

الثقافة والإرهاب

د. محسن بوعزيزي*

مقدمة:

تعصف بالمنطقة العربية اليوم ظاهرة اجتماعية قُصوى، غاية في التعقيد والخطورة، تنذر بتفكك بعض مجتمعاتها، وفي الحد الأدنى إعادة تشكيل خرائطها. إنها ظاهرة الإرهاب، أو ما تطلق عليه هذه الدراسة في بعض المواضع «العنف الجذري» الذي يفكك ولا يبني لأنه بلا بدائل، على الأقل في حالتنا هذه التي تتعلّق بفاعلين اجتماعيين كل مشروعهم شدّ الحاضر إلى الماضي باعتماد الشدّة. فالجهاد، في مرجعيتهم العقديّة، «شدّة وغلظة وإرهاب وإثخان في العدوّ وتشريد به»^١. وأن تجعل من القتل طريقاً وحيداً للدولة معناه سعيّاً حثيثاً نحو إنهاء الدولة وتفكيكها. ممّا يجعل السؤال ممكناً: هل قرّر بعض العرب، ومنهم ليبيا وسوريا والعراق، التنازل عن خرائطهم كلّها أو بعضها على الأقل؟ من أين تأتي هذه القدرة على تفكيك الذات بذاتها؟ لماذا كلّ هذه الهشاشة في قدرة المجتمع على التماسك، حدّ الدّفْع باتجاه الانهيار يوماً بعد يوم؟ كيف يمكن لمجتمعات شديدة التمسك بهويّتها وثقافتها أن تفعل كلّ شيء لفنائها فتقيم «مذبحة لتراثها» بعبارة جورج طرابيشي،^٢ في اللحظة التي تتصوّر أنّها تقبل على الشهادة من أجله؟ كيف ومتى يمكن أن يكون التمسك بالجذور عند العرب هو عينه موطن الضّعف فيهم. والعرب هنا ليس اسم جنس أو عنصر، بل جماعة بشرية بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة عرفت وحدة التاريخ والجغرافيا والثقافة^٣. هل أنّ الجرح النرجسي ذو الطبيعة الأنثروبولوجية^٤ والذي يعيشه العرب بسبب الهزيمة هو الذي

* استاذ تعليم عالي في علم الاجتماع، وأمين عام الجمعية العربية لعلم الاجتماع.

يدفع بعضهم إلى اتخاذ قرار نهايتهم على الأقل رمزيا؟ أم هل أن إخفاق العرب في توسيع المشاركة السياسية وتحقيق الديمقراطية منذ نهاية القرن الرابع عشر الهجري هو الذي أطلق مارد الإرهاب بعد أن حوصر الإنسان العربي لقرون تحت وطأة الاستبداد؟

(١) بناء الموضوع:

أ- سؤال إشكالي:

كيف يمكن لمجتمعات شديدة التمسك بهويتها وثقافتها أن تفعل كل شيء لفنائها فتقيم مذبحه لتراثها؟ كيف يقتلون تراثهم عشقا؟ ثم كيف يمكن لإرهاب قد يتبادر إلى الأذهان أنه صناعة مخبرات أجنبية ولم يخرج من رحم الواقع أن يتغلغل فيه بسرعة؟ كيف يمكن لجماعة إرهابية أن تُصبح واقعا بين يوم وليلة وتصبح قوة قاتلة تخيف العالم فيحشد الجيوش للحد من مخاطرها؟ الإرهاب اليوم يتحوّل بسرعة عجيبة إلى قوة هدامة لها قدرة على التفكيك، هائلة أحيانا، كما يحدث اليوم في العراق، ولكنها تبدو للوهلة الأولى أنها مسقطه على الواقع وليست نتاج نشاطه الاجتماعي وتناقضاته وصراعاته. لعلّ هذا ما يسميه جون بودريار «بالجريمة الكاملة»^٦، بما هي موت الواقع لتحلّ محلّه ظواهر فوق - واقعية، تظهر في شكل أشباح، لا نعيشها في حياتنا اليومية حتى نفاجأ بها دفعة واحدة وفي صورتها المكتملة. الجريمة تتمثل في القدرة على إخفاء الواقع بأمراضه وتناقضاته^٧، لإعلانه عند الحاجة. داعش، مثلا، نمط مثالي لسياقات تكثّر فيها مثل هذه الجرائم الكاملة بلغة بودريار التي لا نسمع عنها، ولكن ما إن تظهر، وبلا تمهيد، حتى تصبح حدث الكون كلّ: إنها إخفاء الواقع لينبتق فجأة دون سابق تمهيد.

ب- الفرضية:

فرضيتي الأولى كمشروع إجابة على هذا السؤال أنّ الإرهاب كامن في بعض أوجه الثقافة العربية خاصة بقدرتها على التّحريم بما في ذلك من كبت لمعاني الحرّية، خاصة الفردية منها. لو تحرّرت الجسد في هذه الثقافة ومنها، لما كان الإرهاب، وتحرّره يتجلّى أولا في عقلنة الحياة بمختلف أبعادها، ولكن أيضاً في الانفتاح على الأبعاد الجمالية لهذه الحياة، ومنها الفنّ بمختلف أشكاله، وأوله التعبيرات الراقصة لأنّه في ارتباط مباشر بتحرير الجسد وعنفوانه. الإرهابيون لا يفكّرون ولا يقبلون الجدل ولا يرقصون ولا يغنون ولا يشاهدون الأفلام إلّا ما كان حلالا بفتوى. ولكنهم يُنشدون ويطلقون الشّماريخ عندما يستقبلون الموت. هناك رقابة مشدّدة بفعل سطوة التّحريم على أدقّ تفاصيل الحياة اليومية. إنّ إرهاب يوميّ للجسد فرضه الإسلام السلفي، خاصة الجهادي،

وتحرّر منه الإسلام الصّوفي الذي يعطي قيمة لعنق الجسد وتحريره برقصات صوفيّة متحرّرة من الواقع وضيقة ليصعد بها إلى ربّه. هذا التّحرّيم مردّه غياب المراجعات التاريخيّة لآيات الجهاد الواردة في القرآن، تأخذ كما هي دون مراعاة ظروف التنزيل، ودون مراعاة منطِق الزّمان والمكان والبيئة. هكذا تمّ الرّبط بعروة وثقى بين حلّ الدم والكفر، ممّ يدفع باتجاه القتل وإمعان السيوف في الرّقاب بلا رحمة حتى يدخل الكافر دين الإسلام أو الجزية إذا كانوا من أهل الكتاب. ومثل هذه المصطلحات يردّها الجهاديون اليوم كما هي مع أنّها تعود إلى خمسة عشر قرناً مضت، ومع أنّ الدّين اعتناق حرّ بالأساس.

وفرضيتي الثّانية لتفكيك بعض عناصر الإجابة على هذا السّؤال الإشكالي أنّ هذا الإرهاب ينشط لما يُدفع مجتمع أو يندفع إلى أن يفكّك نفسه بنفسه، بعد أن يُوقظ في فاعليه، غالباً من الطبقات الفقيرة، ما ترسّب من عنف وتناقض كامنين في الثقافة، كأن يقع تحريك صراع كان يهجع في الذاكرة بين سنّة وشيعة أو بين كرد وعرب أو بين أقلّيّة إيزيدية وأكثرّيّة سنّيّة أو بين أقباط ومسلمين، أو أنّ تُعطى بعض عناصر القوّة لحرّكة إسلاميّة تطلب السّلطة، فيتمّ شحذها ضد نظام سياسيّ يوصم عندها بالعلمانيّة. فيكون التناقض الذي يتمّ إيقاظه هنا صراعاً بين رؤية علمانية ورؤية أصوليّة في العلاقة بالدين.

ويحتاج الإرهاب ليستيقظ في فاعليه، فيتحوّل إلى نار تأكل بعضها، يحتاج إلى من يغذّيه من الأطراف الخارجيّة بحسب مصالحهم واستراتيجياتهم. هذه الأطراف تعرف أنّ ثمة رغبة دفينّة تهجع في الإسلاميين الأصوليين لا تحتاج جهداً كبيراً، ولعلّها ساكنة في جُلّ المسلمين بمن فيهم كاتب هذا النّصّ بدراية أو دون أن يدري، لإيقاظ ماردها وإنعاش جذوتها، رغبة تقوم على إعادة بناء «الأمة» بصفائها الروحي والديني من الخلافة الرّاشدة. ولكنّها رغبة مقهورة بفعل واقع الهيمنة المسلّطة عليهم من هنا وهناك. ومن هنا يأتي التفكيك: التّقاء بين قوّة الحلم وكبت الواقع بسبب الضعف فيلجأ إلى العنف، مرجعه في ذلك حركة أفكار تأتي من المغلوب والمهمّش هذه المرّة وليست من الغالب (العالم الغربي). يتمثّل الحلم في خلق قيادة جديدة للبشريّة تردّ له روحه بعد أن فقد العالمين الغربي والشرقي قدرتهما على قيادة العالم بسبب موت القيم لديهما. لهذا فإنّ «البشريّة على حافة الهاوية» ولم يبق من منقذ سوى الإسلام! هذه هي الأفكار الأولى التي يبدأ بها السيّد قطب كتابه «معالم في الطّريق»⁸. ولأنّها أفكار لا ترى الآخر في تنوّعه واختلافه، ولا ترى حلّاً إلّا في عقيدتها، فإنّ التعلّق بها يمكن أن يمثّل أرضيّة فكريّة للإرهاب ما دام الآخر ملغى تماماً من حساباتها، بل إنّ البشريّة على حافة الهاوية بسبب عدميته وموت الرّوح فيه. وسرعان ما تلتقي هذه الأفكار المغلقة مع شباب انقطع مبكراً عن الدراسة وانسدّت أمامه آفاق المستقبل حتّى عجز

عن الحلم. فيعمل على أن يرى الماضي يُشرق في العالم من جديد، وأوّل من يجب بعث نور الماضي فيه هو مجتمعه، ومن هنا يبدأ التفكيك.

هذه الفرضية الثانية تعتبر أن الإرهاب اختراع للنسق، أي وليد نسق عالمي معوم، يحتاج إلى مثل هذه القدرة التفكيكية الغاشمة فيحرك ما هو كامن في رحم الثقافة من عنف. ولكنّ هذا التواطؤ الخارجي يحتاج إلى تواطؤ داخليّ حتّى يُعلن عن نفسه ويحركّ خلاياه النائمة. هذا هو الإرهاب، في وجه من وجوهه، انعكاس على ذاته ليدمر قوّته بنفسه، «قدرة صمّاء» على تدمير نفسها بنفسها. فميكانيزم مواجهة الإرهاب السائد اليوم من وجهة نظر غربية: «النار تأكل بعضها»، أتركوهم يتأكلون من الدّاخل، يفككون بعضهم البعض، يحيون نعراتهم الطائفية وخلافاتهم المذهبية.

يبدأ التفكيك ممّا يصطدم الحلم السلفي بما فيه من دعوة إلى «المعين الصافي من الكتاب والسنة» بمشروع يمثّل نقيضه. وعندما يجد المشروع صدّاً، يتحوّل السلفيون إلى جهاديين عملاً بالآية الكريمة: « فإذا لقيتم الذين كفروا فزرب الرقاب»^٩. هذا تقريباً ما يُنشّط اليوم الأزمة السورية ويعمّق جراحاتها حتّى يتفكك المجتمع وتنهار الدولة، وهذا أيضاً ما حدث ويحدث في العراق وليبيا. وهذا ما قد يحدث في مصر واليمن، وفي الجزائر وتونس، وإن بدرجات متفاوتة. وهذا التفاوت يحكمه ما تحقّق تاريخياً على الأرض من تجربة في بناء الدولة ودرجة إيمان أفرادها بشرعية ما تحقّق. ويحكمه أيضاً ما تمّأسس في هذه الدولة من عناصر تماسك رغم الاختلاف. فقدرة أفراد المجتمع والدولة على خلق فضاء للحوار رغم الاختلاف، وعلى نسج لغة مشتركة تقوم على التنوع هي التي تمهتّ بلا رصاص خلايا الإرهاب. ولعلّ هذا أهمّ ما يمكن أن يعطّل الكفاءة التفكيكية للإرهاب: إنّها فكرة المواطنة التي يُفترض أن تقوم عليها الدولة. ولكن هذا لا يكفي دون قراءة جديدة للثقافة الإسلامية يربطها بفكرة التقدّم والحدّات بعقلانيته، قراءة تنزع عنها ما ترسّب فيها من ماضٍ عنيف صار اليوم «سيداً للأيام»، وعلى نحو مفارق فإنّ هذا التراجع يحدث في لحظة توّاقة للتغيير. أمّا الفرضية الثالثة ولعلّها الأهمّ، ففيها ربط بين «الجهل» و«التوحّش»، فبقدر تدني المستوى التعليمي، تكون قابلية التورّط في الجماعات الجهادية، وكلّما كانت العلاقة بالثقافة الإسلامية لهذا الجهادي محدودة، كانت قابلية «التوحّش» في القتل لديه أكبر وأشدّ. وممّا يبدو اتجاهاً عاماً يجدر تأكّيده في هذا السياق:

أمية + فقر وإقصاء = قابلية أكبر للانتماء إلى الجهاديين

جهاديّ + جهل بالثقافة الإسلامية = «توحّش» في القتال

الثقافة تقلقهم خاصّة إذا ما ارتبطت بالمتقنين، إذ قد تقود إلى الكفر والعلمنة وتناقش المسلّمات

ومنها الدولة الإسلامية والخلافة. فيكتفون بما ترسخ فيهم من شعارات وأفكار مسبقة يتداولونها بحماس مفرط وبقداسة أحياناً ودونها الموت، من قبيل «غرياء»، و«تكبير». لذلك لم تنتج هذه الجماعات منظرها، ولا تُقدّم إلا من عُرف بآسؤه في القتل فيسمّونه «أسد الإسلام»^{١٠}.

(٢) الثقافة والإرهاب:

أ- لماذا الثقافة؟

المقاربة الثقافية يمكن أن تكون مدخلا أساسياً لفهم الإرهاب لأنّ أخطر ما فيه بقاؤه مجهولاً. وهذا من جوهر الإرهاب. وفهمه يمكن أن يفيد حتى في إدراك السلوك القتالي لأولئك الذين أطلقوا على أنفسهم «الجهاديين»، ويسمهم عدوّهم بالإرهابيين. فالثقافة، الدينية بالخصوص، تساعد على فهمهم أكثر من أي شيء آخر. إنهم، على سبيل المثال يتخذون من فكرة الهجرة المحمّدية سلوكاً عسكرياً فعّالاً يجعلهم يهاجرون ويختفون عندما يشدّ عليهم عدوّهم، ويباغتونه عند غفلته. فمن المناطق العربية، إلى أفغانستان، إلى بريطانيا، إلى المغرب العربي، إلى المشرق إلى العراق، إلى اليمن، إلى عين العرب اليوم في سوريا. ويحفرون الخنادق أسوة بمعركة الخندق. ويبتهجون ويفرحون عندما يسقط أحدهم «شهيداً»، ويُقبلون على المعركة وهم يُنشدون كأنهم في احتفال ولا يلفتون وجوههم حتى يُقتلوا.

من هم هؤلاء؟ وما معنى السلفية الجهادية؟ يشير هذ النمط من السلفية إلى العقيدة السلفية كأصل اعتقادي وإلى المنهج الجهادي كطريقة في التغيير، وهي عند أهلها الفرقة الناجية، أو الطائفة المنصورة التي وعدّها الله بالنصر على أعداء الإسلام، ومن خالفها، فلم يسلك سبيل الجهاد فهو على ضلالة^{١١}. هذه الفرقة الناجية جاءت لترفع راية جهاد سنّي سلفي خال من شوائب الشّرك والبدع^{١٢}. إنّها في رأيهم السلفية الحقة التي تجعل من الجهاد منهجاً، ولا تأخذ بغير ذلك، كأن ترى في الديمقراطية نظام كفر، يجرم أخذها، أو تطبيقها، أو الدعوة إليها^{١٣}. ومن مفاهيم السلفية الجهادية توحيد الحاكمية، على معنى رفض الحكم بغير ما أنزل الله^{١٤}. فتربط بين التّوحيد والجهاد بناء على الحديث النبوي: «بُعثت بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبد الله وحده لا شريك له»^{١٥}، ومن المفاهيم أيضاً دار الإسلام ودار الكفر والجهاد طريق التوحيد، والولاء والبراء، والكفر الطاغوت، والفريضة الغائبة، وفتوى التتار وحكم الدار ومعناه أن الديار التي نعيش فيها صارت ديار كفر. وهي مفاهيم سنّاتي عليها لاحقاً بتفصيل أكثر.

يمثل هذه الشعارات صارت السلفية الجهادية تمتلك رصيماً بشرياً هائلاً من الشّباب المسلم، من

الأميين وشبه الأميين في الغالب، كل واحد قابل إلى أن يتحوّل في لحظة معينة إلى جهاديّ ينتظر الشهادة في الهزّات الكبرى والمنعطفات ما دامت هذه الشهادة كامنة في صلب العقيدة، وما دام هذا الشّاب يعيش في تخوم المجتمع وأطرافه ويعاني من أكثر الخيبات مرارة. ثمّ إنّ المسلمين، بصورة عامة، سلفيون بشكل أو بآخر مفتونون بالخلافة الرّاشدة، فالصّحابي، وهذا أمر معروف، يمثّل نمطاً مثاليّاً للإنسان المسلم. هذا ما قد يفسّر كيف أنّ مسلماً «عادياً» قابل إلى أن يتحوّل إلى جهاديّ بين عشية وضحاها. ممّا يدفع باتجاه الحديث عن القابليّة للإرهاب. هذا الرّبط بين السلفيّة الجهاديّة والقابليّة للإرهاب نجده في عقيدة التوحّش في القتال التي يتبنّاها بعض منظري السلفيّة الجهاديّة الذين لا يتوانون عن تسمية سلوكهم القتالي فعلاً إرهابياً. يقول أبو بكر ناجي، وهو على ما يبدو إسم حركيّ لأحد قادة الجهاديين: «لأسف الشّاب في أمّتنا منذ زمن قد جرد من السّلاح ولم يعد يعرف طبيعة الحروب، ومن مارس الجهاد من قبل علم أنّ الجهاد ما هو إلاّ شدّة وغلظة وإرهاب وتشريد وإثخان»^{١٦}.

