقه التدوين على هواش المتون، التي كان المحققون والنقاد يضعون فيها تعليقاتهم وتصويباتهم حول الكتب التي يطلعون عليها ويلزمون بذلك القارئ في ما بعد بالاطلاع على تلك التصويبات، حيث أصبح المتدين من أي جماعة يدخل صفحة جماعة أخرى ويتكتب رده ويلزم الجميع بالاطلاع عليه إذ إن "وسائل الإعلام فتحت مجالات للتنافس الديني؛ يمكن فيه للعامة تحري مدى مصداقية المصادر التقليدية للخطاب الديني الرسمي، وغير الرسمي، لا سيما مع الارتفاع الهائل لنسبه التعلم في القرن العشرين حيث برز هذا التحدي أكثر فأكثر"[5]. لا سيما أن أفراد عينة البحث في أغبهم أصحاب مستوى تعليمي عالي كما أن لهم نصيب من العلم الشرعي المكتسب حسب تقاليد الجماعة، فهم مشتغلين بطلب العلم الشرعي؛ وهذا ما يجعلهم يشعرون بالتفوق؛ ويبذلون كل ما لديهم داخل الفضاءات الرقمية لإعادة إنتاج رموز الماضي بغية تنظيم

[1] عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الثامنة، 2012، ص 10.
[2] مقابلة رقم: 54، يوم 2020/07/05 على الساعة 19:30.
[3] بيتر ماندفيل، مرجع سبق ذكره، ص 279.
[4] علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة الإصلاح –الإرهاب- الشراكة، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى 2005، ص 95.
[5] بتر مناندفيل، مرجع سبق ذكره، ص 290.

الحاضر، فالذات المتخيلة بقدر ما تحتقر نفسها أمام رموز الماضي نجدها تضخم هذه النفس أمام تشوهات الحاضر، ولذلك يهاجم السلفيون إلكترونيا كل الذوات الإسلامية الأخرى "فالذات الفاعلة تبذل جهدا من أجل استعادة الإلهي"[1]. وهو ما يعمل عليه السلفيون في مواقع التواصل أي محاربة كل أشكال الانحراف ليسود الحق مرة أخرى.

فالخير أو الإلهي هو كل ما عبر عنه الزمن الأصلي والمكان الأصلي والتوحيد الأولاني، فالسلفية ما هي إلا عقل الأمة السليم والمعافى من كل اشكال النسيان، بينما كل العقول الأخرى تعاني نوعا من الزهايمر وبذلك يعمل السلفيون على التذكر والتذكير في الوقت نفسه، وهذا ما يقتضي الرد على المخالف، ولذلك "تحولت الأنترنت إلى ساحة ثقافية ساخنة ووسيط إعلامي جديد ومجالا للرأي العام مغاير تماما لما سبقه"[2] حيث أصبحت الجماعات ترد وتفتي وتدعو في نفس الوقت وفرضت على العلماء النزول إلى مستوى العامة وجعلت العامة يرتفعون إلى مستوى العلماء عن طريق القص واللصق، وبذلك تمكن الكثر من العامة من اسقاط بعض العلماء عن طريق الرد الإلكتروني حيث يجري التركيز على شخصيات بعينها حتى يم اسقاطها، لا سيما من كانت له شعبية ولذلك نجد السلفيين يركزون على بعض الدعاة والمشايخ، فكلما كان الشيخ منحرفا بالمنظور السلفي وكان له انتشار واسع أصبح الرد عليه واجبا، إذ "لابد من الرد على من اغتر الناس بكلامه وهو ضال حتى وإن مات أو تاب؛ حتى يحذر الناس من ضلالاته"[3]. فالرد الإلكتروني الذي يعتبر من سمات الجماعة السلفية نجده يتلاءم مع خصائص الجماعة الباحثة عن الأمة التي فقدت بسبب الخلاف والاختلاف وبسبب الجماعات الإسلامية التي تسعى إلى توحيد صفوفها وإحداث التقارب؛ وهو ما عبر المبحوثين عن رفضه، فليس هناك تقارب حسبهم دون ضبط لما يتم التقارب حوله، فالإسلاميون يدعون إلى الوحدة بقدر ما هم يعملون على تكريس حالة الانقسام بشكل نهائي، بينما التكنولوجيا التواصلية حسب المبحوثين فهي فرصة يلتقي فيها المسلمون لطرح خلافاتهم وإيجاد حل لها ثم التقيد بهذا الحل، وهنا يبدو نوع من البساطة في التفكير السلفي، وذلك بسبب "مسألة التخيل والمخيلة التي تمكننا من خلق عوالم أخرى"[4]. فالسلفي يعتقد أنه بمجرد ما يحيل إلى المصدر فلا بد أن يستجيب الخصوم ويسلموا له ولمعتقداته، بصفتها معتقدات تعبر عن الزمن الأول، زمن السلف الصالح.

إن ذلك الزمن بشخوصه يتمتع بنوع من القداسة وهي قداسة قائمة على تحقق التوحيد في أنقى واطهر صوره؛ والسلفي بطبيعته يدافع عن التوحيد ويبطل الشرك ويحذر من أهله، ولذلك تعتبر الشبكات الإلكترونية السلفية بمثابة من يرابط على ثغر من ثغور الإسلام، فقد أكد المبحوثين أنهم يدخلون إلى الصفحات والمجموعات الدينية لمحاربة ما فيها من ضلال وكشف حقيقة الدعاة المزيفين عن طريق فتاوى واجتهادات كبار العلماء، "فالجهاد الإلكتروني هو حرب مقدسه في المجال السايبيري"[5]. مهمتها كشف المغالطين الدينين الذين يقدمون معارف تتعارض مع الأصل وهذا ما يشغل السلفية كجماعة وكأفراد، حيث صرح احد المبحوثين قائلا: "نحن في رابط في

[1] آلان توران، مرجع سبق ذكره، ص 222.
[2] محمد سويلمي، الافتاء الالكتروني، مرجع سبق ذكره، ص 08.
[3] أبو يحيى سامح بن محمد بن أحمد، مرجع سبق ذكره، ص04.
[4] توما دوكونانك، الجهل الجديد ومشكلة الثقافة، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الاولى، 2004، ص106.
[5] ميريام كوك، برونس باورونس، مرجع سبق ذكره، ص41.

الواقع وفي مواقع التواصل الاجتماعي والتي يخشى أن تترك في يد الفساق والمبتدعين والمنحرفين عن المنهج من صعافقة ومفرقة، ولذلك وجب التواجد فيها والدفاع عن دين الله"[1] أي أن السلفي السايبيري مدرك لحقيقة وجوده داخل تلك المواقع وهو يعرف خطورة الإعلام وما يمكن ان يؤسس له من فهوم وتأويلات باطلة، قد تؤدي إلى نشر الدين لكن في نسخة باهتة ولا تعكس جوهر الإسلام، فمن لم يعرف التوحيد لم تغني عنه كثرة العبادة والورع والزهد، وحسب المبحوثين فمواقع التواصل تعج بالدعاة والتيارات التي تنشر الإسلام لكنه إسلام بدون عقيدة، وذلك بسبب حالة السيولة الدعوية، "فالسيولة الدينة تعرض أشكال متنوعة من الخطابات الدينة والمتلقي حر اختيار ما يريد"[2]ونشر ما يريد وهنا لا بد من تدخل أعوان الرقابة وقمع الغش لضبط السوق الديني ولتوجيه زبائنه نحو منتجات أكثر جودة وتعبر عن الثقافة الأصلية للإسلام دون أي إضافات أو تنازلات، فالثقافة السلفية بإقرار الجميع هي ثقافة متحجرة ومتكلسة على الماضي كما هو وترفض أي مساس به وتحتقر كل النماذج الحلية بسبب عدم تطابقها الحرفي مع النموذج الأصلي الذي عمل السلفيون على حراسته من خلال الترويج لمعتقداتهم، حيث "كان الانثروبولوجيون قديما يعتبرون الثقافة حارسة للتقاليد القديمة ويعتبرونها دليلا على الفروقات بين الشعوب"[3] خاصة في مجال رقمي ووهمي اختفت في كل الحدود وتراجعت بشكل مقلق.

فالمجال الإلكتروني على المستوى الديني أصبح مفتوحا أمام الجميع، فإصدار الفتوى أو الدعوة الإلكترونية لا يحتاج إلى شهادة علمية، ولذلك يمارس السلفيون من خلال منشوراتهم والصفحات التي يديرونها نوعا من الرقابة على المعروض الديني، إنهم أشبه بفرق قمع الغش التي تتدخل عن طريق معاينة السلع الدينية وإعلان مدى جودتها وصلاحيتها من خلال عرضها على ثلاثية الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة، ومن ثم اصدار الرأي بشأنها عن طريق فتوى تكون دائما بصيغة قطعية، إذ يرى الباحث الجيلالي رقاد أن "الفتوى الإلكترونية السلفية تؤسس لتدين طائفي عن طريق الجزم بصحة المعتقد"[4]. وربما هذا ما سهل انتقال الصراع إلى داخل الجماعة التي لم تتقبل رأيين أو توجهين فإما أن يكون الرأي موافقا لرأي الجماعة أو يتم اقصاء المخالف والتحذير منه، خاصة إذا اقترب رأيه من رأي جمعات تعتبر منحرفة فمن بين الاعتراضات التي تم من خلالها الرد على الشيخ فركوس واسقاطه هو قوله بجواز الانكار العلني على الحكام، وبذلك اقترب رأيه من رأي الاخوان المسلمين والجمعات التكفيرية وهنا سارعت السلفية إلى الرد عليه ورفض رأيه والتشدد في رفضه لأنه يشكل تهديدا لكينونة الجماعة وحدودها الفاصل مع الجمعات الأخرى، "فالناس إذ شعروا أنهم مهددون في عقديتهم يبدو، أن الانتماء الديني هو الذي يختزل هويتهم كلها"[5] فتقارب الشيخ في رأيه مع جمعات معادية يعني تهديد الهوية السلفية ككل وطعن في أحد ثوابتها وهو طاعة ولاة الأمور ورفض أي صدام معهم.

إن الجزم بصحة المعتقدات والآراء الذي يعتبر من اهم سمات السلفية يعني بطلان معتقد الآخر ووجوب التصدي له؛ والدعوة إلى نبذه والتخلي عنه، وهو نفس ما يتعامل به السلفيون مع المنتوج

[1] مقابلة رقم: 61، يوم 2020/08/08 على الساعة 11:30.
[2] رقاد الجيلالي، الخطاب الديني لمواقع اليوتوب وأزمة الضبط المرجعي للتدين السائل، دراسة ميدينة لعينة من الشباب، مرجع سبق ذكره، ص 40.
[3] نيكولا جورنه، مرجع سبق ذكره، ص 279.
[4] جيلالي رقاد، أثر الفتوى الإلكترونية الوهابية، مرجع سبق ذكره، ص165.
[5] أمين معلوف، مرجع سبق ذكره، ص 16.

الديني الصوفي، فالوسم العام الذي يطلقه السلفيون على الصوفية هو الشرك والقبورية إضافة إلى اتهامهم بنقصان العقل، ولذلك يحرص السلفيون على الرد على الصوفية وعدم السكوت لهم بسبب انتشارهم على المستوى الشعبي، ورغم تمسك المتصوفة بالعبادات والحرص على بناء المساجد وحفظ القرآن الكريم، إلا أن عدم تحقيقهم للتوحيد كما يفهمه السلفيون يجعلهم بلا جدوى داخل السوق الديني وحتى نشرهم للإسلام يعتبر نشرا مشوها، فحسب المبحوثين لا يهم انتشار الإسلام ما لم يكون موافقا للنسخة الأصلية التي تعبر عنها الثقافة او العقيدة السلفية، "فحسب التيار المضاد للنفعية فإن الثقافة هي نفسها التي تشكل الفائدة"[1] أي العلم على نشر الإسلام السلفي إما الإسلام في معنها الستوندار فلا فائدة من نشره لأنه ملوث وغير نقي وغير متوافق مع النموذج الأولاني، وبذلك تصبح المعتقدات السلفية مقدمة على كل المعتقدات الأخرى وطاعنة فيها وساعية إلى تجاوزها ورفض كل ما تقوم به خدمة لنشر الإسلام، فحسب المبحوثين إما نشر الإسلام في نسخته السلفية أو الاشتغال على اصلاح الجمعات المنحرفة وافتكاك الزبائن الدينين منها، ولذلك السلفية اليوم تعتبر نفيها منشغلة بصلاح بيت الإسلام الداخلي قبل التوجه لدعوة الأمم الأخرى، إذ "تدعو الجماعة اعضاءها إلى الفرار من خبائث الحياة الدنيوية إلى حياة الزهد والانعزال"[2] وهي خاصية تشترك فيها كل الجمعات الإحيائية والأصولية التي تدعي احتراك الحقيقة دون غيرها من الجمعات.

فالسلفية بقدر ما هي منعزلة في الواقع وتعيش حالة من الاغتراب الطوعي فهي تتلذذ وتستعذب غربتها فهي تشعرها بأنها على الحق وبأن غيرها على الباطل، لكنها في نفس الوقت تعوض حالة الاغتراب الواقعي بحضور لافت للنظر داخل مواقع التواصل الاجتماعي وهو تواجد غير بريء كون تلك المواقع أصبحت ملاذا لكل الشباب النافر من الواقع والناقم على مختلف المؤسسات الرسمية بما فيها المؤسسة الدينية وهنا يأتي دور السلفي لتقدم له البديل الذي يتماشى مع خيارته وكذلك يتوافق مع عقلية السرعة والعوالم الافتراضية التي يتكتل فيها الشباب، باحثين عن خيارات جديدة وبدائل مبتكرة،" فالحضور في الشبكة أو الغياب عنها وديناميكية كل شبكة إزاء الأخريات يعتبر مصدرا أساسيا للهيمنة والتعبير في مجتمعاتنا"[3].فالهدف الرئيسي للجماعات هو الانتشار والتوسع والهيمنة على فضاءات جغرافية جديدة حتى لو كانت بالمعنى الافتراضي، حيث صرح المبحوثين بأن تواجدهم على الخط سهل عملية شرح المعتقدات السلفية وقربها من الأفراد، لا سيما عملية الرد على المخالفين، فعملية الرد بلغة السوق الدينية ما هي إلا محاولة لإسقاط منتوج وتعويضه بمنتوج آخر من أجل الهيمنة دينيا وتمرير مشروع سياسي أو ثقافي معين، إذ يرى الباحث محمد بغداد: "أنه في زمن الربيع العربي كثرت الهجمات الشرسة بين الفقهاء نتيجة الكم الهائل من الفتاوى التي أصدرها هؤلاء الفقهاء"[4] وهي فتاوى في معظمها إما مع أو ضد الربيعي العربي وبذلك كانت في شكل ردود خاصة وأن الموقف السلفية واضح من العمل السياسي؛ حيث حاول السلفيون إفشال الربيع العربي وإفشال الحراك السياسي في الجزائر؛ لكن بدوافع دينية، فعقيدة السمع والطاعة هي المحفز وراء النفور السلفي من كل أشكال التعبير السياسي، رغم أن سوق الدينية قد عرفت حركية غير مسبوقة على مستوى الخطاب الديني بين أنصار الإسلام

[1] جان فرنسوا بيار، مرجع سبق ذكره، ص 25.
[2] زيغمونت باومان وتيم ماي، التفكير سوسيولوجيا مرجع سبق ذكره، ص 88.
[3] دارن بارني، مرجع سبق ذكره، ص 44.
[4] محمد بغداد، مرجع سبق ذكره، ص32.

السياسي -كداعمين ومشاركين في الحراك- وبين السلفيين -كمعارضين لهم- حيث وجد الخطاب السلفي فرصة للانتشار ولإحداث تحول في عقلية الشباب عن طريق المواقع الإلكترونية التي كانت بمثابة الدعامة لهذا التحول، "فالتحول الثقافي الكامن في المجتمعات لا يتنامى إلا بوجود آلية الانتشار"[1] والتفشي واختراق الحدود والفواصل وأهم شيء نسف الحدود الجغرافية والتأسيس للحدود الثقافية، عن طريق التمدد والتوسع في نطاقات كانت تبدوا محصنة ومنيعة ضد الغزو الأيديولوجي، لكن الإنترنت وما توفره من سيولة وقدرة على الاختراق جعلت الفهم السلفي ينتشر حتى في البيئات التي كانت تعتبر ذات خلفية دينة صوفية تقليدية مثل المجتمع التيسمسيلتي، لكن اليوم أصبحت السلفية فيه موجودة كحالة ثقافية خاصة وأيديولوجيا تبشر بأفكارها عن طريق الدعوة، "فالأيديولوجيا تضاهيها كلمة الدعوة في اللغة العربية"[2] والدعوة السلفية مضيق عليها في الواقع لكنها هي من تمارس التضييق في مواقع التواصل الاجتماعي.

كما أن غياب المؤسسة الدينة الرسمية عن مواقع التواصل ساهم في تكريس القطيعة بينها وبين جيل كامل من الشباب أصبح يعيش داخل تلك المواقع، ويمارس كل حياته فيها من اللعب إلى التعرف إلى التعبير عن مواقفه السياسية وصولا إلى الحصول على المعرفة الدينية، بينما لم تستطع المؤسسة الدينية الرسمية تبني أي موقف واضح من الدعوة الرقمية ولم تستطع تقديم خطاب يضاهي خطاب الجماعات غير الرسمية، واكتفت بالخطاب الوعظي المسجدي الذي لم يعد له جمهور واسع، بينما أصبحت السلفية وباقي التوجهات الدينة السياسة تسيطر وتهمين على الفضاء الرقمي وتقدم خطابا دينيا مشفوعا بجزاءات دينية أخروية؛ حيث يرى الباحث داران أ.شيركات: "أن النحل الإحيائية والفرق الجديدة تملأ ساحة السوق الدينية؛ الذي يتطلب مكافاة ما ورائية فعلية وتشكل ما يحد من العلمنة الناتجة عن النمو المتراخي والفاتر للكنائس"[3] فما تعرفه الكنائس اليوم في الغرب من فتور نجده منعكسا على المؤسسة الدينية الرسمية في مجتمعاتنا المحلية، وهذا ما يشجع تنامي الجماعات الإصلاحية والإحيائية، فالمعروض الديني الرسمي يعاني حالة من العزوف والتراجع في الطلب عليه، أمام حركة السيلان للفرق والجماعات الناشئة أو المستفيقة، فالسلفية كجماعة متخيلة تبدو حديثة من حيث ظهورها، لكنها قديمة وتدعو إلى إعادة تكريس الماضي، لا سيما في رفضها المذهبية والتقسيمات الجغرافية للدين، فهي تحاول إعادة ربط نفسها -السلفية الجزائرية- بالسلفية السعودية كمنبع وكرمز للإسلام الأصلي الذي تنظر إليه كمنبع ومجرى ومصب، هذا الخطاب الذي يزعج الخطاب الرسمي الديني الذي يريد التأسيس للاستقلالية وبذلك هو يمارس المنع على أي توجه يعارض توجهاته الفكرية، إذ أن "هناك ممارسة للضغوط على كل فقيه يخرج عن الرأي المؤسسة"[4] ولذلك انتقلت السلفية من الواقع إلى المواقع لترد على الخطاب الديني الرسمي بخطاب مشفوع بالأدلة وعابر للحدود ويبدوا متمرد ومنفلت.

وهذا ما شكل نوعا من السيلان الرافض للمحلي وساهم في تراجعه في الوسط الشبابي حتى إن كان بمجرد التعاطف مع السلفية والاعتماد عليها في الفتوى وفي الحصول على المعرفة الدينة، وهذا ما تسعى إليه السلفية أي كسر قدسية التقليد في المجتمع واسقاط ما يعرف المرجعية الوطنية(المذهب المالكي، العقيدة الأشعرية وطريقة السالك الصوفية) حيث تقبل السلفية الفقه

[1] ضيافات نسيمة، نقد التحول الثقافي عند جيل ليبوفتسكي، دار بصمة عليمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2024، ص 45.
[2] عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، مرجع سبق ذكره، ص 09.
[3] داران أ.شيركات وآخون، مرجع سبق ذكره، ص59.
[4] عبد الله الغذامي، مرجع سبق ذكره، ص 96.

المالكي فقط وترد باقي المكونات وتعتبرها باطلة ولا يمكن الاعتماد عليها، بل يجب محاربتها عن طريق بمحاربة فقه التقليد، "فالتقليد يكون له وجهان التعصب لأقوال الرجال وادعاء العظمة والوقوع في الشرك والخرافة"[1] هذا التوجه الاقصائي الذي لم يعد محصورا داخل دائرة المختصين أي الفقهاء والعلماء ولذلك بسبب الوسائط الرقمية، حيث انفلت فقه الرد وساهم في المزيد من التشظي والانقسام، فمن جهة يرفض السلفيون الافتراق ومن جهة يؤسسون له من خلال التمحيص وكشف المغالطات ومحاولة التمدد والانتشار، وعدم الاعتراف بالحدود فأين ما يوجد الإسلام والمسلمون توجد الامة وبذلك يمكن للسلفية أن تتدخل وتمرر خطبها وتعمل على انقاذ الناس من كل الفهوم الخاطئة للإسلام، وهذا ما "جعل الحقل الديني في المنطقة الإسلامية يمر بمرحلة تصدعات خفية ومعلنة تحتاج إلى المزيد من الأبحاث والدراسات"[2]، فبعض الصراعات تكرس للانقسام والتشظي وبعض الصراعات تسعى إلى الوحدة والتماهي، وهنا تبرز المفارقة السلفية فهي تنطلق من التفرقة لتؤسس للوحدة الشاملة والكلية والنهائية بين جميع المسلمين شريطة ان ينبذوا ما هم عليه من فهوم خاطئة وهذا ما عبر عنه المبحوثين حيث أن ردودهم لا تهدف إلى استعداء المسلمين بل إلى تبيان خطورة ما فهي من ظلال مبين، حيث "كان السلف الصالح يشتد نكيرهم وغضبهم على من عارض حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم برأي أو قياس أو استحسان أو قول أحدث الناس كائنا من كان"[3] فالسلفية تدعو إلى السنة وغيرها يدعوا الى خلف السنة ولذلك وجب الرد على الجميع دون استثناء حتى وغن كان من داخل الجماعة وقد تبنى أراء لا تقبلها مرجعية الجماعة.

ففقه الردود الإلكترونية كظاهرة دينية جديدة قد حولت فقه الرد على المخالف إلى فقه النيل من المخالف والسعي إلى إلغائه واستبداله، فالسيولة تعني الجرف والتدمير للحوار والتقارب، فالرد الإلكتروني غير منضبط وغير متقيد بأدبيات الرد على المخالف؛ فهو يتيح الفرصة للجميع لمهاجمة الجميع ويتيح أيضا التصرف بالمصادر والمراجع التي تعتبر من اختصاص أهل العلم فالإنترنت قد ساوت بين جدال وحوار الكفاءات الدينية وجدال وحوار العوام، وبذلك أصبح الرد الإلكتروني في كثير من الأحيان يتقاطع مع فكرة الشر السائل الذي تحدث عنها باومن؛ حيث يتم اسقاط الرموز والايقونات ويسود اللايقين عن طريق تعميم الشك والطعن؛ إذ نجد السلفيين يفتعلون الخصومات من خلال دور الرقابة الذي يحتكرونه ويمارسونه، إذ يرى جون أندرسون: "أن الإسلام على الخط أونلاين يعرض العديد من أنواع الجدل؛ ليس فقط بين الكفاءات في الدين وبين ممارسات الإنترنت لكن أيضا بين الكفاءات في كل منهما والممارسة في كل منهما"[4]، إذ يمكن القول بتفوق كفاءة الإنترنت على الكفاءات الدينية التي أصبحت حواراتها وآرائها الدينية هائمة على وجهها في الفضاء الرقمي ويتم توظيفها من طرف غير المختصين للرد على المختصين، تحت ذريعة نصرة الحق.

وهذا التوظف الذي قد تحول في كثير من المرات لنصرة قضية وما نقيضتها على حد السواء، فمثلا يستدل أنصار الإسلام السياسي بآراء ابن تيمية على وجوب التغيير السياسي، ونجد السلفيين

[1] فهد بن صالح العجلان مرجع سبق ذكره، ص 53.
[2] رشيد جرموني، الدين والإعلام، مرجع سبق ذكره، ص22.
[3] فهد بن صالح العجلان مرجع سبق ذكره، ص 60.
[4] جون اندرسون، الترابط فوق الإنترنت بالنسبة للشبكات الإسلامية (347-362) ميريام كوك، برونس باورونس، مرجع سبق ذكره، ص 349.

يستدلون بنفس الآراء على وجوب الصبر والطاعة، فالإنترنت ساعدت على الوصول إلى المراجع والمصادر واجتزائها والتلاعب بها ولذلك خرج فقه الرد عن طوره وأصبح يؤسس للمزيد من التناقض والتباعد، فمثلا نجد السلفية قد انقسمت على نفسها وهي تأخذ من نفس المراجع والمصادر وتتلقى الدعم والثناء من سلفية المركز في السعودية، لكن طبيعة الإنترنت جعلت كل طرف يوظف تلك المراجع حسب كل دعوته أو أيديولوجيته، للبحث عن الشرعية واكتسابها، "فالخطاب الإسلامي المعاصر يتميز بتنوع مصادره وتنوع أشكاله وتعدد الأسئلة والإشكالات المثارة"[1]. إن هذا التعدد في القضايا والإشكالات راجع إلى عجائبية وغرائبية التكنولوجيا التي سهلت اللقاء بين المسلمين لكنها أعادتهم في الوقت نفسه إلى أزمنة غابرة، فالخلافات والجدالات داخل المنتديات والمجموعات التواصلية التي تحولت إلى مجاميع فقهية وأصولية وعقدية؛ حيث إن الحوارات والنقاشات تعود في أغلبها إلى القرن الأول للهجرة مما يقلل من فرص أي اتفاق أو تقارب، خاصة أن السلفية تريد العودة إلى نقاوة ذلك العصر وبذلك هي ترفض كل التقاليد الدينة المحلية وتصر على نقدها فحصها، "فالسلفيون يأملون من خلال نقد التقاليد إلى إحداث تحول وتجديد وابتكار وإذا أمكن القول تحقيق حداثة إسلامية ذاتية"[2] وهذا ما صرح به المبحوثين، أي البحث عن البديل الشامل مع اسقاط كل البدائل الحالية بصفتها خارجة عن روح الشريعة، فالمنشورات الدينية نجدها أحيانا بصيغة الدعوة وأحيانا على سبيل الفتوى وأحيانا تتخذ مسار الرد لكنها تنتهي في الغالب إلى التهكم والتفسيق والتبديع بين المسلمين "فالتكنولوجيا العابرة للمسلمين يمثل الدين في تعدد أوجهه فقد أدى ظهور تكنولوجيا المعلومات إلى الخلط أحيانا وإلى الحوار أحيانا أخرى بين التفسيرات المتباينة للمفهوم الإسلامي"[3]. وهذا أخرج الكل وظائف الفقهاء المسلمين من فتوى، ودعوة، وردود، عن مناطها الشرعية.

فتكنولوجيا الإعلام الجديد ساعدت على السيولة الدينية وسهلت تنقل المذاهب والطوائف والآراء الفقهية بل تسكعها في مختلف البيئات الجغرافية بدون أدنى اهتمام لفكرة الخصوصية، مما شجع على نوع من المواجهة بين الجماعات والفرق، فنجد السلفيين -كتعبير عن الحالة الصلبة للدين من خلال العودة به إلى جذوره ومنابته الأصلية- يدخلون في مناوشات مع كل خطاب ديني عبر الفاسبوك ويعملون على اسقاطه بكل الطرق، "فالإسلام السلفي يروج لفكرة لا خير في الأخر لفساد عقيدته"[4] والأخر هنا يعني كل ما لا يحمل الماركة السلفية داخل السوق الديني وبذلك هو مغشوش وغير صالح للاستهلاك الديني ووجب الرد عليه، فحسب المبحوثين فمهمتهم هي الرد على التدين المحلي المنحرف والتدين الكوني المنحرف من خلال السجالات التي يفتحونها عبر مواقع التواصل الاجتماعي في شكل دعوة، أو فتوى يقينية قطعية غير قابلة للإعادة النظر، أو مقطع قصير جدا يحكم بإسقاط فلان من قبيل(فلان متكلم فيه، فلان قد تم التحذير منه، فلان ل ينصح بالاستماع إليه...إلخ) وهي عبارات يمكن أن تسقط حتى علماء السلفية أنفسهم خاصة عبر مواقع التواصل الاجتماعي حيث تتفشى بشكل فيروسي فتهدم مسار شيخ ربما له أكثر من 20 سنة في الدعوة بمقطع فيديو لا يتعدى الدقيقة الواحدة، فمن أهم الخدمات التي تقدمها الإنترنت هي حرية الدعوة للمعتقدات الدينية، إذ يرى الباحث الجيلالي رقاد: "أن الإنترنت أتاحت فرصة غير

[1] محمد السويلمي، الإفتاء الإلكتروني، مرجع سبق ذكره، ص09.
[2] محمد سمير مرتضى، مرجع سبق ذكره، ص 12.
[3] بيتر ماندفيل، مرجع سبق ذكره، ص324.
[4] الجيلالي رقاد ومحمد كحلي، مرجع سبق ذكره، ص 04.

مسبوقة للدعوة"[1]. والدعوة تعني التنافس والتمدد، فلا يمكن نشر عقيدة دون إبطال عقيدة أخرى والسلفيون من خلال منشوراتهم وتصريحات المبحوثين يستلذون الحوارات العقائدية التي من خلالها يبطلون آراء خصومهم، وبذلك تتحول كل الردود السلفية على كل الجماعات إلى ردود اقصائية؛ الهدف منها هو نفي الآخر وليس التفاهم معه، فلا تفاهم في الجرائم خاصة لدى جماعة تعيش حالة من تضخم الأنا فهي تعتقد في نفسها بأنها همزة وصل بين المسلمين وبين ماضيهم الضائع، ولذلك أصبح "الصراع في الاعلام على أشهده بين السلفية ومختلف الفرق و الجماعات"[2] وهو صراع بنكهة الحق الذي يزاحم الباطل ويريد التوسع على حسابه، فهكذا يفكر عامة السلفيين وهم يعتقدون أن بعض علمائهم يقع خارج النقد وهذا اتهم به سلفية جمعية الاصلاح الشيخ فركوس بأنه يدعي أن أراءه غير قابلة للنقد أو الرد، وحسب هانس كينج: "أن هناك بعض علماء اللاهوت من يعتقدون في شعار من السماء العلي من هناك أتيت إليكم أي أنني ملاك مرسل"[3]. وهذا ما يعتبر من بين اهم المحن التي تمر بها السلفية المعاصرة وهو تضخم الأنا والشعور بالتعالي.

إن هذا الخطاب المتعالي فاقم من مسألة الرد والرد المضاد، ورغم أن الرد على المخالف من التخصصات الدينية التي تكون بين كبار المجتهدين في المذاهب الإسلامية إلا أن دخول المتغير الرقمي على الخط حوله إلى خطاب يمارسه الجميع ضد الجميع، وما زاد من مأساوية المشهد هو دعم بعض الشيوخ لهذه النوع الجديد من التراشق الفقهي والسكوت عليه، لأن المسألة اصبحت مسألة وجود في نظرهم وشرعية لهذه الوجود، "فالحياة الاجتماعية تقوم على الصراع من أجل الوجود"[4] فحسب تصريحات المبحوثين من المصعفقة فإن خصومهم الصعافقة وبتزبين من مشايخهم يشجعونهم على الرد المخالف للأصول والميل إلى السباب واللعن حتى يتعمق الخلاف وتحدث القطيعة وبذلك تتأسس جماع جديدة تنافس حول لقب السلفية في الجزائر، وهذا ما حتم عليهم هم أيضا الرد وبنفس الطريقة تحت شعار الشر بالشر والبادئ أظلم وقد نجحوا حسبهم في إلحاق خسائر فادحة بالطرف الأخر وذلك عن طريق نشر تسريبات الشيخ فركوس وما يقوله في المجالس السرية لأتباعه المقربين، هذا النصر ما كان له ان يتأتى لو لا التقنية الرقمية إذ "يستطيع أحد مستخدمي الفضاء الالكتروني أن يوقع خسائر فادحة بالطرف الآخر وأن يتسبب في شل المعلوماتية والاتصالية الخاصة به"[5] ولذلك نلاحظ ردود السلفين على السلفيين مثلهم قد تميزت بغلظة وشدة مبالغ فيها، لأن الهدف منها هو وإسقاط بعض العلماء والبحث عن مرجعية أخرى، كما ان الحكم على شيخ ما بأنه مخالف يعني استباحة حماه والرد عليه دون أدى اعتبار لمكانته فهو قد أخرج من دائرة السلفية وبذلك لا كرامة له في الرد الذي غالبا ما يتحول إلى نوع من الفضح، "فامتلاك حق الرد من طرف الجميع تحول إلى نوع من التطرف وهو عدم الاعتراف بالآخر

[1] الجيلالي رقاد، الجيلالي كرايس، التواصل السلفي عبر الإنترنت، مرجع سبق ذكره، ص138.
[2] الجيلالي رقاد ومحمد كحلي، مرجع سبق ذكره، ص 07
[3] هانس كينج، لماذا مقاييس عالمية للأخلاق، الدين والأخلاق في عصر العولمة، ترجمة ثابت العيد، المركز الثقافي القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2015، ص21.
[4] أكسيل هونيت، الصراع من أجل الاعتراف القواعد الاخلاقية للمأزم الاجتماعية، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، لبنان، الطبعة الاولى، 2015، ص 19.
[5] إيهاب خليفة، مرجع سبق ذكره، ص 12.

والاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة"[1]. وبذلك أصبح العامي يسقط العالم ثم يجد عالما أخر يزكي كلامه ويرفعه إلى مرتبة رأي المجتهد.

فعصر السيولة وحرية تنقل الثقافات وسهولة فتح الحوارات داخل الشبكات الإسلامية وحدثو حالة من التساوي بين القيمة العلمية لآراء الفقهاء المختصين وآراء العامة ساعد على تحول الرد الإلكتروني من وسيلة للبحث عن مخرج للخلاف الفقهي إلى وسيلة لتكريس الخلاف والبناء عليه، فالقطيعة السلفية، السلفية في تيسمسيلت تشير إلى مدى خطورة حرية تداول ردود العلماء والفقهاء على بعضهم البعض بين العامة ومن مختلف المستويات؛ حيث أن دخول العامة على الخط حولها إلى نوع من المشاحنة والقطيعة داخل جماعة لطالما وصفت محليا بالتماسك والتعاون والتعاضد؛ غير أنها داخل الفضاء الرقمي قد انتهت إلى انقسام الجماعة على نفسها بين أتباع الشيخ فركوس وأتباع مشايخ مجلة الإصلاح مع ادعاء كل طرف تمثيله للسلفية الحقيقية ودخول مسألة التزكية العابرة للحدود من قبل علماء السعودية، وهنا نجد الردود المرقمنة قد اعادة هندسة الجماعة، ففكت ارتباطها أولا بالمحلي ثم فككت ارتباطها الداخلي وجعلتها ترتبط بسلفيات أخرى كما فرضت على نفسها تبني صراعات هي بعيدة عنها كل البعد، لكن رقميا أصبحت جزء منها ولا بد لها ان تنخرط فيها وتناصر من ينصرها ويقدم لها ادعم؛ "فتكنلوجيا الاقمار الصناعية والفضائيات من الممكن أن تساهم أيضا عن طريق غير مباشرة ومن دون قصد في لم شتات بعض القوميات التي يتشكل منها العالم اليوم"[2] ولم شتات القوميات المتخيلة يعني تفتيت شمل القوميات الواقعية، وهذا ما تعيشه السلفية اليوم التي في كل مرة تتعمق الهوة بينها وبين المحلي، فكل فريق من السلفيين المتصارعين له أنصار من العمق السعودي، وهذا ما كرس من لحالة الخلاف فحسب تصريحات المبحوثين كل فريق أصبح يعمل على إثبات أحقيته وليس البحث عن المخرج، إذ يرى عبد الرزاق الداوي: "أنه في العصر الحاضر يبدو أن العالم أجمع معرض لخطر جموح ثقافة واحدة للهيمنة على جميع الثقافات الأخرى"[3].

فمسألة الهيمنة الفكرية والعقدية تسيطر على العقل السلفي، كونه لا يمثل طائفة أو مذهبا بل يتحدث باسم الأمة المستأنفة؛ والأمة لا تحتمل تعدد الآراء؛ لا سيما من الناحية العقدية فمثلا الخلاف السلفي، السلفي انطلق في شكل تعليقات واحتجاجات على بعض المنشورات لكن اليوم أصبح السلفيون ينعتون بعضهم بالخوارج والحزبيين والمنحرفين، وهذا ما يطلقه أتباع مجلة الإصلاح على خصومهم الفراكسة، إذ أصبح الخلاف عقائديا يقتضي إخراج إحدى الجماعتين من المعتقد السلفي "فالخلاف العقدي لتراثنا هو الفتنة التي بدأت تعود رياحها في جل وسائل الإعلام"[4]. وهذا ما سجلناه من خلال تصريحات المبحوثين؛ حيث أصبح تركيزهم في الفترة الأخيرة حول مسألة الرد والرد المضاد داخل الجماعة التي انقسمت وهي تزداد انقساما بسبب الردود الإلكترونية التي عقدت الخلافات السلفية واتجهت نحو المواجهة والهجر حيث أن هناك "تنوعا واختلافا داخل التيار السلفي يكاد يصل في بعض الأحيان إلى حد التناقض والتضاد، إذ لم يكن العداء في بعض

[1] سرمد جاسم، محمد الخزرجي، الأبعاد الاجتماعية لظاهرة التطرف الديني في المجتمع العراقي، دراسة أنتروبولوجية (11-18) مجلة العلوم الاجتماعية، المركز العربي الديمقراطي، العدد 06، أكتوبر 2018، ث10.

[2] عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2013، ص 168

[3] المرجع نفسه، ص41.

[4] الجيلالي رقاد، محمد كحلي، مرجع سبق ذكره، ص 02.

الأحيان الأخرى"[1]. وهذا ما يبدو جليا من خلال تسرب ثقافة الاستعلاء والاحتقار بين السلفيين وهي ثقافة لطالما سلطوها على الجمعات الاخرى لكن يبدو أن المبالغة فيها قد جعلتها تنتقل إلى داخل الجماعة ليتحول الرد السلفي من مجرد تصويب إلى نوع من التحقير والنيل من الآخر والتبخيس به.

من خلال هذه الجزئية يتضح لنا بأن السلفي كجماعة تبدو مولعة بالعلام الرقمي وقد نقلت إليه كل قاضياها واتخذت منه بديلا عن الواقع، لكن هذا العالم الذي تحكمه السيولة والغموض وعدم الوضوح وسرعت التحور والتبدل نجده ٌد اثر على الكثير من الوظائف التي كان يقوم بها الفيقة لا سيما الفقيه السلفي وهي وظيفة الرد على المخالفين ومهنة تهدف إلى تصحيح الاختلالات ومحاولة التقريب بين الجمعات عن طريق الدعوة إلى تجاوز الخلاف بعرضه على المصادر والمراجع الأصلية لكن رقمنة هذه الوظيفة ودخول العامة على الخط وظهور جماعات فرعية داخل الجماعة السلفية الأمة وسعي كل جماعة غلى التمدد والانتشار وقهر الجمعات أخرى نجده لقد أدى أيضا إلى انتقال الصراع إلى داخل الجماعة وبداية انقسامها وسعي كل فريق إلى التمدد على حساب الأخر ونفي السلفية عنه، مما ساهم في تحول الردود السلفية إلى نوع من التعالي والاستعلاء على الأخر وعلى غير وهذا ما سنتطرق إليه في المبحث الموالي.

المبحث الرابع: الردود الإلكترونية السلفية كنظام للاستعلاء الديني:

حدد جونز ثلاثة أنماط من العنصرية: "...وعرف النمط الثالث منها بالعنصرية الثقافية، وهو يشير إلى الاعتقاد بأن التراث الثقافي لجماعة عرقية ما يحظى بالتفوق على تراث الآخرين"[2] هذه العنصرية الثقافية التي قد لا تلتفت إلى اللون والعرق بقدر ما تلتفت إلى الخصائص الثقافية والفكرية التي ينتجها مجتمع ما أو جماعة ما ويتم النظر إليه بنوع من الازدراء والاحتقار، وعلى أسسها يتم تصنيف الجماعات دائما من طرف جماعة تدعي التوفق في كل منتجاتها الثقافية بينما تحكم على باقي الجمعات بدونية هويتهم ومرجعتيهم الثقافية، وهذا ما يحكم الجماعات والفرق الدينة في كل مجتمع، لا سيما تلك الجماعات التي تدعي ارتباطها المفصلي بالماضي السحيق لنشأة الدين بل تعتبر نفسها نسخة مطابقة للأصل للنسخة الأولى التي ظهر عليها الدين لأول مرة، وهذا ما يحكم اليوم الصراع المرجعي والهوياتي بين الفرق والجماعات الدينة في مواقع التواصل، وبذلك وجدت سبيلا لمهاجمة غيرها من الجماعات، فكل فرقة أو جماعة تدعي التفوق نجدها تحكم على الأخرين بالفشل والسقوط والجهل، خاصة بعد ما إنفرط عقد وظيفة الرد على المخالف وخرجت عن مناطها الشرعي وتحولت إلى مجرد سباب وشتائم بين العوام واحيانا بين العلماء أنفسهم، وذلك بسبب منطق السيولة الذي فرضته العوالم الرقمية، فعوض الرد المبني على مفاهيم ومصطلحات علمية نجد لغة السب والشتم هي المهيمنة اليوم، وهي "اللغة البغيضة التي تحظ على

[1] محمد سمير مرتضى، مرجع سبق ذكره، ص11.
[2] محمود المصري، مرجع سبق ذكره، ص 40.

الكراهية وتشمل مفردات تنتقص من شخص أو جماعة على أساس بعض الخصائص المرتبطة بالمتمايزات النوعية واللونية والعرقية والسلالية والدينية والخصائص المرتبطة بالتوجهات الجنسية"[1] واليوم الجماعات الدينية بما فيه السلفية تلعن بعضها البعض عبر مواقع التواصل الاجتماعي على أساسي طائفي بل إن السلفية اليوم يلعن بعضها بعضا بسبب فوضى الرد والرد المضاد.