(ب) ما الثقافة؟ ما الإرهاب؟

ما نستهدفه هنا نمط من الثقافة المستمرّة غير المتحوّلة التي رسّخها الخطاب الديني بالخصوص فتشكّلت على هيئة تصوّرات ومثّلات وأحكام ومطيات تحوّلت بفعل سيرورة من الترسّخ والتثبيت إلى ضرب من الاعتباطيات الثقافيّة غير القابلة للنقاش، حتّى لكأنّها من طبيعة الأشياء، وقد ترادف المقدّس أحياناً، مع أنّها من صنع البشر، صنعوها فعلقوا بها. فتصبح هذه الثقافة بمثابة الغريزة الجماعية متعالية على واقعها المتغيّر وتثوي فيما قبله وما بعده: « يستتبع ذلك اعتبار الجماعات البشرية متفارقة تفرّق الفصائل الحيوانية، بحيث يمتنع عليها التحوّل والتفاعل التاريخيان على نحو فعلي. وبذلك لا تكون التحوّلات التاريخية التي لا مفرّ منها إلاّ خيانة لهذه الأصول والفصول لا بدّ أن يرتدّ الشّعب إليها، ويستعيد مقوّمات ثباته عبر التاريخ»^{١٧}. هكذا تتحنّط في تصوّراتنا عبارات من قبيل الهوية والأنا والآخ والأصالة. هذا التصرّ السّكوني للثقافة الذي يعير اهتماماً إلى متغيّرات هو الذي نستهدفه في هذه الثقافة ونرى الإرهاب ساكناً في مثل هذا التصرّ.

فما الإرهاب؟ في الدلالة المعجميّة لكلمة رهّب ما يشير إلى معاني التخويف، رهّب الشيء (بالكسرة) أي خافه، والترهّب التوعّد^{١٨}. والرّهبة الخوف والفرع. ويبدو أنّ هذه هي الآليّة التي يعتمدها الإرهابيون ليستمدوا منها القوّة والحضور والسّطوة: أن تصيب النّاس بالخوف والفرع. وهذا يظهر في تقنية الدّبح الفاحشة، وفي حرّ الرّؤوس حتّى قطعها بكيفية مشهديّة مصوّرة. وهم يفعلون ذلك، في ظلّهم، ترهّباً، أي خشية من الله وتعبدًا. وهنا المفارقة: إنهم يقتلون ترهّباً حين يربطون ربطاً وثيقاً بين الترهّب والجهاد، والترهّب ترك الدّنيا والرّهّد فيها كأن يخصي الواحد منهم، كما كان في

السابق، نفسه ويضع سلسلة في عنقه تعذيباً لهذه النفس الأمّارة بالسوء. فنهى عنها النبي وربطها بالجهاد في قوله: «عليكم بالجهاد فإنّه رهبائيّة أمّتي»^{١٩}. والجهاد هنا معناه بذل النفس في سبيل الله، فحدث انزلاق من الرّهبة الموجهة إلى قمع الذات التي كانت سائدة سابقاً إلى الإرهاب الذي نعرفه اليوم ونعيشه والموجه إلى نفي الآخر بتكفيره أو إخراجة من الملة.

المشكلة هنا خلط في الأزمنة والبعد عن السّياق الذي نشأ فيه المفهوم فيؤخذ على معناه الأوّل دون مراعاة الفارق في الزّمن والسّياق والأحوال تمسّكا بالثوابت. ها هنا يكمن مشكل القصويّة والتطرّف، إنّهُ يكمن في تحنيط النظرة إلى الثقافة وفي العلاقة بها، وفي ما يسمّونه بالثوابت والمقدّسات بما في ذلك من تجميد لمعناها وربطها بأصلها الأوّل دون اعتبار مقتضيات واقع متغيّر. والغريب أن الهوس بالثوابت دون مراعاة واقع الحال لم يكن قائماً زمن الصحابة، وخاصّة عمر ابن الخطّاب الذي كان يتصرّف بحسب مقتضى الحال وما يتطلّبه الطّرف. تبدو الشّدّة في التمسّك بالثوابت ظاهرة فقهية كالتعلّق: «بالمعلوم من الدّين بالضرورة»^{٢٠}، أو «سدّ الذرائع» التي تعتبر ما قد يؤدّي إلى الحرام حراماً^{٢١}، فيتمّ الإفتاء في تحريم سياقة النّساء للسيّارات لأنّها مفسدة تؤدّي إلى الرّنا^{٢٢}. والفقه ليس من الدّين في نظر البعض، فتاريخه: «تاريخ الاحتياجات التشريعية للمسلمين في الأمكنة والأزمنة المختلفة»^{٢٣}. ثمّ إنّهُ ليس واحداً، ومجال التّجديد فيه: «قائم على الدّوام، ليس بسبب انفتاح استثنائيّ في النّص بل لأنّ الواقع المتحوّل يرتدّ على النّص ويعيد تفسيره واستقراءه انطلاقاً من المصالح الاجتماعية الاقتصادية المتجدّدة: من هذا الباب تشرّيع الشّاطبي للرّبا مثلاً، وتغليب الطوخي المصلحة على النّص، والافتاء بجواز الفوائد المصرفية والعمليات الائتمانية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والتحوّلات البيّنة في الفقه المتعلّق بالملكية الزراعيّة وتوابعها في العهدين المملوكي والعثماني المبكّر»^{٢٤}.

المسلمون الأوائل، بعضهم على الأقلّ، كان جهادهم اجتهاداً حتّى في النّص القرآني، فعبد الله ابن مسعود كان لا يرى ضيراً، وهو أحد كتبة الوحي، أو يقرئه لغيره، أن يُبدّل كلمة بأخرى. يقول السيوطي: «وكان ابن مسعود يقرأ: «للدّين آمنوا أنظرونا» أمهلونا أخروننا... وأنّه أقرأ رجلاً: «إنّ شجرة الرّقوم طعام الأثيم». فقال الرجل: «طعام اليتيم»، فردّها عليه فلم يستقم بها لسانه. فقال: «أستطيع أن تقول طعام الفاجر؟» قال «نعم». قال: «فافعل»^{٢٥}. هذا السلوك المجتهد لا يمكن أن يكون مدخلا للإرهاب، أمّا شّدّة التعلّق بالثوابت حدّ الهوس فذاك قد يكون عين الإرهاب.

الإرهاب القسوة والشّدّة في القتل والتفكيك حدّ التوحّش تمسّكا بثوابت الماضي. هكذا أرادوه اليوم، ولكن ليس كلّ ما يجنح إلى الأقصى إرهاباً، فنّمة في الجنوح ما يمكن أن يكون مثمراً وبناءً. لهذا وجب التمييز بين مفاهيم ثلاثة: الراديكالية والقصويّة والعنف الجذري أو ما نسّميه في

هذه الدراسة بالإرهاب. تعود الراديكالية بالأسئلة إلى البدايات، فتكون بذلك منطلقاً للتأسيس، أو في الحد الأدنى للتفكير جذريا من جديد فيما يبدو مسلماً به وإعادته إلى نقطة الصفر، إلى نقطة البداية. وفي اللاتينية تُشتق كلمة الراديكالية من Radix يقابلها الجذر، وهو الأصل في العربية. وجذور المعرفة لحظات تأسيسها، وغالباً ما تترافق مع القطيعة التي تُنتج البراديجمات والمتون النظرية الجديدة بالمعنى الذي أراده Kuhn للقطيعة في كتابه: «بنية الثورات العلمية». البراديجم عند Kuhn يحصل عندما يقع تغييرٌ في المعرفة باتجاه خلق أخرى مختلفة. إنَّها راديكالية إستيمية epistemic Radicalism كانت مصدراً لما صار اليوم يعتبر كلاسيكياً في المعرفة. والقصويّة Maximalism تتعلّق بأقصى الشيء، بقيمته القصوى، ومنها التطرف Extremism بما فيه من توغّل إلى أقصى الطرف إيغالاً فيه.

تعود بنا الراديكالية إلى درجة الصفر في المعرفة، وإلى الطرف الأقصى من السؤال. وحتى في العلوم الاجتماعية، ومنها علم النفس وعلم الاجتماع، أن تدرس ظاهرة اجتماعية أو نفسية من وجهة نظر الراديكاليين أمثال Walter Benjamin هو أن تفحص تجلياتها القصوى أو الجذرية دون العادي منها^{٢٦}. فالمفهوم يأتي من الأقصى لما نتوغل عمقا في الواقع التجريبي ودونها الأفكار العامة التي لا تخلق المفهوم.

نتقل من الراديكالية الفكرية التي تبني المعرفة إلى العنف الراديكالي الذي يكفي بالتفكيك وهي ما نسميها هنا «العنف الجذري». الراديكالية، إذن، تبني المعرفة، تخلق البدائل عبر إحداث القطيعة. أمّا العنف الراديكالي أو الجذري فيفكك ولا يبني. هذا العنف الجذري هو عين الإرهاب. الإرهاب، إذن، هو أن تدفع مجتمعاً إلى أن يفكك نفسه بنفسه من الداخل عبر إيقاظ ما يهجع في الثقافة من مكبوتات تاريخية ونعرات مذهبية وطائفية لم تصف حساباتها مع ماضيها فكرياً ونقدياً، فكأنها معارك نهروان والجمل وصقّين وكربلاء ما تزال متواصلة إلى اليوم، وكأننا رأس الحسين عليه السلام لم يسجى بعد.

ثمّة أيضاً إرهاب خارق للواقع (Surréal) تفرزه «الفوضى الخلاقة» التي تقضي بأن تقوم الولايات المتحدة الأمريكية بزرع الفوضى في بلد ما على حساب الاستبداد^{٢٧}. وعندما تسود حالة الفوضى على الفاعلين الاجتماعيين المعنيين أن يأخذوا زمام المبادرة لخلق بدائل سياسية تناقض الاستبداد، يتقدّمهم أولئك الذين تمّ تدريبهم في «مصانع الحرية» الأمريكية على إدارة الفوضى. غير أنّها نادراً ما تُصيب مقاصدها، على الأقلّ إلى هذا الحدّ أو ذاك، كما في الحالة التونسية، وقد تخيب، أو يُراد لها أن تخيب، فتتزع الدولة إلى التفكيك تدريجياً، مثلما هو الحال في كلّ من سوريا وليبيا. ولا

يعني هذا أنّ الفوضى الخلّاقة صنعت «الثورات العربيّة» بل تداركتها بفوضاها حينما أطلقت يد الإرهاب فيها ليعدّل مساراتها خوفاً من أن تحقّق مقاصدها الحقيقية. ومنها أن يُمسك فاعلوها الحقيقيون بزمام أمرهم فتنحاز السّلطة باتجاه التّخوم والهوامش.

ولكننا معنيون أكثر بالإرهاب الذي يخرج منّا، من رحم الثّقافة، وخاصّة من ذهنيّة التّحريم التي توسّع باب الحرام فيها ليطال تقريباً كل شيء، ومنها الغناء والرّقص والموسيقى، فإرّاقب الفنّ مثلا ويُعاقب، ويُنتع الرّقص بالفجور، ويُعتبر النحت والتصوير من أعظم المحرّمات. وتوسّع مجال المنكر ليمسّ حتّى الانتماء إلى الوطن مادام الانتماء لغير الإسلام جاهليّة، فيُنزع العلم الوطني ويُستبدل بغيره. وتلعنّ القوانين الوضعيّة لأنّها حلّت محلّ الشريعة الإسلاميّة: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»^{٢٨}. الإرهاب هنا ينبع من قوّة المنع وثقافة التّحريم التي تخنق بشدّة مجال الحرّيّة الفرديّة والعامة، وتضع في تفاصيل الحلال والحرام. وتختلط لديها الأمور، فتظهر الكثير من المفارقات العجيبة ومنها تحريم النّظر إلى المرأة وتحليل جهاد النّكاح ورضاعة الكهول من المرأة من أجل ضمان اختلاط بريء بينهم^{٢٩}. وأخطر ما في ذهنيّة التّحريم تسليطها الضوء على ما يُعتبر حراما وإهمالها الآيات التي تركّز على حقّ الإنسان في الحياة بمختلف أبعادها، وأولها قداسة الحياة نفسها: «ولا تقتلوا أنفسكم التي حرّم الله إلاّ بالحقّ»^{٣٠}. فالقتل جرّاء العنف أو غيره: «هو انتزاع، قبل الأوان، لأغلى ما يملكه الإنسان ولا يقدر بثمن ألا وهو الحياة»^{٣١}. وهذا النمط الثاني من الإرهاب ينحدر من فكرة الثّبات والعودة إلى الأصل كما هو، وإعادة الإسلام إلى السيطرة على جميع أوجه الحياة^{٣٢}.

وتتخذ ذهنيّة الإرهاب هنا معنى ممتدّاً تبال كلّ ما يتّصل بأشكال العنف الجذري، ومنه اختزالية العودة إلى الأصل والتشددّ في التّحريم الذي يتّخذ أقصى أشكاله عندما يتحوّل إلى آلة قتل باسم الدين. ويمتدّ الاهتمام أيضاً إلى جذور الإرهاب الكامنة في الثقافة والتي ترسّبت عبر التاريخ. وها هي تتجلّى غمّيات ومسلّمات في الحياة اليوميّة، وها إنّ الموت صار معيشاً يومياً نستهلكه في صور تبثّها التلفزة بإيقاع منتظم يرافق قهوة الصّباح فتطّبع العنف لدى أطفال ما يزالون في المههد يرتطمون بصوره كل صباح حتّى تكوّن لديهم نوع من الألفة مع الموت. هذا العنف الجذري الذي يربع حين ينبثق من الشّاشة يبدو أكثر وطأة من عنف الحياة لأنّه يتلبّس الرأس والمخيال، كما يقول عنه جون بودريار^{٣٣}، عنف تدور رحاه في عالم الدّهن بتكاثر سرطاني. ودورانه في عالم الدّهن لا يعني أنّه يُعمل الفكر بل يمنعه.

ومن جذور الإرهاب قتل الاجتماعي بمراقبته مراقبة جذرية دعت السعوديين مثلا إلى ربط سياقة الأنتى للسيارة بالدين، وحذف النوافذ من هندسة البيوت حتّى لا ينكشف الحريم. ومّا تختنق

الجماعة بذهنيّة التّحرّيم تعود على ذاتها لتدمّر نفسها بنفسها. فالجسد الحرّ، غير المرأب، وغير المتشدّد لا يمكن أن ينفجر أو يُفجّر، هذا الجسد المبدع الذي يعرف الفنّ ويتذوّقه يُخرّج عنفه جمالا. أمّا الجسد الخاضع فيمكن أن يضرّ بنفسه وبالآخرين من أجل فكرة لا يرى سبيلاً للحياة بدون تحقّقها.

استعمل مصطلح الإرهاب في البداية ضد اليهود بعد حركة التريليوت، وهي قتل كلّ من لا يؤمن بالتوراة سنة ٧٧م. أمّا عند الجهادي الإسلامي فالإرهاب من صلب الدين مستندين في ذلك إلى الآية الكريمة: «وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل تُرهبون به عدوّ الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم، وما تُنفقوا من شيء في سبيل الله يُوفّ إليكم وأنتم لا تظلمون» ٣٤. وضمن رؤية دينية ضيقة الأفق تُغيّب فقه المقاصد، يُصبح الإرهاب مكرمة، بل جهادا في سبيل الله. هكذا تُعطي هذه القراءة المتشدّدة لخصوم الإسلام لتأكيد حجتهم في أنّ مشكلة الإرهاب تنبع من النقص الديني ذاته. ويتورّط بعض الجهاديين في هذا الفخّ حين يرون الإرهاب جهادا في سبيل الله ومفخرة لأنّ الإسلام دين الإرهاب، ومحاربة الإرهابي بهذا المعنى تعتبر جهادا في سبيل الله. ومن أعظم صور الجهاد الاستشهاد.

هكذا يبدو الإرهاب التقاء وتقاطعاً بين عنف تاريخي كامن في رحم الثقافة ورهانات خارجية تبحث عن مسالك للهيمنة. إنّه ليس إفرازا لنشاط اجتماعي يوميّ ناتج عن قدرة المجتمع عن الفعل في ذاته، بل على العكس من ذلك تحريك خارجي لما يهجع من عنف كامن في الثقافة تتمّ رعايته، ثمّ يقع تأجيجه عند الحاجة وشحذه وإطلاق عنانه في المكان والزّمان المناسبين. ممّا يعني أن الإرهاب ظاهرة فوقية، في البداية، متعالية على الواقع، ولكنها تصبح ظاهرة اجتماعية مرتبطة عضويا بواقعها عندما يتمّ إثارتها وتأجيج كوامنها التاريخية. فتتحوّل إلى عنف أقصى يستمد أساليبه وطرق القتل من الثقافة، فمنهم من يذبح ومنهم من يُفجّر ومنهم من يختطف. وقد تتجّه العمليات الإرهابية إلى الداخل تصفّي «المرتدّ» بلغة الجهاديين، أو إلى الخارج لتحاسب «الكفّار» الذين غالباً ما يكونوا متفوّقين اقتصاديا وسياسيا. ممّا يعني أنّ أحد أسباب الإرهاب قهرّ حاضر أو سابق وهزيمة بنوية يمارسها مقهور لم يبق له من قلاع حصينة سوى نص قرآني أنزله الله ووعد بحفظه: «إنّا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون» ٣٥.