هذه الفوضى قد خلفت حالة من العداء داخل السلفية التي طالما هاجمة غيرهم لكنها اليوم تبدو مشتغلة بعضها البعض مما أدى في كثير من الأحيان إلى ادعاء كل جماعة أو كل فريق بأن الطرف الآخر يكذب في ادعاءاته وهذا ما عبر عنه المبحوثين؛ خاصة سلفية مشايخ مجلة الإصلاح حيث اتهموا خصومهم السلفيين المحسوبين على الشيخ فركوس بالنرجسية وعبادة الذات، وذلك بسبب تعلقهم بالشيخ ورفض كل التهم التي وجهت له، وأصبحوا يتهمونهم بتعمد الكذب وافتعال الخصومات ليبرروا مواقفه ويبرروا في الوقت نفسه تهربه من الحوار مع الآخر فالسمة الرئيسية لعاشق ذاته حسب توما دوكونانك "هي البهتان"[2]. أي الكذب وافتعال الخصومات حتى لا يدخل صاحب البهتان في أي حوار قد ينتهي به إلى تقبل الهزيمة، وهذا راجع إلى الفكر الاستعلائي الذي يشتغل به العقل السلفي، فهو متبع لا مبتدع بذلك لا يمكن أن يقبل الهزيمة أو أن يقر بالخطأ خاصة إذا كان الرد على شيخ من درجة الشيخ فركوس الذي كان يحظى بنوع من الإجماع داخليا وخارجيا وربما هذا ما أدى إلى بروز الصرعات داخل الجماعة بين الشيخ الذي طالما وصف بريحانة الجزائر، وبين عدد من المشايخ الذين أصبح لهم حضور ووزن وبدأوا ينفصلون في أراءهم عن آراء الشيخ وهذا ما أزعج فركوس حسب تصريحات المبحوثين المحسوبين علي مشايخ مجلة الاصلاح، حيث يقول أحدهم: "فكروس أصابه الكبر، ولم يعد يهتم للمنهج بقدر ما أصبح يتهم لنفسه ولمكانته وهذا سبب الخلاف الذي نعيشه اليوم"[3] إن هذا الشعور بالتفوق ورفض بروز أي شخصية أخرى تنافس الشيخ في مكانته هو ما أخرج الصراع إلى العلن، وجعل السلفية تنتقل من التعالي على الأخر إلى التعالي على الغير، إذ أن "هناك جنوحا مستمر نحو تميز الذات وتفضيلها عبر احتساب مكتسبتها وكأنما هي قيمة طبيعية في الذات الفاعلة وليس مجرد قيم تم اكتسابها"[4] هذا الخطاب الذي يرفضه انصار الشيخ فركوس ويتهمون خصومهم بأنهم فرقوا شمل السلفية وذلك بالخروج عن الثوابت السلفية وعدم التأدب مع العلماء؛ حيث تم إسقاط الشيخ فركوس وكل إنتاجه العلمي وإخراجه من دائرة العلماء محليا واتهامه بالسرقات العلمية؛ رغم أن الشروط التي تجب أن يتحلى بها من تولى الرد والمجادلة تتمثل في "حسن القصد الحكمة والإنصاف والتثبت والأمانة والرفق"[5]. هذه الشروط التي لم تعد محترمة بسبب رقمنة الرد على المخالف.

فالمنشور السلفي الإلكتروني نجده قد خرج عن هذه المحددات سواء في الرد على الجماعات الأخرى أو في الرد على الأخطاء التي تصدر من السلفيين أنفسهم وهنا نجد السلفية قد تأثرت

[1] المرجع نفسه، ص 54.
[2] توما دوكونانك، الجهل الجديد ومشكلة الثقافة، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الاولى، 2004، ص69.
[3] مقابلة رقم: 54، يوم 2020/07/05 على الساعة 19:30.
[4] عبد الله الغذامي، مرجع سبق ذكره، ص 102.
[5] خالد بن عثمان السبت، فقه الرد على المخالف، ص 270-273.

بالسيولة وحالة اللايقين إذ غلب عليها منطق الشك والهجوم ورد على الهجوم بسبب ثقافة ومنطق "السوق الذي غلب على الإعلام الإسلامي وسمح للجماعات الإسلامية بأن تبخس بعضها البعض وأن تنال من بعضها البعض"[1]. هذا التوجه الذي أصبح اليوم هو الغالب خاصة بعد حدوث نوع من التداخل بين السلفي المحلي والسلفي المعولم وهذا ما زاد من حدة الصراع والخلاف والاصطفاف داخل السلفية كجماعة لطالما تعاملت بدونية مع الجمعات الاخرى لكنها اليوم تتعامل بنفس تلك الدونية مع خصومها داخل جماعتها، مستعينة أو مستقوية بسلفيين عابرين للحدود، حيث أن كل من سلفية فركوس وسلفية مجلة الاصلاح يعتمدان على رأي علماء السعودية وينتظران أي تزكية من هناك لدعم مواقفهما من الصراع ومن الطرف الأخر، "فحين تكون الجماعة متخيلة فإن المشاعر الموحدة التي تولدها تكون هي الأخرى متخيلة فأخوة الدينية او القومية ليست مشروطة باتصال المرء ومعرفة بجميع أبناء دينه وقوميته بصورة مباشرة"[2] بل الأهم أن يلقى الدعم والإسناد منهم، وهذا ما أشار إليه المبحوثين من كلا الطرفين فكل رأي يدعم أحد الفرقين هو مقبول حتى وإن كان من غرباء ولم يأتي سوى في شكل تعليق أو تغريده غالبا ما تكون بنبرة استعلائية وفيها نوع من التبخيس بالأخر، إن هذا التبخيس والتنابز بالألقاب بين الجماعات الإسلامية أو حتى داخل الجماعة نفسها قد أفسد فقه الرد، فالسلفية اليوم من خلال الرد السائل أو الرقمي تشتغل على أكثر من جبهة، فكل من سلفية فركوس وسلفية مجلة الإصلاح يتعاملون بنوع من الإستعلاء مع الجماعات الأخرى، ويحكمون ببطلان معتقدها وتفاهة آرائها الفقهية، إضافة إلى رد السلفيين على بعضهم البعض من خلال خطاب استعلائي يمقت الآخر ويسقطه من دائرة السلفية عن طريق كم هائل من المنشورات، التي تحمل الكثير من التمييز والاقصاء، "فالتمييز الثقافي في أبسط معانيه يعني النظر إلى البشر على أنهم ليسوا سواء في خصائصهم، بل مختلفون، ومن ثم يتعامل معهم بمعايير مختلفة أيضا"[3] حيث تتعامل السلفية مع خصومها من خلال المنطق السلفي أي كل ما هو مختلف مع المعتقدات السلفية فهو من مرتبة أدنى ومكانة دونية حتى يتوب إلى الله.

فالفتنة التي يعيشها السلفيون وقد قسمتهم إلى ثلاثة فرق: الصعافقة وهم سلفية مجلية الاصلاح، والمصعفقة وهم أنصار الشيخ فركوس، والمتوقفة وهم من رفضوا تأييد أي طرف، لكن كل هذه الجمعات الفرعية تدعوا بعضها إلى التوبة وترك ما هي فيه، لاسيما الفرقة التي تطعن في شرعيه الشيخ فركوس، حيث يقول أحد المبحوثين: "الصعافقة لا علم لهم ولا معرف ويتطاولون على عالم الجزائر وافريقيا ولذلك لا مخرج لهم سوى التوبة إلى الله مما هم فيه"[4] فكل تيار يرى التيار الأخر قد خرج عن أصول الجماعة وقد وجبت عليه التوبة او الطرد والابعاد خارج الجماعة، وربما هذا الخطاب الذي انعكس على السلفيين هو نتيجة النشأة التي تلقوها داخل الجماعة والقائمة على التعالي فهم بقية السلف وذاكرته الحية التي لا تزال تحتفظ بالإسلام غضا طريا، ولذلك أي خلاف يعني الإسقاط والطرد، إنها حالة تعكس فهوم "العمى الثقافي الذي يشرعن الأنا ويجعل صاحبه يدرك أنه وحده القادر على فعل الأشياء الصحيحة"[5] وبذلك يكون الرد والإسقاط الطريق المختصر

[1] جيلالي رقاد، محمد كحلي، مرجع سبق ذكره، ص02.
[2] نادر كاظم، خارج الجماعة عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية، مرجع سبق ذكره، ص 156.
[3] محمود المصري، مرجع سبق ذكره، ص 25.
[4] مقابلة رقم: 04، يوم 2019/10/11، على الساعة 10:30.
[5] هاني آل يونس، العمى الثقافي من هيمنة المؤسسة إلى شرعنة الأقلية الثقافية، دار دجلة، المملكة الأردنية الهامشية، الطبعة الأولى، 2019، ص35.

لتحيين الجماعة وإقصاء كل من ينحرف أو يبدو أنه قد انحرف عن المعايير التي تعمل بها، ولذلك نجد المصعفقة أو سلفية مجلة الاصلاح بدورهم يدافعون عن خياراتهم من خلال الدفاع عن رموزهم وعن شرعيتهم الدينة والعلمية، ونفي الانحراف عنهم، وفي الوقت نفسه مهاجمه سلفية فركوس واعتبارهم مخالفين لأساسيات فقه الرد عن طريق العمل على فرض آراء الشيخ فركوس بالقوة وليس بالدليل كرمز سلفي بدل البحث وتقديم أدلة تثبت ادعاءاتهم، بل بالتركيز على أحداث كانت في الماضي مثل محنة أحمد بن حنبل ومنحة ابن تيمة وغيرهم من الرموز، إذ "لدى أغلب الشعوب البدائية روايات بطولية من انواع عدة تمثل الذاكرة الجماعية للجماعة وتعمل على تركيز وتوجيه ولاءات أفرادها وتشجيعهم في المعارك وغيرها من أشكال الصراع"[1] حيث يصبح الهدف هو التفوق في الصراع والنيل من الخصم وليس الوصول إلى الحقيقة أو نشر العلم.

فالصراع والانقسام ما إن يبدأ في جماعة حتى يتحول إلى سمة غالبة عليها، خاصة بعد انقسام سلفية الشيخ فركوس على نفسها وطعن كل من الشيخ جمعة والشيخ سنيقرة في الشيخ فركوس وتكذيب بعضهم لبعض، وهذا ما أشار إليه المبحوثين من سلفية الإصلاح، واعتبروه دليلا على خروج الفركوس ومن معه عن الجادة إذ يقول احد المبحوثين: "جمعة وسنيقرة كانوا يعلمون بانحرافات فركوس لكن سكوته هو عن انحرافاتهم جعلهم يسكتون له، لكن ما إن طعن فيهم حتى طعنوا فيه"[2] حيث نجد أنصار الشيخ فركوس على مستوى تيسمسيلت يتعاملون معه كرمز مطلق وكأيقونة لا يمكن اتهامها بالانحراف؛ فهو حسبهم مرجعية ذات بعد عالمي وبذلك تصبح آراؤه واجتهاداته خيارات يجب تعميمها وفرضها ليس على السلفية فقط بل على المجتمع ككل، "فالجمعات تتنافس على مسألة استملاك ما لا يمكن استملاكه"[3] أي التحكم في المعرفة واحتكارها والعمل من خلالها على السيطرة على باقي الجماعات، من خلال عقلية الطائفة المنصورة والعارفة والبعيدة عن الأخطاء والهفوات، وبذلك نجدها تنصر ذاتها بنوع من التعالي والكبر وتمقت غيرها بكثير من الاحتقار والتهميش، خاصة أن أنصار كل من الشيخ سنيقرة والشيخ جمعة طبلوا من أتباعهم عدم الرد على الصعافقة واهمالهم وتهميشهم وبذلك ظهرت جماعة فرعية أخرى عرفت بالمهمشة، "فالطائفة هي مجموعة من الممارسات تمييزية تقوم بها جماعة مهيمنة ضد جماعات مهمشة"[4] حيث أنهم يفتخرون بالإنتاج العلمي لمشايخهم ويعتبرون ذلك غير موجود عن الطرف الأخر، ولذلك دائما يشيرون إلى الانتاج العلمي والتزكيات العلمية التي حصلوا عليها من سلفية المركز في السعودية، وبذلك يعتبرون شيوخهم حالة نادرة يجب التغاضي عن أخطائها والتركيز على إنتاجها، "فالروح لديها القدرة على التمايز كليا عن كل ما ليس هي حيث يكون آنذاك قد بلغ درجة المعرفة المطلقة"[5]. فالانشغال بالرد والقيام بدور حارس العقيدة حوَّل السلفية إلى جماعة تمارس الاستعلاء فرغم رفضها لخطاب العصمة واتهام الجماعات الأخرى بالسقوط فيه إلا إنها تصفي خلافاتها عن طريق ممارسة الاستعلاء والتعصب للمشايخ، فأنصار الشيخ فركوس وهم يدافعون عن شيخهم يركزون على إنتاجه العلمي وعلى أنه أدخل السلفية إلى الجزائر وإن كل خصومه أقل منه علما وإنه تصدى للجماعات المتطرفة للعشرية السوداء وحارب

[1] برنارد لويس، التاريخ، استذكاره، واستعادته، واختلاقه، مرجع سبق ذكره، ص 50.
[2] مقابلة رقم: ،42، 2020/06/18 على الساعة 09:30
[3] نادر كاظم، طبائع الاستملاك قراءة في أمراض الحالة البحرينية، مرجع سبق ذكره، ص 10.
[4] المرجع نفسه، ص 14.
[5] اكسيل هونيث، الصراع من اجل الاعتراف، القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص64.

التصوف وبذلك قد اكتسب شرعية تجعله خارج المساءلة، وبذلك السلفي الفركوسي يكون أحيانا - وبسبب العمى الثقافي- قد "روضت أحاسيسه إلى درجه كبيرة من الإثارة تجعله كمتلقي يقبل ويتقبل طوعا هيمنة المعرفة الواهمة ويألفها ويكون جزءا من عمى ثقافي كبير"[1]. حيث أن السلفية جماعة مستعلية بما تعتقد انها تمتلكه من علم شرعي، يعيطها شرعية تصنيف غيرها ومحاولة فرض توجهاتها عليهم.

فالسلفية اليوم بعد أن هيمن عليها خطاب الاستعلاء والنظرة الدونية لكل الجماعات الأخرى من خلال خطاب حاد، فالسلفيون لا يتحدثون بمنطق جماعة كغيرها من الجماعات بل يتحدثون باسم الأمة ضد الفرق وباسم الدين ضد الآراء في الدين، "فالجماعات القومية والمهيمنة عادة ما تقوم بفرض ذاكرتها الخاصة على أنها تاريخ الدولة العام والرسمي"[2] والسلفية لا تريد الهيمنة على الدولة فقط علميا ومرجعيا بل على الأمة من شرقها إلى غربها، إن هذه النبرة المتعالية التي أنتجها مشايخ السلفية وهم يسقطون مشايخ الجماعات الأخرى هي نفسها الاستراتيجية التي أُسقِطوا بها بعضهم البعض بسبب الردود الإلكترونية وتحول عامة السلفية إلى فقهاء يمتهنون الرد ويشنون الهجمات ذات النبرة التحقيرية، حيث يرى المبحوثين انهم يحلق لهم كشف أهل الأهواء وفضحهم حتى يسلم الناس في دينهم، وهي نبرة تشير إلى ممارسة نوع من الوصايا على الغير، لا سيما داخل مواقع التواصل الاجتماعي، حيث يوجد "هناك كم هائل من المعلومات والبيانات الرقمية الصحيحة، بل المضللة، بل والكثير من النفايات"[3] ومهمة السلفية هي فرز هذه المعلومات وقبول الصحيحة والرد على المضللة والتخلص من النفايات الفكرية بغض النظر عمن انتجها، فمن خلال المنشورات السلفية يمكن أن نفهم أن تلك المنشورات تهدف إلى تكريس الانقسام وكأنها لم تعد تريد الانتصار للحق بل الانتصار للجماعة أو للشيخ، ولذلك فإن العديد من "الخطابات تنعكس خطورتها من خلال تعالمها ومضيها بالكتابة حتى يتمها وخرابها، فتتعمق غربتها وغربة الواقع حبائلها"[4] وبذلك تحولت المنشورات السلفية على مستوى سلفية تيسمسيلت إلى نوع من المشاحنات والهجمات المضادة؛ حيث لاحظنا نوعا من النفور لدى العامة من تلك المنشورات، واستياء كبير بسبب حالة التدهور في الخطاب السلفي بسبب تبنيه لغة الطعن والسب بين العلماء والعامة بدون أي تحفظات، فبعد أن كانت المنشورات السلفية تركز على نشر العلم والفتوى والدروس أصبحت قائمة على القيل والقال وإعادة إنتاج الصراع.

وذلك بسب اعتقاد السلفيين من كلا الجماعتين أن ترتيب البيت الداخلي وكشف المغالطين وطردهم أولوية، واهم شيء الحفاظ على الجمهور والاتباع وخلق جماهير جديدة حتى لا نحصر الشيخ ويتراجعن ولذلك الرد الحاد وعدم التساهل هو احد آليات الحفاظ على الجمهور، إذ "لا أحد يحضر لك الجمهور أو يهديك إياه، إنما هو شيء تجاهد من أجله"[5] وهنا توظف الثقافة السلفية في الجلب والتأثير على الأتباع، فالسلفي الذي أنشئ على ثقافة الاستعلاء بسبب معرفته التوحيد الخالص

[1] هاني آل يونس، مرجع سبق ذكره، ص36.
[2] نادر كاظم، استعمالات الذكرة في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص 14.
[3] هال ابلسون وهاري لويس وكين ليدن، الطوفان الرقمي كيف يؤثر على حياتنا وحريتنا وسعادتنا، ترجمة أشرف عامر، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2014، ص 21.
[4] محمد لطفي اليوسفي، فكرة المتخيل في خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق دار الغد للنشر والتوزيع، الأردن، دون طبعة، دون سنة، ص 06.
[5] جيفري كيه رورز، الجمهور التسويق في العالم الرقمي، ترجمة أحمد شكل، مؤسسة الهنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2017، ص 21.

والنقي وبذلك يحق له النيل من الجماعات الأخرى ومساءلة كل من يبدو أنه قد انحرف عن المسار، وبذلك دخلت السلفية دوامة الرد والرد على الرد ثم الرد على رد الرد هي حالة أشبه بمتاهة دخلها عامة السلفيين ولم يستطيعوا الخروج منها، ولذلك يرى الباحث خالد بن عثمان السبت: "أن الرد خاص بأهل العلم لا بغيرهم"[1]. لأن اشتغال غير المختصين بفقه الرد يقود إلى الخلاف المذموم الذي يحكمه التحقير فمثلا سلفية مجلة الإصلاح يعتقدون أن فضح وكشف الفراكسة يقدم خدمة جليلة للدعوة، بينما يرد أنصار فركوس باستراتيجية الترك والإهمال أيضا نصرة للدعوة؛ فهم يعتبرون خصومهم بدون مستوى علمي وجب السكوت عنهم وعدم مسايرتهم حتى ليذيع صيتهم لكن عامة السلفيين لم تلتزم بهذا الرأي حيث استمر الرد وبمنهجية متعالية، فكلا الفريقين يعتبر نفسه سلفي وعلى الجادة وبذلك لا د من تدمير الطرف الأخر فلا يمكن أن يكون الحق مع كلا الطرفين، وهذا بسبب العقلية الأصولية، "فالحركات الأصولية تتغذى من وهم ذو شكل مثلث: أولا ادعاء التطابق مع الأصل ثانيا ادعاء الثبات، ثالثا وهم الصفاء"[2] وهنا يتحول الرد إلى نوع من المقاومة ومحاولة إسقاط الطرف الآخر دينيا واجتماعيا وبالاستراتيجية نفسها التي يتبناها السلفيون مع الجماعات الأخرى، فلطعن والتجريح في أي عالم مهما كان يجعله يتهاوى إلى مرتبة مبتدع وضال وبذلك لا كرامة له عند من أسقطه وحكم بخروجه من الجماعة، وهذا ما اجمع عليه المبحوثين من الطرفين "أغلب المجتمعات المعتدى عليها ثقافيا تقوم بردود فعل دفاعية كمظهر للمقاومة الثقافية تتمثل عادة في الانطواء والعزلة عن العالم الخارجي وفي إذكاء مظاهر الكراهية تجاه الثقافة المتعددة"[3]. فليس هناك سوى ثقافة واحدة برعاية الله أما باقي الثقافات هي من وحي الشيطان.

فالسلفية اليوم تعيد إنتاج منطقها المتعالي الذي طالما صنفت به الجماعات الأخرى وحكمت ببطلان معتقداتها، في الحكم ببطلان ثقافة جزء منها فليس هناك خلاف مستساغ لدى الفقهاء الافتراضيين، وذلك بسبب دخول العامة وتناقل الردود واعادة صياغتها مما يفتح باب التباعد والتنافر، ويغذي منطق الاستعلاء فتتحول أفكار وآراء كل طرف إلى نوع من الأيديولوجيا غير القابلة للنقد، إذ "إن أدلوجة المتكلم تنير الطريق وتهدي الخلق إلى دنيا الحق والعدل بينما تعمي أدلوجة الخصم الناس عن سبيل الحقيقة والسعادة"[4] وهذا ما عبر عنه المبحوثين فكل طرف منهم يرى أن الطرف الأخر مدلس ويستعمل الكذب ويحاول تغليط الناس، ولذلك وجب الرد عليه والنيل منه وأهم شيء نفي السلفية عنه، إذ يقول أحد المبحوثين من المتوقفة: "الخلاف واقع حقيقة بين المشايخ، لكن ما يحدث على مستوى العامة يجعلك تنفي عنهم أي علاقة بالسلفية فقد تجاوزوا حدود المعقول والى الله المشتكى" [5] أي أن الردود الرقمية بين السلفيين أصبحت لا تحتمل حتى من طرف السلفيين أنفسهم حيث تحولت إلى سباب وتجريح ونفي للسلفية عن بعضهم البعض بالجملة، إذ "يرى المتكلم أدلوجته الخاصة عقيدة تعبر عن الوفاء والتضحية والتسامي ويرى في أدلوجات الخصوم أقنعة تتستر وراءها نوايا خفية لا واعية يحجبها أصحابها حتى على أنفسهم لأنها حقيرة لئيمة"[6] وهذا بسبب منطق السيولة ورقمنة الخصومات وفتحها أمام العوام، فكل سلفي يمتلك حسابا على

[1] خالد بن عثمان السبت، فقه الرد على المخالف، مرجع سبق ذكره، ص 06.
[2] علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة الإصلاح –الإرهاب- الشراكة، مرجع سبق ذكره، ص 96/95.
[3] عبد الرزاق الداوي، مرجع سبق ذكره، ص43.
[4] عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، مرجع سبق ذكره، ص 11.
[5] مقابلة رقم: 51، 2020/07/01 على الساعة 10:10.
[6] عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، مرجع سبق ذكره، ص 11.

الفاسبوك أو تويتر أو يدخل في نقاش في إحدى غرف الدردشة يتحول إلى فقيه ويوظف أقوال العلماء أو يجتزأ من النقاشات ما يخدم رأيه ويوظف ليهاجم الطرف الآخر باعتباره قد انحرف عن الجادة "فالثقافة المسكونة بعقدة الاستعلاء والتفوق والهيمنة تحتقر وتدوس على قيم الثقافات المغايرة والمغلوبة على أمرها"[1]. وهي ترفض أي تقارب وتعتبره خيانة لمنطقها المتسامي.

فالاستعلاء يولد حالة من التكبر والرفض للآخر، فللسلفية حدود وحواجز لا يمكن تجاوزها أو تعديلها، ولذلك إما أن تكون داخل الجماعة أو خارجها فليس هناك حلول وسطية إما على الحق المبين وإم على اضلال مبين هكذا ترسم السلفية الحدود بكل صرامة وحرفية وهو حال كل الفرق الدينة الإحيائية ذات المنازع الماضوية، "فالطوائف تتطلب انضباطا من أعضائها وهو الانضباط يمحو الفرد ويعزز حدود الجماعة وانفصالها عن الآخرين"[2] أي ان السلفي ينتمي أولا وقبل كل شيء إلى جماعته ولذلك عليه ان يكون مستعدا للتضحية برفاقه أو حتى بعض أفراد عائلته، عن طريق نظرية الحب في الله والبغض في الله والصحبة بالمعروف، وهذا ما شهدته السلفية في تيسمسيلت خاصة في مدينة خميستي التي تعتبر مركزا سلفيا، حيث انقسمت الجماعة بشكل ملفت للنظر حتى على مستوى الاسرة الواحدة، فظهر صعافقة ومصعفقة ومتوقفة بين الإخوة أنفسهم، وأصبح كل أخ يحشد لجماعته ويشاركهم تشويه سمعة أخوه البيولوجي فأخوة الدين وولاءات الطائفة تقدم على كل شيء خاصة في معارك الحق والباطل، إذ "تحاول الجمعات الطائفية الدفاع عن التزام أعضائها ضد التشكيك أو العداء الصريح الذي تبديه البيئة المحيطة وقد تكون قادرة على تعبئة موارد كبيرة لتحقيق هذه الغاية"[3] خاصة بعد انقسام السلفية في تيسمسيلت إلى صعافقة ومصعفقة حيث تمت عملية إعادة رسم الحدود وإعادة تعريف ما هو داخل السلفية وما هو خارجها، وبذلك التحذير من مساجد الصعافقة أو المصعفقة بنوع من الاستعلاء والنظرة الدونية في الوقت نفسه، وهو خطاب أنشئ عليه السلفيون؛ "فالشباب المتدين دائما في رحلة البحث عن المسجد المثال"[4]. وهو المسجد الذي يديروه سلفيون لكن بعد الفتنة أصبح السلفيون يقصدون كل المساجد ما عدا التي يشرف عليها أحد الطرفين، فكل فئة ترفض أن تكون تابعة أو أن تستمع لخطاب الجماعة الاخرى التي تطعن في رموزها وأيقوناتها، فالمعركة اليوم بين السلفيين ليست معرك منهج وعقيدة بل معركة مشايخ إما بإسقاطهم أو بالتمكين لهم، وهذا سبب خطاب المشايخ انفسهم الذين أصبحوا يتبادلون التهم علانية في مواقع التواصل الاجتماعي، فإذ "كالنت هموم المفكرين أفكارهم فإن المفكرين أنفسهم يصبحون همومنا نحن"[5] وهذا بسبب تلك العقلية المستعلية وتضخم الأنا الذي انعكس على السلفية نفسها وعرضها للتآكل داخليا.

إن هذا الاستعلاء والتشكيك في الآخر والطعن فيه تحول إلى ثقافة وإلى مسطرة من خلالها يهاجم السلفيون بعضهم البعض، فالحق لا يمكن أن يكون في رأيين، والسلفية المسكونة بهاجس الأمة لا تتحمل أي خلافات داخل الجماعة خاصة بعد ان استوطنت مواقع التواصل وتحسست طريقها نحو الأمة ولو في شكلها المتخيل والافتراضي لكنه يبدو وقاعي بالنسبة لجماعة حالمة وبذلك هي شديدة

[1] عبد الرزاق الداوي، مرجع سبق ذكره، ص112.
[2] زيغمونت باومان وتيم ماي، التفكير سوسيولوجيا مرجع سبق ذكره، ص 90.
[3] المرجع نفسه، ص 88.
[4] كرايس الجيلالي، هنوي نادر، إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف -رؤية في واقع الخطاب المسجدي في الجزائر -دراسة ميدانية لمساجد مدينة خميستي مركز (347-366) مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية، المركز الديمقراطي العربي، المانيا، العدد03 ديسمبر 2018، ص 346.
[5] عبد السلام بن عبد العالي، مرجع سبق ذكره، ص 59.

الحساسية لأي خالا خاصة إذا كان داخليا وهي مستعدة للتصدي له حتى لو كلفها ذلك خسارة الكثير من المنتسبين إليها، فالرد الرقمي وما يحكمه من سجالات قد قلب السلفية رأس على عقب، وهذا ما يقر به المبحوثين أنفسهم فهم من جهة منتشون بما يحققونه من انتصارات ومن جهة أخرى يستشعرون خطورة الانسياق وراء الدعوة الرقمية التي بلد ان تساهم في نشر السلفية جعلتها تنقسم على نفسها، "فنحن أمام حقيقية كونية لا نستطيع لها صدا.. هي ان مجتمعنا يمر بانفتاح اعلامي وفكري وعقدي واجتماعي واخلاقي وسلوكي غير مسبوق.."[1] وهو ما سهل تفشي الخلافات واستفحالها بسبب انفلاتها من يد المختصين ودخول العوام على الخط، حيث أصبحت كل الخلافات مهما كانت صغيرة او كبيرة تنتهي بطرد المخالفين وإعلان إسقاطهم مهما كانت مكانتهم، فالخلاف مذموم والمخالف مذموم هو الاخر وهذا ما يهس عملية الطرد والابعاد بسبب تحول مفهوم المخالف إلى صورة نمطية تعني المنبوذ والمطرود والخطير الذي يمكن ان يدمر الجماعة ويفسدها، "فالصور النمطية تحمل معاني إزدرائية"[2] وقائمة على ثنائية المتعالي والمتدني، الحق والباطل، والمستقيم والمنحرف، وهذا ما عبر عنه المبحوثين في خطاباتهم إذ يقول احدهم: "لا يمكن أن نجتمع مع هؤلاء وهم يطعنون في المشايخ وليس لهم أي علم بل وجب علينا هجرهم والتحذير منهم وتهميشهم"[3] فالسلفية تدافع عن العقيدة النقية، والنقاء لا يمكن ان يحتمل شكلين او نموذجين بل هو نموذج واحد متوارث جيلا عن جيل، وهذا ما جعل "السلفيين يعانون عقدة التفوق والتعالي المستميت باصطفاف وامتلاك الحقائق كما فهمها السلف الصالح"[4]. وبذلك سيكون مصير كل مخالف الطرد والنبذ والاقصاء والإسقاط.

ففهم السلف هو المدخل المباشر للقرآن والسنة، وأي انحراف عن هذا الفهم يعني السقوط والإسقاط، ولذلك لم يستطع السلفيون الوصول لحل الخلافات الداخلية بينهم؛ فكل طرف يرفض أن يقر بأن يكون هو من قد انحرف، فإقراره يعني التوبة والانصياع لطرف الثاني وخسارة قيادة الجماعة وبدل أن يكون متبوعا فسيكون تابعا، وهذا يرفضه الشيخ فركوس الذي يعتبر نفسه الأب الروحي للسلفية المعاصرة في الجزائر، وربما هذا ما عمق الخلافة السلفي، السلفي هو ربطهم بين معتقداتهم وبين الإسلام الأصلي وبين صريح النص القرآني، إذ يرى هانس كينج: "أن المسلمين يعانون مع القرآن أكثر مما يعاني المسيحيون واليهود مع العهد القديم والجديد؛ لأن المسلمين يتعاملون مع كلام الله المملى حرفيا"[5]. ولذلك فإن الدخول إلى السلفية ليس بالأمر السهل فهو يقتضي تحول جذري في حياة المنتقل إليها، كما أن تدرجه فيها وتقديمه للصلاة مثلا أو لتقديم الدروس والاشراف على الحلق العلمية لا يكون إلا بعد تمحيص وتدقيق وتزكية يحصل عليها من طرف مشايخ معتبرين، فأن تتحدث باسم السلفية يعين ان تتحدث بالسم النص وباسم السلف الصالح بكل ما تعنيه هذه الكلمة من ثقل تاريخي ورمزي، وبذلك فدخول السلفية أشبه بدخول جامعة مرموقة حيث "لم يكن الدخول مثلا إلى مدرسة فيثاغورس متاحا لكل من هب ودب بل كان يخضع لاختبار صعب بعد تحقيق طويل ودقيق"[6] وهو نفس ما تعرفه السلفية ولذلك مثل ما يصعب الدخول إليها يصعب الخروج منها بل قد يكون خروجا نهائيا لا عودة بعده فمن عرف الحق وتحدث بغيره

[1] نواف القديمي، مرجع سبق ذكره، ص 55.
[2] محمود المصري، مرجع سبق ذكره، ص 36.
[3] مقابلة رقم: 61، يوم 2020/08/08 على الساعة 11:30.
[4] الجيلالي رقاد ، الجيلالي كرايس، التواصل السلفي عبر الأنترنت، مرجع سبق ذكره، ص 140.
[5] هانس كينج، مرجع سبق ذكره، ص 81.
[6] فورنسوا مغال، مرجع سبق ذكره، ص 49.

يعتبر أقرب إلى المرتد ولذلك يعاقب السلفيون بعضهم البعض بالهجر وهو مفارقة المخالف وتركه ونبذه وعدم الأخذ عنه حتى وإن تاب ورجع.

وهنا تكمن العقدة السلفية، التي تحولت إلى نوع من الاستعلاء والتباهي، فالسلفيون يعتبرون أنفسهم الطائفة المسلمة التي لا تزال على المحجة البيضاء، ولذلك حتى في الصراع الداخلي فيما بينهم يكون عن طريق استعلاء كل طرف على الآخر؛ ومحاوله النيل منه، فحسب تصريحات المبحوثين كل طرف يتعالى على الطرف الآخر ويسعى إلى إثبات جهله، وخروجه عن الجادة وفي الوقت نفسه الوقت الصبر على أذاه وتبيانه للناس، وهذا ربما ما زاد من تعميق الخلافات بين المشايخ، فكل شيخ يرى نفسه ممتحنا وانه يمر بمحنة وما عليه إلا الصبر على الحق وهذا ما تحول إلى نوع من التعصب وعدم قبول المراجعة، فالمحنة التي مر بها عدد من رموز السلفية قديما تحولت في ذهن السلفية المعاصرة إلى شبه مرحلة يمر بها العالم او الفقيه، مما جعلنا ننتقل من فقه المحنة إلى نوع من التعصب، إذ يقول روني نيلي: "إذا كان التاريخ لا يعيد نفسه أبدا فإن المتعصبين، يعيدون أنفسهم دائما بمثابرة تثير الدهشة"[1] حيث لا يقر ولا يشعر بأنه يمارس التعصب على نفسه وعلى أتباعه وعلى الطرف الأخر بل هو يستعذب ذلك الخلاف وشدة الرد وحدته، وهذا ما سهلته مواقع التواصل، وجعلت كل سلفي عالما كان او عاميا يشعر بأنه يعيش محنة وابتلاء لا يقل عن ابتلاء أهل العلم من القدماء، إذ يرى الباحث رائد السمهوري أن "محنة أحمد بن حنبل أصبحت دلالة على الإسلام وصار اتباع مذهبه فيصلا بين الإسلام والزندقة، فيقول أبو الحسن الطوبغادي الهمداني: أحمد بن حنبل هو محنة يعرف بها المسلم من الزنديق"[2]. العالم السلفي اليوم الرباني يعرف نفسه بالمحنة وبمدى صبره عليها، لكن يبدوا ان عصر التكنلوجيا الرقمية جعل كل سلفي يغرد على مواقع التواصل ممتحنا ومبتلى وهو في رباط إلى يوم الدين.

ولذلك يستعذب السلفيون ويستلذون الهجمات التي يتعرضون لها، فمثلا سلفية فركوس أو المصعفقة يعتبرون أن ما يتعرضون له هو امتحان لهم ولإيمانهم؛ فهم أصحاب الحق ما دامت كل الأسهم متجهة إليهم، فمن جهة هم مطالبون بالصبر على الأذى في سبيل الدعوة؛ ومن جهة أخرى هي فرصة لهم لينالوا من كل العقائد الأخرى وفضحها، فهم يشكلون الثبات في وجه التغير والصلابة في وجه السيولة، إذ أن "ملاك رأس المال الصلب قد توغل في السوق الدينية وفي المجتمع من خلال حماية أنفسهم بتحقير كل من يقترب منهم، وشيطنة المخالف لهم وتشويه سمعته وتأليب العوام ضده وتخويفهم بأنهم خطر على الدين والمجتمع"[3]. وهذا ما يرد به أتباع الشيخ فركوس على مخالفيهم، فأي انحراف يُقرأ سلفيا على أنه نيل من العقيدة، فالقضية كلها في كون السلفية تتخيل نفسها العقيدة الصافية، ولذلك يختلط عليها الأمر؛ فهي تدافع عن نفسها باسم العقيدة وتدافع عن العقيدة باسم السلفية، وهنا نجد سلفية مجلة الاصلاح ترد على ادعاءات الفراكسة أو المطاطية كما يصفونهم بأنهم مغالطون وبأنهم صنعوا هالة حول كبيرهم أي فركوس وبذلك جعلوه خارج النقد، "فالمغالطون يصنعون العملة الثقافية المزيفة ليضمنوا تربعهم على سوق اليقين"[4] ولذلك لا تتساهل كل سلفية في الرد على الأخرى فهما في معركة يجب أن ينتصر فيها طرف

[1] فورنسوا مغال، مرجع سبق ذكره، ص 12.
[2] رائد السمهوري، مرجع سبق ذكره، ص233.
[3] عبد الرحمن الشقير، مرجع سبق ذكره، ص62.
[4] بسكال بونيفاس، المثقفون المغالطون الانتصار الإعلامي لخبراء الكذب، ترجمة عبد الرحمن مزيان، ابن النديم للنشر، الجزائر، الطبعة الاولى، 2015، ص 18.

واحد وينهزم الطرف الثاني، أو أن يعلن توبته ورجوعه للحق الذي هو طبعا مع فريق واحد، ولذلك يصر المبحوثين من الصعافقة والمصعفقة وحتى المتوقفة على توبة المخالفين وعودتهم إلى الحق، هذا الحق الذي أصبح من الصعب تحديده بين الأخوة الأعداء فكلهم يتفق على رموز السلفية من الدرجة الأولى والثانية لكنه يختلف حد التفسيق والتبديع على رموز الجماعة من الدرجة الثالثة والرابعة، إذ "إن نظرتنا هي التي تحتجز الأخرين في انتماءاتهم الأضيق في أغلب الأحيان، ونظرتنا هي القادرة على تحريرهم أيضا"[1] وهذا بسبب الاصطفاف والتصنيف الذي أصبح غالبا على فقه الرد المرقمن، وهو قائم على ثنائية نابذ ومنبوذ، طارد ومطرود، عن طريق ردود غلب عليها التشكيك والتخوين، حتى وإن كان هذا الرد داخل الجماعة، إذ يمكن التضحية بأي رمز دفاعا عن أصالة الفكرة، "فالسلفية تدافع عن فكرة التحصن في صدفة الموروث الثقافي كحماية الذات"[2]. وبذلك هي لا تصدر فتاوى بل مراسيم وقرارات بالتعيين داخل الجماعة أو بإنهاء المهمة منها بحجة حماية الجماعة وعقيدة الجماعة.

فحماية الذات تقتضي التمايز عن الآخر ووضع الحدود والفواصل ورفض التساهل مع من تعتبرهم من العامة أو الفرق الضالة او كل من ينحرف عن قواعد وأصول الجماعة حتى إن كان صاحب مكانة مرموقة داخلها أذ لا يمكن المساس بالسمت السلفي او الثقافة السلفية ومسلماتها التي يعتبر أي مساس بها نوعا من التجاوز للمقدس الذي يحتم الطرد والفصل، "فالثقافة تتخذ حيلا لحراسة مجدها عن طريق الاستحواذ على المكسب وجعله ذاتيا وليس مشاعا وجعله خاصا وليس مفتوحا، وكذلك ضد الآخرين وتحويلهم إلى عامة تقابلها خاصة تعلم ما لا يعلمون وترى ما لا يرون"[3]. هذا المنطق قد ساعدت مواقع التواصل على تكريسه من خلال الردود الإلكترونية، إذ يسعى السلفيون إلى إبطال شرعية كل مخالفيهم عن طريق إثبات أنهم يخالفون العقيدة الصافية ولذلك الرد السلفي يأخذ عدة أشكال، فأحيانا يكون في شكل التذكير والوعظ وفي أحيان أخرى الشفقة والحرص وفي أحيان أخرى يأخذ شكل الاستعلاء والتعالي ووضع مسافات خرافية بينهم وبين خصومهم فهم يعلمون بينما يقع الجميع في خانة الجهل، إن هذه الوضعية أشبه بما قاله سقراط: "يقول سقراط يبدو لي أن الاله ضم الى حضارة أحد مثلي، كي لا ينقطع عن ايقاظكم غير أنكم الساخطون على الأرجح كالذين نوقظهم في حين أن هناك ما يجعلهم نعسا، بإمكانهم بعد ذلك تمضية كل ما تبقى من حياتكم راقدين إلا أن يكون الإله الذي يهتم بكم قد أرسل لكم شخصا غيري"[4]. وهنا يتجلى الفكر الإصلاحي والترميمي الذي يتبناه السلفيون في إعادة النظر في التراث الإسلامي والثقافة الإسلامية المحلية عن طريق الفكري التطهيري النقاوي الرافض لأي خلط أو اختلاط مع كل ما يراه دوني ولا يكتسب صفة المقدس، فالسلفيون يعتدون انهم يدعون الناس إلى إسلام البعثة بكل تفاصيله بينما الناس جميعا يدعون إلى إسلام أخر فيها ما فيه من التلفيق والتزييف، إذ يرى الباحث سمير مرتضى: "أن الوهابية في علاقتها بالإسلام تشبه البروتستانتية في علاقتها مع الكاثوليك فهي لا تقر بالعقيدة الإسلامية ما لم يتم تنقيتها من ممارسات ومظاهر

[1] أمين معلوف، مرجع سبق ذكره، ص 24.
[2] إيريك هوبزباوم وتيرينس رينجر ، دراسات عن التقاليد بين الأصالة والنقل والاختراع، ترجمة: شرين أبو النجا وآخرون، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2004، ص 08.
[3] عبد الله الغذامي، مرجع سبق ذكره، ص 102.
[4] توما دوكونانك، مرجع سبق ذكره، ص 60.

رمزية"[1]. وهذا ما عقد من الرد السلفي وحوله إلى شبه إعلان حرب على كل من يقترب من حمى الجماعة.

فحرص السلفيين على تنقيه الإسلام يجعل منه شديد الحساسية تجاه أي خلاف أو اختلاف ولذلك يسارعون إلى التصنيف والوسم وأحيانا الإسقاط والطرد، فالفتوى السلفية التي تأتي في شكل رد دائما تحرص على النيل من الرأي الآخر وإبطاله، وهذا ما استفحل في مواقع التواصل الاجتماعي فالسلفيون من خلال تصريحاتهم يريدون الدفاع عن الدين، "فالفتوى السلفية هي نصرة بالإسلام للإسلام فهي فتوى متماهية مع النص وتتميز بحدة في الرد لأن صاحبها يشعر أن لديه تكليفا ربانيا لحمايه شرع الله والغيرة عليه"[2]. إن هذا الحرص ولعب دور الحارس والمتعهد يجعل الردود السلفية عبر التكنولوجيا التواصلية تؤسس للصراع، فخطابها القائم على التفسيق والتبديع ينهي الحوار قبل بدايته ويدفع بالجماعات الأخرى إلى تبني النبرة نفسها، وبذلك يتم التأسيس لعلاقات صراعية تنافسية؛ حيث "إن الإعلام الجديد كرس للخلاف ونظر له ولم يعمل أبدا على الحد منه"[3]. وهذا ما جعل الردود تنزلق من مغبة الاستعلاء والكبر الثقافي والعنصرية الثقافية، إلى ما هو أخطر من خلال تبادل الشتائم والسباب وتراجع الفتوى والدعوة لصالح سيل من الردود والردود المضادة التي تبدأ بشتيمة وتنتهي بتفسيق أو تبديع أو تكفير.

من خلال هذا يمكن القول: إن الرد السلفي على المخالف وبعد دخوله عالم التكنلوجيا وتحرره من سلطة الفيقة أو المختص والمجتهد تحول إلى نوع من ممارسة الكبر فالرد في الأصل هو عملية تهدف أساس إلى مساعدة من اخطأ على العودة عن خطأه عن طريق التبين والتوضيح وإقامة الحجة، لكن الرد الرقمي اليوم نجده يسارع إلى التصنيف إلى إصدار الحكم النهائي في حق المخالف وبذلك استبعاده قبل محاورته والحكم عليه قبل سماع رأيه وما ساعد على ذلك هو حالة السيولة داخل مواقع التواصل وعملية تهجير النصوص والفتاوى وتدخل العامة فيها عن طريق القص واللسق والبتر والتحوير وكلمعها عمليات وفرتها التكنلوجيا التواصلية لدرجة انها أفقدت الجمعات صوابها، فأصبح الجميع يرد على الجميع ويستعلي على الجميع لينتهي الحال بفقه الرد إلى فقه الشتم والسب عن طريق المنشور العابر للحدود والمنشار المضاد.