وفي البعد الاشتقاقي لكلمة الإرهاب ما يفيد هذا المعنى الترهيب الذي سبق أن أشرت إليه في الفقرات السابقة، إذ تتفق المعاجم والقواميس والموسوعات أنّ في الإرهاب إثارة للرّهبة وشدة التخويف، ممّا يعني أنّه مُسقط على الواقع إسقاطا، أي أنّه أقرب إلى الإرهاب الدولي والسياسي منه إلى «الإرهاب الاجتماعي»، ذاك الذي يكون وليد ظروفه وأوضاعه وسياقات إنتاجه. وفي هذه

الحالة الثانية نسّميه ظواهر اجتماعية وليس إرهاباً كالقتل والتهريب والخطف وجرائم العصابات. أمّا ما فوق ذلك من عمليات ضاغطة ترنو اختطاف قرار سياسي بالقوّة أو بالتهديد أو إغراق البلد في مناخ غير آمن يُنذر بالفوضى أو التفكك أو الحرب الأهلية فذاك هو الإرهاب في أشدّ مظهره خطورة.

الإرهاب، من الناحية الاصطلاحية يعتبر استراتيجياً سياسية تعتمد الاستعمال النسقي للعنف نشراً لحالة من عدم الأمان والفوضى^{٣٦}، غالباً ما ترتبط بأيدولوجيات مغلقة، كالجماعات الدينية، أو جماعات طائفية إقصائية مغلقة على الآخر. أمّا الإرهاب الذي كان يرتبط بالطبقة الاجتماعية «كدكتاتورية البروليتاريا» فيكاد يغيب تماماً، فكرة وممارسة، منذ أن تراجع المشروع الشيوعي، ليطفو الإرهاب الديني في بعض المناطق ويسيطر الإرهاب الطائفي في مناطق أخرى. وتثقف التعريفات الكلاسيكية للإرهاب على ربطه بالسياسة: « استعمال نسقي للقوّة القسوى لتحقيق أهداف سياسية»^{٣٧}، وقلّما تربطه بالثقافة. وفي هذه الحالة يصبح أقصى وأشدّ، في الكثير من الحالات، لأنّه قد يرتبط بعقيدة شيوعية أو قومية أو طائفية أو دينية. هذه هي تقريباً المراحل الأربعة للإرهاب الثقافي: شيوعياً، ومن وجهة نظر معينة، من يريد الثورة، عليه أن يأخذ نصيبه من الإرهاب^{٣٨}. فالثورة الشيوعية قد تجرّ وراءها إرهاباً دموياً تقوده الحكومة الاشتراكية مع البلاشفة أولاً. هكذا كان يرى أنجلز قبيل وفاته، على لسان تروتسكي في كتابه «الشيوعية والإرهاب»: لقد صاغ أنجلز مفهوم دكتاتورية البروليتاريا بما يعنيه من ممارسة جذرية أو قسوية للسلطة بصفتها الصبغة الوحيدة التي تمكّن من سلطة شيوعية حاكمة^{٣٩}. وقومياً خلق هذا الفكر التمييزي لوطن دون آخر ضرباً من الشوفينية ومهدّها لها فلاسفة وفنانون، حتى أدّت إلى النازية التي أشعلت الحرب العالمية الثانية. ثمّ حدث زواج بين القومية والاشتراكية، في السياق العربي، أنتج الناصرية والبعثية. وها إنّنا نعيش مرحلة جديدة يسيطر فيها ما يمكن تسميته «الإرهاب الجهادي» الذي ينشط بمرجعية دينية أصولية بلغ ذروته خاصّة مع «القاعدة».

ما يثيرنا في الإرهاب، ويستفزّ أبعادنا الإنسانية، القتل بهدوء ظاهر، وباطمئنان عقائدي، لكأنّ القاتل يمارس طقساً من طقوس العبادة. فيقتل نفساً بشرية وينام قرير العين، بل يحتفل بعد كلّ عملية دموية. هذا الإرهاب يستند إلى أيدولوجيا طهرية للدم، كالقتل من أجل تطهير المقتول من آثامه، أو تخليص العالم من شروره، وبهذا يسهل ضرب الرقاب وإزهاق النفوس، بل ووجوب الإسراع في ذلك والحثّ عليه ما دام في سبيل الله.

وما كان ليسيّط هذا الفهم اليوم لو تمّت إعادة كتابة التاريخ، وقراءة التراث بكيفية تنويرية وعقلانية تُخرج الحيّ من الميت وتترك ما دون ذلك. وما دامت هذه القراءة النقدية العقلانية

للماضي لم تتمّ بعد، فإنّ الثقافة العربيّة تظلّ عرضة للتلاعب بها، بإحياء ما كان فيها من أحقاد دفينه ونعرات طائفية وخلافات مذهبية لم تندمل جراحاتها بعد ومنذ قرون. ومنها طقوس الاحتفال بعاشوراء كضرب القمامات وشقّ الصدور وجرح الجسم بالسلاسل حتّى يسيل الدّم. ومثل هذا التجليّ «المازوشي»، في ظاهره، يُعطي ذريعة للآخر «الغربي» بالخصوص، لأنّ يتسلّل عبر خلق نمطيات في الثقافة، تبيح تدخّله في مجتمعاتها وما فيها من «بدائية» كما يقدّمونها. بهذه الطريقة تتجلى الثقافة العربيّة في الفضاءات الغربية كالوسائط الحديثة للاتصال: أنظروا كيف يموتون حباً، كيف يفتّلون ويقتلون باسم التعصّب الديني، انظروا كيف تسمح ثقافتهم بحرّ الرؤوس حرّاً، كيف يتمّ الرّبط بين الحبّ والموت، أنظروا درجة افتتانهم بالماضي كأنّ التاريخ توقّف عن الحركة منذ قرون. بأيّ حقّ يسمح هؤلاء الإرهابيون لأنفسهم بنزع أرواح الآخرين؟ كيف يضعون أنفسهم فوق القانون؟ هذا هو لسان حال الآخر الذي ينظر إلى تمظهرات الممارسات الدينية لدى بعض الطوائف العربيّة، فيعمل على تضخيمها لتكون مداخل لصناعة الإرهاب، تبدأ بتحريك سواكن الماضي وتأجيج نعراته. وعندما تتحرّك خلاياه يُحارب باسم توخّشه وحنينه إلى البربريّة: «أنظروا إنهم خطر على العالم وحتّى على أنفسهم، إنهم بدائيون».

ج) ثقافة الإرهاب:

للإرهاب ثقافة جاهزة لا تحتاج إلى مثقّفين بل إلى شيوخ. إنّه ينفر من المثقّفين ويكفّرهم ما دام لا يرى التاريخ إلّا في ثباته وقد توقّف عند الأصول الأولى. تلك الأصول التي يرى فيها الجهاديون الخلاص من ظلمة العالم. هذه عقيدتهم، مع أنّه لا يمكن بلوغ عالم أفضل بأسلحة الشيوخ. ٤٠ لذلك تُهجر الكتب ولا تُقرأ، فلم يُصادف أن رأيت حين كنتُ أستاذًا بجامعة سعودية من يقرأ كتابًا ناهيك عن الإنسان العادي، وليس هذه المعايينة حكرًا على هذا البلد في الخليج، ممّا يدفع باتجاه الافتراض أنّه كلّما كان الفكر حاسمًا وضحلًا، كان أكثر تأثيرًا ومنتجًا للإرهاب.

الإرهاب له ثقافته الحافلة بمعاني السلفية الجهادية ولكنّه لا يحتاج إلى مثقّفين بل إلى «أميين» أو على الأقصى إلى من كان حظهم في التعليم قليلا، لأنّه لا يطلب عقولهم بل إيمانهم، واستعدادهم إلى المرور مباشرة إلى الفعل بلا تفكير. وضمن هذه الثقافة رفض للحداثة دون معرفة بمعانيها العميقة لدى الجهاديين: الحداثة عندهم بإيجاز هي الغرب بماديته ونفيه للدين. ومن هنا يأتي «التطرّف» بما هو الوجه الآخر لرفض الحداثة الغربية ٤١، تعلقًا بالفردوس المفقود الذي هو حلم استعادة الخلافة، تلك الخلافة التي ذهب ربحها منذ سقوط الدولة العثمانية خلال العشرية الأولى من القرن العشرين. والرّفص للحداثة معناه نفي لمختلف المفاهيم المرتبطة بها، ومنها الديمقراطية والحرية الفردية والجماعية وحقوق الإنسان والعقلنة، تثمينا لمفاهيم أخرى من قبيل «طاعة

أولي الأمر»، والخلافة والجهاد والحاكمية. ففي اللحظة التي يتحدث فيها العالم عن الحكم الرشيد ويسعى إلى تطبيقه، تحلم الهوية الدينية الراديكالية بتأسيس الخلافة الإسلامية من جديد. هذه الأصولية الدينية المعاصرة يساهم الفكر «العلماني» في تنشيطها لما يصبح مرادفا للكفر عند أهلها. وتعني الخلافة حرفيا خليفة الرسول، رأس الدولة، وكان أبو بكر الصديق أول من تولاه، ثم عمر ابن الخطاب مرشح الخليفة الأول وهو على فراش الموت، وقد قتل في مسجد أثناء الصلاة، ثم كان عثمان بن عفان الذي اغتيل أيضاً على أيدي جماعة من الخوارج متمردة على حكمه. فكانت الفتنة على من يتولى هذه الخلافة يمثل هذا القول: «لو لم يطلب الناس بدم عثمان.. لرموا بحجارة من السماء» ٤٢ فأعلن عليّ ابن أبي طالب نفسه خليفة. وكانت معارك نهر وان والجمل وصقين. ومنذ ذلك التاريخ: «بدأ الإنشقاق السني-الشيوعي حيث بات الذين شايعوا علياً يعرفون بالشيعة منذ ذلك الوقت» ٤٣. ثم كانت فكرة توارث الخلافة مع الأموي معاوية بن أبي سفيان، فكانت الدولة الأموية التي كانت واحدة من أكبر الدول الموحدة في التاريخ. تلت هذه الدولة مرحلة أخرى اعتبرت عصراً ذهبياً في تاريخ الخلافة الإسلامية. هذه الخلافة التي امتدت على مدى ثلاثة قرون ٤٤ تُعدّ اليوم نمطاً مثالياً للحكم لدى زعيم «الدولة الإسلامية» أبو بكر البغدادي، ولأنّ هذه الخلافة أُديرت في بداياتها بنظام مشابه لنظام إدارة التوحش فعلى جهاديين اليوم أن يجعلوا من التوحش عقيدة وممارسة: «إدارة التوحش قامت في تاريخنا الإسلامي مرات متعددة، وأول مثال لها كان بداية أمر الدولة الإسلامية في المدينة، فباستثناء الإمبراطورية الرومانية والفارسية وبعض الدول أو الدويلات التي كانت على أطراف الجزيرة كان النظام القبلي في الجزيرة يقوم على نظام مشابه لنظام إدارة التوحش.

هكذا تُرسخ فيهم ثقافة ماضوية، صارمة متشددة حدّ التوحش كما يسمونها دعائها، ثقافة فاقدة للسيروية وللمدّة الممتدّة، متعالية على واقعها وفاقدة لأصولها الاجتماعية. ولأنّها كذلك بعيدة عن الحاضر فإنّ بعض شيوخها يحرمون الفنّ في خطبهم يوم الجمعة، ويرمون الموسيقى والرّقص بالبدعة إذا ما تشّطت المناسبات الاحتفالية. هذه ثقافتهم التي لا تحتفل بالإبداع الفنيّ فتراه كفرا. ما حاجتهم إلى الثّقافة بمختلف تعبيراتها، ما دام السلف هو المرجع، هو البداية والنهاية. السلف المتقدّمون ٤٥، الأوّلون. السلف الصالح من الأمة وقفا في وجه كلّ محاولة لصياغة فهم جديد للإسلام فتعطلّ الإبداع، وتعطلّ التفكير المعتزلي بما يعد به من ثقافة جديدة نقدية بعدد من الدفوع أشهرها ردود أحمد بن حنبل الذي أنكر كلّ ما لم يصدر عن الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين: الصحابة، والتابعين، وتابعي التابعين. لقد رمى كلّ أنواع الاجتهاد بالبدع الجديدة، فلا شيء غير مذهب سلف الأمة ٤٦. ويأتي بعد ذلك في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن للهجرة

أحمد بن تيمية ليكون حنبلياً ملتزماً بمنهج أهل الحديث، داعياً إلى التعامل المباشر بالنص ٤٧، وتجنب التأويل. إنّه يعطي الأولوية المطلقة للنص المؤسس مصدراً للشرعة والدين.

المشكلة أنّ الكثير من السلفيين الجهاديين لا يعرفون هذه المصادر بل يردّدون شذرات منها التقطوها من هنا وهناك، في الحلقات السريّة أو حتّى في المنابر الدينيّة دون وعي عميق بالخلفيّة الفكرية والثقافية والدينية لما يسمّى الجهاد. إنهم لا يرون غير الدّفاع عن مذهب السلف، سلف الأمة الأوائل سبيلاً، ودون ذلك الموت. يرتبطون بمشروع لا يعرفونه، ومنه دولة المدينة التي صوّرها النبيّ وأحسن صورتها، تتلوها دولة الخلفاء الراشدين ٤٨. ويتحوّل المشروع إلى مرجعية معيارية مع أنّ: «الدولة الإسلامية التي وضع الرسول لبناتها الأولى لم تكن استجابة لنص أو أمر إلهي... بل كانت بالدرجة الأولى استجابة للتاريخ والمآل الذي آلت إليه الجماعة الإسلاميّة بعد الهجرة، فالتشابكات والحوادث والتحديات التي عاشها المسلمون وذمتهم في المدينة اقتضت شكلاً من أشكال السّلطة والقيادة والإرادة السياسيّة» ٤٩، ثمّ إنّ هذه التّشريعات التي يقيّل من أجلها الجهاديون ليست دائماً إلهيّة مع أنّهم يذبحون ويكفّرون. إنّها ليست صادرة عن الله أو الرّسول، بل كانت في الكثير من الحالات تشريعاً مدنيّاً يتّسع لرأي ذوي الخبرة والمعرفة والأحوال. ٥٠ وحتّى فكرة الدولة الإسلاميّة فتبدو من منظور تاريخي فكرة غامضة بلا شكل محدّد، ومع ذلك ها هي تظهر اليوم من جديد في جانب من العراق والشّام لتقدّم صورة عن الإسلام «مروّعة» مع أنّها مشروعا مستحيلاً أشبه ما يكون بالشيعة الإمامية التي تربط صلاح أحوالها بظهور الإمام ٥١.

فانتشرت اليوم، تقريباً في كلّ مكان من العالم، وخاصة في المنطقة العربيّة وآسيا اليوم مثل هذه الاتجاهات السلفيّة الجهاديّة. ومنها ما ظهر في تونس بداية الثمانينات من القرن العشرين. هذا النوع من السلفيّة يظهر في بلد عُرف، تقليدياً، بوسطيته واعتداله. ومع ذلك يظهر اتجاه أكثر روادّه من الشّباب ليتبنوا أفكار «القاعدة» وأطروحاتها. والقاعدة كما هو معلوم سلفيّة جهاديّة ذات امتداد دولي: «تستهدف مقاومة «الحملة الصليبيّة» على الأراضي الإسلاميّة والأنظمة الموالية لها. وتستمد السلفيّة الجهادية راديكاليّتها من مقارنة عقديّة سياسيّة تقوم على الحالة الصراعيّة القائمة في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي في فلسطين، والعراق، وأفغانستان...» ٥٢. وبعد «الثورة» سيشهد الإسلام الجهادي في تونس منعطفاً جديداً سيعتبر فيه هذا البلد أرض دعوة ليتكوّن حزب سياسيّ يسمّى نفسه «أنصار الشريعة» لا يقبل بالتعدّد أو حقّ الاختلاف أو الديمقراطية. وفي المغرب تشكّلت التجربة السلفيّة انطلاقاً خاصة من الجهاد الأفغانيّ ضدّ «كفار» الاتحاد السوفياتي تحت عنوان ما سميّ «بالأفغان العرب» ٥٣ وتطوّرت خاصّة بعد حرب الخليج الأولى على العراق سنة ١٩٩١، لتتعمّق أكثر بعد أحداث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ حين شُنّ الهجوم على أبراج مركز التجارة

العالمية بنيويورك ومبنى البنتاغون بواشنطن. ذاك الهجوم أُعتبر، لدى جزء منهم، نصراً مؤزراً للمسلمين وعقوبة إلهية لأمريكا «الصليبية». ووُصف بن لادن أنه «صحاى القرن العشرين»^{٥٤}. وقد وقع تقسيم السلفيين الجهاديين فى المغرب إلى ثلاث أصناف: سلفية بريئة من تهمة العنف والإرهاب، وسلفية متشّدة فكرياً، وسلفية ملطّخة بالدم^{٥٥}. أمّا السلفية السعودية، مثلاً، فوهايئة تستند إلى مفهوم الطاعة، طاعة أولى الأمر، فلا يجوز تحدّي سلطتهم إلّا إذا منع الصلاة فى المساجد، أي بعد خروجه من الملة خروجا بيّناً. ولا يقرّر أمر هذا الخروج إلّا أهل الحلّ والعقد. وتستند هذه السلفية أيضاً إلى مفهوم الولاء والبراء، على معنى حرمة موالاة الكفّار^{٥٦}.

تنشط لدى السلفية الجهادية مفاهيم من قبيل الطاغوت والولاء والبراء، وذلك بحسب الظرف وبحسب الحاجة. لقد أعاد الصراع الأفغانى السوفياتى، مثلاً، مفاهيم من قبيل دار الإسلام ودار الكفر. والعلاقة مع الكفّار: «تقوم أساساً على المناجزة والفتح، ومن مقتضيات ذلك اعتبار الكفّار مهدوري الدم دوماً، ما لم يدخلوا مع دولة أو دار الإسلام بعقد أمان أو عهد»^{٥٧}. فالجهاد عندهم فرض عين على كلّ مسلم قادر، الجهاد ضد طواغيت العرب والعجم الذين بدّلوا الشريعة واستحلّوا الحرمات وناصروا أعداء الله تعالى^{٥٨}. ولهم فى ذلك سند من السنّة كما يعتقدون، فى حديث للنبيّ يقول: «بُعِثت بالسيف»^{٥٩}.

إنّ مثل هذه المصطلحات سرعان ما يلتقطها شباب مقصّي، يعيش فى العتمة بسبب التهميش والفسل، لتصبح ضرباً من الانتماء لديه ويتبنى شعاره الأول: «الجهاد طريق التوحيد». من هذه المصطلحات كذلك سريعة التأثير: «الولاء والبراء، والطاغوت». يعنى مفهوم الولاء والبراء موالاة المؤمنين ونصرتهم، والتبرؤ من الكافرين ومعاداتهم^{٦٠}. وتلجّ السلفية الجهادية على ضرورة التكفير، خاصة للأنظمة الحاكمة التى توصف بالطواغيت، عملاً بالآية الكريمة: «إنّا بُراء منكم وممّا تعبدون من دون الله»^{٦١}. أمّا الطاغوت فقد صار من أكثر المفاهيم استعمالاً من قبل شباب السلفية الجهادية. وقد كثر تداوله فى تونس بعد «ثورة ١٤ جانفى ٢٠١١»^{٦٢}. هذا المفهوم يُراد به فى الأصل وصم الحكم بالقوانين الوضعيّة، ويشمل الرؤساء والحكّام والجيش والشرطة وأجهزة المخابرات والحرس والعلم والدستور^{٦٣}. فلا حاكمية إلّا لله، على معنى رفض الحكم بغير ما أنزل الله^{٦٤}، ومن حكم بغير ذلك فقد كفر. هذا هو المفهوم الموالى الذى تستند إليه السلفية الجهادية التى تصنّف من لا يؤحد الحاكمية بالجاهلية الجديدة. ممّا يدفعهم إلى الرّبط بين التوحيد والجهاد، إذ الله مرجع الحكم وحده ودون ذلك الكفر ما دام قد اتّخذ غير الله ربّاً. بهذا المعنى فإنّ كل المفاهيم التى ترتبط بالحداثة، كالديمقراطية وحرية المرأة وحقوق الإنسان وتثمين قيمة الفرد، كلّها مفاهيم لا علاقة لها بحكم الله. فالديمقراطية دعوة كفرية تحيد تماماً عن الشورى الإسلامية لأنها

تسمح للنواب بممارسة السيادة الشَّرَكِيَّة، أي التَّشريع من دون الله. وكلُّ ما يتعد عن الأصل في «صفائه» و«نقاائه» يُرمى بالكفر و«يُخرج من المِلَّة». الدولة المعاصرة دولة كافرة لأنَّها تحكم بغير ما أنزل الله، وتلجأ إلى القوانين البشريَّة الوضعيَّة، وأنظمتها كذلك كافرة لأنَّها انضمت إلى الهيئات الطَّاغوتيَّة كهيئة الأمم المتَّحدة ٦٥. لقد نقضت عقيدة الولاء والبراء فوالت الكفَّار ٦٦ وجعلت منهم حليفاً وصديقاً. وعطلت شعيرة الجهاد في سبيل الله بل جرَّمته، والحال أنَّ الجهاد عبادة وفرض عين ٦٧. والتكفير واجب على كلِّ مسلم، وعليه أن لا ينقطع عنه، فهو حكم لله ولرسوله. ومن كَفَّر من ارتكب ناقضا فقد أطاع الله ورسوله. هكذا فإنَّ كلَّ ما ارتبط بالدولة المعاصرة كالديمقراطية والقانون الوضعي والحريَّة والمواطنة والمؤسسات الأمنيَّة والعسكريَّة توصف بالجاهليَّة كتلك التي عاصرها الإسلام أو أظلم.

هذه اللُّغة الإقصائيَّة الباترة بدأت تمتدُّ «غادرة» منذ الرابع عشر من ذي الحجَّة سنة ٢٣ هـ، وفي المسجد النبوي الشريف في المدينة عاصمة دولة الخلافة: «وبينما كان أمير المؤمنين عمر بن الخطَّاب يؤمُّ النَّاس في الصلاة، ظهر رجل فجأة، وكان يمسك بأداة حادة من وسطها يبدو أنَّها سكين ذو نصلين، وبسرعة خاطفة طعن الإمام ثلاث طعنات إحداها في بطنه، قبل أن ينتبه المصلون لما حصل، صرخ الشيخ: دونكم الكلب لقد قتلني... وكان نتيجة هذا الهجوم المباغت طعن ثلاثة عشر مصلياً، مات منهم سبعة على الفور ومن بين القتلى السبعة الجاني» ٦٨. وتنازلت الطعنات تصم التاريخ العربي إلى يومنا هذا، خالقة حالة من التطبيع مع الموت الغادر.

الطاغوت، السيادة الشَّرَكِيَّة، دار الكفر ودار الإيمان، الديمقراطية دعوة كفريَّة، التكفير، الكفر، الولاء والبراء، إدارة التوحُّش: هذا الحقل الدلالي ليس مجرد مدخل محرَّض على الإرهاب بل الإرهاب عينه، لأنَّه مشبع بمصطلحات عنيفة وصادمة وتعطلُّ الفعل التواصلي وتضع حدًّا للكلام. فالإرهاب يبدأ بكلمة لتتحوَّل إلى فعل تدميري، ومنها أن «الإسلام يجبُ ما قبله»، وتوقَّف في فترة ما بعد الخلافة، وقبل هذا وبعد ذلك جاهليَّة يجب الخلاص منها بالإسلام. والحال أنَّ ما قبل الإسلام لم تكن فترة جاهليَّة وإلاَّ لما ظهر فيها هذا الدِّين. لقد كانت مكَّة مركزاً تجارياً تتقاطع فيها القوافل من الهند وأفريقيا وتعبر منها إلى الشام وأوروبا. فتكوَّنت فيها طبقة أرستقراطية تسيطر على التجارة القريشية وتُعطي لترف الحياة وجمالها معنى. وفي كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني ما يفيد المعاني الإبداعية في هذه الفترة التي احتضنت الإسلام علما وأدبا وشعرا وثقافة، ومنها حركة الصعاليك بما هي حركة احتجاجيَّة خلَّفت رؤية إبداعيَّة استثنائيَّة في تاريخ شبه الجزيرة العربيَّة. فكان السموأل وعروة بن الورد وتأبط شراً. ومع ذلك وُصمت أهم فترات التاريخ العربي بالجاهليَّة. في حين أن الإبداع في هذه الثقافة العربيَّة تعطلَّ منذ أن ظهرت حاكميَّة الله في برنامج

سياسي جذري، عطالة يراها أدونيس ارتبطت بنزول الوحي فتعطل الإبداع منذ ذلك التاريخ ٦٩. ومن الإبداع الغناء الذي صار عندهم «مفسدة للقلب مسخطة للرّب» ٧٠. والتنزه عنه مأثرة كمأثرة عدم مسّ الذكر باليمين. يقول عثمان ابن عفان رضي الله عنه: « ما تمّيت وما تخنيت ولا لمست ذكري بيمينني منذ بايعت رسول الله » ٧١. والرّبط هنا مثير بين مسّ الذكر والغناء. ومن غنى كانت شهادته مردودة كما يقول الشافعي ٧٢. أمّا ابن قيم الجوزية فالغناء عنده حرام قبيح ٧٣، لا يستحسنه إلا من خلج جلباب الحياء والدين عن وجهه ٧٤.

(٣) البيعة على الموت

أ- هبّتوس الإرهاب:

أن يتحوّل جسد شابّ إلى حريق يأكل بعضه، أو يتناثر شظايا في الطريق العام كما حدث في مدينة سوسة الساحلية بتونس سنة ٢٠١٣، وقبله كثيرون فذاك حدث قد يندّر، على الأقلّ في بعد من أبعاده، بأنّ الأزمة أزمة جسد في الثقافة العربية. حتّى هذا الجسد المتشدد الهارب من الدّنيا بطريقة درامية هو أيضاً يبحث عن تحرّره من ضغط الواقع وكتبته. وما كان له أن يتفجّر لو أُتيحت له فرصة التعبير عن ذاته بمختلف أشكال التعبير، سُغلاً ورياضة وفكراً حرّاً ناقداً وحتّى رقصاً يستطيع أن يعبر بها عن نفسه بالكيفيّة التي يراها مناسبة، ولو أُتيحت له الفرصة أن يتعلّم ويفكّر لما لجأ إلى طهرانيّة جسده عبر تفجيرهِ إصلاحاً لما فسد فيه وما علق به من شوائب الدّنيا. ولكنّه مع فقره وقلة حيلته لا يجد سوى من يستغلّ ضعفه بربط الرّقص مثلاً بالمعاصي والكبائر ٧٥. ولكنّ قبل هذا وذاك، يبدو أن الجسد المتفجّر أو من له قابليّة الانفجار قبل غيره هو جسد فقير مادياً واقتصادياً. يؤكّد عبد الصّمد الديالمي في المغرب مثلاً أنّ: «كل الذين فجّروا أنفسهم في المغرب ينتمون إلى أوساط اجتماعيّة فقيرة، هشّة ضعيفة، تسكن في أحياء شعبية هامشية، تعاني من الاكتظاظ الذي يسبّب القلق والشّعور بالحرمان» ٧٦. ينضاف إلى الفقر مستوى من التعليم محدود، غالباً ما لا يتجاوز السنوات الأولى من التعليم الثانوي، فينقطع عن الدراسة، وقد ينخرط في خلايا الانحراف يأساً وتمرّداً، وعندما يتجاوز سنّ الطّفولة قد تستقطبه بسهولة فرق الموت. قد يلتقي بجماعة دعويّة تهديه إلى «الخلاص»، وفق منظورها، وترشده إلى الحلّ الوحيد لما هو فيه من ضياع: «الإسلام». وهنا يُشحن هذا الشّاب اليائس ضد مجتمعه وحتّى ضد أهله لارتدادهم وكفرهم وجاهليتهم، ممّا يستدعي جهادهم باستخدام عنف شرعيّ صار لازماً. هذا شرع الله، وعلى هذا الشّاب الذي انتقاه الله وأصلح حاله بعد ضياع أن يجاهد ضد «الطّاغوت»، وضد

«الدولة الجاهلة غير الشرعية»، في نظرهم. هذه الدولة بأجهزتها القائمة لا تطبق الإسلام، بل انحرفت عليه مما يحتّم الجهاد ضدها وإحلال حكم الله محلها.

ويمكن مبدئياً، تقسيم قابلية الموت إلى صنفين على الأقل، بالنسبة للحالة التونسية:

صنف أول من الشباب عاش زمناً في أحضان القاعدة وتربى على فكرة الجهاد العالمي، عقيدة وسلوكاً، فعاش الموت حتى أَلْفَها. وهؤلاء جُلُّهم مشاريع عمليات انتحارية، بل لعلّه يقبل على الموت أكثر من الحياة، أو هي الحياة التي يرضاها. وهم خليط من جنسيات مختلفة: جزائرية، تونسية، ليبية، ...

صنف ثان من الشباب يحمل هببتوس الإرهاب عبر سيرورة من التكيّفات الاجتماعية والثقافية - الدينية، هيأتهم بالتدريب، وبصورة خفية وناعمة لتقبل فكرة الجهاد عبر تأثيرات مختلفة كالمساجد والقنوات الدعوية وجماعات التبليغ والدعوة.

وصنف ثالث أسميه «الجهاديّ على سبيل الممكن»، ومنهم المقصين والمهمشين والذين انقطعوا مبكراً عن الدراسة وانسَدَّت أمامهم كلّ السبل لخلق أفق اجتماعي. ومنهم أيضاً «الحراقة» الذين يغامرون بأنفسهم طلباً للهِجْرَة، فإمّا بلوغ الضفّة الأخرى من البحر أو تبلعه الحيتان. هذا الصنف تغدّى على النعمة والحقد والكرهية، وإذا به موضع ثقة واهتمام وردّ اعتبار وشعور بالانتماء إلى جماعة بصرف النّظر عن أهدافها ومآلاتها. فيقبض على المال بيد وعلى سلاح منزوع القبضة بيد أخرى، إذ لا يحسن استعماله. وأفترض أن هؤلاء يمثّلون الرصيد البشري الممكن للتنظيمات الجهادية حين تبحث عن منخرطين جدداً فيها، رغم جهلهم بالعقيدة الجهادية ومرجعياتها الدينية ومنها فكرة الخلافة. ولعلّ هذا الصنف الثالث هو الذي يفسّر، إلى حدّ ما، التضمّن الفجئي للجماعات الجهادية في تونس، وكذلك في بلدان المغرب العربي والمشرق وخاصة في العراق وسوريا. ممّا يعني أنّ الجماعات الجهادية ليست بالضرورة جماعات تحكمها عواطف دينية بل ظاهرة اجتماعية كلية تتقاطع أبعادها. وإذا ما قُضي عليها فإنّها ستولد أشكالاً أخرى من «القصويّة» ومن الجذرية ما لم تُحلّ مشكلة التهميش والبطالة والإقصاء لملايين من البشر في تونس وفي المنطقة العربية، وتعرّض الثقافة الدينية إلى التّقد العقلانيّ الذي يبني ويدخل في جدال مع معايير العصر.

هذه الجذرية والعنف تسرّبت إلى هذا الجسد المتفجّر أو القابل للانفجار عبر شبكات ومنظمات دولية تستغلّ مواطن الضعف فيه ومنها كبتة وفقره وجهله. ومن هنا تصبح القصويّة حلاً والعنف سلوكاً وعقيدة ما دام كلّ ما يحيط به مغشوشاً وغير مجد فَيُدفع دفعا إلى الإرهاب الانتحاري. وهنا أيضاً، وضمن هذه الشبكات الدولية المدعومة من الأثرياء يتحوّل الإرهاب من إرهاب الفقراء إلى

إرهاب الأثرياء. وهذا ما يجعل أصحابه أكثر نجاعة وخطورة. فالإرهاب أصبح ثريا يمتلك الأسلحة والمال والرّجال. لقد تمكّنت «الدولة الإسلامية» من أن تسيطر على «كل الحقول الأساسية النفطية في سوريا، بما في ذلك حقل العمر، أكبر الحقول النفطية هناك، وينتج ٧٥ ألف برميل في اليوم. أمّا في العراق فتسيطر «الدولة الإسلامية» على حقول نفط صغيرة في صلاح الدين وفي ولاية ديالى الشرقية، بما في ذلك حقول العجيل وحرمين»^{٧٧}. وتنتج الدولة «الإسلامية» ما يقدر بـ ٥٠ ألف برميل يومياً في سوريا و٣٠ ألف برميل في العراق، تبيعه بأسعار مخفضة. ويتمّ عرض كثير من المقتنيات المنهوبة للبيع في مناطق الحدود التركية-السورية بما في ذلك التماثيل والنقود الذهبية والفضية والفسيفساء والأختام ومقتنيات أثرية أخرى ذات قيمة عالية^{٧٨}، بالإضافة إلى المتجارة بالنساء وبيعهنّ في ما يشبه سوق النخاسة^{٧٩}. وللدولة الإسلامية تشريع يخول الاتجار بالبشر والرّق كما ورد في نصّ عنوانه: «إحياء الرّق قبل حلول الساعة»^{٨٠}. ومقاتلوا الدولة الإسلامية يمتلكون فوق ذلك كلّه وعدا بمطرح في الجنّة، ممّا يجعل للموت معنى ورهائناً بأسمى المعاني. «لقد استشهد، وإنّا لنحتسبه عند الله شهيداً». فالذي يفجر جسده في وجه «الطّاغوت» كما يسمّونه، يحتفلون به وبشهادته، فلعله صار أو يصير مع الشهداء والعليين والأبرار. يقول بن لادن زعيم القاعدة: «ما لم يفهم القوم في الغرب ببساطة هو أنّنا نحبّ الموت أكثر ممّا يحبّون الحياة، ولكم يؤسفني أيّ لم أستشهد بعد لأنّ هذه الدّنيا فاسدة»^{٨١}. هذا الإقبال على الموت بفرح دون الحياة يسمّونه ساديّة في علم النّفوس التحليلي. غير أنّها من وجهة نظر «الجهادي» مرور من الحياة الدنيا بفسادها إلى الحياة الآخرة بصفتها ونقاها، ذلك أنّ الجسد المتفجّر تمّ إقناع صاحبه يقينا بأنّه سيحيى حياة أخرى بعد الموت، وأنّ هذه الشهادة ستضمن له الدّخول الفوري إلى الجنّة لذلك هم يتهجون بإطلاق الشماريخ قبل العمليات «الاستشهادية» وبعدها، وينشدون أناشيد جماعية حماسية تُغنى بتألف^{٨٢}. ومنهم من تتمثّل له الجنّة وهو يُقبل على تدمير دبابّة أو «الشهادة» دون ذلك.

يصف بن لادن من سمّاهم شهداء ١١ أيلول / سبتمبر قائلاً: «محمد عطا، الذي فجر البرج الأوّل، رجل رزين مبدع، لقد كان صادقاً وحمل آمال الأمة. نأمل أن يقبله الله شهيداً... مروان الشّهي، مفجّر البرج الثاني، كانت الحياة تريده لكنّه هرب منها سعياً وراء ما يخبّئه الله تعالى له». ويصف البقيّة بـ: «الطاهر» و«العائد العزم» و«الحازم» و«البطل» و«الشجاع» و«المتواضع» و«الصّبور» و«المحبّ للجهاد»^{٨٣}.