المبحث الخامس: السلفيون من الرد على المخالف إلى ثنائية الصراع والتبخيس:

"المرء الذي يتذكر وجها أو منظرا طبيعيا بطريقة امتلاكية يشبه إلى حد كبير الطريقة التي ينظر بها إلى صورة فوتوغرافية، إذ الصورة تمثل ركيزة بالنسبة إليه للتعرف على الإنسان أو منظر طبيعي"[4] فهذا الإنسان يختصر صورة الإنسان او صورة الطبيعة في الصورة التي امتلكها وبذلك كل إنسان أو كل منظر طبيعي يستذكره هو نفسه تلك الصورة التي تصبح مرجعا، بل تصبح هو

[1] محمد سمير مرتضى، مرجع سبق ذكره، ص 128-129.
[2] عبد الله الغذامي، مرجع سبق ذكره، ص 104.
[3] الجيلالي رقاد، محمد كحلي، مرجع سبق ذكره، ص06.
[4] إريك فروم، الامتلاك أو الوجود الأسس النفسية لمجتمع جديد، ترجمة حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2019، ص 53.

النموذج الوحيد الذي يعرفه ويريد ان يعرفه الجميع، فهو يعرف الحقيقية ويمتلكها وهو من خلال عملية الامتلاك تلك يكتسب شرعية الدفاع عما يمتلك، وبذله الطريقة تفكر الجمعات المتخيلة التي تريد العودة إلى النموذج الاولي الذي تحفظه عن ظهر قلب وتعمل على أن يكون النموذج الغالب دون غيره، فهو الحق، فالسلفية مثلا تريد استدعاء واسترجاع نموذج مجتمع الصحابة بصفته النموذج الإسلامي الأول والأخير والذي لا يمكن العدول عنه، ولذلك هي تقران كل مستجد بهذه النموذج الثابت ومن خلاله وبه تحاكم وتصادر كل النماذج الأخرى، كما أنه لا تستطيع التخلي عن تلك الصورة أو أن تقبل أن يتنازل حولها فهي تخاف من ضياع النموذج وبذلك ضياع الإسلام للأبد، "فالشعور بالأمان يتأسس على ما يملكه المرء، فإن النتيجة هي الخوف من تضييع هذا الملك"[1] وهنا يكون الحل بتبني موقف هجومي من كل من تستشعر السلفية كجماعة انه يهدد وجودها على مستوى الرموز والأيقونات، كما ان الخوف يؤدي إلى التعصب والتطرف في الرد إذ يتحول الحوار إلى نوع من مدح الذات والتسامي بها وفي نفس الوقت ذم الذات المخالفة والنيل منها، فالردود الإلكترونية التي أصبحت متاحة للجميع نجد أن فيها نوعا من التباهي والسعي إلى التبخيس بالآخر والهجوم عليه، خاصة لدى السلفية كجماعة طهورية تعتقد أنها تمثل الإسلام الأصلي وغيرها يمثلون نسخ باهتة ومحرفة، ولذلك برر المبحوثين هجماتهم سواء على سلفيين قد تم إسقاطهم وطردهم من داخل الجماعة، وهنا نجد كل سلفي طارد وهو في نفس الوقت مطرود بسبب حالة الانقسام التي تعيشها الجماعة اليوم في تيسمسيلت، أو على الجماعات الأخرى، ففكرة نصرت الدين وحماية بيضة الإسلام والخوف من انفراد عقد الإسلام النموذجي، شرع للسلفية ولكل الفرق عملية الوسم والتصنيف والاصطفاف، داخل مواقع التواصل الاجتماعي، خاصة بعد حادثة مقتل رئيس المكتب السياسي لحركة حماس اسمعيل هنية وظهور ما صبح يعرف بالطائفة المستراح منها، فلا يمكن أن السلفية عن التجاوزات الدينية حتى وإن كانت بسيطة ولا يمكن لخصومها السكوت عنها وقد بدت في نظرهم وكأنها قد اصطفت مع الطرح الصهيوني، وهذا ما يدفع السلفيين إلى الميل إلى الصراع والمواجهة فهناك "استنتاج مفاده أن السلفية دائما في صراع من أجل تحقيق الإسلام"[2]. وبينما كل خصومها في صراع إثبات أن السلفية قد خرجت عن الدين.

فهي كجماعة إحيائية تتذكر الإسلام الحق وتذكر به، ولذلك لا تتهاون في الدفاع عنه فالمنشورات السلفية فيما يتعلق بالمشايخ والعلماء نجد أنها قد عرفت تحولا كبيرا فقبل الفتنة السلفية، السلفية نجدها قد صنعت من الشيخ فركوس رمزا أيقونيا فهو أعلم الناس بالحلال والحرام في شمال أفريقيا، وريحانة الجزائر، وسماحة الوالد، بل وصل الأمر إلى تناقل كيفية جلوسه وابتسامه وحتى النكات التي كان يطلقها، فقد كان بقية السلف، إلا أنه وبعد الفتنة أصبح متهما في علمه وأخلاقه، واليوم سلفية مجلة الإصلاح تبدوا وكأنها تريد محو صورة هذا الشيخ من الخارطة بعد أن مال له الكثير من السلفيين وحتى من العوام، وهذا ما تحول إلى خوف لدى السلفيين من ارتباط الدعوة بشخصه ولذلك يجري اسقاطه بكل الطرق والوسائل، "فالخوف السيكولوجي إذا أصاب ثقافة ما فإنه يجعلها تتصرف باندفاع مماثل لقوة الخوف نحو التحصن"[3] ولذلك كرر المبحوثين من الصعافقة بأن للرجل سرقات علمية، بل من هو الخوارج وقد أسقطت عنه صفة العالم وهذا ما تعج به الشبكات السيبرانية السلفية "فالخطاب الديني الإلكتروني إما يصنع قداسة مضخمة أو يقضي

[1] المرجع نفسه، ص 167.
[2] محمد سمير مرتضى، مرجع سبق ذكره، ص159.
[3] عبد الله الغذامي، مرجع سبق ذكره، ص 109.

على كل قداسة"[1]. وهذا ما يعيشه السلفيون اليوم سواء أنصار الشيخ فركوس أو سلفية مجلة الإصلاح عن طريق التكريس للصراع وتبادل السباب والشتائم دفاعا عن الدين، إذ يقول أحد المبحوثين من أنصار فركوس: "الشيخ حفظه الله أفحمهم بالحجة والدليل وداعهم إلى التوبة ولكنهم قوم منكرون لا يقبلون إلا ما ينصر رأيهم واجتهاداتهم الضالة المضلة"[2] إن هذ الخطاب الهجومي قد انعكس على المنشورات السلفية بل أدى إلى تراجع الدعوة محليا وخفوت عملية الفتوى والإرشاد الذين مارستهم السلفية في الولاية منذ أكثر من ثلاثة عقود، وانتشر في نفس القيل والقال، ونشر بعض المجالس والحوارات السرية التي زادت من عمق الخلاف وجعلت البعض يعتزل الطرفين بسبب الوضع الذي وصل إليه الخطاب السلفي في مواقع التواصل فالإعلام الإسلامي الذي "أحيى عملية التنابز بالألقاب بين المذاهب والطوائف الدينية"[3]. فرغم ظهور تيار ثالث داخل السلفية المحلية يسعى إلى التوفيق بين المتخاصمين ويحد من حالة الصراع إلا أن الفريقين في مرحلة اللاعودة، خاصة بعد انشقاق كل من الشيخين سنيقرة وجمعة عن الشيخ فركوس وبداية نشر مزيد من أخطائه، وبذلك زادة حدة الرد عبر مواقع التواصل فالكل ينال من الكل تحت شعار نصرة الدعوة ونصرة الدين، إذ "لا ينبغي نسيان الشيء، المصاحب دائما لجوهر الإسلام و لجوهر ذلك دين ألا وهو الافساد الذي هو الكيان المحرف للدين"[4] وكل سلفي يعتقد أنه مكلف بمحاربة المفسدين وفضحهم حتى وغن كان عن طريق الخروج عن قواعد فقه الرد، وذلك نصرة للدين وحتى لا يغتر الناس بالمدلسين.

فالسلفيون يعتقدون أن عملية الرد والتنابز ما هي إلا فضح للمنحرفين وتشنيع عليهم، إذ يقول أحد المبحوثين من المتوقف: "كل من فركوس وبقية المشايخ وإلى الله المشتكى قد سكتوا لأنصارهم وأصبح الصراع شخصيا وابتعد عن نصرة الحق وهذا ما دفعنا إلى هجر الفرقين حتى يتوبوا ويكفوا عن هذا السجال"[5] لكن المشكلة أن حالة الفوضى والفتنة التي تعيشها السلفية جعلت كل متكلم سواء بخير أو بغيره محسوبا على طرف من الأطراف، وذلك بسبب التأويل والذي تدخلت فيه الوسائط الرقمية، "فالفضائيات والمواقع أصبحت ساحة للصراع بين المسلمين من خلال اذكاء الخلافات المذهبية والطائفية"[6] بل أخرجتها من دائرة الخلاف الفقهي العالم والعراف إلى مجرد سباب وشتائم لكنها متعالية ويدعي كل منها أنه الحق الذي يعمل على افحام الباطل، كما أن سكوت المشايخ أو عدم قدرتهم على مواكبة الرد الرقمي وتولي العوام في كل فريق عملية الرد على الفريق الأخر واظهار عيوبه وحجب محاسنه ساهم في تعميق الخلاف ولبس على الكثير من المتابعين، فكل طرف يقدم ردوده على أنها مراعية للشروط، ومتقيدة بالمرجعية سلفية التي كل همها هو إسكات المبتدعة وزجرهم، إذ يقول الدارمي: "بوجوب الرد على المتكلمة إذا أظهروا مذهبهم لأن السكوت عنهم بلاء يحل بالدين"[7]. وهنا نجد أن سلفية مجلة الإصلاح ترى أن الرد على فركوس هو واجب حتى لا يغتر الناس به، خاصة أن أنصاره يدافعون عنه من منطلق أنه يمر بمحنه ونوع من البلاء الذي يستوجب الصبر، فما تعيشه السلفية اليوم حالة من الرد والرد المضاد

[1] الجيلالي رقاد، الخطاب الدين لموقع يويتيوب، مرجع سبق ذكره، ص41.
[2] مقابلة رقم: 32، يوم 2020/04/08على الساعة 09:45.
[3] الجيلالي رقاد، محمد كحلي، مرجع سبق ذكره، ص06.
[4] محمد سمير مرتضى، مرجع سبق ذكره، ص 26.
[5] مقابلة رقم: 12، 2019/11/30 على الساعة 14:30.
[6] الجيلالي رقاد ومحمد كحلي، مرجع سبق ذكره، ص 05.
[7] أبو يحيى سامح بن محمد بن احمد، مرجع سبق ذكره، ص04.

هو م خواص السلفية، فكل العلماء من المتقدمين من أمثال ابن تيمية ومن المعاصرين؛ أمثال المدخلي وابن باز وصالح آل الشيخ أوجبوا الرد على المخالف ورفضوا التعصب لعالم دون غيره، فحسب الشيخ صالح آل الشيخ: "فإن الرد على كل مخالف، من أصول هذا الدين لأن الله عز وجل أول من رد وأعظم من رد على المخالفين ورسول الله صلى الله عليه وسلم، وهنا يختلط الرد بالمحنة فكل يرى نفسه ممتحنا وفي الوقت نفسه ومدافعا ومنافحا عن الدين"[1] حتى وإن كان الراد فردا واحد فلا يجب عليه السكوت حسب تصريحات المبحوثين بسبب انتشار الفكر الضال بل يجب الرد وفضح المخالفين المدلسين، إذ يمكن القول أن مشكلة السلفية في تيسمسيلت وفي الجزائر عموما أنها قد اجرت خلف غواية مواقع التواصل ووصلت مرحة لا يمكن معها العودة أو تدارك الخلاف أو انهائه، بسبب غلبة منطق السوق على خطاباته، "فالإعلام الجديد أصبح سوقا للردود و الردود المضادة"[2] فما يحدث اليوم في مواقع التواصل بين السلفيين يشير إلى انخراط الخطاب الديني السلفي في منطق السيولة وابتعاده عن الصلابة التي طالما عرف بها.

فمن خلال الشبكات السيبرانية السلفية والصراعات العابرة للحدود نجد أن أنصار فركوس في تيسمسيلت لديهم مؤيدون من كل أنحاء العالم، وكذلك أنصار مجلة الإصلاح وحت الفريق الذي اختار الحياد، فالخلاف السلفي، السلفي هو خلاف معولم، وما إن تنقسم الجماعة في بقعة من الأرض حتى تنتشر الانقسامات ويعمم خطاب الفرقة وتعيد الجماعة هندسة نفسها بإسقاط رموز ورفع رموز أخرى، بسبب سهولة تفشي الخلاف داخل مواقع التواصل وعمل كل فريق على تجنيد وتعبئة أنصاره، "فعالم الأفتار يصنع عالم ويضع شروطه و يخلق الأفاتار أصدقائه و مبادئه و أفكاره"[3] وبذلك هو يدعم الخلاف ولا يمكن أن يستمر ويزدهم وينتشر دون تغذية تلك الحروب ودعمها والسير بها نحو مزيد من القطيعة، فاليوم السلفيين الذين كانوا متحابين في ما بينهم أشداء على الأخرين نجهم قد قلبوا هذه القاعدة وأصبحوا متصالحين مع الفرق الأخرى وفي نفس الوقت متنافرين فيها بينهم، حيث نجد الشيخ فركوس قد اصبحت فتاويه تقترب من فتاوى انصار الاسلام السياسي لا سيما مسألة الانكار العلني على الحاكم وهي أهم نقطة أدت إلى الخلاف السلفي، السلفي الذي تحول إلى عمل حثيث من قبل كل طرف على إلغاء الطرف الأخر تماما، "فحروب الشبكات Network يقصد بها محاولة تسوية أو تدمير أو تحوير ما يعرفه، أو يعتقد أنه يعرفه ، مجموعة من الأفراد اتجاه هذا العالم"[4]. فسلفية مجلة الإصلاح يسعون إلى إسقاط فركوس ونفي صفة السلفية عنه، ولذلك رفع أمره إلى مشايخ السعودية من أجل حرمانه من التزكية والتحذير منه، ولذلك ينشر سلفية مجلة الإصلاح سرقاته العلمية وفتاويه السرية من أجل إقامة الحجة عليه، بينما نجد أنصار فركوس بتوجيه منه قد اعتمدوا أسلوب التهميش وعدم الرد على خصومهم؛ حتى تم تسميتهم من طرف سلفية مجلة الإصلاح بالمهمشة معتبرين هذا الأسلوب نوعا من الهروب من المواجهة؛ رغم أن من بين "طرق الرد الإعراض عن المخالف وتجاهله إذا اقتضت المصلحة الشرعية..."[5] لكن التهميش الحاصل اليوم حسب تصريحات المبحوثين الهدف منه هو رد الحق وعدم قبول الرجوع عن الآراء الشاذة التي أفتى بها فركوس، حيث يرى الصعافقة أن أكبر دليل على انحرافه هو تخلي كل من سنيقرة وجمعة عنه وانقسام جماعته إلى عدد من الجماعات.

[1] أبو يحيى سامح بن محمد بن أحمد، مرجع سبق ذكره، ص19.
[2] الجيلالي رقاد ومحمد كحلي، مرجع سبق ذكره، ص 12.
[3] إيهاب خليفة، مرجع سبق ذكره، ص 08.
[4] إيهاب خليفة، مرجع سبق ذكره، ص 09.
[5] خالد بن عثمان السبت، فقه الرد على المخالف، ص09.

فالسلفية اليوم تمر بمرحلة إعادة التشكل عن طريق إسقاط المخالفين من داخل الجماعة وفي الوقت نفسه الصراع مع الجماعات الأخرى، فحسب المبحوثين هناك عمل على الدعوة وهو لم يتوقف أبدا وفي نفس الوقت عمل على تنقية الجماعة من الداخل، وهذا ما ساعدت عليه التقنية، "فالأنترنت أتاحت فرصة غير مسبوقة للدعوة"[1] لكنها دعوة تتميز بالسيولة وعدم الوضوح، وقد أصبحت تثير الصرعات وتعيد بعث خلافات الماضي وتدفع بالمؤمنين إلى التخندق خلف معتقداتهم ورفض أي تغيير، حيث أصبحت كل جماعة تستشعر خطر الاندثار والزوال إن هي قبلت دعوة الجماعة الاخرى، وهذا ما زاد من حدة التطرف والتعصب بين الجماعات الإسلامية "فكل المتطرفين ينتمون إلى فئة الحق والأخرون ينتمون إلى فئة الضلال"[2] إن هذا الخطاب الذين كان موجها في رد السلفيين على غيرهم أصبح الآن متداولا بين السلفين أنفيهم وهم يسقطون بعضهم البعض وينكلون بعضهم البعض عن طريق الردود التي انفللت من كل قيد أو شرط وتحولت إلى نوع من محاولة النيل من الأخر والتبخيس به، إذ يقول أحد المبحوثين: "الخير بالخير والبادي أكرم والشر وبالشر والبادي أظلم، فنحن نرد على من يتهمنا ويستحل أعراضنا ويطعن في مشايخنا"[3] إن هذا الخطاب استهوى الكثير من العوام من خارج السلفية إلى التعاطف مع أحد الفريقين، خاصة فريق الشيخ فركوس الذي يحظى بالكثير من التأييد من خارج الجماعة، حيث أصبحت جماعته تكسب اليوم مؤيدين ومعجبين من خارج الجماعة وهي تسعى إلى تسليفهم، ولذلك تتميز بحدة الخطاب الموجه إلى الآخر من خلال اليوتيوبيا الإلكترونية السلفية التي أصبحت "تلزم السلفيين بإعادة التشكل وبعث كونية جديدة للخطاب السلفي"[4]. مما سمح بتشكل خطاب السلفي عبر مواقع التواصل متأثر بالسيولة الإلكترونية وبخطاب الشبكات وأصبح شديد الحساسية لأي مخالفة فهو يسارع إلى الرد عليه وهو يحرص كل مرة على الفصل بين التصرفات الفردية والتصرفات التي تعكس خطاب الجماعة، فالجماعة تعبر عن السمت السلفي وعن الثقافة السلفية، لكن صدور الانحرافات من طرف المشايخ يجعل من الصعب التفريق بين التصرف الفردي والتصرف الجماعي وهنا نطرح سؤالا: هل "الجماعة تتحمل مسؤولية أفعال الجماعة أم أعضاءها الأفراد أم أن تقع المسؤولية؟"[5] فكل منشور يمدح الجماعة ويدافع عنها فهي تتبناه بينما كل خطاب يتجاوز حدود اللباقة فإنا الجماعة تتنصل منه وتعزو به إلى الأفراد وتحملهم مسؤولية خطاباتهم.

خاصة بعد أن أصبحت الجماعات تنشر خطاباتها على مواقع التواصل، فآراء المشايخ أصبحت تقتطع وتحور ويعاد إخراجها إنها لا تصل إلى المتلقي إلا وقد تعرضت للكثير من التشويه والتحوير، وبذلك أصبحت الردود تتجه إلى تكريس الخلاف وافتعال الصراعات، فهي شديدة الحساسية من كل ما هو واقع خارج جماعتها، وهو ما يجعل الأفراد يعتزون بثقافة جماعتهم وفي نفس الوقت النيل من ثقافات الجماعات الأخرى، "فنزوع المرء إلى الشعور بتفوق ثقافة إزاء ثقافات أخرى مغايرة منشأه الضغوط الخارجية أساسا"[6] فالجماعات لا تعرف قيمتها وحدودها دون

[1] رقاد الجيلالي وكرايس الجيلالي، التواصل السلفي عبر الانترنات وفكرة إعادة بعث المواطن الاممي دراسة ميدانية لعينة من الشباب السلفي(132- 145) مرجع سبق ذكره، ص 141.
[2] سرمد جاسم محمد الخزرجي مرجع سبق ذكره، ص 14.
[3] مقابلة رقم: 48، يوم 2020/06/23 على الساعة 11:30.
[4] الجيلالي رقاد، الجيلالي كرايس، التواصل السلفي عبر الإنترنت، مرجع سبق ذكره، ص 141.
[5] جينيفر لاكي، إبستمولوجيا الجماعات ، ترجمة: هدى العوادي، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الاولى 2022، ص 16.
[6] عبد الرزاق الداوي، مرجع سبق ذكره، ص 44.

موجد منافسين خارجيين يجب الحذر منهم ويجب إسقاطهم بكل الوسائل والحيل، وهذا ما صرح به المبحوثين حيث يحرصون على جمع أي هفوة أو خطأ أو تصريح لخصومهم ثم يقومون بإعادة نشره حتى وغن كان قد اخرج عن سياقه أو تم التدخل فيه وإعادة انتاجه واخراجه، وهذا ما يرجعه بيتر ماندفيل إلى "خاصيه القص واللصق التي مكنت من دمج العديد من النصوص الدينية والنفاذ إلى جمهور واسع"[1]. فالردود الإلكترونية إذا وبسبب خاصية الإتاحة للجميع ونزع صفة المختص عن الداخلين في النقاشات الدينية قد زاد من احتمال المواجهة، فحسب المبحوثين من كل سلفية فركوس ومجلة الإصلاح فإنهم في نوع من الجهاد بالكلمة بإظهار الحق سواء في إسقاط الجماعات الأخرى التي انحرفت بالخطاب الديني عن مقاصده الشرعية أو في وجه من انحرفوا من السلفيين عن الجادة، إذ أن "هناك صراع بين أهل الصيد ملاك رأس المال السائل وحراس الصيد وهم أصحاب رأس المال الصلب حسب ما ذهب إليه باومن"[2]. فالسلفيون يعتبرون أنفسهم حراسا للعقيدة إلا أن حالة الانقسام والتشظي داخل الجماعة رهنت الخطاب السلفي وجعلته ينفصل عن الزمان والمكان؛ ويتجه نحو نوع من الطوباوية، إذ يمكن القول أن المشروع السلفي الذي كان قائما على الدعوة وحلقات العلم الشرعي وإظهار التقوى والورع قد انهار بسبب الرد الإلكتروني وانشغال السلفيين ببعضهم البعض، "فالمجتمع الشبكي وبسبب انفصاله عن الزمان والمكان يثير العداوات والصدمات والبحث عن السيطرة"[3].وهي عدوات لم تعد تفرق بين داخل الجماعة وخارجها.

فالدعوة السلفية بعد أن أصبحت إلكترونية متجاوزه للمحلي باحثة عن صداقات عبر قومية نجدها قد أصبحت أكثر حساسية للصراعات وأكثر إقبالا على الاستهزاء والتبخيس بالآخر فلم تستثني حتى رموزها؛ مثل الشيخ فركوس الذي خسر مكانته سلفيا وأصبح عرضة للتشهير والتنكيت إذ يبدو أن الانقسام الذي تمر به السلفية في هذه الفترة لا يمكن تداركه، فالقطيعة تم ترسيمها بين قطبين داخل التيار السلفي، إن هذا الوضع يحيلنا إلى "الشعار الذي رفعه المحتجون في العاصمة الإسبانية مدريد في وجه رئيس الوزراء: هذه ليست أزمه إنما لم أعد أحبك بعد الآن"[4]. وحسب المبحوثين فإنها قطيعة لا عودة بعدها حتى يتوب كل طرف مما هو عليه والمشكلة أن هذه التوبة تعني اقرار الطرف التائب بكل الشتائم والإهانات التي وجهت إليها، ولذلك لم يعد هناك حل أمام السلفيين في تيسمسيلت إلا المضي قدما في تكريس القطيعة ونقلها من المواقع إلى الواقع والانخراط فيما يشبه نوعا من العنصرية والنظرة الدونية بينهم وهذا ما "استعمل فيلومنا إيسيد مصطلح عنصرية الحياة اليومية عام 1991 كتشخيص له وللإشارة إلى مدى اندماج العنصرية في مواقف الحياة اليومية من خلال ممارسات معرفية وسلوكية تعمل على تفعيل علاقات القوة القائمة على أسس عنصرية"[5] التي تعني تكريس خطاب النيل من الأخر والتبخيس به ورفضه لأنه أقل مكانة من أولئك الذين يرفضونها ويلفظونه خارج جماعتهم، فالقطيعة السلفية تأخذ شكل الهجر وهو عقاب ديني للمنحرفين والمخالفين؛ إلا أن دخول العامل الإلكتروني على الخط جعل المتهاجرين يلتقون افتراضيا من خلال المواقع أو الصفحات أو المنشورات التي أصبحت تعمل

[1] بيتر ماندفيل، مرجع سبق ذكره، ص 301.
[2] عبد الرحمن الشقير، مرجع سبق ذكره، ص 61.
[3] دارن بارني، مرجع سبق ذكره، ص 46.
[4] مانويل كاستالز، شبكات الغضب والمال، الحركات الاجتماعية في عصر الإنترنت، ترجمة: هايدي عبد اللطيف، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2017، ص 137.
[5] محمود المصري، مرجع سبق ذكره، ص 41.

على التكريس للقطيعة بدلا من البحث عن الحلول، وهي أيضا تكرس للتعصب لأشخاص معيين، حيث ظهرت زعمات محلية هي التي تقود المواجهة وتفرض منطقها، فللأنصار فركوس زعمات محلية وهم الأكثر تشددا حيث يرفض البعض منهم أي تعليق على الشيخ وانتاجه العلمي، وهناك أيضا زعمات لسلفية مجلة الإصلاح وحتى للمتوقفة وبذلك خرج الرد عن جانبه الفقهي وأصبح مجرد تشدد للجماعة ولشيوخها، "فمن حجج المتعصبين قولهم إذ جاءهم بالحجج والأدلة من كلام العلماء لن تكون أفقه من شيخنا أو أفهم منه لحجة العلماء"[1] إذ يصبح الشيخ هو موضوع الرد وليس ما انتجه وخالف فيه الصواب.

وكأن السلفية في تيسمسيلت قد دخلت مرحلة جديدة تتجاوز رموزها المؤسسين على المستوى العبر قومي بصفتها جماعة كونية عابرة للحدود، وهي تبحث الآن عن رموز جدد عن طريق كشف اخفاقات وسقطات رموزها الوطنيين، عن طريق التبخيس بهم والنيل منهم، وهذا ما لاحظناه في تصريحات المبحوثين؛ حيث كانت في شكل سباب وشتائم أو حتى من خلال المنشورات، إذ يرى الباحث عبد الله الغذامي: أن هناك تفشي للاستهزاء والتشهير بين الفقهاء المتضاربين من حيث الفتوى"[2]. هذه الظاهرة التي كانت منتشرة بين السلفيين وخصومهم من خارج الجماعة إلا أن قابلية الجماعة للانشطار وحساسيتها للآراء المخالفة وتحول بعض شيوخها إلى رموز يقعون خارج النقد حتى من طرف العلماء حول السلفية إلى كتلة من المتعصبين لشيوخهم، فالتعصب هو "أن يتعصب المرء لقول شيخه، ويقدسه دون حجة صحيحة من الكتاب والسنة وإنما لشبهة، أو لعاطفة، يحملها اتجاه شيخه، وهي بلا ريب عاطفة مشوبة بالهوى[3]" وهذا ما أكده المبحوثين من أنصار الشيخ فركوس حيث ان ردودهم كانت في الغالب تشير إلى مكانة الشيخ واستحالة الشك فيه أو الانتقاص من مكانته العلمية والأدبية داخل الجماعة، وهذا يجعل السلفيين كأفراد يتحولن نحوى مهاجمة بعضهم البعض فهم دائما في رحلة التمحيص والتطهير عن طريق فقه الرد وفقه الجرح والتعديل وتحيين التراث، فكل سلفي يرى نفسه مدافعا عن بيضة الإسلام، ولذلك يهاجم الآخر ويرفع من رفعه الشرع ويسقط من أسقطه الشرع وهنا تصبح الشتائم والاتهامات شكلا من أشكال الرد، "فالردود قد تتحول إلى سباب وشتائم بين المؤمنين المنتمين إلى جماعات مختلفة"[4]. وكل ذلك طبعا نصرة للحق الذي أصبح منقسما على نفسه داخل جماعة طالما حاربت التقسيم والتطيف والتشدد للشيوخ لكنها اليوم تنقسم في كل يوم عشرات المرات على نفسها وتظهر جماعات جديدة تحت مسميات جديدة تعلن انشقاقها لكنه انشقاق لخدمة الجماعة في عموميتها، حيث أن السلفيين كأفراد ينسبون الخلاف الواقع لأنفسهم ويبرؤون السلفية كمنهج وكعقيدة من الفرقة والخلاف، "فالجماعات لها إرادتها المستقلة أي أن معرفتها منفصلة ومستقلة عن معرفة أفرادها"[5] لكن رغم هذه الاستقلالية إلا ما يحدث داخل الجماعة محليا أثر عليها وعلى أدائها وعلى صورتها على وجه العموم.

---

[1] أبي عبد الأعلى خالد بن محمد بن عثمان، التعصب للشيوخ عواطف مشبوهة بالأهواء داء وبيل مزق الأمة شيعا صفحات من تاريخ المتعصبين الأسود، دار علم السلف، مصر، الطبعة الأولى، 2008، ص 08.

[2] عبد الله الغذامين مرجع سبق ذكره، ص37.

[3] أبي عبد الأعلى خالد بن محمد بن عثمان، مرجع سبق ذكره، ص 60.

[4] الجيلالي رقاد، محمد كحلي، مرجع سبق ذكره، ص09.

[5] جينفير لاكي، مرجع سبق ذكره، ص 15.

خاصة عندما تدخل مسألة التخيل والرموز على الخط، فمثلا الصراع السلفي، السلفي يستحضر من خلال انعاش الذاكرة الدينية، تلك اللحظة التاريخية السرمدية التي تجعل السلفي يدخل في حالة من الاستعذاب والاستلذاذ لذلك للصراع، فسلفية مجلة الإصلاح يدافعون في مخيلتهم عن نقاوة الإسلام الحق في وجه المنحرفين والزائغين، وهم يستذكرون صراعات أهل الحديث مع الفرق الأخرى، بينما سلفية فركوس يتمترسون وراء مسألة المحنة التي مر بها الأئمة الأربعة وابن تيمية، ولذلك يصبح الخلاف ذو منحى تصاعدي بسبب المتخيل، "فالخطاب المتخيل أحيانا يثير الفتنة والخوف في آن واحد"[1]. فالكل يهاجم الكل خدمة لنفس الطرح وهو الحفاظ على النقاوة السلفية على مستوى المعتقد والمنهج والسلوك، فحسب المبحوثين من الطرفين هم لا يريدون سوى الحفاظ على منهج السلف الصالح ويرفضون أي مساس به حتى وإن كان من داخل الجماعة ومن أحد رموزها، وربما هذا ما زاد من عمق الخلاف الذي أصبح يسير بمنطق حوار الطرشان فلا أحد يسمع للأخر وقد اسقطه وأخرجه من دائرة الجماعة وبذلك من دائرة السلف، "فلا خير في من يخرج عن سنة السلف الصالح"[2] فلا حوار معه ولا تفاوض معه حتى يقر بخروجه ويقر بتوبته عن هذا الخروج، وهذا ما يرفضه الجميع فالكل يعتقد بانه الأصل الذي تم الانحراف عنه والخروج عليه وهما عمق من الخلافات وأخرجها عن طابعها المحمود وحولها إلى مشاحنات بين السلفيين.

وهذا ما يبدو جليا من خلال المنشورات السلفية التي تحولت إلى بؤرة اختلاف الآراء فحسب تصريحات سلفية مجلة الإصلاح فإن فركوس يسعى ليكون صوت السلفية الوحيد المسموع في الجزائر ويرفض أي تعقيب أو تصويب حتى وإن كان بالأدلة الشرعية، وهذا ما يعتبرونه تأسيسا لثقافة الشيخ والمريد وهي مرفوضة سلفيا، "فالانفراد بالرأي واتهام الفرق والملل لكونها معرضة لاستباحة الشيطان من شأنه أن يقود صاحبه إلى أن يبغض غيره ويحقره"[3] هذه العقلية التي أنتجها السلفيون وأنشأوا عليها طلبة العلم تحولت إلى نوع من التطرف فمن خلال تصريحات المبحوثين هناك نوع من التحامل والحنق في وصف الآخر وتكريس بطلان منهجه وحتمية طرده خارج؛ الجماعة من خلال استعمال مصطلحات في توصيف مثل الصعافقة المصعفقة، المهمشة، المفرقة، الحدادية، المطاطية، وهي توصيفات ليست ذات صفة علمية بل الهدف منها هو تقزيم الخصم والنيل منه لا أكر لا أقل، فهذه التسميات تكرس لثقافة التطرف، وهي "ثقافة تنظر إلى الآخر بكل أصنافه نظرة خوف وتردد وتشكك وتحقير واستهزاء"[4]. إن هذا التحقير والاستهزاء أصبح استراتيجية سلفية للنيل من الآخر وإسقاطه اجتماعيا فالسلفية لها قدرة على توليد الفرق عن طريق تسمية كل فرقة بالمخالفة الشرعية التي تصدر عنها فنجد القبورية في وصف المتصوفة او الإسلام الشعبي، والخوارج في وصف أنصار الإسلام السياسي وغيرها من التسميات التي تقوم على نظام شرعية الاتباع والابتداع، "فالسلفية تقوم بتوسيم الأشخاص بين مخالف ومبتدع، وهي تقرن الحاضر بالماضي"[5]. هذا الإقتران الذين ساهمت مواقع التواصل الاجتماعي في انعاشه من جديد، حيث أعادة طرح الكثير من القضايا التي حدثت في الماضي السحيق، لكنها اليوم أطلت برأسها من جديد وهي تساهم بشكل كبير وجلي في التحريش بين الفرق الإسلامية الرقمية التي لها مشايخ

[1] محمد لطفي اليوسفي، فتنة المتخيل في خطاب الفتنة ومكائد المستشرقين، دار الغد للنشر والتوزيع، الأردن، دون طبعة، دون سنة، ص 93.
[2] إريك هوبسباوم وم وتيرنس رينجر، مرجع سبق ذكره، ص 05.
[3] محمد لطفي اليوسفي، مرجع سبق ذكره، ص35.
[4] سرمد جاسم، محمد الخزرجي، مرجع سبق ذكره، ص 16.
[5] رقاد الجيلالي، كرايس الجيلالي، التواصل السلفي عبر الإنترنت، مرجع سبق ذكره، ص138.

وعلماء لكن من يدير النقاشات فيها هم العوام ولذلك أصبح من الصعب التمييز بين خطاب الجماع كجماعة وبين خطاب الأفراد المنتمين إليها والمتعاطفين معها، إذ تقول فيكتوريا برنال: "إن ما يعيشه المسلمون اليوم من اتصال غير مسبوق حيث كان في القديم صعوبة في الاتصال بين الحواضر والأرياف والمناطق النائية مما صعب معرفة الداخل في إطار الشرع وما هو عادة خارج منه"[1] وها هو خلاف قد مضى ولم يعد له أي معنى وما هو خلاف مستجد يحتاج إلى نظر وتفكير من طرف المختصين من الفقهاء وليس العامة التي تغلب عليها العاطفة والحماس لا سيما ذلك الحماس للماضي الأيقوني.

فلا معنى للحاضر دون سلطة الماضي، ذلك الماضي الخاضع لسلطة النص والدليل مما يجعل عملية التبخيس بالآخر والنيل منه نوعا من محاكاة الماضي؛ حيث تعتبر جماعة المسلمين الأولى هي المرجعية فالسلفية تسقط باسم الجماعة من خلال اتباعها أو الخروج عنها، فمثلا إسقاط الشيخ فركوس كان بسبب خروجه عن معايير السلفية، والشيخ فركوس لم ينسحب من الجماعة إلا بعد أن خالفت هي بدورها أخلاقيات الجماعة، وهنا يصبح السلفي متماهيا داخل الجماعة فهي تفكر عنه وتحدد موقعه إذ ترى الباحثة جينيفر لاكي: "أن تمكن الجماعة من ممارسة التفكير الجماعي له أهمية بالغة"[2]. فتلك الأهمية تكمن في تقوية التضامن من داخل الجماعة؛ حيث يتراجع الفرد لصالح الحشد ويتقيد بأخلاقيات الجماعة ومرجعياتها، إلا أن انفراط عقد الرد على المخالف وتحوله إلى ملسنات عبر مواقع التواصل أفقدت الجماعة صفة التعقل والرزانة، فلم تعد المراجع والمصادر العلمية المعتبرة هي الفيصل بين المتحاورين بل مقاطع الفيديو التي يتم رفعها من موقع اليوتيوب، وكذلك التغريدات وهي مستجدات دخلت على خط الرد والرد المضاد وحولت فقه الرد ككل إلى أداة للصراع والتنافس "فالصدامات والصراعات التي تكون على اليوتيوب سرعان ما تتحول إلى واقع الأفراد"[3] وهذا ما يفسر حالة التمزق الذي عرفتها السلفية واقعيا وانفراط عقد اتبعها وربما انقسامها بشل يصعب معه تلافي هذا الانقسام او تجاوزه على المدى البعيد وذلك بسبب كمية التنابز بالألقاب والشتائم التي تم تبادلها بين السلفيين على صفحاتهم الافتراضية، تلك الصفحات التي أصبحت تثير الشغب وتدشن الصراعات وتترصد أبسط الأخطاء لترد عليها، وفي الوقت نفسه تتكلم في أعقد المسائل رغم أن من أدبيات فقه الرد "منع الرد فيما كان من باب التكلف والتعمق المذموم"[4]. هذه القاعدة التي أنتجها السلفيون لكنهم أصبحوا اليوم يتنصلون منها ويتنكرون لها وهم يشنون حروب الهوية الخاصة بهم.

رغم أن استراتيجية التجاهل قد تنبها أنصار الشيخ فركوس من خلال مفهوم التهميش وعدم الرد على خصومهم؛ تجنبا لمزيد من الخلافات، إلا أن هذا السلوك فهم -حسب تصريحات المبحوثين من مجلة الإصلاح- على أنه اقرار بضعف الحجة وعدم القدرة على المواجهة، وهذا ما جعلهم يعودون إلى ساحة الرد في كل مرة وبخطاب أشد وأكثر حدة خوفا من أن تتم ازاحتهم من المشهد، إذ "يتسلط على العالم الحديث وسواس تلاشي التمايزات. فهو يخشى توحيد الأشكال، ويشعر

[1] بيتر ماندفيل، مرجع سبق ذكره، ص 292.
[2] جينيفر لاكي، مرجع سبق ذكره، ص37.
[3] رقاد الجيلالي، الخطاب الديني لمواقع اليوتوب وأزمة الضبط المرجعي للتدين السائل، دراسة ميدينة لعينة من الشباب، مرجع سبق ذكره، ص 35.
[4] خالد بن عثمان السبت، مختصر فقه الرد، مرجع سبق ذكره، ص19.

بالتالي بقلق عام متعلق بالهوية"[1] حيث لا يزال المجتمع العام يتساءل عن ما يحدث بين السلفيين، وهذا ما يحتم على كل فريق مواصلة الرد على الفريق الأخر حتى يرسم الحدود ويرسمها ويكرس للقطيعة وبالتالي تأكيد عدم تبعية أي طرف للأخر والأهم هو إثبات كل طرف أن لديه القدرة على الرد وأن أدلته وحججه أكثر علمية من أدلة وحجج الطرف الأخر، إنه خلاف أشبه بذلك التصور الذي كان يحمله "الجيل كامل من الشباب في الغرب الذي كان يعتبر أن الكنيسة الكاثوليكية تتحاشى المنزلات الكلاسيكية مع البروتستانت بقدر الإمكان لأنه في الواقع كانوا سيخسرون لا محال"[2]. إن هذا الحكم بالخسران على الآخر ولد ثقافة من الاستعلاء لدى السلفيين وحول الاستهزاء والسخرية من المخالف والآخر إلى أحد أهم مميزات السلفية، بل أصبح نوعا من الطقوس والشعائر التي تمارس إلكترونيا كي تظهر الجماعة في صورة العارف وغيرها في صورة الجاهل، لكن الخطير في الصرعات الردود الرقمية هو إمكانية العودة إلى مرحلة ما قبل الخلاف ونشر المقاطع التي تثبت تبدل بعض المشايخ وتغيرهم وهي استراتيجية يتبعها الطرفين في النيل من بعضهما البعض، فحسب المبحوثين من كلا الفرقين هناك تناقض وتضارب في تصريحات المشايخ وطلبة العلم قبل وبعد الفتنة وهذا تتيحه التقنية بكل بساطة "فالإنترنت يسمح بسهولة كبيرة مما كان سابقا بالعثور على التصريحات الماضية"[3] وتوظيفها في تعميق الخلاق وجعل الرود أكثر قسوة وإيلاما للمتصارعين.

فالحياة الدينية الطائفية تتميز بكثافة الشعائر والرموز من خلال الحضور الدائم للشعائر وسيطرتها على التفاعل، وكذلك الحرص على التمايز والتمييز، إن هذا التمايز يقوم على خاصية معرفة التوحيد كما لا يعرفه الآخرون والتحكم في العلم الشرعي، وهذا ما أشار إليه المبحوثين، فإن التمييز الذي يمارسونه هو تنمر مشروع ولا يدخل في باب الغيبة المنهي عنها، سواء في مهاجمة المشايخ أو في رد الهجوم حيث يعتبر انصار سلفية مجلة الاصلاح أن الشيخ فركوس هو من كرس للتعصب فهو متعصب لنفسه ويعتبر نفسه فوق نقد هذا السلوك الذي انعكس على اتباعه، فتعصب الشيخ هو بداية كل أشكال التعصب الأخرى، "ومن صور تعصب الشيخ لنفسه: عدم رضا شيخ بوجود من ينشر الدعوة والتعليم في بدلته أو في قريته غيره، اغترار الشيخ بكثرة الحاضرين لمجالسه، بل اشتراطه لكثرة العدد حتى يعقد المجلس، احتقار الشيخ لطلبته واستصغاره لهم واستكباره عن قبول الحق منهم، استنكاف الشيخ عن الاستفادة من التلميذ ومن المفضول، استنكاف الشيخ عن قول لا أدري عند عدم علمه ببعض المسائل"[4] وهذا ما اعتبر من طرف انصاره نوعا من القوة والثبات ونوعا من المحنة التي يمر بها كل عالم سلفي وقد انعكس هذا على سلوكهم حيث أصبحوا ينالون من الجميع ويسقطون كل من يذكر فركوس أو يحاول التعليق على آرائه واجتهاداته، وبذلك اجتمعت فيهم سمات التعصب للشيوخ والتي من بينها(عدم الانقياد للحق إذا جاءه من غيره، عدم قبول الحق والتحمس له إلا إذا قاله شيخه...)[5] وهي سمات أصبحت تحكم المشهد العام السلفي حيث تفشى فيه التقليد داخل الجماعة واتخاذ المشاخ والمرجعيات والتعصب للأشخاص بعيدا عن محاولة معرفة الحق والانصياع له، فالجميع أصبح منشغلا من خلال العلم الذي اكتسبه وامتلكه واحترك امتلاكه، لإثبات جهل الآخر وعدم صلاحيته للدعوة أو الفتيه أو

[1] جان فرنسوا بيار، مرجع سبق ذكره، ص 23.
[2] هانس كينج، مرجع سبق ذكره، ص 80.
[3] بسكال بونيفاس مرجع سبق ذكره، ص 19.
[4] أبي عبد الأعلى خالد بن محمد بن عثمان، مرجع سبق ذكره، ص 212/156.
[5] للمزيد أنظر أبي عبد الأعلى خالد بن محمد بن عثمان، ص 154/103.