الجسد البشري المتفجّر سلاح بالغ الفعالية وله أثر نفسي وأيديولوجي عميق لأنّ «الشّهد» يقرّر طوعاً التضحية بحياته. وليست هذه بظاهرة حديثة، بل لها امتدادات تاريخية، أشهرها الإسماعيليون الحشّاشون، وهم ملّة إسلامية شيعية متطرّفة ظهرت في القرنين العاشر والحادي

عشر ميلادياً، أنشأها «عجوز الجبال» حسن بن الصباح ٨٤. هذه الملة قامت بحملة إرهاب منظم ضد السلاطين المحليين (السنة تحديداً) والصليبيين والمسيحيين. وكان الحشاشون يقبلون على الموت متلهفين لأنهم، كما يظنون، يقبلون على النعيم بعد ذلك. ويبدو أن وقود تلك العمليات الاستشهادية، كما يشير إليه البعد الاشتقاقي للتسمية، الإسراف في استهلاك الحشيش. ويبدو أن هذه الطريقة ما تزال متواصلة إلى اليوم. فثمة فرضية ترى أن هناك علاقة بين الإرهابيين والمهربين على الأقل في النقاط الحدودية الممتدة بين مناطق المغرب الكبير. فالإرهاب يتبع اليوم نفس مسالك التهريب وجغرافياته، كتهريب المخدرات مثلاً. وفي أفغانستان بالخصوص تتشكل علاقة مثيرة بين المخدرات والجهاد يضاف إليهما الجفاف. في كتاب عنوانه «مدار الفوضى» ربط طريف بين الحالة البيئية والعنف والمخدرات في قندهار. فالصدمات المائية ودورات الجفاف والفيضانات حالات تساهم في تغذية العنف والصراع في هذا البلد. وحدها تجارة المخدرات أبقت المنطقة مستقرة اقتصادياً: صحيح إن التعصب الديني والكره العنصري والطموح الاستعماري هي أدوات حركت العنف بشكل كبير، لكن تغير المناخ أيضاً يغذي الصراع في أفغانستان. أولاً بدأ العنف نتيجة جفاف حدث منذ أربعين عاماً. وثانياً، خلق الضغط المناخي الفقر واليأس اللذين يغذيان التمرد ضد احتلال الناتو... وأخيراً وبشكل مهم جداً، فنبات الأفيون مقاوم للجفاف، بينما المحاصيل البديلة غير مقاومة له، تقوم طالبان بالدفاع عنه في حين يهاجمه غيرها ٨٥. في وجه الجفاف تجلب «الزهرة الرحيمة»، خشخاش الأفيون بعض الأمن للناس، هذه الزهرة تستهلك سدس الماء الذي يحتاجه القمح في جغرافيا جافة، لذلك فإن أفغانستان تنتج نحو ٩٠٪ من الأفيون في العالم ٨٦، ولطالبان الكثير من الفضل في ازدهار هذه التجارة ٨٧. إنها تستخدم المحرم للجهاد في سبيل الله، وتتدب لذلك الفقراء والمقصيين ليصبخوا ووقودا بشريا للحرب وعرضة لطائرات «درون» الأمريكية. هؤلاء هم جهاديون بالقوة دفعهم فقرهم لينجرفوا في صفوف «جهاديين» طالبان.

لذلك يفترض التمييز بين استشهادي أو جهادي بالقوة، وبين من يقوم بعمليات انتحارية لتحرير أرض مغتصبة، كما في حالات الاستعمار، وبين ما يسمى بالاستشهاد من أجل الغلو في الدين. ولقد تصدرت اليابان ثم الفيتنام عدد العمليات الانتحارية التي كبدت خصمها الأمريكي آلافاً من القتلى في صفوف جنوده. وبداية من السنوات التسعين من القرن العشرين باتت العمليات الانتحارية ظاهرة مألوفة في الأراضي الفلسطينية المحتلة، كانت إسرائيل تقابلها بالمجازر كجزيرة الخامس عشر من شباط/ فيفري ١٩٩٤ التي استهدفت جموع المصلين في المسجد الإبراهيمي في مدينة الخليل ٨٨. كما شهد غزو العراق موجة عاتية من التفجيرات الانتحارية بلغت عدداً كبيراً، وما تزال متواصلة إلى اليوم. أما في الثانية، الاستشهاد من أجل الغلو في الدين، فيبدو أن الرغبة الذاتية في

الاستشهاد لا تقلّ قيمة على التأثير الاستراتيجي المنشود^{٨٩}. إنّه فعل، في وجه من وجوهه فعل فردي بسبب ظروف اجتماعية وعوامل نفسية وليس فقط استشهاد من أجل الدّين، وإلّا ما الذي يجعل جلّ المنتحرين فقراء وقليلي الحظّ في التعليم وغير مندمجين اجتماعيًا ويعيشون حالة من البطالة الحادّة. لماذا لا يستشهد اليوم الأغنياء والمتعلّمون من أجل دينهم؟ لماذا يُزجّ بالفقراء والمهمّشين والمقصين قبل غيرهم في عمليات تفجير أجسادهم وأجسامهم؟

أمّا في فلسطين فللموت مذاقه الخاص يُحتفى به كما الحياة والولادة نظرا لقناعة هذا الفلسطيني بعدالة قضيته، من جهة، وتطبيعته اليومي مع الموت من جهة ثانية. ففي هذا البلد المحتل يتقدّم للشهادة اليساري واليميني على حدّ سواء، ولا فرق في الإقدام عليها بين ذكر وأنثى ولا بين غني وفقير. الكلّ يطلبها لأنّ الموت لم يعد استثنائيًا بل صار مرافقا لإيقاع الحياة اليومية: وقد يكون من الصعب أن تعثر على عائلة فلسطينية لم تشهد استشهاد أو جرح أو سجن أحد أفرادها أو أكثر. وفي ظلّ هذه الظروف المتطرّفة، القاسية، لا نستغرب أن ينظر بعض الشّباب إلى حياة الفرد ليس باعتبارها شيئًا ينبغي الحفاظ عليه، وإنّما كتفصيل صغير يمكن التخلّص منه في المعركة الفوضوية الواسعة النّطاق التي تحيط بهم^{٩٠}. ولأنّ للفلسطيني كذلك قضيته العادلة: اغتصاب أرض وتهجير شعب واستباحة أهل ممن تمسّكوا بحقّهم، فقد صارت الشهادة علامة اتفافية على النضال من أجل تحرير الوطن. فالموت هنا من أجل الحياة والانتصار. الحالة الفلسطينية تكسر قاعدة «الانتحار الإرهابي» أو ما يسمّونه في علم النّفس «بالذهان الارتياي»^{٩١}، تكسر القاعدة خاصة عندما تكون الاستشهادية بنتا جميلة في مقتبل العمر أو أمّا لأسرة متماسكة.

أن نقرأ عالم الإرهاب قراءة سوسولوجية موضوعية، فننظر إلى منطقته من الخارج، قد يدفعنا باتجاه التقاطع مع مثل هذه التنميّطات المعروفة عليه: إنهم دميون، قتلة، مرضى، مهمّشون ومقصيون وفقراء يعيشون صعوبة في الاندماج ضمن محيطهم الاجتماعي. أمّا أن نطلّ عليه من الدّاخل فنقرأ لغة أهله، اقتربًا من عالمهم الرّوحي^{٩٢}، من خلال ما توفّر من أفلام فيديو يبدو أنّهم التقطوها أثناء المعارك^{٩٣}، فذاك أمر مثير يحيلك إلى جماعة إيمانية، تطلق على مقاتليها «الأشواس»، استطاعت أن تشحذ هممها القتالية في مواجهة من تراهم أعداء بما تحمله من صور عن معارك الرسول (ص) حينما كان يواجه الكفرة في بدر وخيبر وبنو النضير وأحد والخندق، وغيرها من المعارك. وقد تختلط في أذهانهم الأزمنة فيشعرون فعلا بأنهم في جيش محمّد يقاثلون أعداءه وأعداء الله بإمرته، قتالا لا هوادة فيه، يقبلون على الموت كأنهم يريدون التخلّص من الحياة الفاسدة تعلّقًا بالجنّة.

هؤلاء الذين نراهم إرهابيين، وقتلة، وذبيحة (بكسر الباء كما يُطلق عنهم في سوريا) يرون أنفسهم،

حقًا، يقاتلون من أجل مشروع يبشّر بعودة الخلافة وتجديد التوحيد، تجديد لقديم يتمثل في دولة الرّاشدين بما هي دولة إسلامية تامة الأوصاف وكاملة الشّكل. ومن هنا جاءت تسمية «الدولة الإسلامية في العراق والشّام»، لتتغيّر التسمية فتصبح بعد ذلك: «الدولة الإسلاميّة» فحسب. هذه الدولة يرون أنفسهم يغدونها بدمائهم تحت راية واحدة وإمام واحد. فيشعلونها حرباً «ضد العلمانية والكفر في بلاد الرّافدين». وبعدها سيبزغ في الكون فجر جديد لا كلمة فيه إلا كلمة التوحيد. «الآن، الآن جاء القتال»، قتال على الحقّ كما يروونه، هدياً بسنة النبيّ محمّد، فالخيل «معقود على نواصيها الخيّر إلى يوم القيامة». وعلى المجاهدين «الهجرة» ليُعيدوا بناء الخلافة، كما هاجر النبيّ محمد (صلعم). هؤلاء «الغرباء» هم الذين يصلحون عند فساد النّاس. فلقد «بدأ الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء». طوبى لمن أثار الآخرة على متاع الحياة الدّنيا، وهاجر كما هاجر النبيّ من مكّة إلى يثرب، وعليه هو أن يهاجر بحسب الحاجة، إلى العراق والشّام، إلى ليبيا، «ليسجلّ بالدمّ عصراً جديداً من النّصر للأمة». هكذا تتعالى أصواتهم كأنهم في كتيبة محمّد، أو هكذا يشعرون «هنا الهداية والرّشاد، هنا الحكمة والسّداد، هنا نشوة البذل ولذّة الجهاد، فلنسارع إلى الكتيبة الخرساء». ويدخلون المعارك وكلّهم إيمان بأن الله معهم، هو الذي يسدّد رميهم، ليعدّب العدوّ بأيديهم. فتتعالى أصواتهم، فيما يسجلّونه من أفلام الفيديو: «استعن بالله، اللهمّ سدّد، اللهمّ سدّد». فالأهمّ أن يذكروا الله كثيرا، إذ المعركة بدأت للتوّ: «يا أيّها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلّكم تفلحون» ٩٤. وفي لظى هذه المعارك يتذكّر الواحد منهم سيئاته فيستغفر، ويتقدّم بلا هوادة نحو النصر أو الشهادة. وقد يطلب الموت وهو في ثغره، لينطلقوا في الغرف العُلا من الجنّة، تلك التي ينالها من يلقي في الصّف فلا يلتفت حتّى يُقتل. إنهم، حسب لغتهم، يحاربون الكفر والعلمانيّة، ويقاتلون الروابض والمرتدين والصفويين. ويضعون نصب أعينهم رهانا أساسياً: «تجديد الخلافة على منهج النبوّة»، فيبيعون لأجل ذلك الدنيا ويقومون إلى: «جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»، أمّا أعداؤهم من «العلمانيين» و«الكفرة» فقد قاموا ليسقطوا، ما دام قتالهم من أجل الأرض. وأمّا هم «الجهاديون» فيرون قتالهم من أجل الخلافة وليحكموا بما أنزل الله.

٤) تاريخ الدّم وبعض تمثّلاته في الثقافة العربيّة:

أ- الدّم كقيمة:

الدّم شرفٌ في الثقافة العربيّة. هذه أولى إحياءاته. منذ عنتره بن شدّاد والدّم ما يزال وثيق الصّلة

بالشرف: شرف القبيلة والأسرة والمرأة. ولا يسلم هذا الشرف دون إراقة الدماء إن كان رفيعا. يقول أبو الطيب المتنبي في هذا المعنى:

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يُراق على جوانبه الدّم

وقبله عنزة بن شدّاد أسطورة الفحولة العربيّة كثيراً ما وسّح استعاراته الشعريّة بالدم: ثلاثيّة تلازم شعره: الشرف والدم والسيف. إنّه يتوسّل الدم حين يكرّ، ويذكره حين يحبّ:

ولقد ذكرتك والرّماح نواهل منّي وبيض الهند تقطر من دمي

وفي بعض صورهِ الشعريّة ما يجعل من شراب الدم في جماجم رؤوس العدو علامة شدّة وبأس كهذا البيت:

وإني شربتُ دمّ الأعادي بأقحافِ الرؤوس وما رويْتُ ٩٥

إنه يتوسّل باستعارة أقحاف الرؤوس أي جماجم البشر ليردّها إناء يرتوي فيه من ضميا لدماء العدو. والبدء بعنزة حين تفكيك عناصر إشكاليّة تبحث في صورة الدم مردّه أنّ هذا الشاعر يمثّل نمطاً مثالياً للفارس الذي يختصر قيم الفحولة في الثقافة العربيّة. وليس عنزة شاعر مفرد بل قد يكون شعره وما وصل إلينا منه صياغة متواترة لضمير جمعي عبّر عن نفسه في صورة الشاعر - الفحل. وكثّر، قطعاً، هم الشعراء الذين توسّلوا الدم لإبراز قيمهم وإثبات فحولة شعرهم.

وعلاقة الدم بالشرف تظهر في أوضح صورها في ما يرافق ليلة الدخلة من طقوس عبور تقوم على فضّ القرّج ليلة الفرح، بما في ذلك من علامة مضاعفة أولها الشرف بالنسبة للعروس وأهلها، وثانيها الفحولة من جهة العريس وعشيرته. وكلّما سارع العريس في فضّ غشاء البكارة كان ذلك مؤشراً سلامة في العلاقة الاجتماعيّة. وفي بعض الأرياف التونسيّة لا تبرح أمّ العروس مكانها حتّى تعود محمّلة بقطعة قماش بيضاء موشحة ببقع دم علامة على شرف الأسرة. حينها يبتهج الجميع وتنطلق الزغاريد ويبدأ ضرب البارود. وما كان للفرح أن يتواصل لو أنّ شرف العروس لم يتوّج بالدم. هكذا يكون الدم شرط الفرح واستمرار علاقة المصاهرة ودونه القطيعة، وحتّى الموت في بعض الحالات. الدم والجنس ثنائية لازمة في الثقافة العربيّة حتّى يتحقّق الشرف، وتتغاضى هذه الثقافة تماماً عمّا تتحمّله المرأة من ألم وأذى لأنّ ذلك من طبائع الأمور. ومن هنا يبدأ التطبيع مع الدم ليتحوّل إلى سرّ من الأسرار الكبرى للخصوبة والحياة.

وفي ما هو متداول من أمثال شعبية ربط بين الدم وإزالة الهمّ. يقول المثل الشعبي التونسي: «إذا سال الدمّ، زال الغمّ». حتّى أنّ الذابح بعد ذبحه لخروفه يخضّب يده بالدمّ ليرسم أصابعه الخمسة

على الجدار إبعادا للأذى وللعين. ولعلّه مثل يستمد شرعيته من مدّة ممتدّة في الثقافة العربيّة. فجريان الدّم والتّحر مؤشّر خلاص في الإسلام.

ولولا التّحر لتصدّع كيان الصّحابة يوم الحديبيّة، ولذهب ريح المسلمين على الإطلاق ٩٦. كان هذا ممّا احتجّ الصّحابة على صلح يجرمهم دخول مكّة في عامهم ذلك، فلمّا نحر الرّسول وحلق نحروا وحلقوا فزال الصّدع. وممّا يُنسب للرّسول صلى الله عليه وسلّم أنّ خطب في قريش قائلاً: «استمعوا يا معشر قريش، أما والذي نفس محمد بيده لقد جئتكم بالذّبيح» ٩٧. هذا الحديث تعتبره بعض السّلفية الجهادية الطريق القويم مقاومة ما يسمّونهم أمّة الكفر.

الدّم طبيعة تحوّل إلى علامة تاريخيّة اتفريقيّة في الثقافة العربيّة تشير إلى الحلّ بعد الحيرة، تشير إلى الخلاص. كذلك كانت قصّة ابراهيم الخليل حين أمره ربّه بذبح ابنه اسماعيل (عليهما السلام). وممّا صدّق الرؤيا جاءه الحلّ من السّماء:

«وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ * رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ * فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ * فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَئِي إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا بَتِ أِفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ * فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ * وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ * وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ» ٩٨.

وهنا حقل دلاليّ كامل من الألفاظ التي توالتت في اللغة والثقافة العربيّتين يشير إلى معاني التضحية والفداء والايثار تظهر في مفردات من قبيل الذّبوح والذبيحة والأضحى وذبيح الله والتّحر. والمثير أن في التّحر كما ورد في لسان العرب معاني إيجابيّة ومنها الرّجل المنحار، أي الكريم الذي يوصف بالوجود، فيقال رجل منحار بوائكها أي ينحر سمان الإبل، وفي ذلك تثنين لمعاني التّحر ٩٩. غير أنّ الذّبوح هنا، ذبح الابن/ الإنسان في الآية القرآنيّة لم يكن أمراً إلهياً مباشراً بل تنزّل في حلم ابراهيم عليه السّلام: «يا بني إني أرى في المنام أنّي أذبحك». فالرغبة في الذّبوح كانت حلماً رآه إبراهيم فيما يرى النائم، فأراد «تنفيذ ما رأى أنّه يقوم به في الحلم» ١٠٠. وتكرّر قصّة الذّبوح مع جدّ النبيّ محمّد الذي كان يحبّ النوم عند الكعبة بمكّة، بموضع يسمّى «حجر» كانت تنحر عليه الذبائح وتقدّم القرابين للأوثان. وفي هذا المكان كان عبد المطّلب يرى شبحاً يأمر بالحفر لاستخراج كنز دفين، حتّى استخرج الماء، فأولت على أنّها هي نفسها تلك العين الجارية التي فجّرها الله تحت قدمي اسماعيل لإنقاذه من الموت صحبة أمّه. وفي ذلك الموضع بُنيت الكعبة. وكان عبد المطّلب قد نذر بذبح أحد أبنائه لله إذا بلغوا العشر، وممّا كان له ذلك، قرّر الوفاء بالنذر فكان الاختيار على أحبّ أبنائه إليه «عبد الله» بعد أن ضرب القداح في جوف الكعبة، والولد عين أبيه. وعندما همّ

بنحره اعترضه بعض أفراد قبيلته، فاضطرَّ إلى افتدائه بفدية باهظة تتمثل في مائة من الإبل قُدِّمت ذبائح. وفي ذلك تحيين لرهان التضحية بالابن في صلب سلالة محمد ١٠١.

ب- من النَّحر- الفداء إلى الذَّبْح- العقاب:

لكن كيف تحوّل النَّحر من معنى الفداء إلى تقنية من تقنيات العقاب للكافر مع جماعات من السلفية الجهادية، مع أنَّ التضحية أو الفداء إمَّا هو تضحية بالنفس، وليست تضحية بالآخر؟ مع بداية تكوّن الدولة العربية بمشروعها الديني وما يحتاجه هذا التكوّن من سلطة رادعة، حدث انزلاق أو انزياح تاريخي من معنى الأضحية كعلامة طاعة للذات الإلهية (يوم النَّحر أو يوم الحجِّ الأكبر) إلى معنى الاستبداد بالسلطة وتصفية الخصم باسم الإله. يبدو أنَّ هذا المرور هو مرور من الديني إلى السياسي بما في ذلك من معاني السُّلطة. فانتقلنا من ثنائيات: الدِّم - الشُّرف، الدِّم - الخلاص، الدِّم - الفرج، إلى ثنائية الدِّم - السلطة القامعة، وتصفية المختلِف تنكيلا أو تعزيرا. وفي هذا المرور تاريخ كامل من الاضطهاد والقمع والاستبداد بدأ منذ تشكُّل الإسلام كمشروع دولة، ومع فكرة الخلافة كنظام حكم سنعرض الآن مشاهد منها.

رافق مشروع الخلافة كنظام حكم تاريخ من الدِّماء بدأ منذ عهد الخلافة الراشدة، ليتواصل بعد ذلك صراع دمويٍّ مرير. دماء كثيرة أريقَت منذ ذلك التاريخ الذي بدأ فيه الإسلام يتحوّل إلى مشروع سياسيٍّ، فكانت طعنة عمر ابن الخطَّاب وهو يصليُّ في المسجد ١٠٢. وكان مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفَّان بضربة سيف على جبل عاتقه فحلَّه، مسنودة بتسع طعنات سهام، وخضض آخر سيفه في بطنه ١٠٣. ثمَّ كانت بعد هذه الطَّعنات معركة الجمل وما فيها من مطالبة بدم عثمان بن عفَّان، الخليفة الثالث. وقعت هذه المعركة التاريخية بين المسلمين حين انقسموا جيشين في ضواحي البصرة، سرعان ما صار خلالها رهان المعركة عائشة في ذاتها ١٠٤. كان عليّ الخليفة القائد، محاطا برجاله البالغ عددهم عشرون ألفا. وكان من الجانب الآخر طلحة والزبير تتجمَّع حولهما قوى كثيرة، منصهرة كما يقول جعيط حول جمل عائشة ١٠٥. هذه المعركة تحوَّلت إلى مقتلة، ولمَّا سقط الجمل وتهاوى هودج عائشة وطرح أرضًا توقَّفت المعركة وسط موجة من القتلى ١٠٦: «إنَّها معركة دامية، إذن، حيث جرى في يوم واحد، في فترة عنف شديد بعد الظَّهر، قتل وجرح وتشويه ألوف الرِّجال» ١٠٧. وكان عليّ يعمل سيفه في خصومه ويقول: «اللَّهمَّ إني أبرأ إليك من دم عثمان، ولقد طاش عقلي يوم قتل عثمان» ١٠٨.

وكانت ملحمة صفين التي تواجه فيها ستون ألف مقاتل من كلِّ جانب ١٠٩: «كانوا عربا يعرف بعضهم بعضا في الجاهلية، وإنَّهم لحديثو عهد بها، فالتقوا في الإسلام وفيهم بقايا تلك الحمية...

فتصابروا واستحيوا من الفرار حتى كادت الحرب تبيدهم» ١١٠. لقد كانت المجزرة كبيرة إلى الحد الذي بدأت تلوح معه فكرة أن هذه المعركة هي نهاية العرب والإمبراطورية، إذ في الواقع كانت الأمة بأسرها تتقاتل وتتمزق من دون أي أفق انتصار معسكر على آخر ١١١ وقتل فيها سبعون ألفاً من أهل الشام والعراق حسب رواية المسعودي في مروج الذهب ١١٢. وكانت بعد ذلك معركة النهروان التي رفعت شعار «لا حكم إلا لله». شعار رفعه الخوارج الذين: «يمثلون التطرف الثوري المرتدي... لغة الدين وقانونه الخاص: القرآن» ١١٣. هؤلاء جعلوا من إراقة الدماء واجبا دينيا، فكانوا يقاتلون بشدة ويصرخون صرختهم الحربية المشهورة: «الزواج، الزواج إلى الجنة» ١١٤. في هذه المعركة قتل الكوفيون إخوتهم، أبناء عموماتهم، أهل عشائرتهم ومدينتهم. لقد كانت حركة الخوارج من أشد التعبيرات عنفا في صدر الإسلام. وعنهم يأتي من عقيدتهم التكفيرية، مما جعلهم يستبيحون الخوض في دماء المسلمين، ومنهم علي بن أبي طالب الذي كفره هو أيضاً لأنه رفض «التوبة» عن قبول التحكيم، وقد كتبوا إليه رسالة هذا نصها: «أما بعد فإنك لم تغضب لربك إنما غضبت لنفسك فإن شهدت على نفسك بالكفر واستقبلت التوبة نظرنا فيما بيننا وبينك وإلا فقد نابذناك على سواء إن الله لا يحب الخائنين» ١١٥. فقتلوه فجرا وهو ذاهب للصلاة سنة أربعين للهجرة بضربة سيف أصابت جبهته إلى قرنه، ووصل إلى دماغه. ففُطعت أطراف قاتله وحُرقت بالنار. وكان القتل على ما يبدو على الملك والسلطة في الغالب وليس دون ذلك. فإما الملك وإما الرؤوس تسقط عن كواهلها.

ومن أشهر المذابح التي لم تندمل جراحاتها بعد وما زالت إلى الآن تقسم العرب والمسلمين مذبحه كربلاء التي فصل فيها رأس الحسين (عليه السلام). احتز رأسه رجل يدعى مذحج وانطلق به إلى ابن زياد وهو يرتجز:

أوقر ركابي فضة وذهبا أنا قتلت الملك المحجبا

قتلت خير الناس أما وأبا وخيرهم إذ يُنسبون نسباً ١١٧

ولما وصل رأس الحسين إلى يزيد ابن معاوية نكت القضيبي في فيه، فخاطبه من كان بجواره: ارفع قضيبك فطال والله ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضع فمه على فمه يلثمه ١١٨. خمسة وعشرون رأساً فُطعت من أجسادها من بينها ثمانية عشر رأساً من أهل البيت، وعُلقت على الرماح وأُرسلت إلى يزيد في الشام، في موكب سبي رسمي ومرّوع قيدت فيه نساء أهل البيت وأطفالهم بالسلاسل. وأمر أن تطأ الخيل الحسين وأصحابه بعد قتلهم بيوم ١١٩. وتحدثنا كتب التاريخ عن تمثلات أسطورية لهذا اليوم انساب معها المخيال بكاء الجن على الحسين ١٢٠، أو حلم ابن العباس

إذ رأى: « رسول الله بنصف النهار أشعث أغبر، وبیده قارورة دم، فقلت: بأبي أنت وأمي يا رسول الله، ما هذا؟ قال: « هذا دم الحسين وأصحابه، لم أزل التقطه منذ اليوم». فأحصى ذلك اليوم فوجدوه قُتل يومئذ. ١٢١

وها إنَّ هذا المشهد يُقسَّم العرب والمسلمين إلى اليوم، ومنهم من يقيم الأحران في يوم عاشوراء، وتصل العواطف إلى أعلى درجات الحزن، يضربون على صدورهم بأيديهم وهم يرددون: « يا ليت الخيل التي داست صدرك داست صدورنا». ١٢٢

وكانت وقعة الحرّة على باب طيبة التي اتهم فيها يزيد بن معاوية «بإسرافه في المعاصي» ١٢٣ والخروج عن الدين. ورُميت بعد ذلك الكعبة المكرّمة بالمنجنيق أكثر من مرّة، وحاصر الحجّاج مكّة خمسين ليلة ونحر فيها عبد الله ابن الزبير. وقبل ذلك كان بينه وبين أمّه أسماء، وقد ناهزت القرن من العمر، حوار قال لها أثناءه: «إني أخاف أن يمُتّل بي بعد القتل»، فقالت: « وهل تتألّم الشاة من ألم السلخ بعد الذبح». وصلب بعد ذلك بمكّة ١٢٤. وجاءت بعد ذلك خلافة عبد الملك بن مروان التي دامت عشر وثلاث (٧٣-٨٦ هـ)، وكان آخر ما لهج به عند وصيّة الموت مخاطبا ابنه الوليد الذي سيخلفه من بعده عشر سنوات: « وانظر الحجّاج فأكرمه، فإنّه هو الذي وطأ لكم المنابر، وهو سيفك يا وليد، ويدك على من ناوأك، فلا تسمعن فيه قول أحد، وأنت إليه أحوج منه إليك، وادع الناس إذا متُّ للبيعة، فمن فعل برأسه هكذا.. فقل بسيفك هكذا» ١٢٥. وبعد سقوط دولة بني أمية تبدأ دولة العباسيين بالسفّاح بسفك الدماء، وأول قوله حين تولّيه الخلافة: «أنا السفّاح المبيح، والثائر المبير» ١٢٦. وقُتل في مبايعة السفّاح ما لا يُحصى من بني أمية كما ورد في تاريخ الملوك للسيوطي. ١٢٧ وجاءت الخلافة الثامنة مع المعتصم بالله (٢١٨-٢٢٧ هـ)، وكان كما يقول عنه الخطيب في تاريخ الإسلام نقلًا عن السيوطي: «إذا غضب... لا يبالي من قتل». ونُقِل عن نفظويه أن المعتصم بالله كان من أشد الناس بطشا، وضرب الإمام أحمد بن حنبل، وفتح عموريّة بالسيف وقتل منهم ثلاثين ألفا وسبى مثلهم حتّى قال عنه أبو تمّام:

السيف أصدق إنباء من الكتب في حدّه الحدّ بين الجدّ واللّعب

والعلم في شهب الأرماع لامعة بين الخميسين لا في السبعة الشهب

أين الرواية بل أين النجوم وما صاغوه من زخرف فيها ومن كذب ١٢٨

إنّ في استعراضي لهذا التاريخ وما فيه من إباحة للدم، إمّا هو للعبرة وخلص الحاضر من شوائب الماضي. ففي القاموس اللغوي للخلافة مفردات وألفاظ صارت مألوفة من كثرة تداولها، ومن كثرة ممارستها من قبيل ما يلي: ضرب العنق، حرّ الرأس، قطع العنق، شيل الرأس على الرّمح، سفك

الدِّماء، سمل العين، صلب الجثَّة كما حدث مع ابن الزَّبير. ويحتسبون خطاهم إلى الله. هذا ما حدث مع الخليفة الواثق بالله هارون (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ) حين قتل واحداً من أهل الحديث، فسأله عن القرآن: فقال: ليس بمخلوق، وعن الرؤية في القيامة فأجابته بحديث، فقال الواثق تكذب، فردَّها عليه: بل تكذب أنت، فمشى إليه الخليفة فضرب عنقه، وأمر بحمل رأسه إلى بغداد فُصلب بها وصلبت جثته في «سُر من رأى». واستمر ذلك ستَّ سنين دون أن يُدفن الرأس ١٢٩. ومن مظاهر العنف الجذري الذي يحتاج ممَّا اليوم إلى مراجعة حتَّى تقطع الثقافة العربيَّة مع بعض تاريخها الدِّموي، ما حدث للخليفة المعتزُّ بالله محمد (٢٥٢-٢٥٥ هـ)، وقد كان مستضعفاً من الأتراك، فاتفق أن أتوه جماعة من كبارها طلباً للمال، فلما لم يفعل، لبسوا السِّلاح وجروه من رجله وضربوه بالدبابيس، وأقاموه في الشَّمس في يوم حرٍّ وهم يلطمون وجهه، ويقولون «اخلع نفسك». ففعل، ثمَّ أدخلوه الحمام فلما تغسَّل.. عطش، فمنعوه الماء، ثمَّ أخرج وهو ميِّت عطشاً، فسقوه ماءً بثلج فسقط ميِّتاً سنة ٢٥٥ هـ. ١٣٠ وجاءت خلافة المقتدر بالله لتتواصل ربع قرن (٢٩٥-٣٢٠ هـ)، وقد اعتلى السُّلطة وهو ابن عشر وثلاث، ومات بحربة سقط منها أرضاً، ثمَّ ذبحه قاتله بسيف وشيل رأسه على رمح، وسُلب ما عليه، وبقي مكشوف العورة حتَّى ستر بالحشيش، ثمَّ حُفر له ودُفن ١٣١. وبعد موته صُربت أمه من الخليفة القاهر بالله الذي تولى السُّلطة بعد إبنها حتَّى ماتت في العذاب. أمر القاهر بالله بتحريم القيان والخمر وقبض على المغنَّين وبيعت المغنَّيات في سوق النُّخاسة حتَّى سمِّي «المنتقم من أعداء دين الله، ومع ذلك كان لا يصحو من الخمر ولا يفتر عن سماع الغناء ١٣٢. ومن شدَّة بطشه وسفكه الدِّماء مات الخليفة بعد أن تحرَّك الجند عليه وسلموا عينيه حتَّى سالتا على خديه ١٣٣

القتل يمثل هذا التنكيل دارج في الثقافة العربيَّة، وها هو يتواصل اليوم مع داعش وغيرها من فصائل السُّلبيَّة الجهاديَّة. يحدث هذا في فترة صارت فيها الصُّورة فاضحة لأهلها، وفي زمن سادت فيه، على الأقل في مستوى مفاهيم حقوق الإنسان، وتطوَّرت أشكال العقاب لتحمي حرمة الذات البشريَّة من التنكيل.

وتواصلت المعارك ضارية بين المسلمين إلى أن حدث نوع من التطبيع مع الدِّم والقتل. فمنذ ذلك الحين والسيوف تُستلُّ والرِّقاب تقطع والأجسام تُعزَّزُ فتُحرق وتُنثر رمادا كما حدث مع الحلَّاج. ومن الصوفيَّة وكلماتها، إلى الشعر واستعاراته يُرمى بشار بن برد بالزندقة ويضرب بالسيِّاط حتى يموت (١٦٨ هـ) ويُرْمى في شاطئ البصرة. وفي اللُّغة العربيَّة هناك تطبيع مع القتل والدِّم باسم الجهاد، تطبيع ساهم فيه من لهم سلطة الكلام، ومن فَوْض لهم حقَّ الكلام باسم الآخرين، وأولهم الصَّحابة، ومنه هذه الجملة المشهورة: «الجنتَّة تحت ظلال السيِّوف، والموت في أطراف الأسلَّة» ١٣٤،

« لا يبالي أوقع على الموت، أو وقع الموت عليه» ١٣٥، ومنه أيضاً عبارة دارجة قتل بها الحلاج بإفتاء اعتبره خلال الدّم ١٣٦. ومن الأقوال المعروفة في الثقافة العربيّة حتّى قبل الإسلام: «أهدر دمه، ودمه حلال، ومطلوب دمه».

تاريخ كامل من الدّماء مأتاه التكفير، وقد شهد التاريخ الإسلامي مذاهب وحركات تكفيرية بعضها لا يتورّع عن تكفير عموم المسلمين أو رميهم بالشّرك ١٣٧ لمجرّد التبرّك ببعض آثار النّبّي أو التبرّك بالأولياء الصالحين وزيارة مقابرهم.

ما نريد أن نصل إليه من خلال هذا التمهيد بلوغ بعض المعاني المقصودة من الذّبح كوسيلة تصفية للعدوّ لدى الجماعات الجهاديّة ك: «داعش» مثلا عوض الرمي بالرصاص. لماذا الذّبح بالذات؟ القتل مستويات: موت رحيم ورمي بالرصاص وسُنق وذبح. والذّبح بدائيّ، موت في حالته المحض لأنّه في علاقة مع الدّم، والدّم طبيعة. ومن هنا بدائيته لأنّه لا يبالي بما حدث من تحوّل تاريخي في تصفية الخصم أو معاقبته. الذّبح تقنيّة للتصفيّة تتماشى مع الدّهنيّة السّلفيّة التي ترفض التغيّر وتروم الثّبات على الأصول الأولى، على البدايات فلا ترى ما مرّ بالفكرة أو التقنيّة من تطوّر. مع ميشال فوكو نرى تطوّرًا في أشكال المراقبة والمعاقبة، نرى تاريخًا من التحوّل في أشكال العقاب. فتاريخ السّجن عنده يبدأ في القرون الوسطى بتعذيب الجسد زمن الإقطاع، والذي يمنح الإقطاعي حقّ تعذيب القنّ علنا، ثمّ ظهرت تدريجيا فكرة الرّبط بين نوعية الجريمة وشكل التّعذيب. فظهرت المؤسّسة السّجنيّة ١٣٨. أمّا هؤلاء الجهاديون التكفيريون فلا يرون السيّورة في معاقبة من يرونه كافرا بل قد يرون في نحر الرّقبة ضربًا من العبادة والعودة إلى الأصول حتّى في شكل العقاب، ولهذا عاد الرّجم والذّبح من الوريد إلى الوريد وقطع الرأس في بداية القرن الواحد والعشرين. إنّهم يذبّحون ويكبّرون، ينحرون ويتعبّدون لكأنّهم يستعيدون يوم النّحر أو يوم الحجّ الأكبر. ولهم في ذلك رصيد لغويّ على غرار حرّ السيوف أو ضرب الرّقاب، وإزهاق النّفوس، وحصد السيوف. هذا الرّصيد اللّغوي ينطلق من تاريخ فقهيّ:

ج- التطبيع مع الدّم:

الدّم قبل التّوم وبعده نلبسه رداء، استعارة لعبارة أمل دنقل، يرافقنا مع كلّ فطور صباح عند شرب القهوة؛ ماء يُراق كلّ يوم عبر شاشات التلفزة. حتّى بات الموت أمرا طبيعيًا. هذا التطبيع يستمدّ جذوره من أساطير الأضاحي التي تتخلّص فيها النّفوس البشريّة من آثامها جرّاء ما افترفته من ذنوب. منذ آلاف السّنين والإنسان يتطهّر بالدّم عبر الأضاحي والقرابين، تطهّرًا يسمّيه «رينيه جيرار» «الإبدال الذبائحي الأوّل» ١٣٩. بعض العرب إلى اليوم، كما في تونس مثلا، ينحرون الذبيحة

ويضعون أيديهم على الجدران بعد أن يلطّخوها بالدمّ تجنّباً للعين. وفي كلّ مرّة تنفرج فيها أزمة ما لدى الفرد أو الجماعة تُنحر ذبيحة فداءً ودفعاً للبلاء. إنّها ذبيحة طقس تجعل من جريان الدمّ وسيطاً لإبعاد المخاطر. وقد يحدث انزلاق من الذبيحة الطّقس إلى الذبيحة الجريمة: «تطالعا الذبيحة في العديد من الأعمال الطقسية بوجهين نقيضين، فتارة هي «شيء بالغ القدسيّة» لا يسلم من أعرض عنه من تهمة التهاون الخطير، وطورا هي ضرب من الإجرام يجازف مرتكبه بالتورّط في مسالك لا تقلّ عن التهاون خطورة» ١٤٠.