الرد، إذ "يبدو أن جوهر الوجود هو الامتلاك، ومن لا يملك شيئا لا يساوي شيئا"[1]. فشعور السلفيين بملكية الماضي والاشراف على العقدية وحراستها من بين أهم عوامل التي ساعدت على تفشي الخلاف بينهم وخروجه عن المناط الشرعي.

فكل طرف أصبح يعيد إعادة الإنتاج شرعية وعقيدة الاختلاف والخلاف وفكرة "الأرض يرثها عبادي الصالحون" وليس هناك بعد الصلاح إلا الضلال والفساد، وهذا ما يشرعن النيل من الآخر واتهامه، خاصة لم أصبح الرد عبارة عن مناوشات داخل مواقع التواصل فالمؤمنون شديدو التباعد والاختلاف يغرفون من آراء المشايخ لكنهم يعلقون بها في غير موضوعها ويردون عليها من لدنهم دون العودة إلى المراجع والمصادر التي انطلق منها الحوار وبذلك أصبح الجميع يحمل صورة نمطية عن الجميع، بسبب وسائل الإعلام المتاحة، إذ "تعتمد وسائل الإعلام في العصر الحديث على استخدام كثيف للصور النمطية، مما يساهم في سرعة انتشار الأفكار والانطباعات وتشكل الرأي العام بمقتضى تزايد القدرة البلاغية للصور النمطية"[2] فرغم أن مشايخ السلفية يدعون إلى المناصحة والتذكير حتى في الرد على المخالف من خارج الجماعة إلا أن اشتغال عوام السلفيين بفقه الرد حوله إلى استراتيجية لتكريس الصراع وإعادة إنتاجه باستمرار عن طريق توظيف فتاوى العلماء مع التصرف فيها واخراجها عن معنها، إذ يرى أوليفييه راوا: "أن الناشطين على طلب العلم يأخذون من تصريحات الفقهاء ما يناسبهم"[3]. هذا الاقتطاع والاجتزاء للفتوى والدروس والتفاسير جعل الفرد السلفي ينفصل عن كل ما هو محلي ويهتم بما هو معولم، وفي نفس الوقت ينحرف وراء سيولة التكنلوجيا وينحدر إلى خطابات طالما أعابها على خصومه، لكن اليوم الخطاب السلفي على مواقع التواصل من أكثر الخطابات انتاجا للعنف اللفظي فتلك الوسائل تبدو له مجالا متحررا من كل رقابة وهو يعمل من خلال على نصرة الحق ودحض الباطل حتى وغن كان بنوع من الغلظة والشدة، "الإنترنت تمكننا من نشر الأخبار التي فيها كلمات نابية ولا يكلفنا ذلك أي غرامة عكس الاعلام الثقيل الذي يخضع لنوع من الرقابة"[4] بل هو فضاء منفلت من القانون ومنفلت من المحلي ويمكن فيه الاستعانة بأصدقاء من منابت ثقافية أخرى المهم أنهم على نفس عقدية أحد الطرفين وهذا ما اعقد من المشهد السلفي على مستوى وظيفة فقه الردود التي كانت تتقيد بالزمان والمكان ويشترط فيها العلم والمعرفة لكنها بعد دخول التقنية تحولت إلى مجرد عراكات ومشاكسات لا طائلة منها، وهي غير معنية لا بالمكان ولا بالزمان ولا بالخصوصية الثقافية، بل تشكل سيلا معولما يجف كل شيء في طريقه "فحسب كاستلز تفضل العولمة التدفقات على فضاء الأمكنة"[5] فالجماعة لا تنتمي إلى إقليم جغرافي محدد بل هي تنتمي إلى الأمة التي تعتبر نطاقا ثقافيا منعتقا ومتحررا من النطاق الجغرافي، وهذا ما كرس له التدين الإلكتروني الذي يهدف إلى التبخيس بكل ما هو محلي لصالح كل ما هو كوني حتى وغن كان هذا المحلي قد بدأ في صورة فعل كوني.

[1] إريك فروم مرجع سبق ذكره، ص 33.
[2] محمود المصري، مرجع سبق ذكره، ص 37.
[3] أوليفييه راوا، عولمة الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 105.
[4] هال ابلسون وهاري لويس وكين ليدن، مرجع سبق ذكره، ص 352.
[5] إريك جوردون وأدريانا سوزا إيسيلفا، المكانية الرقمية في عالم متشابك، ترجمة محمد حامد درويش، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2018، ص 179.

من خلال هذا العنصر يمكن القول بأن فقه الرد على المخالف اليوم سواء داخل السلفية أو بين الجماعات الإسلامية عموما قد انفلت من قيوده التي وضعها الفقهاء قديما وقد انفرط عقده وتحول إلى مجرد سباب وملسنات بين العوام، حيث انحصر دور الفقهاء لصالح دور المغردين والناشطين على مواقع التواصل الاجتماعي، خاصة عندما نتاع السجالات الحاصلة بين السلفيين وفي صفحاتهم، ومجموعاتهم التواصلية، حيث أصبح فقه الرقد عبارة عن فقه في التبخيس والنيل من الأخر وتوظيف كل الوسائل لإسقاط هذا الطرف أو ذاك، فلم يعد الرد يهدف إلى التوضيح والتبيان بل أصبح يهدف إلى التجريح والاسقاط وأهم شيء هو ترسيخ الخلاف وتكريس القطيعة، عن طريق تبني استراتيجية الهجم والهجوم المضاد ودون التقيد بأدنى شروط الرد على المخالف، خاصة ان وسائل التواصل قد غيبت العلماء كأشخاص واقتصر حضورهم على انتاجهم الفكري والعلمي الذي أصبح مشعا بين العوام يوظفونه كما يحلو لهم في تكريس الخلافات المحلية وصناعة زعمات محلية ليس لها علم شرعي بل لها قدرة على توظيف اقوال العلماء وتلفيقها والتوفيق بينها لهدف واحد هو اسقاط الخصم والتبخيس به والنيل منه.

من خلال هذا الفصل يمكن القول بأن السلفية اليوم داخل مواقع التواصل الاجتماعي أو داخل الشبكات الرقمية بصفة عامة قد دشنت العديد من معارك والحروب وهي حروب تعنى بالهوية ومسألة الوجود، حيث تعتبر السلفية من بين الجمعات الدينة محصورة العدد في القواع، لكنها تعتر نوعا من الانتشار والتفشي على الخط، وبذلك أسست كيانا رقميا مترامي الأطراف وقد دخلت فيه شعوب وامم وهويات وقوميات وعرقيات مختلفة، لكنها تشترك في نفس المعتقد وتناضل من اجل نشره وتوسيعه وترغيب الناس فيه، ومن بين الوسائل التي توظفها السلفية للترويج لنفسها داخل الوسائل الرقمية نجيد وظيفة الرد على المخالف، هذه الوظيفة التي عرفها الإسلام كغيره من الديانات الاخرى، حيث أن الانقسام والتشظي داخل أي يدين يولد خلافات عقدية وفقهية بين أتباع تلك الفرق والجمعات مما يحتم عملية الرد المتبادل بين تلطك الفرق لإبطال الشبات التي تثيرها كل فرقة، والغرض منه هو التقليل من الخلافات أولا والتقريب بين المسلمين، وفي مرات أخرى يكون الهدف منه ه فضح المتجاوزين للقواعد والاصول المشتركة بين جميع المسلمين.

لكن مع العصر الرقمي لم يعد للرد على المخالف هذه الخاصية خاصة بعد ان انفلت من بين يدي الفقهاء والمختصين وتحول إلى مجرد منشور أو تغريدة أو اعجاب حيث تدخل العوام من جمع الفرق والطوائف وبذلك انتقلنا من فق الرد على المخالف كوظيفة خاصة بالفقهاء إلى الرد الرقمي الذي هو في الغالب عبارة عن سباب وشتائم وتهم تكال من طرف كل جهة في حق الجهة الأخرى، خاصة ان التقنية مكنت العوام من اجتزاء أقوال العلماء واعادة اخراجها والانقاص منها والزيادة فيها، بل ان الرد غالبا ما يبدا بقول عالم، لكنه دائما ينتهي إلى كم هائل من الآراء العامية التي لا تتقيد بفحوى القول الأول، ففقه الرد الرقمي أصبح مثل كرة الثلج التي تتدحرج وتكبر وهذا على العكس تماما من فقه الرد على المخالف الذي يسعى الى الحد من الخلافات وتقريب الآراء بينما الرد الرقمي يهدف بالأساس إلى تعميق الخلافات والاتجاه بها نحو التكريس ورسم الحدود والفواصل.

كما الرقد المرقمن ساهم في انقسام الجماعة التي أصبحت اليوم منشغلة برد على داخلها أكثر من الرد على ما يقع خارجها، بسبب انقسام المشايخ على انفسهم وانعكاس ذلك على طبقة العوام، التي انقسمت وكرست للعديد من القيادات المحلية التي اصبحت تدير الخلاف دون العدوة الى المصادر

والمراجع، وهذا ما عزز حالة السيولة والغموض وادى إلى تحول الرد إلى نوع من الاستعلاء والعنصرية الثقافية على أساس هالك وسالك، وتحول مصطلحاته من مصطلحات فقهية يدركها الفقهاء إلى مصطلحات قائمة على السباب والشتائم والهدف منها هو التبخيس بالأخر والنيل منه واسقاطه بغض النظر عن ما يدعوا إليه أي أن الرد على المخالف بعد دخوله العالم الرقمي قد أصبح خطابا يكرس للخلاف والصراع والقطيعة، ولم يعد يهدف إلى التبيان والتوضيح والتقريب وذلك بسبب حالة العمى الثقافي والتعصب للشيوخ والتشدد في الردود وعدم قبول أي تنازل، وهذا ما ساهم في تكريس الخلاف السلفي، السلفي الذي يبدوا أنه نهائي وغير قابل للتجاوز.

مناقشة الفرضيات

مناقشة الفرضيات:

مناقشة الفرضيات هي خطوة التي من خلالها نكتشف مدى توافق الميدان مع الادبيات التي انطلقت منها الدراسة وكذلك تلك التي تم توظيفها في تحليل ما تم جمعه من معطيات ميدانية وتحليلها اجابة على تساؤلات الدراسة التي تعتبر الفرضيات إجابة مؤقتة لها، تحتاج إلى محك الاختبار والاسقاط، والاستنطاق وفق منهجية علمية ستعلن في نهاية الدراسة عن صحفة الفرضيات من عدمه لكن رغم ذلك فإن نفي الفرضية المقترحة يعني صدق نقيضتها حيث أن صدق أو عدم صدق الفرضيات يتحكم فيه الميدان وحده.

الفرضية العامة :

ارتباط السلفيين كجماعة دينية بالنموذج الإسلامي الأول فكرا وعملا هو الدافع لتوظيفهم آلية التخيل والتذكر وتفعيل الذاكرة الدينية والانتقال من رمزية الماضي وقداسته إلى ترميم وإصلاح واقعية الحاضر.

من خلال العمل الميداني لهذه الدراسة وما استندت عليه من دراسات علمية يمكن القول بأن السلفية كجماعة دينة محدودة العدد والحجم وهي تعيش داخل المجتمع العالم الذي تختلف عنه من حيث محدداتها الثقافية، وهي محددات تخضع في مجملها إلى المعرفة الدينية كما يفهمها السلفية، حيث أن التدين السلفي لا يعني النسكية والتعبد والانقطاع عن الدنيا بل يعني نموذج اخلاقي وثقافي وقيمي يلقي بظله على حياة السلفي من أدق دقائقها إلى أعقد الامور، فالسلفي يحاول أن يلتزم بالنص في كيفية الاضطجاع أثناء نموه وصولا إلى تحديد علاقته بالدولة والأمة ومختلف القضايا الاقتصادية والثقافية والسياسية، وبذلك فإن السلفية أصبحت تشكل طائفة ذات حضور رمزي كثيف يحيل على الماضي وإلى الماضي لفهم الحاضر وتحديد الموقف منه ورسم الحدود بينه وبين كل ما هو خارج الجماع او الطائفة، وذلك بالاعتماد على آلية التذكر وتفعيل الذاكرة الدينية وآلية التخيل والقدرة على التماهي مع الماضي واستجلابه لإصلاح الحاضر واستشراف المستقبل، وبذلك يمكن القول بصدق الفرضية العامة للدراسة.

الفرضيات الجزئية:

- السلفيون كجماعة متخيلة من خلال تنشيط الذاكرة الدينية هي مساهم منهم كطائفة دينية في إعادة تفعيل نماذج أخلاقية وجدت لكنها لم تعد موجودة الآن، والعمل على توظيفها في إصلاح الحاضر واستشراف المستقبل.

بصفة السلفية جماعة إحيائية ماضوية وهي لا تعتبر هذه الماضوية نوعا من النكوص والرجعية بل تعتبرها نوعا من التقدم والتحضر كلما اصبحت أكثر ارتباطا بالماضي وأكثر قدرة على استنساخ ذلك الماضي والعيش من خلاله، عن طريق خلق هوية ثقافية متخيلة وتعتمد على التذكر وعلى كل ما حدث في الماضي ومحاولة عيشه مرة أخرى في الحاضر، بصفة ذلك الماضي هو نموذج وأمثولة لها صفية رمزية ومرجعية فهي رغم حدوثها في الماضي السحيق إلا أنه لا تزال قابلة للتفعيل مرة أخرى والعيش وفقها م خلال تكوين جماعة او طائفة دينة يحكمها النص الدني ويهندس حياتها وتنطلق من خلاله في رحلة الاصلاح والتغيير لكل ما هو محيط بها، بصفته غير شرعي من الناحية الدينية ومتضاد ومتناقض مع النموذج الأولاني الذي ظهر في لحظة نزول

الوحي وتشكل ملامح المجتمع الإسلامي الاول الذي يجب سحبه على كل زمان ومل مكان، وبذلك يمكن القول بصدق وتحقق الفرضية الجزئية الأولى للدراسة.

- خاصية التخيل والتمثل السلفية كجماعة دينية هي التي تعمل على تقديم هوية ثقافية تقوم على الدمج والمزج بين ما هو ديني وما هو دنيوي في تنظيم حياة المسلمين اليوم.

إن آلية التخيل والتذكر والتمثل التي تعتمدها السلفية في تنظيم وتنسيق حياة أفرادها الذين ينجدهم منسحبين من مجتمعهم العام او المحلي ومنتمين إلى طائفتهم الجديدة كحالة ثقافية تقحم الدين في كل مناحي الحياة وتعطي تفسيرات دينة لكل ما يقع في حياة الإنسان، وبذلك يتحول الفرد السلفي إلى ذلك الإنسان الديني المسكون بالمقدس والمهوس بالعالم العلوي وكيفية تحقيق الخلاص، عن طريق تضمين التعاليم الدينة في مختلف ممارساته اليومية واعطاء تفسير ديني لمختلف العلاقات القرابية، الاقتصادية، وحتى تفسير الظواهر الكونية مثل أحوال الطقس والكوارث الطبيعية فيه حسب العقل السلفي الديني إما مكافئات أو عقوبات دينة من فعل الله وحده، فكل شيء بيده وهو المتحكم في كل شيء، وبذلك يجب أن يعيش السلفي حياة دينة مكثفة فهو يحمي نفسه بالأذكار والتقيد الصارم بالعبادات ومقابلة كل كارثة أو شر بتعويذة قد نصت عليها الاحاديث والنصوص الشرعية، إضافة إلى هم التحضير لما بعد الموت والعالم السفلي ونعيم الأخرة وجحيمها وكذلك مدى حضور الشيطان في حياة السلفي كعدو يسعى إلى افساد حياة البشر ولذلك يقضي السلفي يومه وحياته في محاولة الاقتراب من الله والابتعاد عن الشيطان، بذلك يمكن القول بصدق وتحقق الفرضية الجزئية الثالثة لدراسة.

- العمل على بناء الطائفة الدينية الواضحة الحدود مع المجتمع العام عند السلفية كجماعة دينية نصوصية، هي التي تؤدي بالسلفيين الشباب إلى الانتقال من التأهيل والتكوين إلى عملية الدعوة والتعميم بما يجعل من الإصلاح الديني من خلال التصفية والتربية مدخلاً للتحول السياس والانتقال من الطائفة إلى الأمة.

الفرد السلفي الذي يبدو منسحبا من مجتمع المحلي ثقافيا وسياسيا نجده في نفس الوقت يحمل هما سياسيا وهو كيفية تجاوز الاخفاق الحاصل في المجتمع واعادة بعث لذلك المجتمع المنشود الذي كان قائما في يوم من الايام ولكن اختفى اليوم ومع ذلك توجد نصوص دينة في شكل نبوءات تشير إلى عودة هذا المجتمع في نهاية التاريخ، عن طريق تشكل الأمة مرة أخرى وبذلك كل الهم السلفي اليوم سياسا منصب على فكرة اعادة بعث الأمة من جديد عن طريق التربية والصلاح الديني والدعوة، ولذلك نجد الفرد السلفي منسحب من العملية السياسة الحديثة، مثل الانتخابات الاحزاب السياسة الديمقراطية فهي كلها مفاهيم غربية وكفرية ولا تتوافق مع النظام السياس الاسلامي المستمد من الشريعة ولذك يقاطع السلفي كل ما هو سياسي وينسحب منهن مع ابقاء العلاقة جدية مع ولي الأمر او الحاكم العام للمسلمين فرغم انه لا ينتخبه ولا يشارك في أي عمل سياسي حداثي إلا أنه يبايعه مبايعة روحية، تستلزم الحب، والتقدير، والدعاء له بالصلاح، كما ان السلفي يرفض العنف المادي واللفظي في عملية التغيير السياسي، بل يعتمد على آلية المناصحة وتقديم المشورة لكن دون أي تدخل مباشر في العمل السياسي غير الجائز حسب مرجعية الجماعة، وبذلك يمكن القوب بصدق وتحقق الفرضية الجزئية الرابعة للدراسة.

- يعمل السلفيون على تجاوز فكرة الوطن وإعادة تفعيل الأمة في مفهومها العام، وهو ما يؤدي بالسلفيين لتوظيف مواقع التواصل الاجتماعي والتصدي للعولمة الغربية عبر العولمة المضادة.

إن سيطرة فكرة الأمة على العقل السلفي تجعل من هذا العقل عقلا عابر للحدود وتجعل من السلفية ظاهرة عبر قومية، فهي لا تعترف بالحدود الجغرافية وغن كانت تحترمها وتلتزم بها، لكنها تعمل بكل جهد على استعادة الامة في معنها الثقافي غير المتقيد بحدود الدولة الوطنية، وهذا راجع إلى آلية التخيل التي ساعدت السلفية كما ساعدت غيرها من الجمعات العبر قومية على محاولة احياء النماذج القديمة التي كان كل أفراد القومية او العق او الدين ينتمون إليها ويتنقلون فيها بحرية حيث تقسم السلفية العالم إلى دار إسلام ودار كفر، وقد ساعدت مواقع التواصل الاجتماعي والمجتمعات الشبكية التي اتاحتها الإنترنت والتقنية السلفيين على الانتقال من التخيل إلى الافتراضي حيث يعيشون حالة الأمة عن طريق المجتمع الشبكي الذي كونوه عبر مواقع التواصل الاجتماعين وهذا ما ولهم إلى حركة ذات طباع معلوم وهي مضادة للعولمة الغربية ومتصارعة معها ومتصادمة معها قيما، حيث يؤمن السلفيون بالصراع الديني فقط ويواجهون خصوهم داخليا او خارجيا مواجهة دينة على أسسا المعتقد، لكن تواجد السلفيين بكثافة في مواقع التواصل هذه المواقع ذات الطابع السائل خاصة من حيث الثقافة، جعل السلفيين يتأثرون بتلك السيولة خاصة من خلال الفتاوى الإلكترونية والدعوة الإلكترونية والرد الإلكتروني، حيث انتقل السلفيون في الفترة الأخيرة من مهاجمة خصومهم إلى مهاجمة بعضهم البعض حيث انقسمت الجماعة على نفسها وظهرت عدة سلفيات قد ازدهرت داخل مواقع التواصل االجتماعي وبذلك يمكن القلو بصدق وتحقق الفرضية الرابعة للدراسة.

نتائج الدراسة:

1- تعرف ولاية تيسمسيلت تحولات دينية وثقافية نتيجة التحولات التي يشهدها العالم ككل.
2- هناك حضور سلفي بحجم متفاوت في مختلف مناطق ولاية تيسمسيلت.
3- تشكل الجماعة السلفية في تيسمسيلت نوعا من البناء الطائفي الذي له حدود ثقافية واضحة مع السائد أو المحلي.
4- هندسة الجماعة وتنظيمها قائم على المرجعية الدينية التي تقحمها في كل نواحي الحياة.
5- يشتغل السلفيون وفق عقلية ماضوية تجعل من الماضي الإسلامي ينسحب على حياة الجماعة في الحاضر.
6- تشكل السلفية بنموذجها الأخلاقي حالة ازعاج ثقافي للسائد والمحلي.
7- رغم التماسك الديني داخل الجماعة إلا أنها غير محصنة ضد الانشقاقات والتشظي.
8- السلفية متصادمة مع كل أشكال التدين الأخرى بما فيها التوجهات الحداثية.
9- السلفية تسم كل جماعة بالانحراف الطاغي عليها وتحاكمها من خلاله.
10- توظف السلفية عملية التخيل والتذكر وتفعيل الذاكرة الدينة في فهمها للنص الديني.
11- الإنسان السلفي هو إنسان ديني منكسر أمام قدسية الماضي ومتضخم الأنا أمام الحاضر الإسلامي.

12- يعمل الإنسان السلفي على إعادة تنظيم كل شيء وفق النموذج الأولاني أو الزمن الأصلي الذي نشأ فيه الدين بداية من(اللباس، اللغة، العبادات والمساجد...إلخ)
13- هناك بساطة في التفسير السلفي لكل ما يحيط به، فهو يرجعه إلى القدرة الإلهية حاله حال التفسير الطوطمي الذي يحيل للقوى الغيبية.
14- السلفي يواجه كل مصاعب الحياة بمنظومة شعائرية قائمة على الأذكار والأوراد الشرعية.
15- يصر السلفيون على أن التوحيد بمعنها الإسلامي هو اول دين عره الإنسان على سطح الأرض.
16- هناك قلق سلفي من العالم السفلي وحياة ما بعد الموت.
17- ينظر السلفيون إلى النمط التديني على أنه الرابطة الاجتماعية الأقوى وهي التي تحكم علاقاتهم داخل المجتمع.
18- يقسم السلفي العمل على أساس بيولوجي في علاقة المرأة بالرجل فالكل يخض للترتيب الديني.
19- يفضل السلفيون العمل الاقتصادي الحر كنوع من الاستقلالية إضافة إلى نظام تبادلات وهبات سائد داخل الجماعة كنوع من التضامن على أساس المعتقد.
20- الاصلاح السياسي عند السلفيين يأخذ نوعا طوباويا من خلال التركيز على الدعوة والاصلاح والتربية الدينية وفق النموذج الأولاني.
21- بلوغ المجتمع المنشود يكون قبل إي اصلاح سياسي، مع حتمية الانتقال من الطائفة إلى الأمة.
22- السلفي منسحب سياسا ومعترض على كل الممارسات السياسية الحداثية فكل الأنظمة السياسة مرفوضة سلفيا.
23- الدولة عبارة عن جهاز إداري عند السلفيين ويمكن تضمينها بالقانون الذي يتوافق على المجتمع وخصوصياته.
24- يعتبر السلفيين بأن التشريع من اختصاص الله، ويكتسب النبي صلى الله عليه سلم صفة الناقل الشريعة مع إمكانية التشريع لكن في اطار النص، بينما الأمة هي منفذة للشريعة مع حق الاجتهاد في اطار النص أيضا.
25- الاحزاب السياسة حسب المنظومة السلفية ما هي الا فرق دينية منحرفة.
26- يخضع السلفيون لوي الأمر أو الحاكم العام ويسلمون له بحق تدبير الشأن السياسي.
27- يرفض السلفيون كل اشكال التغيير السياسي السلمية والعنيفة نظرا لمخالفتها النص.
28- الشأن السياسي بالمفهوم الحداثي يقع خارج اهتمامات الفرد السلفي.
29- هناك تواجد كثيف للسلفيين داخل مواقع التواصل الاجتماعي
30- مواقع التواصل تتوافق مع فكرة الأمة والنطاق الثقافي الذي يؤمن به السلفيون
31- السلفي داخل مواقع التواصل هو في مواجهة مع قوى الشر العالمية وتلك التي تحمل صفة إسلامية.
32- الفتوى الإلكترونية تعتبر من اهم المنتجات الدينة السلفية عبر مواقع التواصل.
33- مواقع التواصل فضاء حر للدعوة وللترويج للمعتقدات السلفية دون خضوع للرقابة.
34- الرد على المخالف إلكترونيا يعتبر من بين أهم النشاطات التي تقوم بها السلفية عبر الخط.

35- التواجد عبر الخط والتأثر بالخطاب الديني السائل ومنطق السوق الديني جعل السلفية تدخل في صراعات داخلية وحالة من التمزق.
36- الخطاب الديني السلفي المتميز بالصلابة نجده قد تأثر بحالة السيولة وخسر الكثير من خصوصياته.
37- تحول الرد على المخالف لدى السلفيين إلى نوع من الاستعلاء والنيل من الأخر والتبخيس به.

التوصيات:

1- الاهتمام بالجماعات الدينية داخل المجتمعات المحلية دراسة وبحثا.
2- الحركات الإحيائية لها مشاريع طويلة المدى يجب الاهتمام بها ومراقبتها لفهم خصوصيتها.
3- التركيز على الخطابات الدينية السائد داخل مواقع التواصل نظرا لما تعرفه من انفلات وحرية مطلقة.
4- التركيز على التراث الديني الإسلامي وتوظيفه في البحوث الاستشرافية لا سيما تلك الخاصة بمفهوم صدام الحضارات.
5- العمل على خلق تكتلات دولية واقليمية انطلاقا من فكرة القرابة الدينية التي بات لها حضور واضح في رسم العلاقات الدولية.
6- حتمية فتح نقاشات حول التراث الإسلامي وعلاقته بالنص وانعكاس ذلك على ظهور المزيد من التجليات الدينية.
7- الاهتمام بالدرس الأنثروبولوجي لا سيما في تتبع خصوصية الجمعات الدينية والعدوة إلى بدايات ظهورها وتشكلها كحالة ثقافية.
8- النظر إلى أنماط التدين على أنها أساليب حياة وعيش وليست نوعا من النسكية والتقيد الصارم بالتعاليم الدينية.
9- التفكير بمشاريع إصلاحية ونهضوية محلية وتضع الماضي نصب أعينها فنحن مجتمعا مسكونة بالماضي.

خاتمة

خاتمة:

من خلال هذه الدراسة ذات الطابع الميداني والتي قد وقفت على واقع السلفية في ولاية تيسمسيلت كجماعة دينية لها حضور ولها نشاط جلي وواضح داخل المجتمع التيسمسيلتي، وعلى رغم من أنها تشكل أقلية من حيث الحجم والعدد إلا أن لها حضورا ثقافيا واضحا وملفتا للنظر، وهي ذات انتشار يمس مختلف مناطق الولاية، لكنها أكثر حضورا في التجمعات الحضرية وفي نفس الوقت تبدو منسحبة من التجمعات الريفية وشبه الريفية، وبذلك هي جماعة مدنية تسكن الحواضر وتزدهر فيها وتركز كل نشاطاتها الدعوية داخل الفضاء المديني، فهي فئة متعلمة وتميل إلى تحصيل مستوى علمي جيد سواء في التعليم النظامي الحكومي أو في رحلة طلب العلم الشرعي الذي يكون خارج المؤسسات التعليمة الرسمية بل وفق المنظومة التعليمة التي يقرها السلفيون وهي طلب العلم على يد مشايخ مشهود لهم بالسلفية حيث تعتمد على مسألة التزكية في معرفة وتحديد المستوى العلمي الشرعي، وبذلك تكون الشهادات العليا المحصلة عليها من الجامعة الرسمية ذات جانب تقني فقط وقانوني، بينما العلم الشرعي يتم تحصيله حسب مرجعية الجماعة وعن طريق مشايخها فقط.

كما أن الجماعة السلفية ومن خلال تبنيها لنط حياتي يعتمد على فهمها للدين نجدها تقحمه في كل تفاصيل الحياة، فالتدين عند السلفيين هو لا يعني فقط النسكية والتمسك الحرفي بالعبادات والمبالغة فيها، بل إن التدين السلفي هو أعمق من ذلك حيث يصبح الفهم الديني للإسلام وفق المرجعية السلفية نظما للعيش إذ تدمج السلفية وتمزج مختلف نواحي الحياة بالمعارف الدينية التي تصبح هي المرجع العقدي، والسلوكي، والطقوسي الشعائري، كما تحدد السلفية من خلال هذا التبني الحرفي والصارم للإسلام وفق ثلاثية الكتاب والسنة على فهم سلف الأمة مختلف مواقفها من كل ما يحيط بها ولذلك تبدو وكأنها تشكل طائفة دينية وفق مرجعية دينية صارمة قد تحولت إلى ثقافة مختلفة ومنفلتة من السائد ومتصادمة معه، حيث ترتب السلفية حياتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية انطلاقا من فهمها للدين، إذ تصبح الفتوى الشرعية هي الخيط الناظم لحياة الفرد السلفي ولحياة الجماعة ككل وانطلاقا من هذا الفهم المبتلى بالماضي والمرتكن إليه نجد السلفية تنظم حياتها وتبني علاقاتها الداخلية والخارجية.

فالسلفية اليوم تعتبر نفسها كقطعة من الماضي وهي تلتزم بكل ما التزم به المجتمع الإسلامي الأول بصفته انموذجا أو أمثولة يجب الاقتداء بها والانكسار أممها، ولذلك تشتغل السلفية في حياتها اليومية على آلية تفعيل الذاكرة الدينية وتنشيطها واستدعاء كل ما حدث في الماضي وتبنيه بشكل حرفي في الحاضر، وهذا عن طريق التخيل الذي يعطي السلفية القدرة على التذكر والتفعيل والتمثل لإسلام لحظة النزول أو ذلك الإسلام الخام دون أي إضافات أو تأويل، حيث أن التخيل هو آلية يساعدنا على تذكر واقع كان موجدا لكن لم يعد كذلك ثم العيش على طريقته مرة أخرى، حيث يعتبر الإنسان السلفي إنسانا دينيا منكسرا أمام الماضي وهو يعتبر أن إيجاد حلول لكل معضلات الحاضر يكمن في التراجع إلى الوراء والنكوص إلى الماضي السعيد أو الأيقوني، لكن في شكل كحركة تقدمية عكسية، فالتقدم حسب السلفيين هو في التمسك الحرفي بالتعاليم الدينية عكس ما تفهمه الحركات التحديثية التي تعتبر أن التقدم هو حركة ناقمة على الدين ومبتعدة عنه كشرط أساسي لتحقيق النهضة، بينما يعتقد العقل السلفي تقدم المسلمين وتحضرهم يمكن في استعادة

المسلمين لنموذج مجتمع الصحابة ذلك المجتمع الأيقوني الذي عاش التجربة الدينية الصافية والطهورية، والسلفية كل ما تعمل عليه اليوم هو تطهير وتنقية العقيدة.

إن الهوس السلفي بالماضي جعل السلفيين يتكتلون في شكل طائفة لها حدودها الثقافية والاجتماعية ولها نظرتها الدينية لمختلف نواحي الحياة من خلال عدسة دينة تضخم كل ما هو ديني وتستصغر وتحتقر كل ما ه منفصل عن الدين، وبذلك هي جماعة معترضة وتمارس الاعتراض على كل ما هو محلي وتعتبره منفلت من النص لا سيما كل أشكال التدين السائد في المجتمع، إذا تعتبرها تأويلات وتفسيرات منفلتتا من النص ومعتمدة على فهوم العقلنة وعلى الآراء الفلسفية التي يعتبر الإسلام في حالة استغناء عنها فهو مكتف على ذاته ويمتلك كل آليات الاجتهاد والتكيف مع الواقع والتعامل معه دون اللجوء إلى مؤثرات خارجة ومستقدمه من علوم أخرى أو من حضارات أخرى، إن هذا الفهم السلفي للدين وللتدين جعل الجماعة تبد وكأنها تعيش حالة من الاغتراب الثقافي، فرغم تواجد أفرادها داخل المجتمع إلا أنهم يعيشون وفق منظومة سلوكية غريبة ومنسحبة ومتناقضة مع كل ما يحيط بها، وهو اغتراب قد اختارته الجماعة طواعية حتى تتميز عن غيرها وفي نفس الوقت حتى تقدم صورة حية عن المجتمع الرمز وهو مجتمع الصحابة أي أنها تمارس الدعوة عن طريق القدوة والمحاكاة.

فالاعتراض السلفي على كل ما هو موجود على الساحة الإسلامية فكريا وعقديا وسلوكيا وطقوسيا، جعل منها جماعة متطيفة فهي تعتقد أن فهمها للإسلام هو الفهم الوحيد الصحيح والذي يجب تعميمه على باقي الفهوم الأخرى التي يمارس عليها السلفيون نوعا من الحسبة الثقافية، حيث يتم تصنيف كل فرقة وفق معتقدها ووفق البدعة الغالبة عليها، مع تنزيه السلفيين لأنفسهم عن البدع والانحراف العقدي والسلوكي، كما أن هذا النمط من العيش ومحاولة اقحام الدين في كل شيء جعل من السلفية جماعة طقوسية ودينية تعيش وفق ساعة مضبوطة على التعاليم والطقوس والشعائر الدينية، حيث يعمل السلفيون عن طريق آلية التخيل والتذكر على إعادة إحياء المجتمع الأولاني أي مجتمع الصحابة والاتحاد مع الزمن الأصلي وإعادة ترتيب كل شيء وفق ذلك النموذج اليوتوبي والحالم، إذ ترفض السلفية فكرة التطور أو التغير خاصة على مستوى العقائد والشعائر التي تعتبر بأن لحظة نزول الوحي قد حددتها لأول وأخر مرة، ولذلك هي مهوسة بلباس الجيل الأول من السملين، وطريقة صلاتهم، وكيفية بنائهم للمساجد وتنظيمها وهو ما تسعى إلى اسقاطه على الواقع واحداث حالة من التغيير الكلي لكل ما يتعلق بعبادات المسلمين التي تعتبر غير صحيحة وقد طرأ عليها الكثير من التحريف والتبديل، ولذلك بتبني لغة دينية صارمة وغير متساهلة أو متسامحة وهي لغة مسكونة بالماضي ومنكسرة أمامه.

إن هذا الهوس السلفي بكل ما هو ديني وبكل ما هو ماضي جعل السلفيين يعيشون مثل أي جماعة دينية بدائية حيث يتم تفسير كل شيء دينيا، فيرفض السلفيون كل التفسيرات العلمية للظواهر الطبيعة مثل الزلازل والبراكين والاعاصير إذ يعتبرها السلفيون أمرا إلاهيا وهي غالبا ما تكون في شكل عقوبات يسلطها الله على المجتمعات المنحرفة التي لا تتقدي بالتوجيهات الربانية، ولذلك فإن النجاة منها تقتضي الانصياع الكلي للتعاليم الدينية كما أنزلها الله، وهنا نجد أن التفسير السلفي أقرب للتفسير الطوطمي من حيث البساطة فهو يرجع كل شيء لله إما غضبا منه فيعاقب أو رضا منه فيمنح ويعطي، كما أن السلفيين يرفضون كل التفسيرات العلمية التي تتحدث عن نشأة الدين فهم يعتبرون أن أول إنسان ظهر هو أدم عليه السلام وقد كان يعرف التوحيد وبذلك هم يرفضون

الطرح التطوري ومسألة الإنسان البدائي ويدافعون عن فكرة التوحيد الأولاني النقي عقيدة الخلق وأن الإنسان كان عارفا لكل شيء ولم يكون أبدا تطورا من أصل حيواني، ، كما أن السلفية تؤمن بثنائية الصراع بين الإنسان والشيطان كرمز لقوى الشر في العالم، وهي أيضا مهوسة بالعالم الأخوري حيث نجدها تهتم بالطقوس والشعائر الجنائزية بنفس اهتماها بطقوس الولادة والحياة، فكما تعمل على أن يعيش أفرادها وفق النص فهي أيضا حريصة على نقلهم للعالم السفلي ومن ثما العلوي وفق ما يقتضيه النص، حتى تضمن لهم الخلاص.

ومن جه أخرى نجد أن السلفيين يعيشون داخل جماعة تتبنى فكرة القرابة الدينة أو الثقافية وهي مقدمة على القرابة الدموية أو عن طريق المصاهرة، حيث يعتبر نمط التدين السلفي هو المحدد الرئيس في نباء العلاقات الاجتماعية أو في إنهائها لا سيما مسألة الزواج وتكوين الأسرة إذ يحرص السلفي كما تحرص السلفية على أن يكون الزواج داخليا ضمن حدود الجماعة، وذلك حتى لا يحدث نوعا من التصادم الثقافي بين الزوجين إذا كان الزواج من خارج الجماعة، كما أن هذا الخيار الهدف منه هو حصول الأجيال الجديدة على تربية سلفية سليمة، إضافة إلى زيادة عدد أفراد الجماعة عن طريق تزويدها بسلفيين جدد، فهي لا تعتمد فقط على الدعوة بل تعمل أيضا على إنتاج سلفيين أصلين، كما نجدها تقسم العمل بين الذكور والإناث على أساس بيولوجي، وهي ترفض كل اطروحات الجندر وصناعة النوع وأنه متعلق بالتنشئة الاجتماعية، فهي تعتبر أن التقسيم البيولوجي هو الذي يحدد نوع التنشئة التي يتلقها الذكر أو الأنثى وهي صارمة في هذه المسألة وهي أيضا لا تقر بأي حقوق أو واجبات على الذكر أو الأنثى سوى تلك التي حددها النص بشكل نهائي غير قابل للتطوير أو التغيير، كما أن الجماعة تهتم بالنشاط الاقتصادي الحر، وتفضل العمل المستقل على الالتحاق الوظائف الحكومية التي يتم اختيارها بعناية وبناء على فتوى يحصل عليها السلفي قبل الالتحاق بالعمل، إضافة إلى وجود نظام تبادل داخل الجماعة قائم على نظام الهبة كما أشار إليه مرسال موس، الهدف منه تقوية الجماعة وتعزيز التضامن داخلها.

ومن جهة أخرى نجد أن للسلفية مشروعا سياسا طويل المدى وغير متسرع ويهدف إلى إصلاح ما هو اجتماعي وثقافي أولا وقبل كل شيء ثم الانتقال إلى ما هو سياسي حيث يكون حسب العقيدة السلفية كتحصيل حاصل للتغير الاجتماعي والثقافي والديني الذي يشهده المجتمع، ولذلك نجدها تهتم بمسألة استعادة الأمة وإعادة تفعيلها عن طريق تكوين طائفة داخل المجتمع متقيدة بكل ما هو ديني محتكم إلى ثلاثية الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة ثم الشروع في الدعوة والتربية والصلاح والارشاد الديني دون التدخل المباشر في العمل السياسي أو الاعتراض عليه بل العمل على تعميم نموذجا وسحبه على مختلف المذاهب والفرق والجمعات الدينية بصفته النموذج القدوة والنموذج الأولاني الذي بدأ به الإسلام وسينتهي إليه حسب الوعود التي جاءت بها النصوص الدينية، ولذلك نجد السلفية منسحبة سياسا ومقاطعة لكل أشكال العمل السياسي الحديث، حيث تعتبر الديمقراطية كفرا ولا يجوز الانخراط فيها لأنها تقدم حكم الشعب على حكم الله، كما أن السلفية ترفض النشاط الحزبي وتعتبر الأحزاب السياسية مجرد فرق دينية ضالة ومضلة والانخراط فيها هو أساس تفرقة الأمة واضعافها، كما أنها تحترم الدولة وتنصاع لها بصفتها جهاز إداري وظيفته الحكم بين الناس واقامة العدل وضمان والحقوق وهي تعتبر ها مجرد جهاز إداري يمكن تكييفه حسب عقيدة أي مجتمع وشريعته، كما تدرب السلفية اتباعها على الصبر والتحمل خاصة في علاقتهم بالسلطة السياسة من خلال رأسها وهو الحاكم العام للمسلين الذي تجب طاعته ومحبته والدعاء له ورفض مواجهته أو الصدام معه، مراعاة لمصالح العباد وكذلك لمكانته التي نصت عليها النصوص الدينية

وبذلك تقدم السلفية توليفة سياسة تبدو متناقضة حيث تجمع بين الانسحاب والطاعة والمعارضة وهي ترجع هذا التناقض إلى تقيدها بالنص في العمل السياسي حتى لو لم يكن النظام السياسي متقيدا بالشريعة احتراما منها لمبدأ تقسيم العمل والتخصص الوظيفي.

كما ان السلفية تتبنى خطاب سياسي هادئ وغير متصادم مع السلطة بل هي تعمل على التغيير الثقافي كاستراتيجية وفي نفس الوقت تؤكد على عدم شريعة مختلف الانظمة السياسة في الوطن العربي من الناحية الشرعية سواء كانت ليبرالية او اشتراكية او ملكية غير خاضعة للشريعة ومتقيدة بها، حيث يعتبر السلفيون أن الله هو وحده من يختص بالتشريع مع دور محدود للنبي كمشرع من الدرجة الثانية بينما الأمة هي منفذة ومطبقة للتشريع مع إمكانية الاجتهاد الذي يوكل أمره للفقهاء وليس إلى رجال القانون الوضعي، وهي أيضا رافضة للتغيير العنيف لكل أشكال المواجهة بداية من المظاهرات السلمية وصول إلى الصدام العنيف ولذلك قاطعت الحراك السياسي وطالبة بالهدوء ورفضت التغيير العنيف والقصري للسلطة السياسية وأكدت على ضرورة التقيد بالأحكام الشرعية في التعامل مع الوضع حفاظا على أمن البلاد واستقرارها حيث يقدم السلفيون مسألة الأمن الاستقرار على كل المطالب التي ترفعها الشعوب وتعتبرها حجة للثورة ضد الأنظمة الفاسدة إذ تقر السلفية بفساد الأنظمة لكنها لا تقر بأي مواجهة معها خارج إطار الشرع.

وبما أن السلفية تؤمن بفكرة الأمة وتعمل على استعادة دار الإسلام التي تضعها دائما في مواجهة دار الكفر وهو التقسيم الجغرافي الوحيد الذي تعترف به السلفية وهي تعمل من خلاله وبذلك هي تسعى عن طريق آلية التخيل إلى لم شتات المسلمين عبر العالم كهوية واحدة يحكمها دين واحد وتعبد ربا واحدا وبذلك لا بد أن تكون تحت سلطة واحدة، لكن استحالة تحقيق هذا في ظل الوضعية التي يعيش عليها المسلمون عبر العالم وتبنيهم لنموذج الدولة الوطنية إضافة الى تفرقهم إلى فرق ومذاهب وطوائف جعل السلفية تركز نشاطها الدعوي عبر مواقع التواصل الاجتماعي، حيث تعتبر من أبرز تجليات الإسلام الموجودة عبر الخط، والتي تتجلى في شكل شبكات ذات بعد عالمي وهو ما تحلم به السلفية في الواقع وتعيشه من خلال التقنية في المواقع، حيث يتكتل السلفيون في مواقع التواصل الاجتماعي موظفين لتلك المواقع في عملية الانتشار والتواصل مع المسلمين حتى داخل دار الكفر وتزيدهم بالمعرفة الدينة وفي نفس الوقت التصدي للعولمة الغربية التي مهما كانت معلمنة فهي ذات خلفية دينية حيث يؤمن السلفيون بفكرة صدام الحضرات على أساس ديني وثقافي وهوياتي، ولذلك تتجلى السلفية داخل مواقع التواصل في شكل حركة مضادة للعولمة ومنافسة للديانات الاخرى وساعية إلى تعليم المسلمين صحصح دينهم وفي نفس الوقت هداية الأمم والاخرى وتحويلهم نحوى الإسلام عن طريق رقمنة الخطاب الدين وعولمته.

كما أن التواجد السلفي عبر الخط لا يقتصر على عولمة الخطاب الديني والانفلات من سلطة المحلي ومن الرقابة بل هو فرصة للترويج للمنتجات الدينية السلفية خاصة أن العالم الرقمي فيما يخص الدين قد اصبح خاضعا لما يعرف بالسوق الديني حيث يتنافس المنتجون على خلق مناطق نفوذ وأسواق ومستهلكين، بينما يبحث المستهلكون على الخطاب الديني الذي يتناسب مع رغباتهم، وهنا تتدخل السلفية لتقديم منتوج يتميز بالصلابة والصرامة في مواجهة سيولة الخطاب الديني الخاضع لمنطق العرض والطلب، عن طريق تقديم فتاوى سلفية صارمة وحازمة وغير متساهلة خاصة في موقفها من البدع العقدية والسلوكية والطقوسية وهي في منافسة شديدة مع الجماعات الأخرى. كما تمارس السلفية أيضا الدعوة الدينة داخل الفضاء الالكتروني وهي دعوة مرقمنة

وتهدف إلى نشر الفهم الصحيح للإسلام بين المسلمين وفي نفس القوت دعوة أتباع الأديان الاخرى للانتقال إلى الاسلام بصفته الدين النهائي والشمولي الذي ينسخ كل الديانا السابقة، كما تعتبر السلفية نفسها ومن خلال النشاط الدعوي الالكتروني حائط الصد الذي يتصدى لكل اشكال الشرور التي تنهمر وتتدفق من كل مكان نحو المسلمين من خلال قدرات التقنية على حرية تنقل الأفكار والقيم والمعتقدات والتي سمها باومن بالشر السائل حيث تتصدى لها السلفية بفكرة الخير السائل والمنهمر أيضا والمتدفق كرد على سيولة الشر وتحركه في كل اتجاه.

كما أن من اهم النشاطات التي يمارسها السلفيون عبر الخط نجد مسألة الرد على المخالف هذه الوظيفة الفقهية التي مارسها الفقهاء المسلمون منذ القدم لكنها اليوم أصبحت تمارس عبر الخط وبذلك خرجت عن مناطها الشرعي حيث لم تعد وظيفة نخبوية بل اصبحت متاحة أمام الجميع مما حولها إلى مجرد سباب وشتائم ومحاولة للتبخيس بالأخر والنيل منه، وقد انعكست هذه الوظيفة بعد انفلاتها على السلفية التي اصبحت ضحية لها بسبب انقسها على نفسها وتحويل آلية الجرح والتعديل التي كان يحاكم بها السلفيون خصوهم من الجماعات الاخرى إلى آلية قد عرى بها السلفيون انفسيهم وجماعتهم التي تعيش حالة من الصراع والصدام قد زادت مواقع التواصل الاجتماعي من حدتها واخرجتها عن ضوابطها الشرعية وحولتها إلى مشاكسات إلكترونية بين عوام السلفيين المنقسمين بين عدد من المشايخ حيث أصبح الانقسام يزاد في كل مرة والجماعة في كل يوم تنقسم على نفسيها حيث تظهر فرقة جديدة تحت مسمى جديد، مما أثر على نشاط الجماعة الدعوي وعطل الكثير من نشاطاتها مثل حلق العلمي الشرعي واستضافة المشايخ وممارسة الفتوى، وذلك بسبب الصراع الذي نقله السلفيون إلى مواقع التواصل الاجتماعي ثم أصبحوا عاجزين على اخراجه او انهائه بسبب خاصية تلك المواقع وقدرتها على التحكم في الخطابات السائدة فيها وزيادة حدة الصراع.

ومن هنا يمكن القول بأن السلفية في ولاية تيسمسيلت هي واقع وحقيقة وهي متأثرة بواقع السلفية في الجزائر والعالم حيث تحكمه الصراعات الداخلية والخراجية، وهي تبدو متناقضة في مواقفها من الكثير من القضايا خاصة على المستوى السياسي، وبسبب الصراع الداخلي الذي تعيشه أصبحت تعاني حالة من الضعف والتراجع في رد الشبهات التي تثار حولها، خاصة في علاقتها مع السطلة السياسة، وفي موقفها من الحراك السياس ومسألة التغيير وكذلك موقفها من تيار المقاومة في العالم العربي عموما وهي قضايا ترهن الموقف السلفي وتجعله في حالة من الضعف بسبب انعزال السلفية وحده في مواقف تبدو مختلفة ومخالفة للجميع، وهنا يمكن طرح لسؤال التالي: **ما مستقبل الدعوة السلفية في الجزائر في ظل التحولات التي عرفتها الجزائر بعد الحراك السياسي ورهان السلفيين على أن أي تغيير غير منضبطة بالقواعد الشرعية سيكون مآله الفوضى كحتمية دينية؟ وكيف يبرر السلفيون موقفهم المعادي لحركات المقاومة الإسلامية في العالم العبي في ظل أجماع من طرف كل الفرق والجمعات الأخرى على شرعية المقاومة ضد المحتل؟**

قائمة

المصادر والمراجع

القرآن رواية ورش

أولا: المراجع باللغة العربية

أ: الكتب:

1. ابراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 2000.
2. إبراهيم بن صالح المحيميد، القصة الكاملة لخوارج عصرنا، مكتبة دار البرازي، سوريا، الطبعة الأولى، 1436.
3. إبراهيم بن عمر السكران، سلطة الثقافة الغالبة، دار الحضارة للنشر والتوزيع السعودية، الطبعة الأولى، 2014
4. ابراهيم طلبة حسين عبد النبي، حقيقية الديمقراطية والموقف منها دراسة نقدية في أضواء الإسلامي، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، بدون طبعة، 2012،
5. ابراهيم طلبة حسين عبد النبي، حقيقية الديمقراطية والموقف منها دراسة نقدية في أضواء الإسلامي، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، بدون طبعة، 2012.
6. إبراهيم محمود، جغرافيا الملذات الجنس في الجنة، رياض الريس للكتب والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 1998.
7. ابن الصغير، أخبار أئمة الرسمين، ت محمد ناصر وابراهيم بحار، دار المطبوعات الجامعية، الجزائر، بدون طبعة، 1986.
8. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق وتقديم عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والأدب، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2005.
9. ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الاندلس والمغرب، ترجمة س. كولان وإلفي بروفو نسأل، دار الثقافة، لبنان، بدون طبعة،1973.
10. أبو إسلام احمد عبد الله، الحداثة ملة الكفر المعاصر، بيت الحكمة للإعلام والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الثانية، 1999.
11. أبو عبد الرحمان، علي بن علي الوصفي، القضاء والقدر عند السلفين، دار الايمان للطبع والنشر والتوزيع، مصر، بدون طبعة، 2002.
12. أبو عبيدة مشهور بن جن آل سلمان، السلفية النقية وبراءتها من الاعمال الردية، الدار الأثرية، السعودية، الطبعة الأولى، 2011.
13. أبي عبد الأعلى خالد بن محمد بن عثمان، التعصب للشيوخ عواطف مشبوهة بالأهواء داء وبيل مزق الأمة شيعا صفحات من تاريخ المتعصبين الأسود، دار علم السلف، مصر، الطبعة الأولى، 2008.
14. أبي عبد الرحمن حبقل بن هادي الوادعي، إيضاح المقال في أسباب الزلزال والرد على الملاحدة الضلال، دار الأثار، اليمن، بدون طبعة، وبدون سنة.
15. أبي عبد المعز محمد علي فركوس، العلمانية حقيقتها وخطورتها، سلسلة توجيهات سلفية، العدد الرابع، دار الموقع للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثانية، 2010.
16. أبي عبد المعز محمد علي فركوس، شرف الإنتساب إلى مذهب السلف وجوانب الإفتراق مع ما يسمى بالسلفية الجهادية والحزبية ويليه التلازم الحقيقي بين الطائفة المنصورة وعملها الجهادي وفي التفريق بين الجهاد ورد الصائل، دار العواصم للنشر والتوزيع الجزائر، الطبعة الثانية، 2014.

17. أبي يحي سامح بن محمد بن أحمد، الرد على المخالف أصل من أصول الدين وهو باقي ما بقي في الارض دين، بدون دار نشر، بدون دولة، بدون طبعة، بدون سنة.
18. أحمد بعلبكي وآخرون، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الاولى، 2013.
19. أحمد بن شوقي عمارة فضل لا إله إلا الله وشروطها، دار الوطن للنشر، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2016
20. أحمد بن شوقي عمارة فضل لا إله إلا الله وشروطها، دار الوطن للنشر، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2016.
21. أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، اقتضاء السراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق ناصر عبد الكريم العقل، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، الجزء الاول، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1998.
22. أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، السياس التشريعية في اصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد عمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، السعودية، بدون طبعة، بدون سنة.
23. أحمد بن عمر بازمول، السنة فيما يتعلق بوليّ الأمة، دار الإمام أحمد، مصر الطبعة الأولى، 2004.
24. أحمد بن ناصر الطيار، حياة السلف بين القول والعمل، دار ابن جوزي للنشو التوزيع السعودية، الطبعة الاولى، 1433
25. أحمد خميس، استخدام الدين في الحياة السياسية، مجلة كلية السياسة والاقتصاد، مصر، العدد العاشر، أبريل 2011،
26. أحمد دياب وآخرون، الأنثروبولوجيا، منشورات جامعة دمشق كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بدون طبعة، بدون سنة،
27. أحمد زين الدين وأفكار، بيسان لنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2012، ص09.
28. احمد زين الدين، الديني والدنيوي قراءة في فكر ميرسيا الياد،بيسان للنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الاولى، 2018.
29. أحمد سالم، وعمر بسيوني، ما بعد السلفية قراءة نقدية في الخطاب السلفي العاصر، مركز نماء للبحوث والدراسات، الاردن، طبعة الأولى، 2015.
30. أحمد سليماني، تاريخ المدن الجزائرية، دار القصبة للنشر، الجزائر، بدون طبعة، 2007.
31. أحمد محمد الدغشي، السلفية اليمنية الأصول والفروع (75- 88) بشير مرسى نافع وآخرون، الظاهرة السلفية التعددية التنظيمية والسياسية، الدار العربية للعلوم ناشرون، قطر، الطبعة الاولى، 2014
32. أحمد موسى بدوي، السيناريوهات المحتملة لمستقبل جماعة الإخوان المسلمين (329 – 344) السيد يسين يسري العزباوي، مستقبل حركات الإسلام السياسي في الوطن العربي، مصر، المركز العربي للبحوث والدراسات، دار وليد للطباعة، دون طبعة، 2014.
33. ادوارد تي هول، البعد الخفي، ترجمة لمين فؤاد اليحي، الاهلية للنشر والتوزيع، الاردن، الطبعة الاولى، 2007.
34. أديس جودري، بناء مؤمن مثالي : مناهج الاستدلال التي تتبناها السلفية التقليدية والمسلمون التقدميون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014.

35. ارنيست كاسير، اللغة والاسطورة، ترجمة: سعيد الغنامي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الامارات، الطبعة الاولى، 2009.
36. إروان ديانتايل ومايكل لوي، سوسيولوجيا الدين مقاربات منشقة، الجزء الثاني، ترجمة يوسف الطاهر الصديق، هيئة البحرين للثقافة، البحرين، الطبعة الاولى، 2018.
37. آريا نكيسا، أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي التعليم والاخلاق والاجتهاد الفقهي في الازهر، ترجمة أسامة عباس، مركز نهوض للدراسات والبحوث، لبنان، الطبعة الأولى، 2021.
38. إريك جوردون وأدريانا سوزا إيسيلفا، المكانية الرقمية في عالم متشابك، ترجمة محمد حامد درويش، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2018.
39. إريك فروم، الامتلاك أو الوجود الأسس النفسية لمجتمع جديد، ترجمة حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2019.
40. اسرائيل شيفريل، العوالم الرمزية، الفن والعلم واللغة والطقوس، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2016.
41. اسماعيل الحكيم، نحوخطاب دعوي معاصر ومتجدد، الملتقى التنسيقي السابع للوزراء المعنيين بالدعوة، ولاية كسلا، السودان، دون طبعة، 2012.
42. أشرف منصور، الرمز والوعي الجمعي دراسات في سوسيولوجيا الاديان، رؤية للنشر والتوزيع، مصر الطبعة الاولى، 2010.
43. أكرام ضياع العميري، لمجتمع المدني في عهد النبوة خصائصه وتنظيماته الأولى محاولة تطبيق قواعد المحدثين في نقد الروايات التاريخية الجامعية الاسلامية، المدنية المتطورة، السعودية، الطبعة الأولى، 1983.
44. اكرام عدناني، سوسيولوجية الدين والسياسية عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، لبنان، الطبعة الأولى، 2013
45. أكسيل هونيت، الصراع من أجل الاعتراف القواعد الاخلاقية للمأزم الاجتماعية، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، لبنان، الطبعة الاولى، 2015.
46. آلان تورين، براديغم جديد لفهم عالم اليوم، ترجمة جورج سلمان، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الاولى، 2011.
47. ألان تورين، ما الديمقراطية؟ ترجمة عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، بدون طبعة، 2000.
48. ألفة يوسف، وليس الذكر كالأنثى في الهوية الجندرية، دار التنوير للطباعة ولنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2014.
49. أليكس مكشيلي، الهوية، ترجمة على وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، سوريا، الطبعة الاولى، 1993.
50. آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الاسلامية دراسة جندرية، درا المدار الإسلامي، لبنان، الطبعة الأولى، 2007.
51. أمنة بختيار، عمل المرأة وأثره على الاطفال نموذجا(211 – 266) ليلى سادات زعفرنتشي وآخرون، عمل المرأة مقاربات دينية واجتماعية، دفتر مطالعات وتحقيقات زنان، لبنان، الطبعة الاولى، 2013.
52. اميل تيشرتون، وان براون، علم الاجتماع النظرية والمنهج، ترجمة هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، مصر، طبعة 01، 2012.

53. اميل دور كايم، الأشكال الأولى للحياة الدينية، المنظومة الطوطومية، استراليا، ترجمة رندة، بحث المركز العربي، للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى 2019.
54. اميل دور كايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة حافظ الجمالي، المكتبة الشرقية، لبنان، دون طبعة، 1982.
55. إميل دور كاييم، علم اجتماع الفلسفة، ترجمة حسين أنيس، المكتبة الأنجلو مصرية، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، سنة 1966.
56. اميل دوركايم، التربية الاخلاقية، ترجمة السيد محمد بدوي، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الاولى، 2015
57. أمين معلوف، الهويات القاتلة قراءات في الانتماء والعولمة، ترجمة نبيل محسن، دار الحصاد للطباعة والنشر، سوريا، الطبعة الأولى، 1999.
58. أندرو كروبوك، الحرب الهجينة المقاربة الغير المباشرة المكيفة لتغيير النظام، ترجمة: مركز نورس للدراسات، تركيا، بدون طبعة، 2019.
59. أندري جاكوب، أنثروبولوجيا اللغة بناء وترميز، ترجمة: ليلى الشربيني، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، الطبعة الاولى، 2002.
60. أندري سيغفريد، روح الشعوب، ترجمة عاطف المولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2015.
61. أندري كاسبرزاك، الخيال يغير كل شيء، ترجمة نهى حسن، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، الطبعة الأولى، 2019.
62. أنطونيو غيدنز، عالم جامع كيف تعتمد العولمة على تشكيل حياتنا، ترجمة عباس خضير كاظم وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، المغرب، بدون طبعة، 2000.
63. انطونيو غيدنز، علم الاجتماع، فايز الصاغ، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، بدون سنة.
64. أوش، الانسان الجديد ترجمة: تميم الضائع، دار الحوار للنشر والتوزيع سوريا، طبعة 01، 2014 صفحة 08.
65. أوغدن وريتشاردز، معنى المعنى ولعلم الرمز، ترجمة كيان حازم أحمد يحي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، الطبعة الأولى، 2015.
66. أولريش بيك، ما هي العولمة، ترجمة أبي العيد دودو، منشورات الجمل، لبنان، الطبعة الثانية، 2012.
67. أولريش بيك، هذا لعالم الجديد، زاوية مجتمع المواطنة الاجتماعي، ترجمة أبو العبد دودو، منشورات الجمل، ألمانيا، دون طبعة، 2001.
68. أوليرش بيك السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة، ترجمة جورج كتورة والهام الشعراني، المكتبة الشرقية، لبنان، الطبعة الاولى، 2010.
69. أوليرش بيك، مجتمع المخاطر العالمي بحثا عن الامان المفقود، ت رجمة علاء عادل وآخرون، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2013.
70. أوليفه راوا، تجربة الاسلام السياسي، ترجمة نصيرة مروة، دار الساقي، لبنان الطبعة الثانية، 1996.
71. أوليفيه راوا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقي، لبنان، الطبعة الأولى، 2012.

72. أوليفييه راوا، عولمة الإسلام، ترجمة لارا معلوف، دار الساقي، لبنان، الطبعة الثانية،2016.
73. أومبيرتو إيكو وكارل ماريا مارتيني، الايمان بماذا، ترجمة: عواطف العدي، مكتبة الفكر الجديد، مصر بدون طبعة، 2019.
74. إيريش فروم، اللغة لمنسية دراسة ممهدة لفهم الأحلام والحكايات العجيبة والأسطورة، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، دار الحوار للنشر والتوزيع، الإمارات العربية، الطبعة الاولى، 2011.
75. إيريش فروم، فن الوجود، ترجمة إيناس نبيل سليمان، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 2011.
76. إيريك مقري، سوسيولوجيا الاتصال والميديا- ترجمة نصر الدين عياضي، هيئة البحرين للثقافة والآثار، البحرين، الطبعة الاولى، 2018.
77. إيريك هوبزباوم وتيرينس رينجر، دراسات عن التقاليد بين الأصالة والنقل والاختراع، ترجمة: شرين أبو النجا وآخرون، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2004.
78. إيريك هوبزباوم، أزمنة متصدعة الثقافة والمجتمع في القرن العشرين، ترجمة سهام عبد السلام، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2015.
79. إيفا إيلوز، حميميات باردة تشكيل الرأسمالية العاطفية، ترجمة كريم محمد، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2021، ص 11.
80. أيمن البوغنامي، الشعب يريد حين تأكل الديمقراطية نفسها، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2022.
81. أيمن البوغنامي، الشعب يريد حين تأكل الديمقراطية نفسها، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2022.
82. إيهاب خليفة، حروب مواقع التواصل الاجتماعي، العربي للشنر، مصر، الطبعة الاولى، 2016.
83. ب، ج، كولسون، في تاريخ التشريع الاسلامي، ت محمد أحمد سراج، المؤسسة الجامعة للدراسات، النشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1992
84. ب، ج، كولسون، في تاريخ التشريع الاسلامي، ت محمد أحمد سراج، المؤسسة الجامعة للدراسات، النشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1992
85. باتريك هاني، إسلام السوق، ترجمة عومرية سلطانية، مدارات للأبحاث والنشر، دون طبعة، دون سنة.
86. باسو أجبور ولحسن آيت فقيه، إملشيل الذاكرة الجماعية، منشورات جمعية أخيام في إطار برنامج جبر الضرر الجماعي، المملكة المغربية، بدون طبعة، بدون سنة.
87. بتر كلارك، المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، المجلد الأول ترجمة ربيع وهبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2020.
88. برادفورد فيرتر، الرأسمال الروحي: التنظير السوسيولوجي للدين. مع بورديو ضد بورديو، ترجمة طارق عثمان، مؤمنون بلا حدود، المغرب الأقصى، 2021.
89. برادن ر. اللنبي دانيال سارويتز، حالة الآلة الإنسان، ترجمة حسن الشريف، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2013.

90. برتران بادي وبيير بنوم، سوسيولوجيا الدولة، ترجمة جوزف عبد الله وجروج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، الطبعة الأولى، بدون السنة.
91. برتران بادي، الدولتان السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، ترجمة لطفي فرج، مدارات للأبحاث والنشر، مصر، الطبعة الاولى، 2017.
92. برترناند رسل، المجتمع البشري في الأخلاقي والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، جامعة الدول العربية، مصر، دون طبعة، دون سنة.
93. برنارد لويس، التاريخ، استذكاره، واستعادته، واختلاقه، ترجمة أحمد العبدة، منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر، الطبعة الأولى، 2023.
94. برهان الدين القاضي، السلفية الواجبة، المكتبة الإسلامية دار السلام، المملة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 2020.
95. برهان الدين القاضي، السلفية الواجبة، المكتبة الاسلامية، السعودية، الطبعة الثانية، 2020.
96. بسكال بونيفاس، المثقفون المغالطون الانتصار الإعلامي لخبراء الكذب، ترجمة عبد الرحمن مزيان، ابن النديم للنشر، الجزائر، الطبعة الاولى، 2015.
97. بكر بن عبد الله أبو زيد، حكم الانتماء إلى الفرق والاحزاب والجماعات الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية، السعودية، الطبعة الأولى، 1410.
98. بن عمر عبد الله وشويتي أمينة، أصل الدين: المشكلة المقصودة للأنثروبولوجيا الدينية (62-108)، مجلة أنثروبولوجيا الأديان، جامعة تلمسان، الجزائر، المجلد 17، العدد الأول، 15 جانفي 2021.
99. بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، 2009.
100. بول فولنر وتوماس سيمبسون، فلسفة الثقة اسهامات مميزة مطورة وتأسيسية، ترجمة مصطفى سمير عبد الرحمن، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، 2022.
101. بول كلافال، المكان والسلطة، ترجمة عبد الأمير إبراهيم شمس الدين، المؤسسة الجاعمية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1990.
102. بوناس الطاهر، التصوف في الجزائر خلال القرنين السادس و السابع هجريين (12-13م) نشأته تياراته و دوره الاجتماعي و الثقافي والسياسي، الجزائر، بدون طبعة، 2004.
103. بيار بورديو، أسئلة الاجتماع حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، ترجمة ابراهيم فتحي، دار العالم الثالث، لبنان، الطبعة الأولى، 1990.
104. بيار بورديو، العنف الرمزي بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة: نظير حامد، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى الطبعة الأولى، 1994.
105. بيار سيزاري بوري وسافيريو مارشينيولي، أخلاق كونية لثقافات متعددة، ترجمة أحمد عدوس، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2007.
106. بيار سيزاريبوري وسافاريو رسيليني، مدارات للأبحاث والنشر، دون طبعة، دون سنة.
107. بيبا نورس، ورونالد انقل هارت، مقدس وعلماني الدين والسياسات في العالم، رجمة وجيهة قانصو واحمد مغربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر ط 01.
108. بيتر بيرغر وآخرون، التحليل الثقافي، ترجمة فاروق أحمد مصطفى وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، بدون طبعة، 2009.

109. بيتر فارب، بنو الإنسان، ترجمة زهير الكرمي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978.
110. بيتر ماندافيل، سياسات المسلمين عبر القومية إعادة تخيل الأمة، ت طلعت فاروق الشبكة العربية للأبحاث والنشر لبنان، الطبعة الأولى، 2018.
111. بيير لفي، عالمنا الافتراضي ما هو؟ وما علاقته بالواقع؟ ترجمة رياض الكحال، هيئة البحرين للثقافة والأثار، مملكة البحرين، الطبعة الأولى، 2018.
112. تامر طه بكر، السلفية بعيون غربية، مركز البيان للبحوث والدراسات، المملكة العربية السعودية، بدون طبعة، 1436ه، ص 26.
113. توسهيهيكو ايزو تسو، الله والانسان في القران علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة: هلال محمد جهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2007.
114. توشيهيكو إيزوتسو، الأخلاقيات الدينة في القرآن، ترجمة عيسى علي الكاعوب، الجزء الثاني، دار نينوى، سوريا، الطبعة الأولى، 2017.
115. توم بتومور، علم الاجتماع السياسي، ترجمة وميض نظمي، دار الطليعة، لبنان، الطبعة الأولى، 1986.
116. توما دو كونانك، الجهل الجديد ومشكلة الثقافة، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الاولى، 2004.
117. توما دوكونانك، الجهل الجديد ومشكلة الثقافة، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الاولى، 2004.
118. توماس هيلا نل وايركسون وفنين سيلفرين فيلسون، تاريخ الأنثروبولوجيا، ترجمة عبدو الريس، المركز القومي للترجمة، مصر الطبعة الأولى 2014.
119. تيرنيس ديبيلو ديكون، الانسان اللغة الرمز التطور المشترك للغة والمخ، ترجمة: شوقي جلال، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى 2014.
120. تيزيفان تودروف، نظريات في الزمن، ترجمة محمد زكراوي، منطقة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى.
121. ج. ماتشادو داسلفا وف. كاساليني، تكنلوجيا المتخيل ومتخيل التكنولوجيا (203-216) فرنسوا جاكوب وآخرون، الإنسان في مهب التقنية من الإنسان إلى ما بعده، ترجمة محمد أسليم مطبعة بلال، المغرب الأقصى، بدون طبعة، بدون سنة.
122. جابي ناصر، مأزق الانتقال السياسي في الجزائر- ثلاثية اجيال وسيناريوان، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، قطر 2016
123. جارى آر. بانت، المسلمون الافتراضيون إعادة ربط شتات الإسلام رقميان ترجمة وحيد دين محمود، سطور جديدة، مصر، الطبعة الأولى، 2011.
124. جاسم بن محمد المهلهل الياسين، الهوية الإسلامية، شركة السماحة للطباعة والنشر، السعودية، الطبعة الأول.
125. جاسم سلطان، التراث وإشكاليته الكبرى نحو وعي جديد بأزمتنا الحضارية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2015.
126. جاك لوغوف، هل يجب تقطيع التاريخ إلى شرائح؟، ترجمة: الهادي التيمومي، هيئة البحرين للثقافة والأثار، البحرين، الطبعة الثانية، 2022.

127. جاك هرمان، خطابات علم الاجتماع في النظرية الاجتماعية، ترجمة العياشي عنصر، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، الطبعة الأولى، 20110.
128. جان بيير دوران وروبرت ويل، علم الاجتماع المعاصر، ترجمة طواهري ميلود، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، بدون طبعة، ص2019.
129. جان دوفينو، تكون الأهواء في الحياة الاجتماعية، ترجمة منصور القاضي، مجد المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.
130. جان غريرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل إبتكار فلسفة الدين المقاربات الظاهراتية، المجلد الثاني، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، دار الكتاب الحديث الجديدة المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، 2020.
131. جان غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل إبتكار فلسفة الدين لإرث القرن التاسع عشر، المجلد الاول، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، الطبعة الاولى، 2020.
132. جان غيرش، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، المجلد الثالث، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، 2020.
133. جان فرنسوا بيار، أوهام الهوية، ترجمة حليم طوسان، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2024.
134. جان ندرفين بيترس، العولمة والثقافة المزيج الكوني، ترجمة خالد كسوري، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الاولى، 2015.
135. جان يندرفين بترس،العولمة والثقافة المزيج الكوني، ترجمة خالد كسوروي، المركز القومي لترجمة، مصر، الطبعة الاولى، 2015.
136. جرمين غرير، المرأة المخصية، ترجمة عبد الله بديع فاضل، الرحبة للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الاولى، 2014.
137. جعفر الشيخ إدريس، صراع الحضارات بين عولمة غربية وبعث إسلامي، مجلة البيان السعودية، الطبعة الأولى، 1433هـ.
138. جفري ساكس، عصور العولمة الجغرافيا والتكنلوجيا والمؤسسات، ترجمة ربيع وهبة، دار التنوير، لبنانن بدون طبعة بدون سنة.
139. جلين ج. فولز، صعود الحرب الإلكترونية الهوية والمعلومات وخصائص الحرب الحديثة، ترجمة: مركز حازم للدراسات الاستراتيجية، الاردن، دون طبعة، 2018.
140. جمال محمد أبو شنب، السلوك الاجتماعي الاتجاه السلوكي في النظرية علم الاجتماع، دار المعرفة لجامعية، مصر، بدون طبعة، 2008.
141. جميل حمداوي، أنثروبولوجيا الطقوس، والشعائر الدينية، دار الريق للطباعة والنشر الالكتروني، المغرب الاقصى، الطبعة الأولى، 2020.
142. جميل حمداوي، سوسيولوجية الأديان، دار افريقيا الشرق، المغرب الاقصى، دون طبعة، 2017.
143. جوديث بتيلار، الذات تصف نفسها، ترجمة فلاح رحيم، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2014.

144. جورج الطرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار الساقي، لبنان، الطبعة الاولى، 2008.
145. جورج الطرابيشي، من النهضة الى الردة تمزقات الثقافة العربية بين عصر العولمة، دار الساقي، لبنان، الطبعة الاولى، 2000.
146. جورج الطرابيشي، من النهضة الى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، لبنان، طبعة 01، 2000
147. جورج بالوندي، الأنثروبولوجيا السياسة، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية، 2007
148. جورج ريترز، مجتمع ماكدونالدز في العصر الرقمي، ترجمة حمد صلاح السيد، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2023.
149. جورج زميل، الفرد والمجتمع المشكلات الاساسية لسوسيولوجية، ترجمة حسن أحجيج، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، 2017
150. جوليان كريب، اجتياز القرن الحادي والعشرين، أخطر عشر تحديات تواجه البشرية وكيف يمكن الشعب عليها، ت صارة علام، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، الطبعة الأولى، 2018.
151. جون إلهي بنرغ، المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة، علي حاكم صالح حسن ناظر، المنظمة العربية للترجمة، لبنان الأولى، 2003
152. جون ستوات مليل، استعباد النساء، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 1998.
153. جوناثان براون، النزاع على السنة الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته، ترجمة عمرو بسيوني وهبة حداد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الاولى، 2020.
154. الجويلي محمد، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس، تونس، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، 1992
155. جي أي براون، أساليب الإقناع وغسيل الدماغ، ترجمة عبد اللطيف الخياط، در الهدى للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، 1998.
156. جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية - الحضارة على المحك، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، 2004.
157. جيفري كيه رورز، الجمهور التسويق في العالم الرقمي، ترجمة أحمد شكل، مؤسسة الهنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2017.
158. جيلبير دوران، الخيال الرمزي، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الألوى، 1991.
159. جيمس جورج فريز، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين ترجمة نايف الخوص دار فرقد، سوريا، الطبعة الأولى، 2014
160. جيمس دورتي وروبارت بالستغراف- النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية- ترجمة وليد عبد الحي-كاظمة لنشر والترجمة والتوزيع الكويت- بدون طبعة 1985.
161. جينيفر لاكي، إبستمولوجيا الجماعات، ترجمة: هدى العوادي، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الاولى 2022، ص 16.

162. الحاج لبيب، قراءة في محطة ما قبل التاريخ في ولاية تيسمسيلت (15-19) أبحاث اليومين الدراسيين19-20 ماي 2012، حول إسهامات بمنطقة الونشريس في المقاومة الجزائرية عبر التاريخ، منشورات دار الثقافة، ولاية تيسمسيلت، 2012.
163. حارث على العبيري، وهيبة عدنان النعيمي، الثقافة بين المحلية والكونية في ظل عولمة الاتصال، دار حامد للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الاولى، 2015
164. حارث علي العبيدي وهبه عدنان النهبي، الثقافة بين المحلية والكونية في ظل عولمة الاتصال، دار الحامد للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الاولى، 2015.
165. الحارث علي العبيدي، وهبة عدنان النعي، الثقافة بين المحلية والكونية في ظل عولمة الاتصال، دار الحامد للنشر والتوزيع، الاردن، الطبعة الأولى، 2015
166. حامد بن عبد القادر الأحمدي، توحيد الألوهية أساس الاسلام، رسالة مقدمة لنيل الماجيستر، الجامعة الاسلامية بالمدينة السعودية 1405/1404 هـ.
167. حسن علي بحري، القوة الناعمة، سلسلة مفاهيم الاسس العلمية للمعرفة، المركز الدولي للدراسات المستقبلية الاستراتيجية، مصر، بدون طبعة، بدون سنة.
168. حسين عبد الحميد أحمد رشوان، في القوة والسلطة والنفوذ: دراسة في علم الاجتماع السياسي، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، دون طبعة، 2017.
169. حسين علي بحري، القوة الناعمة سلسلة مفاهيم الاسس العلمية للمعرفة، المركز الدولي للدراسات المستقبلية الاستراتيجية، مصر، بدون طبعة، بدون سنة.
170. حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الاسلام، مطبعة الشعب، مصر، دون طبعة، دون سنة.
171. حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسية بحث في أصول النظرية السياسية ونظم الحكم في الإسلام، مطبعة الشعب، مصر، بدون طبعة، بدون سنة.
172. حسين معلوم، الاسلام والسياسية قراءة نقدية في مفهوم الحاكمية، مركز فجر للدراسات الاستراتيجية، مصر، الطبعة الثانية، 2018.
173. حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية متاهات الانسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان الطبعة الأولى، 2006.
174. خالد بن عثمان السبت، فقه الرد على المخالف، دار الفضيلة، السعودية، الطبعة الثانية، 2010.
175. خالد حلوز، واقع الحركة الإسلامية في لجزائر في ظل الربيع العربي، دار الأيام، الأردن، الطبعة الأولى، 2021.
176. خليل أحمد خليل، علم الاجتماع وفلسفة الخيال مقاربة المعقول واللامعقول في منطق اللعب والكذب، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1996.
177. خواجة عبد العزيز، بن محمد سوسيولوجيا، الرابط الاجتماعي بناءات مفاهمية ومسارات نظرية، نور للنشر، ألمانيا الطبعة الأولى، 2018.
178. دارن أشراكات، وكريستوفار آلمين (11-66) اتجاهات علم لاجتماع الديني في قراءة الواقع الديني الأمريكي، مجموعة من الباحثين، السوق الدينية في الغرب، ترجمة عز الدين عناية، صفحات للدراسات والنشر، سوريا، الطبعة الأولى، 2012.
179. داريوش شايغان، الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، ترجمة على مولى، دار الهدى، لبنان، الطبعة الأولى، 2007.

180. داريوش شايغان، أوهام الهوية، ترجمة علي محمد مقلد، دار الساقي، لبنان، الطبعة الأولى، 1953.
181. دافيد انجليز وجون هوبسن، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة لما نصيرة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2013.
182. دافيد ايك، آليات المؤامرة الكونية لتركيع شعوب العالم، ترجمة مصطفى الشخب، دار الكتاب العربي، سوريا، الطبعة الأولى، 2017.
183. دافيد ستيورات وبريم شامد ساني ورينيس روك، الجماعات البؤرية النظرية والتطبيق، ترجمة راقية جمال الدويك، المركز القومي للترجمة، مصر طبعة الأولى، 2012.
184. دافيد هارفي: حالة ما بعد الحداثة، بحث في اصول التغير الثقافي، ترجمة: محمد شيا، المنظمة العربية لترجمة، لبنان، الطبعة الألى، 2005.
185. دافيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغير الثقافي، ترجمة: محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، 2005.
186. دان هيل، دور العواطف في الارتقاء بالأعمال التجارية، ترجمة مجدي صابر محمد، مجموعة النشر العربي، مصر، الطبعة الأولى، 2011.
187. دانيال هيرفيو ليجية وجان بول ويليام، سوسيولوجيا الدين مقاربات كلاسيكية، ترجمة يوسف الطاهر الصديق، الجزء الثاني، هيئة البحرين للثقافة والاثار، البحرين، الطبعة الأولى، 2018.
188. دفيد إنغلز جون هيوستن، مدخل إلى سوسيلوجيا الثقافة، ترجمة لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، الطبعة الأولى، 2013.
189. دفيد باتريك هوتن علم النفس السياسي ت ياسمين حداد، المركز العربي الدراسة وأبحاث السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2015.
190. دنيال كوهين، الإنسان الرقمي والحضارة القادمة، ترجمة علي يوسف أسعد، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2022.
191. دنيال ميلر وآخرون، الهاتف الذكي العالمي ما وراء تكنلوجيا الشباب، مطبعة كلية لندن، المملكة المتحدة، 2021.
192. دوغلاس موراي، جنون الحشود، الجندر والعرق والهوية، ترجمة جلال بدلة، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، 2022
193. دوناتلا ديلايورتا دماريو داني، الحركات الاجتماعية مقدمة، ترجمة منير أمحمد صبري، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، دون طبعة، دون سنة.
194. ر.مماكيفر تشارلز بيج، المجتمع، ترجمة علي أحمد عيسى، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، 1961.
195. راوي عبد العال وآخرون، قياس الهوية تحليل المختصين في العلوم الاجتماعية، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتجية، دولة الامارات، الطبعة الأولى، 2014.
196. راي كيزويل، عصر الآلات الروحية عندما تتخطى الكمبيوترات الذكاء البشري، ترجمة عزت عامر، كلمة عربية، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الثانية، 2009.
197. رائد السمهوري، مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة احمد ابن حنبل واحمد ابن حنبل المتخيل، المركزي العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2019.

198. ربيع بن هادي عمير المدخلي، جماعة واحدة لا جماعات، وصراط واحد لا عشرات، دار المناهج، مصر، الطبعة الأولى، 2005
199. رشيد جرموني، الدين والإعلام في سوسيولوجية التحول الدينية، دار الفضيلة، السعودية، بدون طبعة،1440.
200. رشيد جرموني، في ديناميات التحولات الدينية، ظاهرة التدين الفردي أنموذجا، مركز نهوض الدراسات والبحوث، لبنان، دون طبعة، 2021.
201. رضا زيدان، موثوقية السنة عقلا حجية النقل الشفوي فلسفيا وأنثروبولوجيا، دار وقف دلائل للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، 2020.
202. رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الايديولوجيا في المجال السياسي العربي الاسلامي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 2007.
203. روبرت ايمرسون وآخرون، البحث المونوغرافي في العلوم الاجتماعية، هناء الجوهري، دار الكتاب والوثائق القومية، مصر، الطبعة الأولى، 2010
204. روجي كايوا، الانسان والمقدس، ترجمة سمير ريشا، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الاولى، 2016
205. رودولف اوتو، فكرة القدسي التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الالهي وعن علاقته بالعمال العقلاني، ترجمة: جورج خوام البولسي، دار المعارف الحكيمة، لبنان، الطبعة الاولى، 2010.
206. رول ميز، السلفية العالمية الحركات السلفية المعاصر في عالم متغير، ترجمة محمد محمود للتوبة، الشبكة العربية للأبحاث ونشر، طبعة أولى، 2014.
207. ريتشارد مينشا، الامة والمواطنة في عصر العولمة، الروابط والهويات القومية الأخرى تحولة، ترجمة عباس عباس، منشورات الهيئة الدولية العامة للكتاب، دون طبعة، 2010.
208. زكريا ابراهيم، كيليفور كيراتزم، التأويل الأنثروبولوجي للدين، مؤمنون بلا حدود، المغرب الأقصى، 25 يوليو 2016.
209. زهير الخويلدي، مدينة الإسلام في مواجهة عولمة الإرهاب، إصدارات أي كتب، بريطانيا العظمى، الطبعة الأولى، 2016.
210. زهير توفيق، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، الدار العربية للعلم ناشرون، لبنان، الطبعة الأولى، 2015.
211. زيجمون باومنت، الأزمنة السائلة، العيش في زمن اللايقين ترجمة حجاج أبو حجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان الطبعة الأولى، 2017.
212. زيجمونت باومن ليونيداس دونسكيس، الشر السائل العيش مع اللابديل، المشي مع اللامبالاة، ترجمة حجاج أبو حجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى 2018.
213. زيجمونت باومن ودفيفد ليون، المراقبة السائلة، ترجمة حجاج أبو حجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2017.
214. زيجمونت باومن وكارلو بوردوني، حالة الأزمة، ترجمة حجاج أبو حجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2018.
215. زيجمونت باومن، الاخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة سعد البزاعي وبثينة الإبراهيم، هيئة أبو ظبي للسياسة والثقافة، بدون طبعة، 2016.

216. زيجمونت باومن، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة، سعد البازغي، وبثينة الإبراهيم، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة العربية المتجددة، الطبعة الأولى، 2016.
217. زيجمونت باومن، الأزمنة السائلة، العيش في زمن اللايقين، حجاج أبو حجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان 2017
218. زيجمونت باومن، غرباء على بابنا، ترجمة نجيب الحصادي، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، 2022.
219. زيجومنت باومن، الحب السائل: عن هشاشة الروابط الانسانية، ترجمة حجاج ابو حجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان الطبعة الأولى، 2016.
220. زيغمونت باومان وتيم ماي، التفكير سوسيولوجيا ترجمة حجاج أبو حجر، ابن نديم للنشر، الجزائر، الطبعة الأولى، 2023.
221. زيغمونت باومن، الحياة السائلة، ترجمة الحجاج أبو حجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعو الأولى، 2016.
222. سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني الاشكاليات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، دار كلمة، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2011.
223. ساري حنفي، السلفية والسلفيون الجدد من افغسان الى لبنان (205- 212) جلة عمران، العدد 19، شتاء 2017.
224. سامي عامري، العمانية طاعون العصر كشف المصطلح وفضح الدلالة، تكوين، المملكة العربية السعودية، بدون طبعة، 2017
225. ستيفان لاكروا، السلفيون البراغماتيون، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، لبنان، بدون طبعة، 2016.
226. ستيفن جاي قولد، صخور الزمان، دور الدين والعلم في اتمال الحياة، ترجمة محمود خيال، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2008.
227. سرمد جاسم، محمد الخزرجي، الأبعاد الاجتماعية لظاهرة التطرف الديني في المجتمع العراقي، دراسة أنتروبولوجية (11-18) مجلة العلوم الاجتماعية، المركز العربي الديميقراطي، العدد 06، أكتوبر 2018.
228. سعد سليمان المشهداني، فراس حمود عبيدي، مواقع التواصل الاجتماعي وخصائص البيئة الاعلامية الجديدة، دار أمجد للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة، الأولى 2020.
229. سعود المولى، السلفية والسلفيون من أفغانستان الى لبنان، دار سائر المشرق، لبنان، الطبعة الأولى، 2016.
230. سعيد المصري، تراث الاستغناء بين الفولكلور والمجال الديني، مؤسسة بيتانا، مصر، 2019، بدون طبعة.
231. سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدين والدولة، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 1996.
232. سيد احمد علي ناصري، تاريخ الامبراطورية الرومانية السياسي والحضاري، مصر، الطبعة الثالثة، 1999.
233. السيد القمني، الأسطورة وتراث المركز المصري لبحوث الحضارة، مصر الطبعة الثالثة، 1999.