البعد القداسي للدمّ كمخرج لطرد الشرّ ساهم في تقوية الاستعداد العنفي لدى الأفراد، استعداداً تختلف شدّته كلّما انتقلنا في الفضاء الاجتماعي من الرّيف إلى المدينة. في الفضاءات المدينيّة يوكل إلى جزّار محترف ليقوم بعملية الدّبح، أمّا في الرّيف ففي الدّبح نوع من الفحولة يتنافس فيها الرّجال. وللمرأة أيضاً نصيبها في ذلك عند غياب الرّجل. ممّا يخلق رغبة في العنف وقدرة على سفك الدّماء متى ما دعت الضرورة في حالة المواجهة. وإذا لم يُقيّض لهذا العنف أن يرتوي في المعارك وجد له موضوعات بديلة تهدئ الرّغبة العنيفة. والغريب أنّ الإنسان يستأنس ذبح الحيوانات الأقرب إليه، تلك التي تحتفظ بمسحة إنسانيّة، فيقع الاختيار على أجزل الحيوانات نفعا وأكثرها وداعة وبراءة وأوثقها صلة بالإنسان من حيث غريزتها وعاداتها... ١٤١، ولنا في الأثنولوجيا ما يدعم هذه الفرضيّة. ففي قبيلة النوير التي درسها «إيفانس بريشارد» يوجد مجتمع بقريّ حقيقيّ مواز للمجتمع الإنساني ومبني على الطّراز نفسه ١٤٢. ثمّة قاموس لغويّ يستعمله شعب النوير يتعلّق بالأبقار يسمح بإقامة علاقات في منتهى الدقّة والتنوّع بين الماشية والجماعة الإنسانيّة: «فألوان الحيوانات وأشكال قرونها وأعمارها وأجناسها وسلالاتها المميّزة التي قد يعود بعضها إلى النشء الخامس، تتيح كلّها التمييز بين رؤوس الماشية على نحو يعيد التصنيفات الثقافية تحديداً، ويجعل من المجتمع الحيواني رديفاً حقيقياً للمجتمع البشري» ١٤٣.

وتُحسم الصّراعات أحياناً بدفع الجزية التي غالباً ما تكون من الحيوانات الأليفة. وحتىّ مهر الزواج يُقاس بعدد رؤوس الماشية. وكناية على جمال المرأة يستعمل العرب العبارة التالية: «تُساق من أجلها الإبل». ويجري الدم عند الفرح والاحتفال وللتعبير عن الكرم وحسن الضيافة، وعند التكفير (Expiation) أيضاً تُنتقى ضحية «صالحة للتضحية». وفقاً لمعايير ثقافيّة دينيّة. هكذا يرافق الدّم كلّ المناسبات حتىّ عند شراء بيت جديد لا تدخله إلّا بعد أن يسيل على عتبته الدّم تبديداً للشرّ ودرءاً لمخاطر ممكنة، لكان الدّم هو المنقذ حتى لا يهلك البشر ويبيد الإخوة بعضهم بعضاً. فالحمل الذي قدّمه هابيل، حسب أحد التقاليد الإسلاميّة هو نفسه الذي سرّسه الله إلى إبراهيم كي يضحى به بدلا من ابنه إسماعيل ١٤٤.

يقول «رينيه جيرار» بأنه لطالما تمّ تعريف الذبيحة بأنّها وساطة بين مضحّ وإله، ووفقاً لهذا التعريف فإنّ الإقبال على الذّبح بورع وتقوى هذه الأيام من قبل من يسمّون أنفسهم الجهاديين ك: «داعش» قد يكون مردّه هذه العقيدة التي ترى الذّبح شكلاً من أشكال العبادة والتقرب من الله طلباً للجنّة. غير أنّ هؤلاء الجهاديين لا يرون ضرورة لتدبّر ذبح الإنسان بما يسمّيه «رينيه جيرار» «بالإبدال الذبائحي الأول» بل إنّ أنفسهم لا تهدأ، فتصل درجة الورع إلّا متى نُحر الكافر أو المرتدّ حتّى يُقَصّ رأسه، ويُسند هذا الاستحقاق في الذّبح لمن كان أكثرهم وجاهة يستمدّها من التقوى. لذلك ترافق عملية الذبح أصوات مكثّرة لكأنّهم يزيلون بسفك دماء الجسد ما علق به من آثام فتزهرق روحه تخليصاً لها من شرورها وآثامها.

الخاتمة:

كيف ينتقل شاب له تاريخ قريب في الانحراف إلى جهاديّ متشدّد بين يوم وليلة؟ هذا سؤالٌ حاولت هذه الدراسة أن تفكّك بعض عناصر الإجابة عليه، ورأته خاصّة كامناً في رحم الثقافة، ثقافة تحصّنت باسم ثوابت الهوية من كلّ تغيير على مرّ العصور. فترسّخت في الوعي العميق لهذا الشّاب ساكن أحزمة المدن الكبرى. ولا تحتاج هذه الثّقافة لتنشط من جديد فيتقمّصها هذا الشّاب ويتحوّل بها إلى آلة مدمّرة سوى إيقاظ كوامنها. وممّا في رحم هذه الثقافة تصنيف النّاس إلى مؤمنين وكفّار بدل تثبيت معاني المواطنة في التّصوّر والسلوك والمعاملة. ومنها أيضاً نفي الآخر وترك التشبّه به واعتبار ذلك بمنزلة «مرض القلب» كما يقول ابن تيميّة، فجميع أعمال الكفّار فيها خللٌ يمنعها أن تتمّ له منفعة بها. وتكثر مفردات يسرع الشّاب في ترديدها واعتبارها مصدر هلاكه وهلاك أهله إن هو لم يجاهد بالنّفس من أجل زواله حتّى إذا اقتضى الأمر قتل ذوي القربى إذا ما كانوا من «الطاغوت» أو تشبّهوا بالنصارى أو دعوا دعوى الجاهليّة. والجاهلية عندهم نوعان: جهل بسيط ومعناه عدم العلم وجهل مركّب وهو اعتقاد خلافه. وانطلاقاً من هذه التصنيفات التي تقصي الآخر قريباً أو بعيداً تكثّر تسميات وتتوالد تصنيفات يردها الشّاب دونها حاجة إلى التّفكير ومنها دار الكفر ودار الإيمان، واليهودية والنصرانية والمجوسية والصابئة والوثنية والشّركيّة والبدعة وأهل الذمّة مع أنّ بعضها فقدت بعض وظائفها الاستعمالية. والغريب أنّ من ثوابت هذه الثّقافة شدّة التمسك بالفروع والتّفاصيل حدّ التكفير ومنها رفض الأكل بالشّمّال لأنّ الشيطان يفعل ذلك. ومنها أيضاً التّهّي عن دخول المعابد وتجنّب أعياد أعداء الله، ومن فعل حُشر معهم يوم القيامة. فما يفعله الكفّار إمّا بدعة أو منسوخ، ذلك أنّ الموافقة في القليل تدعو إلى الموافقة في الكثير. وقد تلبّس على العمامة دينهم، وتخلق موالاة تنافي الإيمان. ومثّل هذه الثّقافة ينشأ الغلو

ونفي الآخر وإحلاله منزلة الشيطان. ومن المفارقة أن يكون هذا الغلو متحكماً خاصة في ما ارتبط بالفروع والتفاصيل. ومن التفاصيل الإطناب في حكم النظر للنساء في عصر لم يعد فيه ممكناً تجنّب النظرة ولو أردنا. ومع ذلك ما تزال، فقهياً، العين تزني وزناها النظر، بل إن هذا أصل الزنا عند ابن قيم الجوزية ١٤٥. وما هو متداول ومعروف عن انعكاس فقه النظرة اليوم على واقع مغاير ما يذهل السامع.

النظرة «سهم مسموم من سهام إبليس»، هذا الحديث يردده ويتشبه به، وبشكل مفارق، من كانوا قريبي العهد بالانحراف. هؤلاء هم أكثر الناس تطرفاً إذا ما انقلبوا فجأة إلى السلفية، ويأبسون منها الجهادية بالخصوص، وتصبح جلّ تقواهم اتقاء الدنيا واتقاء النساء، مع أن المرأة كما هو معلوم ليست معطى بيولوجياً بل بناء اجتماعياً وثقافياً.

الثقافة التي يمكن أن تنتج الإرهاب هي كمثل هذه التي تُحرّم النظرة وتساوي بين الغناء والزور، وبين الغناء والشيطان. فالشيطان أول من تغنى ١٤٦، ولذلك فهو ضمن هذه النظرة القسويّة يُنبث النفاق في القلب كما يُنبث الماء العشب ١٤٧. وها إن أحداثاً تقع هنا وهناك بين تونس والعراق وسوريا تستهدف فيما تستهدف المتاحف والصّور وما فيها من فنون ضاربة في عمق التاريخ، وها إن بعض النساء، كالأيزيديات مثلاً، يُبعن في سوق النخاسة. وها إن الجهاديين ينتقمون من الثور المجنّح في الموصل. ولهم في ذلك فتوى، فعشق الصّور ينافي التوحيد لأنّ فتنة العشق من أعظم الفتن كما يقول ابن قيم الجوزية ١٤٨. والفتنة تُفسّر بالشرك عندهم والكفر في الدنيا والعذاب في الآخرة ١٤٩. وتشاء الصدّف وهذه الدّراسة تصل إلى خاتمها أن تقع تلك المذبحة التي استهدفت زوّار متحف باردو بتونس في آخر شهر آذار/ مارس من سنة ٢٠١٥ فيقتل منهم الكثير.

الثقافة التي تنتج الإرهاب ثقافة إقصائية تقسم المواطنين أبناء البلد الواحد إلى مسلمين وغير مسلمين وتعتبرهم من أهل الذمة. فترى الجهاديين يردّدون مفردات «الذميون» و«أحكام الملّة» وإعطاء الجزية، جزية يأخذونها من الدولة بالسّلاح. يمثل هذه اللّغة تبيح اليوم داعش لنفسها في العراق وسوريا آباراً من النّفط وبنوكاً تحوزها رغم أن معنى الذّمة تُشترط بالمنعة، وذلك في قول عمر ابن الخطّاب: «إنّ لكم الذّمة وعلينا المنعة». هذه المعادلة التي تربط حقن دماء غير المسلمين بالجزية قد تكون فقدت راهنتها بفعل موازين القوى التي تعطي الغلبة والتفوق لغير المسلمين. ومن هذا الاختلال في روابط القوّة يأتي الإرهاب سلاحاً للعاجز الذي يرى أحكام عقيدته ولا يستطيع تحقيقها إلا بالترهيب والتخويف والإثخان في القتل كلّما وجد فاعلوه منفذاً وفرصة غالباً ما تتوفّر لهم في البلدان التي تعيش حالة من الفوضى. ومما هو مفارقٌ أنّ العمليات الإرهابية تقع خاصة هذه الأيام على من يُفترض أن ينظر إليهم على أنّهم مسلمون، ومع ذلك هم الأكثر

استهدافاً منها على غيرهم، فُتسباح أرواحهم وأموالهم أكثر ممّا تُستباح أموال وأرواح غيرهم. وفي ذلك مخالفة لفقهِه الجزية التي تؤخذ، كما يقول أبو حنيفة من أهل الكتاب والمجوس وعبدة الأوثان من العجم، ولا تؤخذ من عبدة الأوثان من العرب^{١٥٠}. وهو تمييز غير مفهوم إلا إذا كان الرّهان منه الهيمنة والقوّة. أمّا اليوم وبسبب ما تسمّيه السلفيّة الجهاديّة «الفريضة الغائبة» فإنّ بعض المجتمعات العربيّة تتفكّك اليوم من الدّاخل. الفريضة الغائبة تعني أنّ العدوّ القريب مقدّم في الجهاد على العدوّ البعيد، ومثّل هذه الفكرة «الجهنميّة» تتحوّل المنطقة العربيّة إلى حريق هائل يصعب التحكّم فيه إلاّ بغلبة طرف على آخر أو تفكّك المجتمع والدولة.

الهوامش:

- ١ - أبو بكر ناجي، إدارة التوحّش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمة، مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة، (ب. ت. ص. ٣١.
- ٢ - جورج طرابيشي، مذبحّة التراث في الثقافة العربيّة المعاصرة، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٣.
- ٣ - المرجع نفسه، ص. ٨.
- ٤ - المرجع نفسه، ص. ٨ و٩.
- ٥ - جلال عبد الله معوض: «أزمة المشاركة السياسيّة في الوطن العربي». في الديمقراطيّة وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة بالتعاون مع دار المستقبل العربي، بيروت، ١٩٨٣، ص. ٦٤.
- 6 - Jean Baudrillard, Le crime parfait, Paris, Galilée, 1995, p. 13
- ٧ - المرجع نفسه، ص. ١٤.
- ٨ - يقول السيّد قطب: «تقف البشريّة اليوم على حافة الهاوية، لا بسبب التهديد بالفناء المعلّق على رأسها... ولكن بسبب إفلاسها في عالم «القيم» التي لا يمكن أن تنمو الحياة الإنسانيّة في ظلّها ممّواً سليماً وترقىّ ترقياً صحياً... وهذا واضح في كلّ العالم الغربي، الذي لم يعد لديه ما يعطيه للبشريّة من «القيم»، بل لم يعد لديه ما يقنع ضميره باستحقاقه للوجود، بعدما انتهت الديمقراطيّة فيه إلى ما يشبه الإفلاس... كذلك المعسكر الشّرقي نفسه فالنظريات الجماعيّة، وفي مقدّمها الماركسيّة... قد تراجعت هي الأخرى تراجّعاً واضحاً من ناحية الفكرة... ولا بدّ من قيادة للبشريّة جديدة... والإسلام - وحده هو الذي يمتلك هذه القيم، وهذا المنهج». أنظر سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٢، ص. ٣.
- ٩ - القرآن الكريم، سورة محمد، الآية ٤.
- ١٠ - من مفارقات تنظيم داعش مثلاً الدعاية عبر الوسائط الحديثة للاتصال ببثّ مشاهد الذّبح والحرق والقتل الجماعي. إنّه يغازل طاقات الكراهيّة، المازوشيّة، الكامنة في أعضائه، ويعتبر ذلك مغنماً يُطمح إليه ويُفتخر به. مقابلة مع حمزة مصطفى باحث سوري مختصّ في الإرهاب الديني.
- ١١ - عبد الغني عماد (إشراف)، الحركات الإسلاميّة في الوطن العربي، المجلّد الثاني، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠١٣، ص. ١٢١٤.
- ١٢ - أبو الفضل العراقي، «التوحيد والجهاد». مجلّة الفتح، العدد ١، كانون أول/ ديسمبر ٢٠٠٤، ص. ١٢١٥.
- ١٣ - عبد القديم زلوم، الديمقراطيّة نظام كفر، يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدّعوة إليها، منشورات حزب التحرير (ب. ت).
- ١٤ - عبد الغني عماد، مرجع سابق الذّكر، ص. ١٢٤٤.