234. السيد فالي رضا، الإسلام السياسي وتشكيل السلطة الدولة، ترجمة: خالد بن مهدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، لبنان، ط.01، 2016
235. سيسيل بيشو وأوليفي فيليول وليليام ماثيو، قاموس الحركات الاجتماعية، ترجمة: عمر الشافعي، دار صفصافة، مصر، الطبعة الأولى، 2017.
236. سيغمون فرايد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج الطرابيشي، دار الطليعة، لبنان الطبعة الرابعة، 1986
237. سيغموند فرويد، الطوطم و الطابو، ترجمة بو علي ياسين،.دار الحوار، سوريا،.بدون طبعة، 1983.
238. سيغموند فريد، الطوطم و الحرام، ترجمة جورج الطرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، لبنان، بدون طبعة، بدون سنة
239. سيوران. تاريخ يوتوبيا، ترجمة: آدم فتحي، منشورات الجمل لبنان، بدون طبعة، 2010.
240. شارل ايمانويل دي غول، مكانة الونشريس و الجهات المجاورة له في تاريخ المغرب الأوسط عبر الألفية الأولى من التاريخ الهجري.دار الفكر الاسلامي، لبنان- بدون طبعة بدون سنة.
241. شارلز تايلور، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة الحارث البنهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، الطبعة الأولى، 2015.
242. شاكر العتيبي، الفن والحرف الفنية لدى ابن خلدون، المدينة الخلدونية الفاضلة، مكتبة مدبولي، مصر، طبعة الأولى 2016.
243. شوقي جلال، التراث والتاريخ، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2024.
244. صادق النيهوم، الحديث عن المرأة والديانات، دار الانتشار العربي، لبنان، بدون طبعة، 2002.
245. صادق عباس الموسوي، التنشئة الاجتماعية و الإلتزام الديني، مركز حضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، طبعة، 2017.
246. صالح الفوزان بن عبد الله الفوزان، الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على اهل الشرك والإلحاد، منشورات جامعة محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، بدون طبعة، 1990.
247. صالح بن فوزان الفوزان، أهمية التوحيد ومكانته في الإسلام وفي الدعوة إلى الله، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، 2011.
248. صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، دار سطور، لبنان، الطبعة الثانية، 1999.
249. صانع بوعلام، تحفر مجال جبلي " حالة الونشريس الاوسط " عوامله وانعكاساته، رسالة الماجستير في الجغرافيا و التهيئة العمرانية، جامعة وهران، 2016.
250. الصايع صالح ابراهيم، التدين علاج الجريمة، مكتبة الوسط المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1998.
251. صلاح الدين شروخ، علم الاجتماع الديني-،دار العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، بدون طبعة، 2012.
252. صوفيا السحيري بن حتيرة، الجسد والمجتمع، دراسة أنثروبولوجيا لبعض الاعتقادات والتصورات حول جسد المرأة، دار الانتشار العربي، لبنان، طبعة 01، 2008.

253. ضيافات نسيمة، نقد التحول الثقافي عند جيل ليبوفتسكي، دار بصمة عليمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2024.
254. طارق بن موسى العتيبي، الاغتراب دراسة تأصيلية فلسفية علمية، دار الكتاب الجامعي للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الاولى، 2018.
255. طارق رمضان، الإصلاح الجذري الأخلاقيات الإسلامية والتحرر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2011.
256. طلال محمد أبو النور، الإصلاح الاجتماعي بين السنن الإلهية والقيم الأخلاقية، جمعية مراكز الإحياء بمكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2016.
257. طلعت مصطفى سروجي، رأس المال الاجتماعي، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، الطبعة الأولى.
258. طه جابر العلواني، الحاكمية والهيمنة نحو اعادة بناء مفهوم الامة والدولة والدعوة، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، ط 01، 2016.
259. طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الثانية، 2012
260. عاطف جودة نصر، الخيال مفهومه ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر بدون طبعة، 1984.
261. عامر عبد زيد الوائلي، العقلانية الغربية ورهانات التدين مقاربات في فلسفة الدين، مؤسسة دار الصادق الثقافية، العراق الطبعة الأولى، 2019
262. عبد الاله بلقزير، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1 .2014.
263. عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة دور الحركة الاسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2001.
264. عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في المجتمع العربي والإسلامي، منتدى المعارف، لبنان، الطبعة الأولى، 2015.
265. عبد الإله بلقزيز، النبوة والسياسة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الثانية، 2011.
266. عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 2011.
267. عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.
268. عبد الرحمان، أبناء الملتزمين، توريث الالتزام، أباء تهوى و أبناء تأبى، الدار العالمية للنشر و التوزيع قطر، بدون طبعة، 2016.
269. عبد الرحمن أحمد بن عبد الرحمن الزومان، أحاديث وأثار الصلاة وأدعيتها، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى، 1441.
270. عبد الرحمن حسن حنبة الميداني، الحضارة الإسلامية أسسها وسائلها وصور من تطبيقات المسلمين لها ولمحات من تأثيرها في سائر الأمم، دار القلم، سوريا، الطبعة الأولى، 1998
271. عبد الرحمن شقير، رأس المال الديني، قراءة في السوق الدينية في 1/2 قرن، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، 2021

272. عبد الرحمن ضاحي، ابناء الملتزمين توريث الالتزام اباء تهوى وابناء تأبى، الدار العالمية للنشر والتوزيع، قطر، بدون طبعة، 2016
273. عبد الرحمن محمد بن خلدون. كتاب العبر، منشورات مؤسسة المطبوعات الجامعية، الجزائر، بدون طبعة، 1971
274. عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2013.
275. عبد الرزاق جبران "جمهورية النبي" عودة وجودية، دار إنسان، لبنان، بدون طبعة، 2007.
276. عبد السلام الشدادي، ابن خلدون الانسان ومنظر الحضارة، ترجمة حنان قصاب حسن، المكتبة الشرقية، لبنان، الطبعة الاولى، 2016
277. عبد السلام بن عبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال، المغرب الأقصى، الطبعة الثانية، 2008، ص 10.
278. عبد العزيز بن عبد الله بن باز، حراسة التوحيد ، منشورات وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، الطبعة الأولى، 1437ه.
279. عبد العزيز بن محمد عبد الله سدحان، معالم في أوقات الفتن والنوازل، إدارة البحوث العلمية والافتاء، السعودية، بدون طبعة، بدون سنة
280. عبد العزيز بومسهولي وآخرون، أفول الحقيقة الإنسان ينقض ذاته، دار إفريقيا الشرق، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 2010.
281. عبد العزيز ركح، الشرعية الديمقراطية من التعاقد إلى التواصل هبرماس في مواجهة رولز، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2019.
282. عبد الغاني عماد السلفية والسلفيون و الهوية و المغايرة قراءة في التجربة الإسلايمة، مركز حضارة لتنمية فكر الاسلامي، لبنان، الطبعة الاولى، 2016.
283. عبد الغني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2013.
284. عبد الغني عماد، سوسيولوجية الهوية-جدلية الوعي والتفكك وإعادة البناء، مركز دراسات الوجدة العربي، لبنان الطبعة الأولى، 2017.
285. عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيلوجية، ترجمة فيصل عباس، دار الحداثة، لبنان، بدون طبعة، 1982.
286. عبد القادر دحدوح، تيسمسيلت محطات تاريخية ومواقع أثرية، منشورات السهل، الجزائر، بدون طبعة، 2009.
287. عبد الكريم سروش، السياسة والتدين دقائق نظرية ومآزق علمية، ترجمة أحمد القبانجي، دار الانتشار العرب، الطبعة الاولى، لبنان الطبعة الأولى، 2009.
288. عبد اللطيف عاشور، عذاب القبر ونعيمه، مكتبة الساعي، السعودية، بدون طبعة، بدون سنة.
289. عبد اللطيف محمد خليفة، دراسات في سيكولوجية الاغتراب، درا غريب للتوزيع والنشر، مصر، بدون طبعة.
290. عبد الله ابراهيم، التخيل التاريخي السرد الإمبراطورية والتجربة الاستعمارية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، الطبعة الأولى، 2011.

291. عبد الله البريدي، السلفية الشيعية والسنة بحث في تأثيرها على الاندماج الاجتماعي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الثانية، 2014.
292. عبد الله البريدي، السلفية و الليبرالية: اغتيال الابداع في ثقافتنا العربية، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الاولى، 2008
293. عبد الله الخير يحي، علم الاجتماع الديني، دار رمتان، السعودية، الطبعة الثانية، 1990.
294. عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الثامنة، 2012.
295. عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الاولى، 2011.
296. عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الثانية، 2009.
297. عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، 2011.
298. عبد الله الهرري، الصراط المستقيم، شركة ذار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الحادية عشر، 2002.
299. عبد الله بن سعيد الشهري، إمكانية التاريخ وواقعية السنة من تشييد الإطار إلى إبطال الإنكار، تكوين للأبحاث والدراسات، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، 2019.
300. عبد الله بن سعيد الشهري، إمكانية التاريخ وواقعية السنة من تشييد الإطار إلى إبطال الإنكار، تكوين للأبحاث والدراسات، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، 2019.
301. عبد الله حلاق السلفية، النشأة المرتكزات والهوية تقويم بعض الأطروحات السلفية (30-36) مجموعة من الباحثين، السلفية النشأة المكفرات والهوية، معهد المعارف الحكيمة، لبنان، 2014.
302. عبد الله حمودي، الأنثروبولوجيا الكولونيالية لعيد الأضحى واحتفالات التقنع بحثا عن دين ضائع(87- 126) جون ستوري وأخرون، الكرنفال والكرنفالي في الثقافة الشعبية، ترجمة خالدة حامد، منشورات المتوسط، إيطاليا، الطبعة الأولى، 2017.
303. عبد المالك بن حبيب السلمي القرطبي، وصف الفردوس، تحقيق سعيد كريم الدرغامي، دار ابن خلدون، مصر، بدون سنة.
304. عبد المجيد يوسف، وآخرون، ملف عن موسوعة yoro x لعالم الإسلامي (93-109) مجموعة من الباحثين، صناعة الفتوى، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2016.
305. عبد الملك بن أحمد رمضاني الجزائري، فتاوى العلماء الأكابر فيما أهدر من دماء في الجزائر، نسخة إلكترونية، بدون طبعة، بدون سنة
306. عبد الهادي الحلحولي المقدس بنيته ووظائفه (47-60) يونس الوكيلي وآخرون، تراث الانثروبولوجيا الفرنسية في تقدير الممارسة الفكرية، لمارسيل موس، مؤمنون بلا حدود، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 2016.
307. عبد لله الغذامي، الفقيه الفضائي، تحل الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة، المركز الثقافي العربي، المملكة المغربية، الطبعة الثانية، 2011.
308. عبلة أحمد عابدين، دراسات في سيكولوجية الملابس، دار أمية للنشر والتوزيع والطباعة الأردن، الطبعة الثانية، 2010.

309. عبيد بسيوني رضوان، أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة وبروز الطوائف، دار الاسلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2012.
310. عبيد بسيوني رضوان، أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة وبروز الطوائف، دار الاسلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2012.
311. عثماني الميلود، التخيل موضوعا للتفكير، شركة النشر والتوزيع المدارس، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2022.
312. عدنان آل محمد آل عرعور، صفات الطائفة المنصورة ومفاهيمها مؤسسة منار قرطبة مصر، الطبعة الثانية 1995.
313. عدنان الأمين، التنشئة الاجتماعية وتكوين الطباع، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2005، ص 03.
314. عدنان الايمن، التنشئة الاجتماعية وتكوين الطباع، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 23005.
315. عدنان حب الله، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان، دار الفارابي، لبنان، الطبة الاولى، 2014.
316. عدنان حب الله، التحليل النفسي للرجولة والانوثة، من فرايد الى لكان، دار الفراوي، لبنان، الطبعة الاولى، 2014.
317. عدي فالح حسين، علم الاجتماع السياسي دراسة معاصرة، ResearchGate، 2015.
318. عروسي لسمر، العنف والمقدس في الإسلام، الدار التونسية للكتاب، بدون طبعة، 2012
319. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في السياق التاريخي، الجزء الاول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، لبنان، الطبعة الأولى، 2013.
320. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في السياق التاريخي، الجزء الثاني، المجلد الثاني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، الطبعة الأولى، 2015.
321. عزمي بشارة، الطائفة الطائفية الطوائف المتخيلة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2018.
322. عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة السادسة، 2012.
323. عزمي بشارة، في الاجابة على سؤال ما السلفية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الاولى، 2018.
324. عصام عبد الله، الفكر اليوتوبي في عصر النهضة الأوروبية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، د ط، 1998.
325. عفيف البهنسي، الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة، منشورات وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، سوريا، دون طبعة، 2009.
326. على بن حسن بن علي عبد الحميد الحلبي الأثري، الوحدة السلفية بين الطرق الصوفية والأفكار الشعبية، بدون دار طبع، بدون دولة، طبعة الأولى، 2007.
327. علي احمد الدريدي، خارج الطائفة، مدارك ابداع، لبنان، الطبعة الاولى، 2011.
328. علي بن حسن أحمد بانافع، الدولة والعصبية عند ابن خلدون في الفكر التاريخي العربي الحديث دراسة تحليلية نقدية، دار آريثيريا للنشر والتوزيع، السودان، الطبعة الأولى، 2021.

329. علي حرب، الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الاولى، 2010.
330. علي عبد العزيز الشبل، الرد على المخالف عقديا، رد ابن تيمية على أبي حامد الغزالي أنموذجا، شبكة الألوكة، المملكة العربية السعودية، دون طبعة، دون سنة.
331. عماد الدين خليل وعبد الحليم عويس، افاق عودة الحضارة الاسلامية، دار النشر للجامعات، مصر، الطبعة الاولى، 2009.
332. عماد الدين خليل وعبد الحليم عويس، أفاق عودة الحضارة الاسلامية، دار النشر للجامعات، مصر طبعة 2009.
333. عماد الدين خليل وعبد الحليم عويسي، أفاق عودة الحضارة الاسلامية، دار النشر للجامعات، مصر، الطبعة الأولى، 2009.
334. عماد الدين خليل وعبد الحليم عويسي، أفاق عودة الحضارة الاسلامية، دار النشر للجامعات، مصر، الطبعة الأولى، 2009.
335. عيد الدويهيش، تطور السلفيين، بدون دار طبع، السعودية، بدون طبعة، بدون سنة.
336. عيد عبساني، الدعوة السلفية وموقفها من الحركات الأخرى، دار الايمان للطباعة والنشر والتوزيع، مصر بدون طبعة، 2002.
337. عيسى الشماس، مدخل الى علم الانسان، (الأنتروبولوجيا)، منشورات الاتحاد الكتاب العرب، سوريا، بدون طبعة 2004
338. عيسى برهومة، صراع القيم الحضارية ما بعد 11 سبتمبر 2001، التقرير الاستراتيجي، مركز الدراسات الشرق الأوسط، الأردن الطبعة الأولى، 2006.
339. غالي شكري، المنتمي دراسة في أدب نجيب محفوظ، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2023.
340. غائم محمد الصغير، المملكة النوميدية والحضارة البونية- شركة دار الأمة، الجزائر، 1998.
341. غريس هاليسال، النبوءة والسياسية الإنجيليون العسكريون في الطريق إلى الحرب النووية، ترجمة محمد السماك، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، الطبعة الأولى، 1989.
342. غوستاف لوبون، روح الاجتماع، ترجمة أحمد فتحي زغلول، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2013.
343. غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة هشام صالح، دار الساقي لبنان، الطبعة الأولى، 1991.
344. فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، المغرب الاقصى الطبعة الأولى، 2005.
345. فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، ترجمة: محمد حسين، منشورات الجمل، العراق، الطبعة الأولى، 2010.
346. فتحي المسيكني، الايمان المر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين، مؤمن بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب الاقصى، الطبعة الاولى، 2018.
347. فخر أبو عواد، الاخوان المسلمون الانتشار العالمي ومفهوم البيعة والولاء والبراء، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاسترتجية، دولة الامارات، الطبعة الأولى 2014.

348. فراس سواح، الاسطورة والمعنى دراسات في ميثولوجيا الديانات الشرقية، دار علاء الدين للنشر التوزيع، سوريا الطبعة الثانية، 2001.
349. فراس سواح، الرحمان والشيطان، الثانوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية، منشورات دار علاء الدين، سوريا، بدون طبعة بدون سنة.
350. فراس سواح، دين الانسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، سوريا، الطبعة 04، 2002.
351. فرانسوا جايكوب وآخرون، الإنسان في مهب التقنية من الإنسان إلى ما بعده، ترجمة محمد آسليم، مطبعة بلال، المغرب الأقصى، دون سنة.
352. فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الآخير، ترجمة فؤاد شاهين، جمال قاسم رضا الشابي، مركز نماء القومي، لبنان، دون طبعة، 1993.
353. فريدريك بارف و آخرون، الانتروبولوجيا حقل علمي واحد و أربعة مدارس، ترجمة أبوبكر أحمد باقادر وايمان الوكيعي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر الطبعة الأولى، 2017
354. فريديريك شلاير ماخر، عن الدين خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمة أسامة الشحماني، دار التنوير، العراق، الطبعة الأولى، 2017.
355. فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة حسون سراي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2017.
356. فلانتينا غراسي، مدخل الى علم الاجتماع المخيال نحو فهم الحياة البومية، ترجمة محمد عبد النور وسعود المولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر الطبعة الاولى، 2018.
357. فليب ربترو، سوسيولوجيا التواصل السياسي، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفرابي، لبنان، بدون طبعة، 2008.
358. فليب ريترو، علم الاجتماع السياسي، ت، محمد عرب ساسيلا ، المؤسسة الجامعية للنشر التوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، بدون سنة،
359. فليب كابان جان فرونسوا دورتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، ترجمة إياس حسن، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 2010.
360. فليب لافورت- تولدر وجان بيار فارنييه، إثنلوجيا أنثروبولوجيا، ترجمة مصابح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2004.
361. فهد بن صالح العجلان، التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، مركز التأهيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 2015، ص
362. فهمي جدعان، المقدس والحرية ابحاث ومقالات اخرى من اطياف الحداثة ومقاصد التحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الاولى، 2009.
363. فهمي جدعان، خارج السرب بحث في النسوية الاسلامية الرافضة واغراءات الحرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الثانية، بدون سنة.
364. فورنسوا مقال، أساسيات التعصب، ترجمة قاسم المقداد، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 2017.

365. فول لفغانغ إيزر، التخييلي والخيالي من منظور الأنطروبولوجيا الأدبية، ترجمة حميد لحمداني والجيلالي كدية، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 1998.
366. فيكتور فرانكلين وابراهام ماسلو، الانسان يبحث عن المعنى: مقدمة في العلاج في معنى التسامي بالنفس، ترجمة: طلعت منصور دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، 1983.
367. قارة مبروك بن صالح، الصورة الحقيقية للزوايا والطرق الصوفية، دار علي بن زيد للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، بدون طبعة 2013.
368. كات ناش، علم الاجتماع السياسي المعاصر العولمة والسياسة والسلطة، ترجمة ذيب محمد الدوسري، دار جامعة الملك سعود للنشر، المملكة العربية السعودية، بدون طبعة، 2017.
369. كاترين كوليو – تلين، ماكس فيبر والتاريخ، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجماعية للدراسات والنشر والتوزيع، مصر، دون طبعة، دون سنة.
370. كارلوتا جيزن، معركة هرمجدون وتأسيس مملكة الرب في التوراة والإنجيل والقرآن، ترجمة أحمد علي أحمد علي، مطبعة ستار براس، مصر، الطبعة الأولى، 2002.
371. كاظم شبيب، المسألة الطائفية تعدد الهويات في الدولة الواحدة، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان بدون طبعة، 2011.
372. كامل ابراهيم رباع، نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي، دار الكتب العلمية، لنان، الطبعة الأولى، 2004.
373. كرايس الجيلالي وضيف ناجية، الحداثة ومجتمع اللايقين- من العقلانية المفرطة إلى فكرة الحنين إلى الله-(448- 468) مجموع من الباحثين، سلسلة أعمال مؤتمر قضايا إشكاليات فلسفية، دار قاضي للنشر والترجمة، الجزائر، بدون طبعة، بدون سنة.
374. كرايس الجيلالي، السلفية الدعوية بين التدين والسياسة، دار الايام، الاردن، الطبعة الاولى، 2019.
375. كرايس الجيلالي، رقاد الجيلالي، الهوية السلفية كقوة ناعمة التغير عن طريق الاغتراب الثقافي(327-356) الحوار مع الآخر بين الثوابت المرجعية والتنوع الثقافي، مجموعة من الباحثين، المركز الوطني للبحث في العلوم الإسلامية والحضارة الأغواط، الجزائر، الطبعة الاولى، 2019.
376. كرستوف فولف، علم الأناسة التاريخ ولثقافة والفلسفة، ترجمة أبو يعف المرزوقي، الدار المتوسطية للنشر، دولة الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2009.
377. كريسنوف فولف، أنثروبولوجيا التعليم(التعليم من منظور جديد، التعليم الثقافي المتبادل والمعلوم، المحاكاة التربوية والاجتماعية، ترجمة موفق علي سقار، دار المناهج للنشر والتوزيع، الأردن، بدون طبعة، بدون سنة.
378. كريم أبو حلاوة، إمكانية نشأة المجتمع المدني وتطوره وتجلياته في الفكر العربي المعاصر، أطروحة لنيل شهادة درجة الدكتوراه في علم الاجتماع الثقافي في جامعة دمشق سوريا، دون سنة
379. كلود دوبار، ازمة الهويات تفسير تحول، ترجمة رندة بعث، دار المكتبات الشرقية، لبنان، الطبعة الاولى، 2008.
380. كلود رفيري، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2015.

381. كلـود ريفـري، الأنثروبولوجيـا الاجتماعيـة للـدين، ترجمـة اسـامة نبيـل، المركـز القـومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2015.
382. كلود كوهن، الإسلام منذ نشوئه إلى ظهور السلطنة العثمانيـة، ترجمـة حسـن جـواد قبيسـي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2010.
383. كلود ليفي شتراوس، مداريات حزينة، ترجمة محمد صـبح، دار كنعـان للدراسـات والنشـر والخدمات الإعلامية، سوريا، الطبعة الأولى، 2000.
384. كولين تيرنر، الإسلام الأسس، ترجمة نجوان ندور الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشـر، الطبعة الأولى، 2009.
385. الكيس اليكسندر بيشاي، علم الاجتماع وانثروبولوجيـا الـدين، مركـز دلتـا لطباعـة، مصـر، بدون طبعة، بدون سنة..
386. لفي بريل، العقلية البدائية، ترجمة محمد القصاص، مكتبة مصر، جمهورية مصـر العربيـة، بدون طبعةن بدون سنة.
387. لورا نـادر الثقافـة والكرامـة، حـوار بـين الشـرق الأوسـط والغـرب، ترجمـة آيـات عقيقـي، مؤسسة هنداوي لتعليم، مصر، الطبعة الاولى، 2015.
388. لـوك فيـري، الانسـان المؤلـه أو معنـى الحيـاة، ترجمـة: محمـد هشـام، دار افريقيـا للنشـر، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 2002.
389. لويس دو كورانسي، الوهابيون تاريخ ما أهملـه التـاريخ، ترجمـة مجموعـة مـن البـاحثين – رياض الريس للكتب والنشر، مصر، الطبعة الأولى، 2003.
390. ليـز بيليـون، السياسـي فـي الأنثروبولوجيـا نحـو الأنثروبولوجيـا السياسـية، ترجمـة: ميلـود أمغار، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 2018
391. مـاثيو أنجيلكـه، كيـف تفكـر كـأنثروبولوجي، ترجمـة عومريـة سـلطاني، الشـبكرة العربيـة للأبحاث والنشر، لبنان الطبعة الأولى، 2020.
392. مارتن هايدغر وآخرون، حـروب المعنـى، ترجمـة فتحـي المسـيكني، دار صـفحة، المملكـة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2022.
393. مارسال قوشـي، الـدين فـي الديمقراطيـة، ترجمـة: شـفيق محسـن، مركـز دراسـات الوحـدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2017.
394. مارسيل دتييان أخـلاق بالمثيولوجيـا، ترجمـة: مصـباح الصـمد، المنطقـة العربيـة للترجمـة لبنان، الطبعة الأولى 2008.
395. مارسـيل ديتيـان، اخـلاف الميثولوجيـا، ترجمـة مصـباح الصـمد، مركـز دراسـات الوحـدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.
396. مارسيل موس، بحث في الهبة شكل تبادل وغاياته في المجتمعات القديمة، ترجمـة المولـدي أحمر، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، 2011.
397. مارسيل موس، تقنيات الجسد ومقالات أخرى، ترجمة محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، 2019.
398. مارفن هاريس، التحريم والتقديس، نشوء الثقافات والدول، ترجمـة: أحمـد م أحمـد، المركـز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر الطبعة الأولى، 2020.
399. مارك أوجيه، الزمن أطلالا، ترجمة جمال شحيد، هيئة البحـرين للثقافـة والأثـار، البحـرين، الطبعة الأولى، 2016.

400. مارك اوجيه، اللا أمكنة مدخل إلى انتربولوجية الحداثة المفرطة، ترجمة ميساء سويفي، هيئة البحرين للثقافة والابحاث، البحرين، الطبعة الأولى، 2018.
401. مارك دوغان وكريستوف لابي، الإنسان العاري الدكتاتورية الخفية للرقمية، ترجمة سعيد بن كراد، المركز الثقافي للكتاب، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2020.
402. مارك مانصون، فن لا مبالات لعيش حياة تخالف المؤلوف، ترجمة: حارث النبهان، منشورات الرمل، لبنان، الطبعة الأولى، 2018.
403. ماركس فيبر، مقالات في سيولوجيا الدين، الثقافة البروتستنتية، ترجمة منير فندري، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2015.
404. ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي. مقلد، مركز البناء القومي، لبنان، بدون طبعة، بدون سنة.
405. ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع، الاقتصاد والانظمة الاجتماعية والقوى مخلفات السيادة، ترجمة محمد تركي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، 2014.
406. مالك بن نبي، مشكلة الفكر في العالم الإسلامي، دار الفكر، سوريا، الطبعة السابعة، 2006.
407. مالك بن نبي، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شهين، دار الفكر، الجزائر، الطبعة الثالثة، 1986.
408. مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، دار الفكر سوريا. بدون طبعة 2002
409. مالك شبل، الجنس والحريم روح السراري، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير، ترجمة: عبد اله زارو، دار إفريقية الشرق، المغرب، دون طبعة، 2010.
410. مالوري ناي الدين الأساس، ترجمة هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2009.
411. مأمون طربيه، علم الاجتماع الحياة اليومية قراءة سوسيولوجية معاصرة للواقع المعاش، دار المعرفة، لبنان، الطبعة الاولى، 2011
412. مانويل كاستالز، شبكات الغضب والمال، الحركات الاجتماعية في عصر الإنترنت، ترجمة: هايدي عبد اللطيف، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2017
413. ماهر أحمد الصوفي، النار أهوالها وعذابها، المكتبة العصرية، لبنان، بدون طبعة، 2010.
414. مايكل إدوارد، المجتمع المدني، النظرية والممارسة، ترجمة: عبد الرحمان عبد القادر شهين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات قطر الطبعة الأولى، 2015.
415. مايكل كلاذيرس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة: الثقافات البشرية نشأتها وتنوعها، ترجمة شوقي جلال، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2023.
416. مايكل كوك، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الاسلامي، ترجمة مروان السيد وآخرون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، طبعة 02، 2013.
417. مجدي عبد الهادي وأحمد صبري، مصر السلفية أزمة الهوية والصيرورة، المطبعة الالكترونية، مصر، بدون طبعة، 2013.
418. مجموعة من الباحثين، فقه النوازل في الغرب الإسلامي، أعمال ملتقى وزارة الشؤون الدينة بالتعاون مع ولاية عين الدفلى، منشورات دار الثقافة، الجزائر، بدون طبعة، 2010.
419. مجموعة من الباحثين، فقه النوازل في الغرب الإسلامي، أعمال ملتقى وزارة الشؤون الدينة بالتعاون مع ولاية عين الدفلى، منشورات دار الثقافة، الجزائر، بدون طبعة، 2010.

420. مجموعة من المؤلفون، البازار: السوق في التراث الاسلامي، دائرة المعارف، لبنان، دون طبعة، دون سنة.
421. مجموعة من المؤلفين، التاريخ الشفوي، المجلد الثاني، مقاربات في الحقل الاجتماعي الأنثروبولوجي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان الطبعة الأولى، 2015.
422. محسن أحمد الخضيري، إعادة اختراع الدولة رؤية منهجية لضياع دولة الدولة في عصر العولمة، ايتراك للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الاولى، 2014.
423. محمد ابراهيم ستري، الانثى المقدسة وصراع الحضارات، المرأة والتاريخ من البدايات، دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات المطبعية، لبنان، طبعة01، 2008.
424. محمد أبو رمان آخرون، آفاق الإسلام السياسي في إقليم مضطرب الإسلاميون وتحديات مما بعد الربيع العربي، الناشر مؤسسة فريدريك إيربث، المملكة الأردنية، بدون طبعة، 2017.
425. محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، السلفية المحافظة، مؤسسة فريد ريتش اليبرت ، الأردن، بدون طبعة، 2011
426. محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الاولى، 2013.
427. محمد أبو رمان، الصراع على السلفية قراءة في الأيديولوجيا والخلافات وخارطة الانتشار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2016.
428. محمد أبو رمان، أنا سلفي، بحث في الهوية الواقعية المتخيلة لدى السلفين، مؤسسة فريد يرش آبرت، الأردن، بدون طبعة، 2014
429. محمد اسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، دار الثقافة المغرب الاقصى، بدون طبعة، 1985.
430. محمد أشويكة، الإنسان الأيقوني، دائرة الثقافة والإعلام، دولة الامارات العربية المتحدة، بدون طبعة، 2010
431. محمد البشير شتيني، التغيرات الاقتصادية والاجتماعية في بلاد المغرب أثناء الاحتلال الروماني، الجزائر، بدون طبعة، بدون سنة.
432. محمد الشبه، مفهوم المخيال عند محمد اركون، منشورات ضفاف، المغرب الاقصى، الطبعة الاولى، 2014.
433. محمد العطاونة، الإسلام الوهابي في مواجهة تحديات الحداثة، ترجمة أبو بكر باقادر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2014.
434. محمد الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن أضواء على علاقة التصوف الإسلامي بالمسيحية، اليهودية، الفلسفة اليونانية، الثقافة الفارسية والعقائد الهندية، دار الطليعة، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.
435. محمد بغداد، الفتنة الصغرى، الفتوى الفقهية في زمن الثورات العربية، دار الحامة للنشر والتوزيع، دون طبعة، 2012.
436. محمد بكاي، أرخبيلات ما بعد الحداثة رهانات الذات الانسانية من سطوة الانغلاق الى اقرار الانعتاق، دار الرافدين، لبنان، الطبعة الأولى،2017.
437. محمد جاد، هرمجيدون معركة تنتظرها كل الأديان، درا الحرية للنشر والتوزيع، مصر، دون طبعة، دون سنة.

438. محمد جلال القصاص، أثر المشاركة السياسية على الفكر السلفي في مصر، قراءة في المحدّدات والممارسة والاتجاهات، مفكرون للنشر والتوزيع، لبنان، بدون طبعة، 2017.
439. محمد حافظ دياب، نقد الخطاب السلفي، رؤية للنشر والتوزيع، مص، الطبعة الأولى، 2016.
440. محمد حافظ دياب، نقد الخطاب السلفي، رؤية للنشر والتوزيع، مص، الطبعة الأولى، 2016.
441. محمد سمير مرتضى، السلفية والإصلاح الذي فشل في الإسلام، الفكر السلفي وتجديد الإسلام، ترجمة كرم النويسي ، دار النشر البحر الأحمر للنشر و التوزيع، مصر، الطبعة الاولى.
442. محمد سويلمي، الإفتاء الإلكتروني –الخطاب الديني وإعادة المؤسسة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، بدون طبعة، 2016.
443. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة الإنجلو المصرية، مصر، الطبعة الأولى، 1952.
444. محمد عابد الجابري، العقل الاخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لنان، الطبعة الاولى، 2001.
445. محمد عبد الرحمان المغراوي، العقيدة السلفية، في مسيرتها التاريخية وقدرتها على مواجهة التحديات، دار المنار، السعودية، طبعة 01، 1414.
446. محمد عبد الظاهر خليفة، الحياة البرزخية من الموت الى البعث، دار الاعتصام، السعودية، بدون طبعة، بدون سنة.
447. محمد عبدو أبو العلاء، الخطاب السلفي والخطاب الاخواني، قراءة جديدة، مؤمنون بلا حدود المغرب الأقصى، بدون طبعة، بدون سنة.
448. محمد عطوان، الاستعمال الإيديولوجي للثقافة، صدام الحضارات أنموذجا، منشورات اتحاد الأدباء والكتاب العرب في البصرة، العراق، بدون طبعة، 2017.
449. محمد على فرح: صناعة الواقع: الاعلام وطبق المجتمع أفكار حول السلطة والجمهور والوعي والواقع، مطابع البيانات الدولية، لبنان الطبعة الأولى، 2014.
450. محمد عمارة، السلف والسلفية، وزارة الأوقاف المصرية، مصر، بدون طبعة، 2008.
451. محمد عمارة، السلفية دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، بدون طبعة، بدون سنة.
452. محمد عمارة، مقالات الغلو الديني واللاديني، مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الأولى، 2004.
453. محمد عماره، السلفية، دار المعارف النشر، سوسه تونس، د (ط)، د (س).
454. محمد فتحي عثمان، السلفية في المجتمعات المعاصرة، دار القلم، الكويت، طبعة02، 1981.
455. محمد لطفي اليوسفي، فتنة المتخيل في خطاب الفتنة ومكائد المستشرقين، دار الغد للنشر والتوزيع، الأردن، دون طبعة، دون سنة.
456. محمد لطفي اليوسفي، فكرة المتخيل في خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق دار الغد للنشر والتوزيع، الأردن، دون طبعة، دون سنة.
457. محمد محمود كيشانة، المجتمع المدني أسسه المفهومية، والاصطلاحية، اختباراته التاريخية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، الطبعة الأولى، 2017

458. محمد مخطار السوسي، سوس العالمة، الطبعة الثانية، 1984
459. محمد مصباح، كيف يفكر السلفيون؟ دراسة ميدانية، المعهد المغربي لتحليل السياسات، المغرب الأقصى، بدون طبعة، 2019.
460. محمد موسى محمد أحمد البر، وسائل الاتصال في الدولة الإسلامية ودورها في نشر الوعي الديني – الأكاديمية الحديثة من الكتاب الجامعي، مصر، الطبعة الأولى، 2019.
461. محمد ناصر الدين الالباني، أحكام الجنائز وبدعها مكتبة المعارف السعودية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1992.
462. محمد ناصر العريني، وجوب طاعة السلطان في غير معصية الرحمن بدليل السنة والقرآن، مكتبة الملك الفهد الوطنية، السعودية، الطبعة الرابعة، 1437.
463. محمد ناهض عبد السلام حنونة، التصوف في التاريخ العربي والإسلامي (نشأته، مصادره، تاريخيته، تياراته، آثاره) نسخة إلكترونية، فلسطين، الطبعة الأولى، 2018/2017.
464. محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.
465. محمد همارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، 1999.
466. محمد يسري ابراهيم، وآخرون، الوهابية والسلفية الأفكار والآثار، تحرير: رائد السمهوري، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، الطبعة الاولى، 2016.
467. محمود توفيق، الدولة في المخيال السلفي المعاصر تحولات الفكر السلفي في مصر اتجاه مفهوم الدولة قبل الثورات وبعدها (145-170) رياض السبيلي وآخرون، السلفية تحولاتها ومستقبلها، أوراق المؤتمر الدولي الذي عقده منتدى العلاقات العربية الدولية في مدينة اسطنبول ما بين 31/30 أغسطس 2018، منتدى العلاقات العربية الدولية، قطر، الطبعة الأولى، 2020.
468. مرسيا إلياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2007.
469. مرسيا إلياد، المقدس والعادي، ترجمة عادل العوا، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2009.
470. مرسيا الياد، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 1988.
471. مرسيا الياد، مظاهر الأسطورة ترجمة نهاد خياطة، دار عنا للدراسات والنشر سوريا، الطبعة الاولى، 1991
472. مريام كوك بروس بلورنس، الشبكات الاسلامية من الحج الى الاناشيد الصاخبة، ترجمة ممد توفيق البجريمي، العبيكان، السعودية، دون طبعة، دون سنة.
473. مريام كوك، بروس بلورنس، الشبكات الإسلامية من الحج إلى الأناشيد الصاخبة، ترجمة محمد توفيق، دار العبيكان، السعودية، دون طبعة، دون تاريخ.
474. مريس اولندر، لغات الفردوس اريون وسامريون ثنائي العناية الالاهية، ترجمة: جورج سليمان، هيئة البحرين للثقافة والآثار، البحرين، الطبعة الاولى، 2016.
475. مسفر بن على القحطاني، صدام القيم قراءة ما بعد التحولات الحضارية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2015م.

476. مشال أوجيه، أنثروبولوجيا المدينة، ترجمة سعيد بالمبخوت، دار الفيصل للثقافة، المملكة العربية السعودية، بدون طبعة، 2016.
477. مشال دوسارتو، إبتكار الحياة اليومية فنون الأداء العملي، ترجمة محمد شوقي الزين، دار الأمان، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، 2011.
478. مشيل هنري، الهمجية زمن علم بلا ثقافة، ترجمة جلال بدلا، دار الساقي، لبنان، الطبعة الأولى، 2022.
479. مصطفى حلمي، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الثانية، 1991.
480. مصطفى شغيدل، الجندر سقوط الفطرة واحياء الشيطنة، دون دار نشر دون بلد دون طبعة وسنة.
481. مصطفى محمد لطفي، الشيطان وعداوته للإنسان، الإمام الحافظ، جمال الدين ابي فرج عبد الرحمان ابن الجوزي البغدادي، دار القلم، السعودية، بدون طبعة، بدون سنة.
482. معتز حسنين علي، متلازمة تيك توك، دار عصير الكتب، مصر، الطبعة الأولى، 2024.
483. مكتب المؤسسات الديمقراطية وحقوق الإنسان التابع لمنظمة الأمن والتعاون في أوروبا، المبادئ التوجيهية لتنظيم الأحزاب السياسية، بولندا، أكتوبر، 2010.
484. ملحم شكر، الزندقة في دار الاسلام في القرن الثاني للهجري، مسورات الجمل، لبنان، الطبعة الأولى، 2016
485. منصور عبد الحكيم، الحسيني الحسيني معدي، هرماجيدون ونهاية أمريكا وإسرائيل، دار الكتاب العربي، سوريا الطبعة الأولى، 2007.
486. منى الأشقر جبور، السيبرانية هاجس العصر، المركز العربي للبحوث القانونية والقضائية، منشورات جامعة الدول العربية، مصر، دون سنة.
487. مهدي فضل الله، الايمان والتكفير والذات والآخر في الاسلام دراسة في ضوء العقل والشريعة، دار المحجة البيضاء، الاردن، الطبعة الاولى، 2013.
488. موريس دوفارجي، علم الاجتماع السياسي: مبادئ علم السياسة، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط01، 1991.
489. موريس ديفرجيه، الأحزاب السياسية، ترجمة: علي مقلد وعبد المحسن سعد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، بدون طبعة، 2011.
490. موريس غودليه، المتخيل المخيال والرمزي، ترجمة غازي برو، دار الفرابي، لبنان، الطبعة الأولى، 2017.
491. موريس غودولييه، لغز الهبة، ترجمة رضوان ظاظا، دار المدى، سوريا، بدون طبعة، 1998.
492. موسى برهومة، الناطقون بلسان السماء، المركز الثقافي العربي، المغرب الاقصى، الطبعة الأولى، 2013
493. مؤلف مجهول، مفاخر البربر، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية، دار ابي رقراق، المغرب، بدون طبعة، 2005.
494. مؤمون طبرية، السلوك الاجتماعي في الجماعات الغير منتظمة، رؤية علمية في ديناميات الجماعات وأشكالها دار النهضة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2014.

495. ميري ورنوك، الذاكرة في الفلسفة والأدب، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، 2007.
496. ميشال مافيزولي، تأمل العالم الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، ترجمة فريد الزاهي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، الطبعة الأولى، 2005.
497. ميشال مافيزولي، في الحل والترحال عن أشكال التيه المعاصر، ترجمة عبد الله زارو، دار إفريقيا الشرق، المملكة المغربية، بدون طبعة، 2010.
498. ن. ج. كولسون، في تاريخ التشريع الاسلامي، ترجمة محمد احمد سراج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الاولى، 1992.
499. ناجية الوريمي بوعجيلة، في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، المؤسسة العربية لتحديث الفكري، سوريا، الطبعة الأولى، 2004.
500. نادر سراج، دور المرويات الشفوية في تشيد الواقع الاجتماعي افندي زغلول أنموذجا(137-154) مجموعة من المؤلفين، التاريخ الشفوي، مقاربات في الحقل الاجتماعي الأنثروبولوجي، المجلد الثاني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، الطبعة الاولى، 2015.
501. نادر كاظم، استعمالات الذكرة في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ، مكتبة فخراوي، دولة البحرين، الطبعة الاولى، 2008.
502. نادر كاظم، الهوية والسرد دراسات في النظرية والنقد الثقافي، مكتبة مؤمن قريش، لكويت، الطبعة الثانية، 2016.
503. نادر كاظم، خارج الجماعة عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية، دار سؤال للنشر، لبنان، الطبعة الاولى، 2016.
504. نادر كاظم، طبائع الاستملاك قراءة في أمراض الحالة البحرينية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الاولى، 2007.
505. نادية سعد الدين، الحركات الدينية السياسية ومستقبل الصراع العربي الاسرائيلي، مركز الجزيرة للدراسات، قطر، الطبع الأولى، 2012.
506. ناصر ملوحي، الاستخلاف الكوني في المفهوم الاسلامي، دار الغسق للنشر، سوريا، دون طبعة 2010.
507. نايل جيرن، الصوفية نشاتها وتاريخها، ترجمة صفية مخطار، مؤسسة هنداوي، مصر، بدون طبعة، 2017.
508. نبيل فازيو، دولة الشرع، دراسة في تصورات الفقه السني الكلاسيكي لمفهوم الدولة مؤمنون بلا حدود، المغرب، بدون طبعة 2017
509. نجيب جورج عوض، ما بعد الحداثة مستقبل الخطاب الديني في الغرب، انطولوجيا (شخص) وعلاقة انموذجا، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، المغرب، 2017،
510. نصر محمد عارف، إيبيستيمولوجيا السياسة المقارنة، النموذج المعرفي، النظرية، المنهج، مؤسسة مجد الجامعية لدراسة النشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2002.
511. نواف القديمي، الإسلاميون وربيع الثروات -الممارسات المنتجة للأفكار-، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، دون طبعة، 2012

512. نواف القديمي، المحافظون والاصلاحيون في الحالة الإسلامية السعودية، المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، ص 2011.
513. نواف القيدمي، أشواق الحرية مقاربة للموقف السلفي من الديمقراطية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الخامسة، 2012.
514. نور الدين أبو لحية، التراث السلفي تحت المجهر دراسة علمية حول التراث السلفي وانحرافاته عن منهج الإسلام الأصيل، دار الأنوار للنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2015.
515. نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، دار افريقيا الشرق، المغرب الاقصى، بدون طبعة 2011.
516. نورمان فير كلاف، الخطاب والتغير الاجتماعي، ترجمة محمد عناني، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2015.
517. نورمان فير كلاف، اللغة والسلطة، ترجمة محمد عناني، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، بدون سنة.
518. نورمان فيركلاف، اللغة والسلطة، ترجمة: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2016.
519. نيقولا تيماشيفت، نظريات علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، ترجمة: محمود عودة وآخرون، دار المعارف، الطبعة الخامسة، 1978.
520. نيقولة مكيافيلي، كتاب الأمير، ترجمة: أحمد مؤمن، مكتبة ابن سينا، مصر، بدون سنة، بدون طبعة
521. نيكولا جورنه؛ بين الكوني والخصوصي - البحث عن البدايات طبيعة الثقافتة، تشيد الهويات، رجمة اياس حسن، دار فرقد، سوريا، الطبعة الثانية، 2014.
522. نيكولاس آدمز، هابرماس واللاهوت، ترجمة محمود حمود شهيدة شرف، جداول النشر والترجمة والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2016.
523. نيمرود هورويتز، أحمد بن حنبل وتشكل المذهب الحنبلي الورع في موقع السلطة، ترجمة غسان علم الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2011.
524. هارلمبس وهولبورنن سوسيولوجيا الثقافة والهوية، ترجمة حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 2010.
525. هاريس، مقدسات ومحرمات وحروب الغاز ثقافية، ترجمة أحمد م أحمد، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، طبعة الأولى، 2017.
526. هال ابلسون وهاري لويس وكين ليدن، الطوفان الرقمي كيف يؤثر على حياتنا وحريتنا وسعادتنا، ترجمة أشرف عامر، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، بدون طبعة، 2014.
527. هانري لوزبير، صناعة السلفية الاصلاح الاسلامي في القرن الـ20، ترجمة اسامة عباس عمر بسيوني، ابن النديم بنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2018.
528. هانس كينج، لماذا مقاييس عالمية للأخلاق، الدين والأخلاق في عصر العولمة، ترجمة ثابت العيد، المركز الثقافي القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2015.
529. هانك جون ستين، الدولة والحركات الاجتماعية، ترجمة: أحمد زايد، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الأولى، 2018.

530. هاني آل يونس، العمى الثقافي من هيمنة المؤسسة إلى شرعنة الأقلية الثقافية، دار دجلة، المملكة الأردنية الهامشية، الطبعة الأولى، 2019.
531. هاني نسيره، متاهة الحاكمية أخطاء الجهاديين في فم ابن تيمية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة، 2015.
532. هبة رؤوف عزة، الخيال السياسي للإسلاميين ما قبل الدولة وما بعدها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الثانية، 2015
533. هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، رؤية معرفية، المعهد العالي للفكر الاسلامي، الو م أ، طبعة 01، 1995.
534. هشام جعيط، أزمة الثقافة الاسلامية، دار الطليعة، لبنان، الطبعة الاولى، 2000.
535. هلين توماس وجميلة احمد، الأجساد الثقافية الإثنوغرافيا والنظرية، ترجمة أسامة الغزولي، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الاولى، 2010.
536. هنري لاووست، نظريات شيخ الاسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، دار الأنصار، مصر، دون طبعة، دون سنة.
537. هوغ لاغرانج، نكران الثقافات، ترجمة سليمان الرياشي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الاولى، 2016.
538. هيلاري أوين، البحث عن القادة، ترجمة: عبد الرحمن بن أحمد الغامدي، معهد الإدارة العامة السعودية، دون طبعة، 1429هـ.
539. و.ج. ت.ميشال، الأيقونلوجيا الصورة والنص والأيديولوجيا، ترجمة عارف حديفة، هيئة البحرين للثقافة والأثار، مملكة البحرين، الطبعة الأولى، 2020.
540. وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمر عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2014.
541. وجيه قانصو، الأحزاب السياسية، عمومي 101، لبنان، بدون طبعة، بدون سنة.
542. وحيد الدين الخان، المرأة بين الشريعة الاسلامية والحضارة الغربية، ترجمة سيد الرئيس لوندي، دار الصحوة، السعودية، الطبعة الاولى، 1994.
543. وحيد الدين خان، المرأة بين الشريعة الاسلامية والحضارة الغربية، ترجمة سيد رئيس لوندي، دار الصحوة، الطبعة الاولى، 1994.
544. وضاح صائب، وأد الأنثى بين النصوص المقدسة والعقيدة الذكورية، دار الإنتشار العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 2014.
545. وليام ت كفانو، أسطورة العنف الديني الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2017.
546. وليد كاسد الزيدي، الاسلاموية المتطرفة في أوربا دراسة حالة الجهاد بين الفرنسين في الشرق الأوسط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2017.
547. ياسر خضير البياتي، الاعلام الجديد الدولة الافتراضية الجديدة، دار البداية ناشرون وموزون، دولة الامارات، الطبعة الاولى، 2014.
548. ياسر خضير البياتي، الإعلام الجديد-الدولة الافتراضية الجديدة، دار بداية ناشرون وموزعون، دولة الإمارات، الطبعة الأولى، 2014.
549. اليعقوبي، أحمد بن أبي اسحاق، البلدان، وضع حواشيه محمد أمين طنطاوي، دار الكتاب العلمية، لبنان، بدون طبعة، بدون سنة.

550. يورغن جازالا، عبد الله القصيمي، التمرد على السلفية، ترجمة محمد عبيبو، جداول للنشر، الاردن، بدون طبعة، وبدون سنة،
551. يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010.
552. يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، دون طبعة، دون سنة.
553. يورغن هابرماس، جوديث بتلات و آخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان الطبعة الأولى، 2013.
554. يورغن هابرماس، جوزيف راتسيغر، جدلية العلمنة، العقل الديني، ترجمة حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع بنان، الطبعة الأولى، 2013.
555. يوسف الادريسي، الخيال والمتخيل في الفلسفة والنقد الحديثين، منشورات الملتقى، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2005.
556. يوسف حسن، البعد الديني في السياس الأمريكية تجاه الصراع العربي الصهيوني، دراسة في حركة المسيحية الأصولية الأمريكية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة ال,لى، 1990.
557. يوسف شلحت، مدخل إلى علم الاجتماع الإسلام من الإرواحية إلى الشمولية، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2003.
558. يوهان كريستوفر بريغل، القهر والسلطة القدرة الإلهية والقوة المستمدة منها الدين والعالم في الاسلام، ترجمة محمد كبيبو، الفرات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2016.

ج: الرسائل والأطروحات الجامعية:

1. أحمد بوشامة، الجغرافيا المذهبية للمغرب الأوسط من القرن 2ه/8م إلى القرن 6ه/12م، أطروحة دكتوراه (ل، م، د) في التاريخ الوسيط، جامعة غرداية، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، 2022/2021.
2. بلغازي محمد، الشباب والتدين: دراسة في الأنماط والدلالات بمجتمع محلي، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع الثقافي، جامعة أبو بكر بلقائد تلمسان، 2024/2023.
3. بورملة عربية، إمارة بنو توجين بالونشريس خلال القرنيين 7-8هـ 13-14 ممن خلال كتاب العبر لعبد الرحمن ابن خلدون، رسالة ماجستير في تاريخ الحضارة الاسلامية، جامعة وهران، 2009-2008.
4. بوعزدية ميلود، الحركة السلفية وتياراتها بين النظرية وواقع الممارسة الاجتماعية في الوسط الجامعي دراسة ميدانية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع الديني، جامعة الجزائر 2، 2015/2014.
5. حامد بن عبد القادر الاحمدي، توحيد الالوهية اساس الاسلام، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، الجامعة الاسلامية بالمدينة، السعودية، 1405/1404، ص 02.
6. رقاد الجيلالي ، أثر الفتوى الإلكترونية الوهابية على ثقافة الشباب المتدين في المجتمع الجزائري، دراسة ميدانية للشباب الوهابي بمدينة لرجام وتيسمسيلت، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع الثقافي، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، 2015.

7. رقاد الجيلالي، التدين السلفي عند الشباب أزمة الاندماج الاجتماعي في المجتمع الجزائري: دراسة ميدانية بولاية تيسمسيلت، أطروحة دكتوراه في الاجتماع الثقافي، جامعة تلمسان،2020/ 2021.
8. عمران عبد الحميد، الحركة الدوناتية بين الاكتشاف الديني والتحرر، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ القديم، جامعة قسنطينة، 2004/ 2005.
9. العود محمد الصالح، التحولت الحضرية في شمال إفريقيا في الفترة الوندالية(429 – 534م)مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ القديم، جامعة منتوري قسنطينة، 2010/2009.
10. كرايس الجيلالي، السلفية الدعوية في ولاية تيسمسيلت، التدين والسياسة، مذكرة ماجستير، كتخصص علم اجتماع سياسي، جامعة وهران 02، الموسم الجامعي، 2016- 2017.
11. كمال بولغرايف، دراسة وصفية تحليلية لمحطات الفن الصخري، ثنية الحد، ولاية تيسمسيلت، الجزائر. مذكرة ماجيستر في آثار ما قبل التاريخ لجامعة الجزائر 2006-2007.
12. مرزوقي قورارية حليمة، الجسد والسلطة في فلسفة ميشال فوكو، مذكرة ماجستير في الفلسفة، جامعة وهران 2، 2013/2012.
13. هنوس نادر، أنثروبولوجيا المتدينة من السلفية العلمية حالة مدينة سيدي علي ولاية مستغانم، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجيستر، علم الاجتماع الحضري، جامعة وهران، 2016/2015.

ب: المجلات والمقالات العلمية:

1. أحمد اوراغي، الأنثربولوجيا و التاريخ (267. 294) مجلة المغاربية للدراسات التاريخية و الاجتماعية، الجزائر، المجلد الثالث، العدد الأول، ص 268.
2. أحمد بوشامة وطاهر بن علي، التطورات الحركية المذهبية للمجالات الريفية فيما بين جبال الونشريس وواد منيا (132-150) مجلة المعيار، جامعة قسنطينة، الجزائر المجلد24، العدد 52، 2020، ص 133.أسماء عبد العليم علي ابراهيم، الشامان في النقوش والرسوم الصخرية في جنوب القارة الإفريقية خلال العصر الحجري المتأخر (منذ 25000 ق.م حتى مطلع الألفية الميلادية الأولى) (11- 52) مجلة وقائع التاريخ، مركز البحوث والدراسات التاريخية، مصر، العدد 36، يناير 2022.
3. أحمد خميس، استخدام الدين في الحياة السياسية، مجلة كلية السياسة والاقتصاد، مصر، العدد العاشر، أبريل 2011.
4. برادفور ديفريتو، الراسمال الروحي التنظيم السوسيلوجي للدين مع بورديو ضد بورديو، ترجمة طارق عثمان، مؤمنون بلا حدود، المغرب الاقصى، 2021
5. البشير أبرزاق، الكتابة التاريخية المونوغرافية، بالمغرب المعاصر، اسهام في دراسة الخلفيات والموضوع والمنهج، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية للمغرب الاقصى، المجلد الثالث، العدد العاشر. أكتوبر 2019
6. الجيلالي رقاد، الخطاب الديني لموقع اليوتيوب وأزمة ضبط المرجعي للدين السائل، دراسة ميدانية لعينة من الشباب (27-48) مجلة دراسات إعلامية، المركز العربي الدمقراطي، ألمانيا، العدد 05، نوفمبر تشرين الثاني 2018.
7. الجيلالي رقاد، الطقوس الجنائزية بين السلفية التقاليد المحلية وجبروت النص عند السلفين، دراسة ميدانية (128-147) مجلة أنتروبولوجيا، الجزائر، المجلد الراب، العدد السابع،

2018، ص130.بوشامة أحمد وكرايس الجيلالي، أسطورة سيدي رابح بمنطقة الونشريس قراءة سوسيوتارخية(113- 136)مجلة العلم الانسانية والاجتماعية، جامعة المسيلة، الجزائر، المجلد 13، العدد 01، 2023.

8. الحاج لبيب، العنصر البشري بمنطقة جنوب الونشريس من خلال الشواهد الأثرية (صفحة 10- 26) الخلدونية للعلوم الانسانية، جامعة تيارت، العدد 10، ديسمبر 2016.
9. حسن رشيق، المعرفة المشتركة في حياة الناس اليومية، اللباس والتدين (85-97)، مجلة عمران، مركز الابحاث ودراسة السياسات، قطر، العدد السادس، خريف 2016.
10. حسن سليمان حسن قبلي، مدخل إلى نقد العلاقة بين المعرفة والسلطة لدى الفكر السلفي، مجلة قبس للدراسات الإنسانية والاجتماعية الجزائر، المجلد الثالث، العدد اثنان، ديسمبر 2019.
11. حسين الهامي التدين على مواقع التواصل الاجتماعي، تحليل خطاب عينة من المنشورات الدينية الإسلامية، على موقع فيس بوك (355-466) المجلة العلمية للبحوث والعلاقات العامة والإعلان، العدد20 ديسمبر 2020.
12. حسين توفيق إبراهيم، السلفيون والمواطنة، اضطراب الروحية وغياب المراجعات العميقة، كراسات استراتيجية، مصر، العدد 24، السنة 23، بدون سنة.
13. رباحي مصطفى دحلباوي ابراهيم، قراءة أنثروبولوجية لظاهرة الصلاة في الأديان (769-785) مجلة أنثروبولوجيا الاديان، المجلد 17، العدد01، جامعة تلمسان، الجزائر 15 جانفي 2021
14. رقاد الجيلالي، كرايس الجيلالي، الاستشراف في الحديث النبوي، الواقع السياسي للمسلمين اليوم من خلال كتب الحديث، 289-307، مجلة البحوث في الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تيارت، الجزائر، المجلد05، العدد الأول، 2019.
15. رقاد الجيلالي، كرايس الجيلالي، التواصل السلفي عبر الإنترنت وفكرة إعادة بعث المواطن الاممي، دراسة ميدانية لعينة من الشباب السلفي (132-145) مجلة العلوم الاجتماعية، المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا، عدد 06 أكتوبر، 2018.
16. رقاد الجيلالي، كرايس الجيلالي، وراشدي بن يمينة، التدين الميديولوجي الجديد وأزمة الهويات الدينية السائلة، دراسة ميدانية (47-70)، مجلة سوسيولوجيا، الجزائر، المجلد الخامس، العدد الاول، 2021.
17. زينب عبد التواب وريـاض خميس، الطوطمية بين السحر و الدين من عصور ما قبل التاريخ في افريقيا (239- 267) مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة مسيلة، الجزائر، المجلد السابع العدد 14، 2018.
18. شارل هنري وين، سوسيولوجية المعتقدات الدينية على.....، ترجمة محمد الادريسي ورشيد المشهور، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب الأقصى، 2019.
19. عبد الرزاق حسن، الأحزاب السياسية وإشكالية الدور والوظائف في النظم السياسية المقارنة (301-312)، مجلة الدراسات والبحوث القانونية، الجزائر، المجلد السابع، العدد الثاني، 2022.
20. عبد الهادي اعراب، فقهاء الشرط وتحولات الحق الديني القروي بالمغرب، مجلة اضافات، العدادان 20و 21 خريف شتاء 2012 2013.

21. غماري طيبي، السلفية تعاون استراتيجي أم مأزق قاتل (533، 569)، مجلة روافد للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية الإنسانية، الجزائر، المجلد الخامس العدد الأول، جوان 2021.
22. فاطمة الزهراء تنيو، الاعلام الجديد يخلق هويات بديلة: الافتراضي يحاصر الحقيقي (86 -105) المجلة العلمية للتكنولوجيا وعلوم الاعاقة، الجزائر، المجلد الثاني، العدد الاول، 2020.
23. فؤاد غربالي، الشباب والدين في تونس، اشكال الهويتية الجديدة لدى الشباب التونسي، مجلة اضافات، العدد 23، 24، صيف وخريف 2013.
24. كرايس الجيلالي وبلغازي محمد، النوازل الجنسية كتدفق تواصلي وحتمية البحث عن الفتوى الدينية، علاقة المستفتي بالمفتي في المجتمع الجزائري، اليوم الدراسي المعنون بالرهان القيمي وجدل الهوية في ظل الإعلام الجديد والمنظم من طرف وحدة البحث حول الثقافة والاتصال واللغات والآداب والفنون، (CRASC) وهران، 2017، غير منشورة.
25. كرايس الجيلالي ورقاد الجيلالي، الهوية السلفية كقوة ناعمة، التعبير عن حرية الاغتراب الثقافي، دراس ميدانية لعينة من الشباب السلفي (327-355) مجموعة من الباحثين الحوار مع الآخرين الثوابت المرجعية والتنوع الثقافي، مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة الجزائر، الطبعة الأولى.
26. كرايس الجيلالي، الخصائص السوسيومهنية للجماعة السلفية في ولاية تيسمسيلت: جماعة في طور النشوء (149 – 173) مجلة أنثروبولوجيا، مركز فاعلون، الجزائر، المجلد الرابع، العدد السابع، 2018.
27. كرايس الجيلالي، بلغازي محمد، النوازل الجنسية كتدفق تواصلي وحتمية البحث عن الفتوى الدينية علاقة المستفتي بالمفتي في المجتمع الجزائري، مداخلة مقدمة في أشغال اليوم الدراسي الرهان القيمي وجدلية الهوية في ظل الإسلام الجديد، CARSC، وهران 2017 غير منشورة.
28. كرايس الجيلالي، ربيع زمام، مواقع التواصل الاجتماعي كامتداد للمجال العام، سؤال التكتل الديني والهوية لدى التيار السلفي أنموذجا، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران 02، الجزائر المجلد التاسع، العدد الأول جانفي 2020.
29. كرايس الجيلالي، محمد بالغازي، المقهى فضاء نموذجي ذكوري في ولاية تيسمسيلت- حق التملك التكريس واعادة انتاج الهيمنة الذكورية (64، 79) المجلة الجزائرية للعلوم الاجتماعية والانسانية، المجلد السابع، العدد الثاني، 2019.
30. كرايس الجيلالي، هنوي نادر، إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف - رؤية في واقع الخطاب المسجدي في الجزائر -دراسة ميدانية لمساجد مدينة خميستي مركز (347-366) مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية، المركز الديمقراطي العربي، المانيا، العدد03 ديسمبر 2018.
31. لغرس سهيلة، المؤسسة الدينية: المفهوم والأشكال (215 – 228)، الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، جامعة معسكر، الجزائر، العدد الثاني، جوان 2012.
32. محمد ادريس، سوسيلوجيا الدينية أو سوسيلوجيا المعتقدات الدينية في دراسة الظاهرة الدينية المعاصرة (85 – 97) مجلة المحور، دون عدد، دون سنة، المغرب الاقصى.
33. محمد أشويكة، الإنسان الأيقوني ابق في مكانك وكل شيء بين يديك، دار الثقافة والإعلام، الإمارات العربية المتحدة، العدد 10، أكتوبر 2010.

34. محمد البشير شنيتي، الدوناتية وثورة الريفيين، خلال القرن 04، مجلة الأصالة العدد 60، 1978.
35. محمد سلمان أبو رمان، السلفيون والديمقراطية في حقبة الثورة الديمقراطية العربية، مجلة دراسات انسانية واجتماعية، الأردن، المجلد 41، العدد 03، 2014.
36. محمد علي فركوس، في طرق نصب أمام المسلمين وتقرير وجوب الطاعة وبذل النصيحة، مجلة الإحياء، العدد الأول، 2011.
37. محمد علي فركوس، في طرق نصب أمام المسلمين وتقرير وجوب الطاعة وبذل النصيحة، مجلة الإحياء، العدد الأول، 2011.
38. يونس خضري محمود، الديانة الشامانية والشامان عند المغول حتى وفاة جنكيز خان (624ه/1227م)(17-36)مجلة الدراسات التاريخية والحضارة المصرية، كلية الآداب جامعة المنيا، مصر، العدد الثاني، الجزء الاول، أفريل، 2022.

د: المؤتمرات والملتقيات العلمية:

1. الجيلالي رقاد، محمد كحلي، العالم الإسلامي، واستدعاء التراث، تحديات الانفتاح وتصاعد الخلاف العقدي، المؤتمر الدولي الاول التراث الإسلامي وتساؤلات التجديد، مؤسسة الأصالة للنشر والتدريب، الجزائر، 2019،.
2. خاليدة ربحي، وعبد القادر ناظور، الفتاوى الإلكترونية في القضايا المعاصرة (991-1035) أبحاث مؤتمر الفتوى والاستشراف والمستقبل، تونس.
3. سليمان خلافي، باحمد أرفيس، الفتوى عبر القنوات الفضائية والمواقع الإلكترونية بين الانضباط والانفراط، (1061-1071) مجموعة من الباحثين، أعمال الملتقى الدولي صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة، مخبر دراسات الفقهية القضائية، جامعة الواد، الجزائر، 16-17 ربيع الأول 1441، 13-14 نوفمبر 2019.
4. صافي حبيب، الفتاوى عبر مواقع التواصل الاجتماعي وأثرها على لمجتمع، منشورات كرسي سماحة لشيخ محمد بن براهيم آل الشيخ للفتاوى وضوابطها، مؤتمر الفتوى وتأثيرها بالمتغيرات، السعودية، 15-01-1437.
5. عمار توفيق أحمد بدوي، أثر وسائل التواصل الحديثة على الدعوة، الفيس بوك أنموذجا، دراسة نظرية إحصائية، بحث مقدم لمؤتمر وسائل التواصل الحديثة وأثرها على المجتمع، كلية الشريعة، جمعة النجاح الوطنية، فلسطين، دون تاريخ، دون طبعة.
6. كرايس الجيلالي واحمد بوشامة، الحكاية الشعبية في تيسمسيلت وفكرة تخليد كرامات الصالحين: العودة بعد الموت وفكرة التناسخ من خلال أسطورة سيدي يحي بمنطقة ثنية الحد، الملتقى الدولي: تمظهر المعتقدات الشعبية في الأدب الشعبي (2022/04/28) جامعة الطارف، غير منشورة
7. محسن عبود كشكول، المسؤولية الاجتماعية للإعلام الجديد، في تحقيق التعايش السلمي، دراسة مسحية لاتجاهات جمهورية بغداد للمدة من 01 أيلول إلى 20 أيلول 2017 (345-392) مجموعة من المؤلفين، الإعلام الجديد والقيم الاجتماعية وقائع المؤتمر العلمي القومي الخاص بجمعية البصيرة للبحوث والتطوير الإعلامي وكلية العلوم الإنسانية، جامعة السليمانية، العراق، 2019.

ه: المعاجم والقواميس:

1. حسن نعمة، موسوعة ميثيولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، ومعجم أهم المعبودات القديمة، دار الفكر اللبناني، لبنان، بدون طبعة،

و: المواقع الالكترونية:

1. ألفا للوثائق والنشر والتوزيع، معجم الأولياء والكرامات التوزيع الجغرافي للأولياء في الجزائر، https://www.alphadoc.dz/produit/ ، تاريخ النشر سنة: 2022، تاريخ الاطلاع: 2024/08/31، الساعة 10:06.
2. بدون كاب، تاريخ الونشريس مقصد الشرفاء والأولياء، https://acheraf-ouarsnis.yoo7.com/t60-topic، 2015/10/28، تاريخ الاطلاع: 2023/07/22، الساعة 09:56.
3. الحسين يختار، الونشريس في المصادر القديمة، https://www.assawtelakhar.dz/blog/2021/05/29، 2015/05/29، تاريخ الأطلاع، 2023/07/22، 09:52.
4. لؤي علي خليل، فتنة العولمة وسؤال الهوية والهويات المعيارية، والهويات السيالة، https://www.researchgate.net/publication/354658241_ftnt_alwlmt_wsw al_alhwyt، يوم 2021/10/10، الساعة 23:20، ص 125.
5. مرتضى الشاذلي، الشامانية الظاهرة الدينية المتغلبة الأكثر غموضا، https://www.noonpost.com/22227/، تاريخ النشر2018/02/27، تاريخ الاطلاع، 2022/08/28.

ثانيا: المراجع باللغة الأجنبية:

Books:

1. Alexander Thurston, Salafism in Nigeria: Islam, Preaching, and Politics, Cambridge University Press, United Kingdom, 2016.
2. Andrew Rippin, Muslims: Their Religious Beliefs and Practices, Routledge, 2005
3. Dietrich Reetz, Islam in the Public Sphere: Religious Groups in India, 1900-1947, Oxford University Press, New Delhi, 2006
4. Frazer Egerton, Jihad in the West: The Rise of Militant Salafism, Cambridge University Press, 2011.
5. Frazer Egerton, Jihad in the West: The Rise of Militant Salafism, Cambridge University Press, Year: 2011
6. Frederic Wehrey, Anouar Boukhars, Salafism in the Maghreb: Politics, Piety, and Militancy, Oxford University Press, UK, 2019
7. Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l’imaginaire, Dunod, Paris, 1992.
8. Henri Lauzière The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century, Columbia University Press, Year: 2015

9. Joas Wagemakers, Salafism in Jordan: Political Islam in a Quietist Community, Cambridge University Press,2016
10. Lloyd Ridgeon, Sufis and Salafis in the Contemporary Age, Bloomsbury Academic, 2015.
11. Maurice Godelier, The Imagined, the Imaginary and the Symbolic, Verso Books, 2020.
12. Mohamed Bin Ali, The roots of religious extremism : understanding the Salafi doctrine of Al-Wala' wal Bara', Imperial College Press, ,2016.
13. Mohamed-Ali Adraoui, Understanding Salafism (The Sciences Po Series in International Relations and Political Economy), Palgrave Macmillan, Switzerland, 2022.
14. Raihan Ismail, Rethinking Salafism: The Transnational Networks of Salafi 'Ulama in Egypt, Kuwait, and Saudi Arabia, Oxford University Press USA, 2021
15. Richard Gauvain, Salafi Ritual Purity: In the Presence of God, Publisher: Routledge, 2012.
16. Robert Rabil, Salafism in Lebanon: From Apoliticism to Transnational Jihadism, Georgetown University Press, 2014
17. Roel Meijer, Global Salafism: Islam's New Religious Movement, Oxford University Press, UK, 2014
18. Terje Østebø, Localising Salafism: Religious Change Among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia, Publisher: BRILL, LEIDEN, BOSTON, 2011 .
19. Zoltan Pall, Lebanese Salafis between the Gulf and Europe: Development, Fractionalization and Transnational Networks of Salafism in Lebanon, Publisher: Amsterdam University Press, Year: 2013.

Articles:

1.Graham William A. "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation", Journal of Interdisciplinary History 23, 3 (Winter 1993),pp 495-522.

الملاحق

الملحق رقم 01: دليل المقابلة

دليل المقابلة

نحن بصدد اجراء دراسة للحصول على شهادة الدكتوراه
ولأغراض علمية وليس لي أي خلفية أخرى

تاتي هذه الدراسة في اطار التحضير لشهادة دكتوراه علوم، تخصص علم الاجتماع السياسي، وهي تتناول موضوع حساس، واصبح يشكل موضوع دراسة خصب، بالنسبة للباحثين، فلسلفيون اليوم يشكلون ثقلا مجتمعيا، ولديهم حيز ومكانة داخل المجتمع، حيث استطاعوا فرض انفسهم، في مختلف الميادين، واصبحوا يشكلون فمها مميزا للدين والتدين، عن باقي فئات المجتمع، وهذا ما يجعل منهم موضوع دراسة، غني، ومن شانه المساهمة في معرفة التطورات التي يشهدها المجتمع الجزائري، على مستوى الحقل الديني، والسياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، ولذلك تسعى هذه الدراسة، الى التقرب من السلفيين، ومحاولة فهم تصوراتهم للدين، وللتدين، والعلاقة القائمة بين الحياة العادية، والدين، اضافة الى موقفهم من التيارات الاسلامية الاخرى، وحتى من المجتمع بصفة عامة، اضافة منهجهم في الاصلاح، وكيف يسعون الى اعادة بعث مشروع الامة الاسلامية، التي تحتكم الى الكتاب والسنة وفهم سلف الامة، وهذا ا يميز السلفيين كجماعة دينية داخل المجتمع المحلي، في ولاية تيسمسيلت.

كما ان الدراسة ذات غرض وهدف علمي محض، اي ان كل المعلومات التي سيدلي بها المبحثين، ستبقى سرية، وموجهة لخدمة البحث العلمي، لا غير، دون الافصاح عن هوية المبحثين، او الاشارة اليهم بالاسم في ثنايا البحث، كما ان نحاج الدراسة، وسلامة النتائج المتوصل اليه، تتوقف على مدى تعاون المبحثين، وتقديم اجابات تعكس واقع السلفية في ولاية تيسمسيلت، وكيف يفكر الفرد السلفي؟ وما هي المرجعية التي يحتكم اليها؟ فالدراسة تتبنى جملة من الفرضيات، وهي ان هناك مجتمع متخيل لدى السلفين، اي هناك نموذج لمجتمع متمسك بصحيح الدين، وتحكمه الشريعة الإسلامية، يتخذه السلفيون مرجعا، ويعملون من اجل تحقيقه على ارض الواقع، وبذلك يعملون على احياء القيم الدينية التي يعتقدون انها، تعود الى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، وزمن الصحابة رضوان اله عليهم، ولذلك يناضلون داخل المجتمع، ويحاولون تصحيح الاختلالات الموجودة من الناحية العقدية، والسلوكية، والفقهية، الى غاية تحقيق الهدف المنشود، وهو اقامة المجتمع الاسلامي النقي.

كما ان المبحوث سيجد بعض المفاهمي، التي ترتبط بتخصص علم الاجتماع السياسي، مثل تخيل المجتمع، الممارسات الدينة، الجمعات الدينية، وهي فمفاهيم مرتبطة بالتخصص، وتخدم البحث من الناحية العلمية، ولذلك نتمنى من المبحثين التعامل معها، و دون اي حرج او تخوف، ونحن في الاخير ننتظر تعاونا كبيرا من طرفكم، فكل معلومة او جزئية مهما كانت بسيطة، تعتبر جد مهمة بالنسبة لنا في الاجابة على السؤال المحوري لهذا البحث والمتمثل في: **كيف يوظف، التدين السلفي المتخيل، في تيسمسيلت في عملية اعادة ترتيب المجتمع دينيا وهوياتيا،**

بحيث تكون الجماعة السلفية كطائفة نموذجية للإصلاح والتغير؟
كما ان دراستنا تسعى الى التركيز على التدين السلفي، وكيفية ممارسته على ارض الواقع، وما هي الاشياء التي يركز عليها السلفيون، في ممارستهم للشعائر الدينية، التي تعتبر من اهم الفروقات بينهم وبين باقي فئات المجتمع، خاصة موقفهم من العمل السياسي، ومن الاحتفالات والمناسبات وطنية والدينة، ومدى حضور الدين في عملية التغير عندهم، ولذلك نحن نتمنى التعاون من طرف الاخوة المبحثين، في انجاز هذه الاطروحة، التي سنسعى الى ان تكون صورة مصغرة عن الواقع، من خلال الالتزام بما جاء في تصريحات المبحثين، والتقيد الصارم بالموضوعية والعلمية في الكتابة والتحليل والنقد.

محور البيانات الشخصية:

1. **الجنس:** **ذكر** ☐ **أنثى** ☐
2. **السن:**.....
3. **المستوى التعليمـــــي:**.....
4. **مستوى العلم الشرعي:**.....
5. **المستوى الاجتماعـي:**.....
6. **الوسط الحضـــــري:**.....
7. **الحالة المهنية:** **طالب** ☐ **عامل** ☐ **بدون عمل** ☐ **أخرى** ☐
8. **الحالة العائلية:** **أعزب** ☐ **متزوج** ☐ **منفصل** ☐ **أرمل** ☐

المحور الأول: رؤية السلفيين لأنفسهم كطائفة داخل المجتمع المحلي:

9. ما هو تفسيرك للسلفية، كسلفي؟ ومن هم السلف من وجهة نظرك؟
10. ما شعورك عن واقع المجتمع الذي تعيش فيه انت كسلفي؟
11. ما الاسلوب الذي تعتمده في بناء وادامة علاقاتك مع غيرك من السلفيين؟
12. ما الاسلوب الذي تعتمده في بناء وادامة علاقاتك مع غيرك من ابناء المجتمع ؟
13. حسب وجهة نظرك لماذا يعتقد افراد المجتمع ان التدين السلفي غريب عن المجتمع؟
14. كيف تميز نفسك عن غيرك من المتدينين (العامة، الإخوان، الصوفية...) داخل المجتمع الذي تعيش فيه ؟
15. ما النقطة الأساسية التي لا تتفق فيها مع غيرك من المسلمين، وترفضها لدى التيارات الاخرى اذكر لكل تيار نقطة ؟
16. ما نوع المخالفات التي يعاني منها المجتمع الذي تعيش فيه؟ وهل يمكن تقبلها والتعايش معها؟
17. الكثير يعتبر أن الشعائر الدينية السلفية، فيها الكثير من المبالغة، ومحاولة العودة إلى مرحلة تاريخية سابقة، مثل المظهر العام، كاللباس وشكل اللحية، طريقة الصلاة، وطريقة الحديث، اللغة، الموقف من الاعياد والاحتفالات؟كيف تعيش حياتك اليومية من خلال المسجد، الجامعة، السوق في ظل تمسكك بالتدين السلفي؟ وهل لديكم بدائل لتصحيح الاختلالات الموجودة فيها؟
18. كيف تنظر إلى مسألة طلب العلم الشرعي خارج إطار الجامعة والمدرسة (التعليم اللا-صفي)؟
19. لماذا يلجأ السلفيين الى وجوب معرفة التزكية او التجريح والتعديل وما قيل في العالم قبل أخذ العلم عنه؟

المحور الثاني: الممارسات اليومية السلفية، تقاطع الديني بالثقافي:

20. ما تعليقك حول من يقول أن السلفيين كأفراد او كجماعة لا يفصلون بين ما هو ديني وما هو عادي؟ فمثلا تجد محاولة إقحام الدين في أدق تفاصيل الحياة، فما هي الغاية من ذلك؟
21. السلفية ترفض اكل الطوائف لكنها في نفس الوقت تشكل طائفة فما تعليقك حول هذا؟

22. يبدو عدد السلفيين قليل في كل المدن لكن رغم ذلك يتحدث السلفيون وكأنهم الامة أو أنهم الاسلام دون غيرهم ما تعليقك حول هذه الفكرة؟
23. تعيسون اليوم كسلفيين في تيسمسيلت حالة من الانقسام الداخلي فما السبب وراء ذلك؟
24. كيف يمكن تجاوز هذا الانقسام الذي اثر على الجماعة وساهم في تراجع نشاطاتها الدعوية؟
25. كيف يتعامل السلفي مع كل من: أ- الكافر ب- العاصي ج- المبتدع د- جاهل ؟
26. يشهد العالم تغيرات مناخية، وكوارث طبيعية، فضلا عن ما تعانيه الأمة الاسلامية من ظلم وتسلط، متمثلة في النظم السياسية الغربية. كيف تفسر ذلك؟
27. ما الأسباب التي أدت إلى هذا انتشار: الظلم والاقصاء، الذي يعيشه المسلمون في معظم أقطار العالم؟
28. ما تعليقك حول إقبال السلفيين على النشاط الاقتصادي الخاص (التجارة، الصناعة...) ؟
29. هل ترى كسلفي أن الوظيفة الحكومية محدودة الدخل، ام أنها تعاني خللا اخر؟

المحور الثالث: الجماعة السلفية ومسألة الطقوس والشعائر

30. كيف تنظر إلى جيل الصحابة أو بمعنى أدق السلف الصلاح؟
31. يبدو السلفي متميزا من حيث اللغة واللباس والمظهر العام وهو أيضا ناقم على كل شيء وساعي إلى تغييره، فلماذا يملي السلفي إلى هذا التميز والخصوصية؟ وحسب رأيك هل الإسلام يرافق حياتنا ويتدخل في كل جوانبها (العلاجية الاقتصادية، الاجتماعية...) وما تفسيرك لمسالة الاذكار التي يداوم عليها الفرد السلفي؟
32. كيف تنظر إلى دور الشيطان إلى حياة الإنسان هل له تأثير عليها؟
33. تهتمك السلفية بالصلاة والطقوس الدينية والتحضير للعالم الأخروي، فلماذا هناك مباغلة نوعا ما في التقيد بالطقوس الدينية؟
34. انت كسلفي كيف تفهم عالم ما بعد الموت وكيف يتم التحضير له؟
35. يستعمل السلفيون كثيرا مفهوم الأخوة والأخ الأخت فيما بينهم فكيف تفهم هذه الأخوة وهل هي تعادل القرابة الحقيقية؟
36. ما دور المرأة في المجتمع أو بالنسبة لك كسلفي وداخل الجماعة السلفية؟
37. هناك ميل واضح للسلفية نحو ممارسة التجارة والاعمال الحرة ونفور نوعا ما من العمل الحكومي، فهل لهذا التوجه علاقة بطبيعة التدين السلفي؟

المحور الرابع: الجماعة السلفية والموقف المتناقض من السياسة

38. يتداول السلفيون في خطابهم، مفهوم السياسة الشرعية، ما معناها حسب وجهة نظرك ؟
39. يكثر السلفيون الحديث عن الأمة وعن العودة إلى هدي السلفي كيف يكون ذلك في هذا العصر
40. السلفية دائما تتحدث عن الاصلاح كمدخل للتغيير السياسي والثقافي وغيره فكيف تكون هذه العملية أي الاصلاح؟
41. ان هناك نوعا من التناقض لدى السلفي بين رفض العمل السياسي، وفي نفس الوقت الدفاع عن السلطة السياسية. كيف تفسر ذلك؟
42. أنت كسلفي ما موقفك من الدولة القائمة اليوم وهل هي شرعية بالمفهوم الديني لكلمة الشرعي؟
43. ما حكم الديمقراطية وما مقفك من دولة ونظام سياسي يتبنى الديمقراطية كنظام السياسي؟
44. ما شكل الدولة التي يمكن أن يشارك فيها السلفيون وما طبيعة مرجعيتها الفكرية والدينية؟

45. تعتبر الأحزاب السياسي اليوم وسيلة من وسائل الوصول إلى السلطة واحداث تغيرات تعكس مرجيعة الحزب وخلفيته فما موقفك كسلفي من الانتماءات الحزبية؟
46. يعرف عن السلفية أنها تتبنى نظرية طاعة ولاة الامور فكيف يتم التوفيق بين طاع ولي الأمر من جهة وطاعة الله ورسوله من جهة اخرى؟

المحور الخامس السلفية والسلفيون والتواجد داخل الفضاءات الرقمية

47. لماذا هناك تواجد كبير لكم كسلفيين داخل مواقع التواصل رغم أن الانترنت محفوفة بالمخاطر لا سيما الأخلاقية
48. ما الغاية من انتشار المواقع السلفية بشكل كبير في العالم ؟
49. ولماذا يقبل السلفيون كثيرا على مواقع التواصل الاجتماعي؟ حيث اصبحت الكثير من المجموعات التواصلية تحمل خطابا سلفيا، فضلا عن طرح الكثير من البدائل داخل الفيس بوك واليوتيوب، على المستوى السياسي الاقتصادي؟
50. هل يمكن أن نقول أن التكنولوجيا أصبحت بديلا للواقع بالنسبة للسلفيين؟
51. حسب رأيك **ما أسباب الهجوم والتناحر الكلامي** بين السلفين انفسهم، وبين غيرهم داخل المواقع التواصل الاجتماعي؟
52. ما تعليقك حول من يقول ان السلفيين يكثرون من الحديث حول مسألة الرد على المخالف؟ ولماذا نجد كل خطاباتهم وحواراتهم تدور حول مسالة الرد على الجماعات الاخرى والنيل منها؟
53. هل هناك شعور عام لدى السلفيين ان باقي التيارات الاسلامية وحتى العوام أنهم بحاجة إلى التقويم والتوجيه
54. هناك بروز واضح للفتوى عبرى مواقع التواصل فهل ساهمت هذه الاخيرة في نشر السلفية أما انها أدت إلى انتشار الصراعات داخلها مثل ما يحدث الان بين انصار الشيخ فركوس وانصار علماء مجلة الاصلاح؟
55. هل ساعدت مواقع التواصل الاجتماعي والانترنت بصفة عامة في توسيع الدعوة السلفية؟
56. هل الخطاب الديني داخل مواقع التواصل سواء فتوى او دعوة او رد حافظ على خصوصيته أم أن هناك نوعا من التغير في هذا الخطاب؟
57. ماذا يعني بالنسبة اليك: مطلح الهجر الذي ينتشر عند السلفيين؟
58. في الاخير اود ان اشكرك جزيل الشكر على تعاونك ، من اجل انجاح الدراسة، وكذلك المعلومات القيمة التي قدمتها، كما اترك لك الكلمة الاخيرة اذا كنت تريد ان تضيف شيء ما؟

الملحق رقم 02: صور توضح احتكار السلفيين للتوحيد ونبذ الشرك








قال رسول الله ﷺ :
«مَنْ عَلَّق تميمةً
فقَدْ أشرَكَ»
وقال ﷺ : «مَنْ تعلَّق شيئاً
وُكِلَ إليـــه»
مجلس الذكر
صحيح الجامع (6394) ، صحيح الترمذي (2072)


لولا فلان ل
لولا الشهادة ل
قال الله عز و جل:
(وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ
إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ (106)).
سورة يوسف
عن ابن عبّاس رضي الله عنهما قال:
«إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيُشْرِكُ حَتَّى يُشْرِكَ بِكَلْبِهِ
فَيَقُولُ: لَوْلَاهُ لَسُرِقْنَا اللَّيْلَةَ».
فتح الباري لابن رجب (1/247)
ترك علم ينتفع به


قال يحيى بنُ يحيى رَحِمَهُ اللَّهُ
الذبُّ عن السنَّة
أفضلُ من الجهاد في سبيل الله
مجموع الفتاوى (٤/١٣)
قناة التوحيد لنشر العلم النافع
ATTAWHEEDCHANNEL


مسلمين
مكتفين
عبارة مسلمين مكتفين
يقولها البعض عند ذكر الجن أو
السحرة أو الأولياء وهي تعني من قائلها
أنه مُسلِّم أمره للجن أو للأولياء، وأنه خاضع
لا يخالف إرادتهم وأمرهم، وليس أصرح في
الشرك بالله تعالى من هذا فإن الإسلام لا يكون
إلا لله تعالى بمعنى الخضوع والذل له والقبول
لأحكامه الشرعية والقدرية فمن جعل ذلك
لغير الله فقد أشرك، قال تعالى:
(وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ)
الزمر٥٤


التحذير من الحقائب
التي تحتوي على الصليب
عن عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا:
(أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
لَمْ يَكُنْ يَتْرُكُ فِي بَيْتِهِ شَيْئًا
فِيهِ تَصَالِيبُ إِلَّا نَقَضَهُ)
رواه البخاري (5608)
Realmadrid


التوحيد نجاة
في الغار ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾
في الحوت ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ﴾
في السجن ﴿مَا كَانَ لَنَا أَن نُّشْرِكَ﴾
في الكهف ﴿لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَهًا﴾
@JWMAALKHIR
لتصميم ونشر البطاقات الدعوية


تم نشر صور لفنانة..
فقامت الدنيا ولم تقعد
وتم دفن رجل في مسجد
فلم ينكر هذا الأمر الشنيع إلا
أهل السنة لله درّكم يا غرباء


قال رسول الله ﷺ :
«مَنْ عَلَّق تميمةً
فقَدْ أشرَكَ»
وقال ﷺ : «مَنْ تعلَّق شيئاً
وُكِلَ إليـــه»
مجلس الذكر
صحيح الجامع (6394) ، صحيح الترمذي (2072)


مقبرة البقيع في عهد الخرافة العثمانية
تابعونا
مقبرة البقيع في عهد الدولة السعودية

الملحق رقم 03: صور توضح استعلاء السلفيين بالسلفية والسنة

























الملحق رقم 04: صور توضح منشورات الاعلاء من مشايخ السلفية والتحذير من غير السلفية













الملحق رقم 05: صور توضح تبخيس السلفيين بالآخر







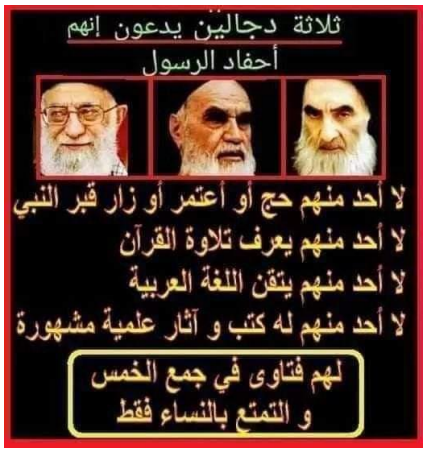


















الملحق رقم 06: صور توضح بعض فتاوى السلفيين المتناقلة بينهم





















الملحق رقم 07: صور لمنشورات توضح جانب من الصراع السلفي السلفي



















الملحق رقم08: صور توضيحية لبعض الاتهامات للشيخ فركوس بالسرقة العلمية



- ٣٠٤ -

وتحكيم شرع الله تعالى وردّ النزاع إلى نصوص الوحيين شرط في الإيمان ، كما قال الله تعالى : - " فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً " النساء ، آية ٥٩ .