- ١٥- رواه أحمد وأبو داود عن ابن عمر.
- ١٦- أبو بكر ناجي، مرجع سابق الذكر، ص. ٣١
- ١٧- عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢، ص. ٨٨.
- ١٨- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الخامس، بيروت، دار صادر، (ب. ت)، ص. ٢٤٠.
- ١٩- المرجع نفسه، ص. ٢٤٠.
- ٢٠- رجاء بن سلامة، نقد الثواب: آراء في العنف والتميز والمصادرة، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ٢٠١١، ص. ٥.
- ٢١- المرجع نفسه، ص. ١٣.
- ٢٢- المرجع نفسه، ص. ١٣.
- ٢٣- عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، مرجع سابق الذكر، ص. ٨٥.
- ٢٤- المرجع نفسه، ص. ٨٥.
- ٢٥- جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت (د. ت)، الجزء الأول، ص. ٥٨. أنظر أيضاً مقدّمة جلال الرّبعي لكتاب يوسف الصّدّيق، الآخر والآخرون في القرآن، تونس، التنوير، ٢٠١٥، ص. ٧.
- 26- Voir Philippe Raynaud, «Les nouvelles radicalités. De l'extrême gauche en philosophie», in Le débat, n°105, 1999; et Philippe Raynaud, L'extrême gauche plurielle. Entre démocratie radicale et révolution, Paris, Autrement, 2006.
- ٢٧- معين حداد، «في الفوضى الخلافة على الطريقة الأمريكية». أنظر كتاب ثورات قلق: مقارنة سوسيواستراتيجية للحراك العربي، تأليف مجموعة من المؤلفين، إعداد وتقديم محمود حيدر، بيروت، ٢٠١٢، ص. ١٦٩
- ٢٨- سورة المائدة، الآية: ٤٤.
- ٢٩- عياض بن عاشور، الفاتحة الأخرى: الإسلام وفكر حقوق الإنسان، ترجمة فتحي بن الحاج يحيى، تونس، دار الجنوب للنشر، ٢٠١٢، ص. ٢٠.
- ٣٠- سورة الأنعام، الآية ١٥١.
- ٣١- المرجع نفسه، ص. ٤١.
- ٣٢- حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النض الثابت والواقع المتغيّر، سلسلة أطروحات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، ص. ٣٨.
- 33- Jean Baudrillard, La transparence du Mal: essai sur les phénomènes extrêmes, Paris, Galilée, 1990, p. 82.
- ٣٤- القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية ٦٠.
- ٣٥- القرآن الكريم، الحجر، الآية ٩
- 36- Raymond Boudon, Philippe Besnard, Mohamed Cherkaoui, Bernard – Pierre Lécuyer, Dictionnaire de Sociologie, Paris, 2005, p. 233
- 37- André Akoun et Pierre Ansart (sous la direction), Dictionnaire de Sociologie, Paris, Seuil, 1999, p. 534
- 38- Léon Trotsky, Terrorisme et communisme (L'Anti-Kutsky, Paris: Union générale d'Éditions 1963.
- ٣٩- المرجع نفسه، ص. ١٩
- 40- Bernard Gros, Le terrorisme, Paris, Hatier, 1976, p. 68
- ٤١- السيد ياسين، العقل الإرهابي والتطرف الأيديولوجي: تحليل ثقافي، كراسات استراتيجية، العدد ٢١٦، السنة العشرون، ٢٠١٠، ص. ٥

- ٤٢- جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، بيروت، دار المناهج للنشر والتوزيع، ٢٠١٣، ص. ٢٧٧.
- ٤٣- عبد البارى عطوان، الدولة الإسلامية: الجذور، التوحش، المستقبل، بيروت، دار الساقى، ٢٠١٥، ص. ٢٣.
- ٤٤- المرجع نفسه، ص. ٢٣.
- ٤٥- ابن منظور، لسان العرب، الجزء التاسع، بيروت، دار صادر، ١٩٥٥، ص. ١٥٨.
- ٤٦- محمد بن إسحاق بن النديم، الفهرست، تحقيق ناهد عباس عثمان، الدوحة: دار قطري بن الفجاءة، ١٩٨٥، ٤٨٥: محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ٢٠٠١، الجزء التاسع، ٣٥٧.
- ٤٧- محمد أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وآثاره، آراؤه وفقهه، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩١.
- ٤٨- امحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداتة، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤، ص. ٣٤٧.
- ٤٩- المرجع نفسه، ص. ٣٤٨.
- ٥٠- المرجع نفسه، ص. ٣٤٨.
- ٥١- المرجع نفسه، ص. ٣٥٢ - ٣٥٣.
- ٥٢- رياض الشعيبي، «السلفية في تونس: مخاض التحول». في كتاب الظاهرة السلفية (مؤلف جماعي)، الدوحة مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١٤، ص. (٢٢١ - ٢٣٢).
- ٥٣- حسن الأشرف، «سلفية المغرب: توجهات ومسارات». المرجع نفسه، ص. (٢٣٣ - ٢٤٦).
- ٥٤- المرجع نفسه، ص. ٢٤٣.
- ٥٥- المرجع نفسه، ص. ٢٤٣.
- ٥٦- هشام بن غالب، «السلفية السعودية في ميدان السلطة». المرجع نفسه، ص. (٣٣ - ٤٨).
- ٥٧- سعود المولى، الجماعات الإسلامية والعنف، موسوعة الجهاد والجهاديين، الإمارات العربية المتحدة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٢، ص. ٧٨٤.
- ٥٨- نسيم بهلول، العقيدة السلفية القتالية الجهادية: من الجهاد السلفي الإقليمي إلى الأممية السلفية الجهادية، بيروت، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ٢٠١٣، ص. ٧٥.
- ٥٩- الكاند هلوي، حياة الصحابة، الجزء الأول، القنطرة، دار النصر للطباعة، ١٣٨٩ هـ، ص. ٧٨.
- ٦٠- المرجع نفسه، ص. ٧٩٠.
- ٦١- القرآن الكريم، الممتحنة، الآية ٤
- ٦٢- أستعمل هنا مفهوم الثورة وفقا للتسمية التي أطلقها الفاعلون على فعلهم دون نقد. يتعلّق الأمر، إذن، باستخدام تسمية تداولت في الاستعمال الاجتماعي التونسي.
- ٦٣- المرجع نفسه، ص. ٧٩٢.
- ٦٤- المرجع نفسه، ص. ٧٧٨.
- ٦٥- خالد المشوح، التيارات الدينية في السعودية، من السلفية إلى جهادية القاعدة وما بينهما من تيارات، مركز الدين والسياسة للدراسات، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١٢، ص. ٤١.
- ٦٦- المرجع نفسه، ص. ٤٢.
- ٦٧- المرجع نفسه، ص. ٤٥.
- ٦٨- زهير كمال، اغتيال الخليفة عمر بن الخطاب، رواية، مراجعة وتحقيق زياد السلواوي، بيروت، لبنان، الدار العربية للعلوم

- ناشرون، ٢٠٠٩، ص. ٣١
- ٦٩- أدونيس، الثَّابِت والمتحوِّل، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، الجزء الأول، بيروت، دار السَّاقِي، الطبعة العاشرة، ٢٠١١، ص. ٤٧.
- ٧٠- أنظر مثلا تلبس إبليس للبيهقي، مقتبس من ابن قَيِّم الجوزِيَّة، كشف الغطاء عن حكم سماع الغناء، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢، ص. ٣١.
- ٧١- ابن قَيِّم الجوزِيَّة، المرجع نفسه، ص. ٣٠.
- ٧٢- المرجع نفسه، ص. ٣٧.
- ٧٣- المرجع نفسه، ص. ٥٦.
- ٧٤- يقول ابن قَيِّم الجوزِيَّة: « نعم خواصَّ المسلمين ودين الإسلام براء من هذا السماع الذي كم حصل به من مفسدة للعقل والدين والحريم والضيان، فكم أسد من دين، وأمات من سُنَّة، وأحيا من فجور وبدعة. وكم هُدْم به من مرضاة الله ورسوله، وبُني به من مساخطه ومساخط رسوله... وكم جلب من شرك، وأخفى من توحيد، وكم فيه من فتح لطرق الشيطان، وصَدَّ عن سبيل الله وعن الإيمان، وكم أنبت في القلب من نفاق، وغرس فيه من عداوة لدين الله وشقاق، وكم وقع فيه من رقيَّة للزُّنا، وتسهُل به من طريق إلى ما كرهه الله من المعاصي والآثام، وكم قرَّت به للشيطان وحزبه من عيون، وتقرَّحت به لأولياء الله وحزبه من جفون، وكم مالت به الطَّباع إلى ما حرَّمه الله ورسوله عليها، وكم سكرت به النَّفوس فعبدت بالمحارم، وانقادت قسرا إليها...»، المرجع نفسه، ص. ٥٧.
- ٧٥- ابن قَيِّم الجوزِيَّة، كشف الغطاء عن حكم سماع الغناء، مرجع سابق الذكر، ص. ٣٢.
- ٧٦- عبد الصمد الديالمي، المدينة الإسلاميَّة والأصوليَّة الإرهابيَّة: مقارنة جنسيَّة، بيروت، لبنان، دار السَّاقِي، ٢٠٠٨، ص. ١٤٧.
- ٧٧- عبد البارِي عطوان، الدولة الإسلاميَّة، مرجع سابق الذكر، ص. ٣٢.
- ٧٨- المرجع نفسه، ص. ٣٣.
- ٧٩- المرجع نفسه، ص. ٣٣.
- ٨٠- المرجع نفسه، ص. ٣٤.
- ٨١- أسامة بن لادن، خطاب قيل في نوفمبر ١٩٩٦، أنظر كتاب عبد البارِي عطوان، القاعدة التنظيم السَّري، بيروت، لبنان، دار السَّاقِي، ٢٠٠٩، ص. ١١٥.
- ٨٢- المرجع نفسه، ص. ١٤٠.
- ٨٣- تسجيل ظهر في قناة الجزيرة الفضائيَّة في ١٢ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٢.
- ٨٤- المرجع نفسه، ص. ١١٨.
- ٨٥- كريستيان بارينتي، مدار الفوضى: تغيَّر المناخ والجغرافيا الجديدة للعنف، ترجمة سعد الدين خرفان، عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، ٢٠١٤، ص. ١١٨.
- ٨٦- المرجع نفسه، ص. ١٢٧.
- ٨٧- المرجع نفسه، ص. ١٢٦.
- ٨٨- المرجع نفسه، ص. ١٢١.
- ٨٩- المرجع نفسه، ص. ١٣٠.
- ٩٠- المرجع نفسه، ص. ١٣٣.
- ٩١- أريبييل ميراري A. Merrari، «الاستعداد للقتل والموت: الإرهاب الانتحاري في الشرق الأوسط»: ١٩٩٠، The readiness to kill and die: Suicidal terrorism in the Middle East, W. Reich

٩٢- من أجل فهم من الداخل لعالم الجهاديين وقدرتهم على مواجهة الموت بإقدام، حاولت قراءة بعض الأفلام الوثائقية ومجموعة من الفيديوهات التي تصوّر بعض المعارك التي شهدتها مقاتلوا داعش وأنتجوها عن أنفسهم. وحرص الباحث أن يخرج المعنى من لغتهم كما ترد في تسجيلاتهم، تخريج المعنى مما يستعملونه من مفردات لتوصيف الواقع وتبرير حربهم خاصة في «بلاد الرافدين» حسب تسميتهم.

٩٣- أنظر مثلاً الموقع التالي: <http://www.youtube.com/watch?v=HnEI9BWjaVw>

٩٤- الأنفال، الآية ٤٥.

٩٥- عنتره بن شداد، ديوان عنتره، بيروت، مطبعة الآداب، ١٨٩٣، ص. ١٩.

٩٦- في صلح الحديبية كانت «أم سلمة» مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في رحلته إلى مكة. هذا الصلح وصفه القرآن الكريم بالفتح المبين مع أن الصحابة أنكروه في البداية لرغبتهم في دخول مكة خاصة المهاجرين منهم الذين تركوا ديارهم وأسرهم فيها. وهنا يذكر التاريخ دور أم سلمة في حفظ جماعة المسلمين ووقايتها لهم من التدهور إثر الأزمة النفسية التي انتابتهم بعد شروط صلح الحديبية وعودتهم للمدينة دون دخول مكة. فقد اعتبر المسلمون ما حدث نوعاً من الذلة... وحين طلب منهم الرسول قبل عودتهم إلى المدينة أن يلقوا رؤسهم ويذبحوا الهدى تحللاً من الإحرام لم يفعلوا ومنهم صحابته فكرها ثلاث مرات فلم يقدّم أحدهم فدخل على «أم سلمة» غاضباً وقال: هلك المسلمون، فردت قائلة: يا نبي الله أحب ذلك؟ أخرج ثم لا تكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك.. فخرج رسول الله فلم يكلم أحداً منهم حتى فعل ذلك نحر بيده ودعا حالقه فحلقه.. فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يلحق لبعض حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً غمماً».

٩٧- محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، منبر التوحيد والجهاد، أنظر عماد عبد الغني (إشراف)، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣، ص. ١٢٦٠.

٩٨- القرآن الكريم، سورة الصافات، الآيات من ٩٩ إلى ١٠٧

٩٩- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث عشر، بيروت، دار صادر، (ب. ت)، ص. ٢٠٩.

١٠٠- فتحي بن سلامة، مرجع سابق الذكر، ص. ٢٩١.

١٠١- المرجع نفسه، ص. ٢٩٤.

١٠٢- المسعودي، مرجع سابق الذكر، ص. ٣٢٩.

١٠٣- المرجع نفسه، ص. ٣٥٥.

١٠٤- هشام جعيط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠، ص. ١٩٠.

١٠٥- المرجع نفسه، ص. ١٩٠-١٩١.

١٠٦- المرجع نفسه، ص. ١٩٢.

١٠٧- المرجع نفسه، ص. ١٩٤.

١٠٨- جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق الذكر، ص. ٢٧٧.

١٠٩- المرجع نفسه، ص. ٢٢٤.

١١٠- نصر بن مزاحم، وقعة صفين، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٨١، ص. ٣٣٢.

١١١- هشام جعيط، مرجع سابق الذكر، ص. ٢٣١.

١١٢- يقول المسعودي في مروج الذهب: «وقتل بصفتين سبعون ألفاً. من أهل الشام خمسة وأربعون ألفاً، ومن أهل العراق خمسة وعشرون ألفاً. فيهم خمسة وعشرون بدرية». أنظر مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي (أبو الحسن علي بن

- الحسين بن علي المسعودي)، المجلد الثاني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الثالث، بيروت، دار الفكر، (بدون تاريخ)، ص. ٤٠٥.
- ١١٣- هشام جعيط، مرجع سابق الذكر، المرجع نفسه، ص. ٢٥٩.
- ١١٤- المرجع نفسه، ص. ٢٦٥.
- ١١٥- الطبري، ابن جرير، تاريخ الأمم والملوك، عن حسين الخشن، الإسلام والعنف: قراءة في ظاهرة التكفير، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦، ص. ١٣.
- ١١٦- السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق الذكر، ص. ٢٩٥.
- ١١٧- المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي)، مرجع سابق الذكر، ص. ٧٠.
- ١١٨- المرجع نفسه، ص. ٧١.
- ١١٩- المرجع نفسه، ص. ٧٢.
- ١٢٠- أنظر تاريخ الخلفاء للسيوطي إذ ورد فيه عن أم سلمة زوجة الرسول أنها قالت: «سمعت الجنّ تبكي على الحسين وتنوح عليه». ص. ٣٤٣.
- ١٢١- المرجع نفسه، ص. ٣٤٣.
- ١٢٢- إبراهيم الحيدري، تراجم كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، بيروت، دار السّاقى، ٢٠١٥، ص. ١٠٠.
- ١٢٣- السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص. ٣٤٥.
- ١٢٤- المسعودي، مرجع سابق الذكر، ص. ١٢٣.
- ١٢٥- السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص. ٣٦٢.
- ١٢٦- المرجع نفسه، ص. ٤١٩.
- ١٢٧- المرجع نفسه، ص. ٤١٩.
- ١٢٨- المرجع نفسه، ص. ٥٢٣.
- ١٢٩- المرجع نفسه، ص. ٥٣٠.
- ١٣٠- المرجع نفسه، ص. ٥٥٨.
- ١٣١- المرجع نفسه، ص. ٥٩٣.
- ١٣٢- المرجع نفسه، ص. ٥٩٧.
- ١٣٣- المرجع نفسه، ص. ٦٠١.
- ١٣٤- كلمة منسوبة لعبد بن ياسر في معركة صفين، أنظر المسعودي، مروج الذهب، المرجع نفسه ص. ٣٩١.
- ١٣٥- علي بن أبي طالب، مخاطبا الحسن والحسين في معركة صفين، المرجع نفسه، ص. ٣٨٩. ويضيف عليّ محرّضا على القتال في معركة صفين: «يا معشر المسلمين، عمّوا الأصوات، وأكملوا اللّامة، واستشعروا الخشية، وأقلقوا السيوف في الأجفان قبل السّلة، والحظو الشّز، وأطعنوا الهر، وناقحوا الظّبأ، وصلوا السيوف بالخطا والنّبال بالزّماح، وطيبوا عن أنفسكم أنفسا، فإنكم بعين الله ومع ابن عمّ رسول الله، عاودوا الكرّ واستقبحوا الفرّ». ورد النصّ في مروج الذهب للمسعودي، المرجع نفسه، ص. ٣٨٩.
- ١٣٦- السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص. ٥٩٠.
- ١٣٧- حسين الخشن، م، ص. ١٦.
- ١٣٨- يقول فوكو في المراقبة والمعاقبة: «هكذا فقد أمحى في مطلع القرن التاسع عشر المشهد الكبير للعقاب الجسدي، وأخفي الجسد المعذب، واستبعد من القصص، عرض مشهد الأم...» ويضيف: «المسألة إذن في كيف أنّ الإنسان- الحد موضوعا

وهدفاً لممارسة العقوبات التقليدية. وبأية كيفية أصبح المبرّر الأخلاقي الأكبر لحركة الإصلاح». ويقول في موضع آخر: «أما القرن التاسع عشر فقد كان فخوراً بقلاعه التي كان بينها عند حدود المدن وأحياناً في قلبها. كان يتغنى فخوراً بعدم معاينة الأجسام، وبمعرفة كيف يصلح النفوس. إن هذه الجدران وهذه الأقفال، وهذه الزنانات كانت تشكّل مشروعاً للتقويم الاجتماعي. فالذين كانوا يسرقون كانوا يسجنون والذين كانوا يغتصبون كانوا يسجنون والذين كانوا يقتلون كانوا يسجنون أيضاً... لقد اخترع القرن الثامن عشر، بدون شكّ الحرّيات، ولكنّه أعطاهم أرضية عميقة وقويّة: المجتمع الانضباطي الذي نخضع له اليوم جميعاً». أنظر:

Michel Foucault, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975

139 - Girard René, *La violence et le sacré*, Paris, Editions Grasset Fasquelle, 1972, p. 9

١٤٠ - المرجع نفسه، ص. ١٧.

١٤١ - رينيه جران، العنف المقدّس، ترجمة سميرة شتا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩، ص. ٢٠.

142 - E. E. Evans – Pritchard, *The Nuer, a Description of the modes of livelihood and political Institutions of a Nilotic People*, Oxford: Clarendon Press, 1940.

١٤٣ - المرجع نفسه، ص. ٢١.

١٤٤ - المرجع نفسه، ص. ٢٣.

١٤٥ - ابن قيّم الجوزية، حكم النّظر للنساء، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، (ب. ت)، ص. ٤.

١٤٦ - ابن قيّم الجوزية، كشف الغطاء عن حكمة سماع الغناء، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢، ص. ٢٩.

١٤٧ - المرجع نفسه، ص. ٣٠.

١٤٨ - ابن قيّم الجوزية، إغاثة اللّهفان من مصائد الشّيطان، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠١١، ص. ٤٨٠.

١٤٩ - المرجع نفسه، ص. ٤٨١.

١٥٠ - ابن قيّم الجوزية، أحكام أهل الدّمة، تحقيق صبحي صالح، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص. ٣.