ولذا يقول ابن القيم : -

" إن قوله " فإن تنازعتم في شيء " نكرة في سياق الشرط تعمّ كلّ ما تنازع فيه المؤمنون من مسائل الدين دقه وجله ، جليه وخفيه ، ولو لم يكن في كتاب الله ورسوله بيان حكم ما تنازعوا فيه ، ولم يكن كافياً لم يأمر بالرد إليه ، إذ

- ٣٠٥ -

من الممتنع أن يأمر تعالى بالردّ عند النزاع إلى من لا يوجد عنده فصل النزاع ومنها أنه جعل هذا الرد من موجبات الإيمان ولوازمه ، فإذا انتفى هذا الرد انتفى الإيمان ، ضرورة انتفاء الملزوم لانتفاء لازمه ، ولا سيما التلازم بين هذين الأمرين فإنه من الطرفين ، وكل منهما ينتفي بانتفاء الآخر ، ثم أخبرهم أن هذا الرد خير لهم ، وأن عاقبته أحسن عاقبة "[1] .

ويقول ابن كثير : -

" فما حكم به كتاب الله وسنة رسوله ، وشهد له بالصحة فهو الحق ، وماذا بعد الحق إلا الضلال ، ولهذا قال تعالى : - " إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر " أي ردوا الخصومات والجهالات إلى كتاب الله وسنة رسوله فتحاكموا إليهما فيما شجر بينكم ، فدلّ على أن من لم يتحاكم في محل النزاع إلى الكتاب والسنة ولا يرجع إليهما في ذلك ، فليس مؤمناً بالله ولا باليوم الآخر "[2] .

وإذا كان التحاكم إلى شرع الله تعالى شرطاً في الإيمان ، فإن التحاكم إلى غير هذا الشرع -وهو حكم الطاغوت والجاهلية - ينافي الإيمان ، وهو من علامات النفاق ، وقد سبق أن أوردنا كلامَ محمد رشيد رضا حيث يقول عند قوله تعالى : - " ألم تر إلى الذين يزعمون " " النساء ، آية ٦٠ : -

والسنّة ولا يرجع إليهما في ذلك فليس مؤمنًا بالله ولا باليوم الآخر» . وفي نفس السياق من تقرير أنّ التحاكم إلى شرع الله شرطٌ في الإيمان ما أفصح عنه ابن القيّم في [«إعلام الموقّعين» (١/ ٤٩)] بقوله: «والمقصود أنّ أهل الإيمان لا يُخرجهم تنازُعُهم في بعض مسائل الأحكام عن حقيقة الإيمان إذا ردُّوا ما =

﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ١٥٧، يوسف: ٤٠، ٦٧]"، ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ

= تنازعوا فيه إلى الله ورسوله كما شرطه الله عليهم بقوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾، ولا ريب أنّ الحكم المعلّق على شرطٍ ينتفي عند انتفائه. ومنها: أنّ قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [النساء: ٥٩] نكرةٌ في سياق الشرط تعمُّ كلَّ ما تنازع فيه المؤمنون من مسائل الدين دِقِّه وجِلِّه، جليّه وخفيّه، ولو لم يكن في كتاب الله ورسوله بيان حكم ما تنازعوا فيه ولم يكن كافيًا لم يأمر بالردّ إليه؛ إذ من الممتنع أن يأمر تعالى بالردّ عند النزاع إلى من لا يوجد عنده فصلُ النزاع... ومنها: أنه جعل هذا الردّ من موجبات الإيمان ولوازمه، فإذا انتفى هذا الردُّ انتفى الإيمان؛ ضرورةَ انتفاء الملزوم لانتفاء لازِمه، ولا سيَّما التلازم بين هذين الأمرين فإنه من الطرفين، وكلٌّ منهما ينتفي بانتفاء الآخر، ثمّ أخبرهم أنّ هذا الردّ خيرٌ لهم، وأنّ عاقبته أحسن عاقبة، ثمّ أخبر سبحانه أنّ من تحاكم أو حاكم إلى غير ما جاء به الرسول فقد حكَّم الطاغوتَ وتحاكم إليه، والطاغوت: كلُّ ما تجاوز به العبد حدَّه من معبودٍ أو متبوعٍ أو مطاعٍ؛ فطاغوت كلِّ قومٍ مَن يتحاكمون إليه غيرَ الله ورسوله، أو يعبدونه من دون الله، أو يتبعونه على غير بصيرةٍ من الله، أو يطيعونه فيما لا يعلمون أنه طاعةٌ لله».

- ٢٩٨ -

(ب) منزلته من التوحيد العلمي الخبري : - الحكم بما أنزل الله تعالى من توحيد الربوبية ، لأنه تنفيذ لحكم الله الذي هو مقتضى ربوبيته وكمال ملكه وتصرفه ، ولهذا سمّى الله تعالى المتبوعين في غير ما أنزل الله تعالى أرباباً لمتبعيهم ، فقال سبحانه : - " اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون " التوبة ، آية ٣١ "[1] .

ويقول ابن تيمية - في هذا الشأن - : - " وقد قال الله تعالى : - " اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون " التوبة ، آية ٣١ ، وفي حديث عدي بن حاتم - وهو حديث حسن طويل رواه أحمد والترمذي وغيرهما - وكان قد قدم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو نصراني ، فسمعه يقرأ هذه الآية ، قال : فقلت له : إنا لسنا نعبدهم ، قال : أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه ، ويحلون ما حرم الله فتحلونه ؟ قال فقلت : بلى قال : فتلك عبادتهم "[1] وكذلك قال أبو

- ٢٩٩ -

البختري : أما إنهم لم يصلوا لهم ، ولو أمروهم أن يعبدوهم من دون الله ما أطاعوهم ، ولكن أمروهم فجعلوا حلال الله حرامه ، وحرامه حلاله ، فأطاعوهم فكانت تلك الربوبية ...

كما أن حقيقة الرضا بالله ربـاً توجب إفراد الله تعالى بالحكم ، واختصاصه تعالى بالخلق والأمر ، حيث قال سبحانه : - " ألا له الخلق والأمر " الأعراف ، آية ٥٤ ، وقال سبحانه : - " قل إن الأمر كله لله " آل عمران ، آية ١٥٤ ، فالأمر كله لله تعالى وحده ، سواءٌ كان هذا الأمر أمراً كونياً قدرياً ، أو شرعياً دينيا "[2] .

يقول العز بن عبدالسلام[1] - " وتفرد الإله بالطاعة لاختصاصه بنعم الإنشاء والإبقاء والتغذية والإصلاح الديني والدنيوي ، فما من خير إلا هو جالبه ، وما من ضير إلا هو سالبه ... وكذلك لا حكم إلا له "[2] .

.....

= الرضا بالله ربًّا التي توجب إفراد الله تعالى بالخلق والحكم والتشريع، فإنها توجب - لزومًا - إفراد الإله بالطاعة لاختصاصه بالإصلاح الدينيّ والدنيويّ دون ما سواه. لذلك جعل الله طاعةَ المشرّعين المحلّلين للحرام المحرّمين للحلال شركًا في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾ [الأنعام]، وسمّى الله المتبوعين في التحليل والتحريم أربابًا لمتّبعيهم، قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة]، وفي حديث عديّ ابن حاتم ﷺ قال: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَفِي عُنُقِي صَلِيبٌ مِنْ ذَهَبٍ فَقَالَ: فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: «﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]»، قَالَ: قُلْتُ: «يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَعْبُدُونَهُمْ» قَالَ: «أَجَلْ، وَلَكِنْ يُحِلُّونَ لَهُمْ مَا حَرَّمَ اللهُ فَيَسْتَحِلُّونَهُ، وَيُحَرِّمُونَ عَلَيْهِمْ مَا أَحَلَّ اللهُ فَيُحَرِّمُونَهُ، فَتِلْكَ عِبَادَتُهُمْ لَهُمْ» [أخرجه الترمذي في «تفسير القرآن» باب (١٠) رقم (٣٠٩٥)، والبيهقي في «سننه» (١٠/ ١١٦)، وحسّنه الألباني في «غاية المرام» (١٩ - ٢٠)].

وروى البيهقي في «سننه» (١/ ١٦٦) عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ قَالَ: «سُئِلَ حُذَيْفَةُ ﷺ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١] أَكَانُوا يُصَلُّونَ لَهُمْ؟» قَالَ: «لَا، وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا يُحِلُّونَ لَهُمْ مَا حُرِّمَ عَلَيْهِمْ فَيَسْتَحِلُّونَهُ، وَيُحَرِّمُونَ عَلَيْهِمْ مَا أَحَلَّ اللهُ لَهُمْ فَيُحَرِّمُونَهُ، فَصَارُوا بِذَلِكَ أَرْبَابًا». =

وفي المقابل فإن من أشرك مع الله في حكمه ، فهو كالمشرك في عبادته لا فرق بينهما ، كما قال الشنقيطي :- " الإشراك بالله في حكمه ، والإشراك به في عبادته كلها بمعنى واحد ، لافرق بينهما ألبتة ، فالذي يتبع نظاماً غير نظام الله ، وتشريعاً غير تشريع الله ، كالذي يعبد الصنم ويسجد للوثن ، ولا فرق بينهما ألبتة بوجه من الوجوه ، فهما واحد ، وكلاهما مشرك بالله "[1].

ويقول أيضاً :- "ويفهم من هذه الآية :- " ولا يشرك في حكمه أحداً " أن متبعي أحكام المشرعين غير ما شرعه الله أنهم مشركون بالله ، وهذا المفهوم جاء مبيناً في آيات أخر ، كقوله فيمن اتبع تشريع الشيطان في إباحة الميتة بدعوى أنها ذبيحة الله :- " ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون " الأنعام ، آية ١٢١ " فصرح بأنهم مشركون بطاعتهم ، وهذا الإشراك في الطاعة ، واتباع التشريع المخالف لما شرعه الله تعالى ، هو المراد بعبادة الشيطان في قوله تعالى :- " ألم أعهد إليكم يا بني آدم ألا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين ، وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم " يس ، آية ٦٠ ، ٦١ وقوله تعالى عن نبيه إبراهيم " يا أبت لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمن عصياً " مريم ، آية ٤٤[2] .

وتحقيقاً لتوحيد العبادة القائم على نفي الإلهية عما سوى الله تعالى ، وإثباتها لله تعالى وحده ، فإنه يجب الكفر بالطاغوت ، كما قال تعالى :- " فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها " البقرة ، آية ٢٥٦

وقد سمى الله تعالى الحكم بغير شرعه طاغوتاً ، حيث قال تعالى " ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً " النساء ، آية ٦١

والطاغوت عام " فكل ما عبد من دون الله ورضي بالعبادة من معبود ، أو متبوع ،

(١) المحاكمة في تفسير أضواء البيان لعبدالرحمن السديس ص ٥٢ ، ٥٣ = باختصار ، وانظر أضواء البيان للشنقيطي ٧/ ١٦٢ "

(٢) أضواء البيان ٤/ ٨٣ ، وانظر أضواء البيان ٣/ ٤٤٠ "

- ٢٠٢ - قال الله تعالى :- " فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيتَ ويسلموا تسليماً " النساء ، آية ٦٥

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية :- " يقسم تعالى بنفسه الكريمة المقدسة أنه لا يؤمن أحد حتى يحكم الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع الأمور ، فما حكم به فهو الحق الذي يجب الانقياد له ظاهراً وباطناً "[2] .

ويقول ابن القيم عن هذه الآية :- " أقسم سبحانه بنفسه المقدسة قسماً مؤكداً بالنفي قبله على عدم إيمان الخلق حتى يحكموا رسوله في كل ما شجر بينهم من الأصول والفروع ، وأحكام الشرع وأحكام المعاد ، ولم يثبت لهم الإيمان بمجرد هذا التحكيم حتى ينتفي عنهم الحرج وهو ضيق الصدر ، وتنشرح صدورُهم لحكمه كلَّ الإنشراح ، وتقبله كل القبول ، ولم يثبت لهم الإيمان بذلك أيضاً حتى ينضاف إليه مقابلة حكمه بالرضى والتسليم ، وعدم المنازعة وانتفاء المعارضة والاعتراض "[3] .

كما أن الحكم بما أنزل الله تعالى هو تحقيق للرضى بمحمد صلى الله عليه وسلم رسولاً ونبياً ، ولذا يقول ابن القيمّ :- " وأما الرضى بنبيه رسولاً : فيتضمن كمالَ الإنقياد له ، والتسليمَ المطلق إليه ، بحيث يكون أولى به من نفسه ، فلا يتلقى الهدى إلا من مواقع كلماته ، ولا يحاكم إلا إليه ، ولا يحكم عليه غيره ، ولا يرضى بحكم غيره ألبتة ، لا في شيء من أسماء الرب وصفاته وأفعاله ، ولا في شيء من أذواق حقائق الإيمان ، ومقاماته ، ولا في شيء من أحكام ظاهره وباطنه ، ولا يرضى في ذلك بحكم غيره ، ولا يرضى إلا بحكمه "[1] .

بل إن الحكم بما أنزل الله تعالى هو معنى شهادة أن محمداً رسول الله ، وكما قال الشيخ محمد بن عبدالوهاب : " ومعنى شهادة أن محمداً رسول الله طاعته فيما أمر ، وتصديقه فيما أخبر ، واجتناب ما عنه نهى وزجر ، وأن لا يعبد الله إلا بما شرع "[1] .

- ٢٠٣ -

ولذا يقرر الشيخ محمد بن إبراهيم أن تحكيم شرع الله تعالى وحده هو معنى شهادة أن محمداً رسول الله بقوله :- " وتحكيم الشرع وحده دون كل ما سواه شقيق عبادة الله وحده دون ما سواه ، إذ مضمون الشهادتين أن يكون الله هو المعبود وحده لا شريك له ، وأن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم هو المتبع المحكمّ ما جاء به فقط ، ولا جردت سيوف الجهاد إلا من أجل ذلك والقيام به فعلاً وتركاً وتحكيماً عند النزاع "[2] .

بدلّ تشريع الله عند من يعتقد أنه مثلُه أو خيرٌ منه كفرٌ بواحٌ لا نزاع فيه "، وفي موضعٍ آخر من «أضواء البيان» (٤/ ٨٣) أوضح رحمه الله - بعد سرد عدّة آياتٍ قرآنية - أنَّ حكم من اتَّبع وأطاع غيرَ شرعِ الله في التحليل والتحريم أنه شركٌ بالله في الطاعة والاتِّباع حيث قال: «ويُفهم من هذه الآيات، كقوله: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦﴾ [الكهف]، أنَّ متَّبعي أحكام المشرِّعين غيرَ ما شرعه الله أنهم مشركون بالله، وهذا المفهوم جاء مبيَّنًا في آياتٍ أُخَرَ: كقوله فيمن اتَّبع تشريع=

= الشيطان في إباحة الميتة بدعوى أنها ذبيحة الله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ۝١٢١﴾ [الأنعام]، فصرَّح بأنهم مشركون بطاعتهم، وهذا الإشراك في الطاعة واتِّباع التشريع المخالف لِما شرعه الله تعالى هو المراد بعبادة الشيطان في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۝٦٠ وَأَنِ ٱعْبُدُونِى ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ۝٦١﴾ [يس]، وقوله تعالى عن نبيِّه إبراهيم: ﴿يَٰٓأَبَتِ لَا تَعْبُدِ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ عَصِيًّا ۝٤٤﴾ [مريم]، وقوله تعالى: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا ۖ وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ۝١١٧﴾ [النساء]، أي: ما يعبدون إلَّا شيطانًا، أي: وذلك باتِّباع تشريعه، ولذا سمَّى الله تعالى الذين يطاعون فيما زيَّنوا من المعاصي شركاءَ في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٧]».

= وتوحيد الاتِّباع هو معنى شهادة أنَّ محمَّدًا رسول الله، أي: طاعته فيما أمر، وتصديقه فيما أخبر، واجتناب ما عنه نهى وزجر، وأن لا يُعبد الله إلَّا بما شرع، وأن يعظَّم أمْرُه ونهيه فلا يقدَّم عليه قولُ أحدٍ كائنًا من كان، فكان تحكيم شرع الله تعالى وحده محتوًى في هذا المعنى، ذلك لأنَّ مضمون الشهادتين أن يكون الله هو المعبودَ وحده دون ما سواه وأن يكون الرسولُ ﷺ هو المتَّبع المحكَّم ما جاء به، إذ لا طريق لمعرفة شرعِ الله إلَّا طريق النبيِّ ﷺ، لذلك أقسم الله تعالى بذاته المقدَّسة أنه لا يؤمن أحدٌ حتى يحكِّم الرسولَ ﷺ في جميع ما شجر بينهم من أمور الدين والدنيا، فما حكم به فهو الحقُّ الذي يجب الانقياد له ظاهرًا وباطنًا دون أن يبقى أيُّ حرجٍ من حكمه مصداقًا لقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ۝٦٥﴾ [النساء]، وفي معْرِض شرح هذه الآية قال ابن القيِّم في [«التبيان في أقسام القرآن» (٢٧٠)]: «أقسم سبحانه بنفسه المقدَّسة قسمًا مؤكَّدًا بالنفي قبله على عدم إيمان الخلق حتى يحكِّموا رسولَه في كلِّ ما شجر بينهم من الأصول والفروع وأحكام الشرع وأحكام المعاد وسائر الصفات وغيرها ولم يُثبِت لهم الإيمانَ بمجرَّد هذا التحكيم حتى ينتفيَ عنهم الحرج وهو ضيقُ الصدر وتنشرحَ صدورُهم لحكمه كلَّ الانشراح وتنفسح له كلَّ الانفساح وتقبَله كلَّ القبول، ولم يثبت لهم الإيمانَ بذلك أيضًا حتى ينضاف إليه مقابلةُ حكمه بالرضى والتسليم وعدمُ المنازعة وانتفاءُ المعارضة والاعتراض». وقال رحمه الله - أيضًا - في [«إعلام الموقِّعين» (١/ ٥١)]: «ثمَّ أقسم سبحانه بنفسه على=

الملحق رقم 09: ثبت بعض المصطلحات

الرقم	التسمية	شرح المصطلح
01	الصعافقة	وهو أو مصطلح ظهر في الفتنة بين السلفيين، وهو مأخوذ من كلمة صعفوق وهو الذي يدخل السوق بدون رأس مال ويشارك في التجارة بدون مال، وقد أطلقه أنصار فركوس على المنشقين عنه، وهو مشايخ مجلة الاصلاح ومن ناصرهم من عامة السلفية، حيث اتهموهم بمنازعة الشيخ دون علم أو فقه أو معرفة، على أساس أن فركوس هو أعلم منهم جميعا، وهذا التسمية متداولة كثيرا في مواقع التواصل الاجتماعي.
02	المصعفقة	وهي تسمية أطلقها المنشقين على فركوس ومن معه، وكرد فعل على تسمية الصعافقة، وهي تسمية تهدف إلى إبطال دعوة خصومهم وأنهم عندما لم يجدوا دليلا يردون بها الشبهات التي تحوم حول فركوس، أصبحوا يخترعون التسميات والوسوم لتشويه سمعة خصومهم، ولذلك اطلقوا عليهم هذه التسمية.
03	المفرقة	وهي من التسميات التي أطلقت على اتباع الشيخ فركوس والشيخ لزهر سنيقرة والشيخ عبد الحميد جمعة وهي تسمية لها امتداد الى سلفية السعودية بين اتباع محمد بن هادي المدخل واتباع الشيخ ربيع المدخلي، حيث اتهموهم فيها بالتفريق بين السلفية وانهم سبب الفتنة نظرا للشبهات التي أثاروها بين عامة السلفية
04	المييعة	وهي تسمية أطلقها أنصار فركوس على سلفية مجلة الاصلاح مثل الشيخ عبد الغني عويسات والشيخ عبد الحكيم دهاس وطلبتهم ومؤيديهم حيث تضم مجلة الإصلاح أكثر من تسعة مشايخ وطلبة علم متقدمين، واتهموهم بتمييع الدعوة واخراجها عن مناطها الشرعي، واتهموهم بالتساهل وبالسكوت للطلبة العلم المتطاولين على المشايخ.
05	السرورية	وهي تسمية أطلقت على تيار من السلفية التي عرفت بالحركية وانخراطها في العمل السياسي وهم طلبة وأتباع الشيخ محمد بن سرور زين العابدين، وهو من أصل سوري وكان يعيش في السعودية، وأصبحت كلمة سروري تطلق على كل سلفي يمارس السياسة او يتكلم فيها، وقد اطلقها الصعافقة على المصعفقة أتباع الشيخ فركوس واتهموه بممارسة السياسة والقول بقول الحزبيين خاصة مسألة الانكار العلني على الحكام.
06	الحدادية	وهو تيار أيضا قديم انشق عن السلفية الجامية في السعودية، وكان على رأسه المصري محمود احمد الحداد، وقد اشتهر بالطعن في كبار العلماء، مثل الشيخ الألباني، وابن تيمة ودعا إلى حرق كتب ابن حجر والنووي، وقد عرف هذا التيار بالغلو في الجرح والتعديل، وقد أطلقه المصعفقة على الصعافقة بسبب طعنهم في الشيخ فركوس، وحرقهم لبعض كتبه وهجر مجالسه واتهامه بالسرقة العلمية.

07	الملبسة والمنكرة	وهي تسمية أطلقها أنصار فركوس على كل من الشيخ لزهر سنيقرة والشيخ عبد الحميد جمعة بعد انشقاقهما عنه في اخر تطور للفتنة، حيث اتهمهم بالتنكر لما كان عليه وبالتلبيس على الناس عليه، ثم اصبحت تطلق على كل السلفيين الذين انشقوا عن فركوس وناصروا الشيخين جمعة وسنيقرة.
08	الصعافقة الجدد	وهي تسمية أطلقها انصار جمعة وسنيقرة على فركوس ومن معه، وهي نفس التهمة التي رموا بها قبل انشقاقهم سلفية مجلة الاصلاح، وقد اضافوا لها كلمة الجدد لكون فركوس من معه ليسوا من الصعافقة ولكنهم صعافقة جدد، يردون العلم بدون علم.
09	المهمشة	وهي من التسميات الأولى التي أطلقها الصعفقة على المصعفقة في بداية الفتنة حيث طلب الشيخ لزهر سنيقرة من المصعفقة وهذا قبل انشقاقه عن فركوس، تهميش الصعافقة وعدم الرد عليهم وتجاهلهم لأنهم بدون علم شرعي، وبذلك منع الرد عليهم او التعامل معهم، وقد استعمل مفهوم التهميش وقد ايده في هذا بعض السلفيين من العوام الذين تركوا الرد وانسحبوا وهنا أطلق عليهم الصعافقة مصطلح المهمشة من كملة التهميش التي تبنوها كاستراتيجية لإدارة الصراع.
10	المطاطية	وهو من بين التسميات التي اطلقت على الصعافقة وهي تفيد بأنهم بدون علم وليس لهم توجه محدد، وانهم يعتمدون فقط عل فتاوى السعودية في الاسقاط او الرفع من قيمة العلماء وبذلك هم مستعدين لتغيير رأيهم وموقفهم ببساطة.
11	المتوقفة	وهي تسمية اطلقت في بداية الفتنة على جزء من السلفيين الذي قرروا عدم الخوض في الصراع وعدم الوقوف بجنب أي طرفن وقد استفتوا في ذلك كبار العلماء في السعودية الذين طلبوا منهم عدم الخوض في الفتنة خاصة أنها بين علماء معتبرين ومعترف بهم في السعودية، سواء فركوس ومن معه او سلفية مجلة الاصلاح ومن معهم، لكنهم تعرضوا للنقد من كلا الطرفين واتهموهم بعد نصرة الحق وقد اطلق عليهم البعض تسمية المخذّلة من الخذلان، كونهم خذلوا الحق ولم ينصفوه.
12	المدخلية	وهو مفهوم قديم يطلق على كل السلفيين بسبب مواقفهم من العمل السياسي، ورفضهم الإنكار عل الحكام، وعدم تساهلهم مع كل الفرق الآخر وهذه التسمية نسبة للشيخ ربيع بن هادي المدخلي أحد رموز السلفية المعاصرة، الذي عرف بالجرح والتعديل، وخاصة مواقفه من الحكام التي تعتبرها الفرق الأخرى مواقف منبطحة، لاسيما موقفه من المقاومة في فلسطين وغيرها لا سيما حرب غزة الأخيرة حيث زادت حدة الصراع بين السلفيين وبين الفرق الأخرى.
13	المستاحرية	وهي أخر تسمية اطلقت على السلفيين بعد مقتل إسماعيل هنية رئيس المكتب السياسي لحركة حماس في إيران، ونشر بعض الصفحات السلفية مقاطع بعنوان مستراح منه، وهذا ما أغضب الشراع العربي ككل وأصبح اكثر تهجما على السلفية واتهام لها بمولاة حكام الخليج

		الموالين لأمريكا وللصهاينة، وقد رفض السلفيين على مستوى المشايخ هذه التسمية واعتبروها صادرة ع أفراد ولا تمثل المشايخ، كما طلبوا من السلفية وطلبة العلم عدم التسرع في مثل هذه الأمور خاصة أننا في زمن فتنة وهذا ما دعا إليه الشيخ سليمان الرحيلي أحد مشايخ السلفية في السعودية.
14	القبورية	وهي تسمية يطلقها السلفيون على المتصوفة ويتهمونهم بتقديس القبور والاضرحة وعبادتها من دون الله، لما يقام حولها من طقوس الوعدة، والحضرة وغيرها من الممارسات الشعائرية الصوفية، حيث يتهم السلفيون المتصوفة بالشرك والضلال وينكرون عليهم كل ما يقمون به.
14	الإخوان المسلمين	وهي تسمية يطلقها السلفيون على أنصار جماعة الإخوان المسلمين، فيتهمونهم بخيانة الامة وموالاة أعدائها مثل الفرس، يعتبرونهم متحالفين أيضا مع اليهود، حيث يطلقون مثلا كلمة صناعة يهودية على حركة المقاوم الإسلامية حماس، ويرفضون ان تكون إسلامية وان ما تقوم به جهاد في سبيل الله، ويتهمونهم أيضا بالتنظير للخروج على الحكام ويسمونهم الخوارج القعدة، وينكرون عليهم دخلوا الانتخابات والقبول بالديمقراطية.
15	خوراج العصر	وهي تسمية يطلقها السلفيون على الجماعات التكفيرية او التي ترف بالسلفية الجهادية، حيث يرفض السلفيون اعتبراهم سلفيين مثل داعش، والقاعدة، طالبان، وكل الجمعات التي تحمل السلاح على المسلمين، يعتبرونهم امتداد لفرقة الخوارج الذي ظهرت في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو ينكرون عليهم ويرفضون أي صلة بهم.

الفهرس

تشكرات	
إهـــــداء	
مقدمـــة	أ - ج
الباب الأول **الاطار المنهجي والمونغرافي للدراسة**	
الفصل الاول **الإطار المنهجي والمفاهيمي للدراسة**	
1: أسباب اختيار الموضوع	**7**
2: هدف الدراسة	**7**
3: أهمية الدراسة	**7**
4: الإشكالية	**8**
5: الفرضيات	**14**
6: مفاهيم الدراسة	**15**
7: المدخل النظري	**30**
8: المنهج المتبع	**32**
9: التقنية	**32**
10: التحكيم	**33**
11: العينة والمعاينة	**33**
12: الحدود الزمكانية للدراسة	**34**
13: صعوبات الدراسة	**34**
الفصل الثاني **تيسمسيلت نظرة منوغرافية عن كثب**	**36**
المبحث الأول: الاطار الجغرافي للمدينة	**37**
المبحث الثاني: تيسمسيلت حقبة تاريخية لشعوب وقبائل	**41**
المبحث الثالث: تيسمسيلت كموطن لديانات ومذاهب وفرق	**48**
المبحث الرابع: تيسمسيلت المزيج الثقافي وأنثروبولوجيا الواقع المعيش	**53**
المبحث الخامس: تيسمسيلت وخارطة الانتشار السلفي	**57**

الباب الثاني **السلفيون في تيسمسيلت وثنائية الذاكرة الدينية والتخيل**	
65	**الفصل الاول** **السلفيون في تيسمسيلت ملامح جماعة وتوجهات طائفة**
66	المبحث الاول: نظام بطريركي لذكور عارفين واناث متبعات
70	المبحث الثاني: سلفية أكاديمية وطلبة علم شرعي عصاميون
77	المبحث الثالث: طائفة مدنية ومنسحبة من الريف
82	المبحث الرابع: الزواج حصانة للسلفي وخيار لتجاوز لعنة العدد
87	المبحث الخامس: موظفون حكوميون وتجار في وقت الفراغ
95	**الفصل الثاني:** **الجماعة السلفية في تيسمسيلت واقع الطائفة ورمزية الأمة:**
96	المبحث الاول: السلفيون وفكرة بناء الطائفة من اجل اعادة بعث الامة(الذي عليه أنا وأصحابي)
102	المبحث الثاني: الطائفة السلفية وفكرة الاغتراب الثقافي (الاسلام جاء غريبا)
109	المبحث الثالث: الطائفة السلفية خيبة أمل في الحاضر وانتصارات في الماضي (كنتم خير أمة أخرجت للناس...)
116	المبحث الرابع: الطائفة السلفية محدودية العدد لكن ثقافة مزعجة (ستظل طائفة من أمتي...)
123	المبحث الخامس: الطائفة المنصورة وقابلية الانشطار (وليمحص الله الذين آمنو)
133	**الفصل الثالث** **الخطاب الديني السلفي وتمثلاته للغير (الله في صلب النقاش)**
134	المبحث الاول: السلفيون في مواجهة خصومهم (تعالوا نتذكر الله أولا)
140	المبحث الثاني: التصور السلفي للتصوف وفكرة التوحيد المتصالح مع التعدد
146	المبحث الثالث: الاسلام السياسي في الميزان السلفي وفكرة الشريعة الناقصة
153	المبحث الرابع: العلمانية عند السلفيين وفكرة الله محدود الصلاحيات
160	المبحث الخامس: العوام وفكرة تلوث العقيدة مع إمكانية التطهير
الباب الثالث **أنثروبولوجيا اليومي عند السلفيين وسوسيولوجيا المعيش**	
170	**الفصل الأول** **التخيل عند السلفين وفكرة ترتيب البيت الداخلي**
171	المبحث الأول: الانسان الديني وأزمات مجتمع ما بعد الصحابة

المبحث الثاني: المجتمع الصالح متخيلا و الطائفة المتفوقة واقعا	179
المبحث الثالث: اليوتوبيا السلفية وإعادة تنظيم الأمكان المقدسة(المسجد كما يجب أن يكون)	186
المبحث الرابع: اللباس عند السلفيين والبحث عن التميز	194
المبحث الخامس: اللغة عند السلفيين مرضاة للرب ورمز للجماعة	201
الفصل الثاني **الدين في حياة الفرد السلفي وأنثروبولوجيا العقائد والطقوس والأساطير**	210
المبحث الأول: السلفية نقاوة المعتقد، يقينية الأساطير وأزلية الصراع مع الشيطان	211
المبحث الثاني: الصلاة كمنظومة طقسية دينية/دنيوية عند السلفين	219
المبحث الثالث: السلفية والتفسيرات الماورائية للكون وفكرة الشامان الشرعي	227
المبحث الرابع: الأذكار الشرعية عند السلفيين واللقاءات الدورية المقدسة	234
المبحث الخامس: الميثولوجيا السلفية: الموت والعالم العلوي	242
الفصل الثالث **الرابط الاجتماعي عند السلفين والحياة الاقتصادية**	252
المبحث الاول: الدين كرابط اجتماعي بديل عند السلفين	253
المبحث الثاني: القرابة الدينية عند السلفيين وفكرة الزواج الداخلي	260
المبحث الثالث: المرأة سلفيا، وفكرة تقسيم العمل على أساس الجنس/الشرع	268
المبحث الرابع: السلفية كحركة بروتستانتية اقتصاديا	275
المبحث الخامس: نظام التبادل والهبة من خلال المعتقد السلفي	284
الباب الرابع **السلفية ومشروع النهضة(إصلاح الأمة ثم إنشاء الدولة)**	
الفصل الأول **النهضة في المشروع السلفي الاصلاحي (التخيل في مواجهة الخيالي)**	294
المبحث الاول: عدالة المتخيل لمواجهة انحراف الخيالي	295
المبحث الثاني: النهضة من المنظور السلفي: استدعاء التراث أولا	302
المبحث الثالث: تقدمية السلفية وفكرة الرجوع إلى الحق أو النكوص ثانيا	310
المبحث الرابع: بناء النموذج الطهوري، تنشئة السلفيين ثالثا	318
المبحث الخامس: من بناء الجماعة إلى المجتمع المنشود، التعميم رابعا	325
الفصل الثاني **الدولة والديمقراطية والعمل السياسي عند السلفيين والمرجعية الدينية**	335
المبحث الأول: الدولة كجهاز إداري عند السلفيين	336

المبحث الثاني: الديمقراطية ككفر عند السلفيين	**344**
المبحث الثالث: الله كمشرع مطلق عند السلفيين	**352**
المبحث الرابع: النبي كناقل وشارح للشريعة عند السلفيين	**360**
المبحث الخامس: الأمة كمطبق للشريعة مع إمكانية الاجتهاد عن السلفيين	**368**
الفصل الثالث **السلفية، الموقف من الأحزاب وولي الأمر ومأزق التغيير السياسي**	**377**
المبحث الأول: الحزبية عند السلفية بين الفرق الدينية والتعصبات الجاهلية	**378**
المبحث الثاني: ولي الأمر عند السلفيين وحتمية تدبير الشأن السياسي	**386**
المبحث الثالث: طاعة ولي الأمر كتوجيه إلهي عند السلفيين	**393**
المبحث الرابع: السلفيون وحتمية إهمال السياسي شرعا	**401**
المبحث الخامس: مأزق التغيير السياسي عند السلفيين(ضد الحراك وضد فساد النظام أيضا)	**408**
الباب الخامس **السلفية الافتراضية(تجاوز إخفاقات الواقع والانتشار من خلال المواقع)**	
الفصل الأول **السلفية كظاهرة رقمية، من ضيق الواقع إلى سعة المواقع**	**419**
المبحث الأول: السلفية والأنترنت وفكرة أتمتت الدين	**420**
المبحث الثاني السلفيون والحضور السيبراني والبحث عن دار الإسلام	**428**
المبحث الثالث: السلفيون وخاصية الارتحال الثقافي عبر الأنترنت	**436**
المبحث الرابع: السلفية ومسألة عولمة الثقافات، خيار التمدد وحتمية المواجهة	**443**
المبحث الخامس: مواقع التواصل عند السلفيين وحتمية الصدام والصراع	**451**
الفصل الثاني **الفتوى الإلكترونية عند السلفيين، من صناعة الخير إلى نشره**	**461**
المبحث الأول: الفتوى الدينية كنظام تسويقي للمعتقد السلفي	**462**
المبحث الثاني: الفتوى الإلكترونية كمحاولة للشتبيك سلفيا	**470**
المبحث الثالث: الفتوى الرقمية كنظام للتثقيف سلفيا	**478**
المبحث الرابع: الدعوة السلفية الرقمية وفكرة سيلان الخير	**486**
المبحث الخامس: الدعوة الالكترونية السلفية، الصلابة في مواجهة السيولة	**494**
الفصل الثالث **الردود السلفية الإلكترونية (سيولة، استعلاء، الصراع والتبخيس)**	**506**
المبحث الاول: السلفية ومعركة الهوية وحتمية الرد على الأخر	**508**

المبحث الثاني: الرد على المخالف من وظيفة فقهية إلى فتنة رقمية	**516**
المبحث الثالث: الردود السلفية كاستراتيجية للسيولة والانتشار	**524**
المبحث الرابع: الردود السلفية الإلكترونية كنظام للاستعلاء الديني	**533**
المبحث الخامس: السلفيون من الرد على المخالف إلى ثنائية الصراع والتبخيس	**541**
مناقشة الفرضيات	**551**
خاتمة	**556**
قائمة المصادر والمراجع	**561**
الملاحق	**593**
ملخص	

الملخص: تأتي هذه الدراسة لتسليط الضوء على وقاع جماعة السلفية كجماعة دينية في المجتمع التيسمسيلتي قد أصبحت تتمظهر في شكل طائفة دينية لها حدودها الثقافية، وهي تشكل نمطا من التدين المغاير للسائد محليا، حيث تشير من خلال ممارساتها وطقوسها ومعتقدتها إلى نمط تديني معلوم أو عابر للحدود، فالسلفية اليوم تشكل نمطا ثقافيا تخيليا، فهي تعتمد على الماضي الذي تتذكره وتتخيله وتتمثله في الواقع وهي تعمل من خلاله على إعادة هندسة المجتمع بداية من الطقوس والشعائر الدينية وصولا إلى المجال السياسي والاقتصادي والثقافي.فالسلفية اليوم ومن خلال آلية التخيل والاعتماد الكثيف على الرموز والإحياء والإحالة إلى الماضي وعلى الماضي تريد إعادة هندسة المجتمع وفق مفهوم النموذج الأولاني الذي كان عليه إسلام لحظة النزول، وهي توظف عدة آليات في سبيل تحقيق مشروعها الهادف إلى إعادة بعث الأمة، عن طريق التخيل، والإصلاح، والترميم الديني، كما أنها توظف مختلف الوسائط ومن بينها التكنلوجيا التواصلية في إعادة بعث مشروعها الهادف إلى تجاوز كل ما هو قائم والنكوص بالمجتمع إلى النموذج الذي كان قائما ولم يعد كذلك، وهذا ما تعمل الدراسة على تتبعه إضافة إلى ما ترتب عن هذه الممارسات وواقع الجماعة داخل المجتمع من خلال تتبع ورصد حياتها اليومية كجماعة أو طائفة موجودة في قلب المجتمع لكنها تعيش على أطرافه ثقافيا ودينيا.
مفاهيم الدراسة: المتخيل الاجتماعي، الرمز السلفي، النظام الأخلاقي، الشامان السلفي، الطائفة المتفوقة، الأمة المنتظرة، التدين السلفي، الذاكرة الدينية.

Abstract :

This study makes prominent the fact that Salafism represents a religious group in Tissemsiltian society at large, having exhibited itself as a religious sect with its cultural boundaries and a different model of religiosity to the mainstream locally, interpreted through its practices, beliefs, rituals, and metaphysical interpretations in a globalized or cross-border religious model. Now, Salafism, in searching for something lost that no longer exists today, is a cultural model imagined relying on the past that he remembers, imagines, and represents in reality through the process of projection. This it does in reshaping society according to the Salafist youths' imaginations, based on the reference or collective spirit of which they rely on, starting with religious beliefs and rituals that extend into the political, economic, and cultural sphere.

The contemporary Salafism, through the character of imagination and massive use of symbols, renewals, and references to the past and the past, has the aim of reorganizing society in accordance with the concept of the first model, which was Islam at its beginnings or the Islam of the moment of revelation. Several mechanisms are employed to realize this project for the revival of the expected nation. It is through imagination, reformation, and restoration of religion by various means in the process of resurrection, including through communication technology. Its cosmic project is opposed to all that is cosmic, aiming to transcend all that exists and to bring society back. Today, the past no longer exists but lives in his religious memory, and it is this that the study strives to follow, along with the results from these creative practices that at the same time seek the reality of the group in society by following and monitoring its daily life as a group or sect present at the heart of society. But it lives only on its periphery culturally and religiously—the model that existed in times past**.**

Keywords :Salafist religiosity, social imaginary, Salafist symbol, moral system, Salafist shaman, superior sect, nation in waiting, religious memory.

Résumé:

Cette étude vient de mettre phares sur la réalité du Salafisme en tant qu'ensemble religieux dans la société Tissemsiltie et qui commence à se démarquer en tant que communauté religieuse qui a ses limites culturelles et se présente comme un modèle religieux différent de celui qui existe habituellement. Les membres de cette communauté religieuse font comprendre à travers leurs pratiques, croyances, rites et traductions invisibles que leur modèle religieux est universel traversant les frontières en quête d'une chose, d'une réalité disparue.

Le salafisme se présente actuellement en tant que modèle culturel en se basant sur un passé qu'il remémore sans cesse, qu'il imagine et qu'il représente dans la réalité en faisant une projection. Il active à reconstituer la société selon ce qu'imaginent les jeune salafistes en se basant sur un référentiel qui s'étale de leurs croyances religieuses jusqu'au domaine politique, économique et culturel. Donc, le salafisme actuel, tout en se basant sur cette particularité de l'imagination et en s'appuyant et revivant sur les symboles du passé veut redessiner et reconstituer la société selon le modèle religieux du début de l'Islam. Pour cela, il utilise des mécanismes pour réaliser ce projet qui vise à ressusciter la nation souhaitée (attendue) à travers l'imagination, la réforme et la restauration religieuse. Et pour arriver à ses fins, il utilise les nouvelles technologies de l'information et de la communication pour concrétiser son projet universel et contre tout ce qui est mondialisation en même temps. C'est ce que notre étude va poursuivre et mettre en exergue toutes les conséquences dues à ces pratiques imaginaires. En outre, elle recherchera la réalité de cette communauté

dans la société en observant et analysant la vie quotidienne de cette communauté qui vit au cœur de la société mais à sa marge culturellement et religieusement .

Les mots clés : La religiosité salafiste, l'imaginaire sociale, le symbole salafiste, le système éthique ou moral, le chaman salafiste, la communauté supérieure, la nation souhaitée, la mémoire religieuse.